



POLSKA FILOZOFIA  
CHRZEŚCIJAŃSKA  
XX WIEKU



# Karol Wojtyła

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

**POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU**

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski  
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec  
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner  
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka  
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

**Rada naukowa**

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,  
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,  
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,  
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,  
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,  
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

**Redakcja naukowa**

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA  
CHRZEŚCIJAŃSKA  
XX WIEKU

# Karol Wojtyła

Ks. Grzegorz Hołub  
Tadeusz Biesaga SDB  
Jarosław Merecki SDS  
Marek Kostur

Wydawnictwo Naukowe  
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2019

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2019

Teksty Karola Wojtyły (s. 123–192):

© Copyright by Wydawnictwo św. Stanisława BM

Publikacja finansowana w ramach programu  
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą  
„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”  
w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

**Redaktor naukowy tomu**

**Ks. Grzegorz Hołub**

Recenzenci

Jarosław Kupczak OP

Ks. Ryszard Moń

Redaktor prowadzący

Roman Małecki

Redakcja i korekta

Anna Grochowska-Piróg

Skład i łamanie

Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-395-8

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31–501 Kraków

tel. 12 39 99 620

[wydawnictwo@ignatianum.edu.pl](mailto:wydawnictwo@ignatianum.edu.pl)

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

# Spis treści

## I. KAROL WOJTYŁA – OSOBA I DZIEŁO

1. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA .....	9
2. CHARAKTER EPOKI .....	19
3. METODA FILOZOFOWANIA .....	29
4. CIAŁO JAKO ZNAK OSOBY .....	43
5. WOLNOŚĆ JAKO SAMOSTANOWIENIE W FILOZOFII KAROLA WOJTYŁY .....	53
6. ANTROPOLOGIA KAROLA WOJTYŁY W UJĘCIU TADEUSZA STYCZNIĄ .....	63
7. PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA WSPÓLNOTY I SPOŁECZEŃSTWA W MYŚLI KAROLA WOJTYŁY .....	73
8. OSOBA A NATURA U PODSTAW ETYKI W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY .....	83
9. ODDZIAŁYWANIE KAROLA WOJTYŁY NA ŚRODOWISKO FILOZOFICZNE .....	101
10. SŁOWNIK TERMINÓW .....	111

## II. KAROL WOJTYŁA – TEKSTY WYBRANE

### DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA

K. Wojtyła, <i>Doświadczenie człowieka</i> , w: tegoż, <i>Osoba i czyn, Wstęp</i> , w: K. Wojtyła, <i>Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne</i> , seria „Człowiek i moralność” t. 4, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2000, s. 51–71 .....	123
---	-----

<b>OSOBOWA STRUKTURA SAMOSTANOWIENIA</b>	
K. Wojtyła, <i>Osobowa struktura samostanowienia</i> , w: K. Wojtyła, <i>Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne</i> , seria „Człowiek i moralność” t. 4, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2000, s. 421–432 .....	145
<b>ANALIZA ETYCZNA MIŁOŚCI</b>	
K. Wojtyła, <i>Miłość i odpowiedzialność</i> , Lublin 1986, s. 109–123 .....	155
<b>RÓŻNE WYMIARY WSPÓLNOTY</b>	
K. Wojtyła, <i>Osoba: podmiot i wspólnota w: tegoż, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne</i> , seria „Człowiek i moralność”, t. 4, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2000, s. 391–408 .....	173
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	193

I.

KAROL WOJTYŁA  
– OSOBA I DZIEŁO





# ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

## BIOGRAFIA

Karol Wojtyła – Jan Paweł II – polski duchowny katolicki, biskup metropolita krakowski, 264 papież Kościoła katolickiego, filozof, teolog, pedagog i poeta.

Urodził się 18 maja 1920 roku w Wadowicach w rodzinie mieszczańskiej jako syn Karola i Emilii z Kaczorowskich. Jego okres dzieciństwa naznaczony był śmiercią najbliższych mu osób. 13 kwietnia 1929 roku zmarła matka Wojtyły, trzy lata później (5 grudnia 1932 r.) w wyniku zarażenia szkarlatyną – starszy brat Edmund, lekarz Szpitala Miejskiego w Bielsku. Wydarzenia te rzutowały na pogłębienie relacji z ojcem, urzędnikiem wojskowym w randze porucznika, który wychowywał syna w duchu katolickim i patriotycznym.

W roku 1930 rozpoczął naukę w 8-letnim Państwowym Gimnazjum Męskim im. Marcina Wadowity w Wadowicach. Podczas nauki w gimnazjum wykazywał szczególne zainteresowanie teatrem. Był cenionym uczniem. Angażował się również w życie parafii, początkowo jako ministrant, później jako członek i prezes Sodalicji Mariańskiej uczniów Gimnazjum Męskiego.

Po maturze w 1938 roku razem z ojcem przeprowadził się do Krakowa. Zamieszkali przy ul. Tynieckiej 10, w lokalu należącym do rodziny matki. W październiku 1938 roku Karol Wojtyła rozpoczął studia polonistyczne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kontynuowanie nauki zostało uniemożliwione przez wybuch II wojny światowej, a zwłaszcza akcją pacyfikacyjną *Sonderaktion Krakau*, skierowaną przeciwko środowisku polskich uczonych.

W latach 1940–1944 pracował jako robotnik fizyczny, najpierw w kamieniołomie na Zakrzówku, później w fabryce koncernu chemicznego „Solvay” w Borku Fałęckim. Istotnym wydarzeniem, które miało wpływ na rozwój duchowy i intelektualny Wojtyły, były rekolekcje dla młodzieży męskiej w parafii św. Stanisława Kostki na Dębnikach, w lutym 1940 roku. Poznał wówczas Jana Tyranowskiego, osobę świecką, krawca z zawodu, który stał się jego przewodnikiem duchowym. To dzięki niemu poznał mistykę św. Jana od Krzyża. Mimo trwającej wojny angażował się w działalność Teatru Rapsodycznego, zarówno jako aktor, jak i reżyser. 18 lutego 1941 roku zmarł jego ojciec, został pochowany na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie, podobnie jak matka i brat Karola Wojtyły.

W październiku 1942 roku rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne na tajnych kompletach Wydziału Teologicznego UJ, organizowanych przez arcybiskupa Adama Stefana Sapię. Była to zarazem forma seminarium duchownego.

Święcenia kapłańskie z rąk kardynała Sapię przyjął 1 listopada 1946 roku, a 2 listopada odprawił mszę prymicyjną w krypcie św. Leonarda w katedrze wawelskiej. Po święceniach wyjechał do Rzymu, gdzie kontynuował studia na Papieskim Międzynarodowym Ateum *Angelicum* (obecnie Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu).

Podczas studiów odbył kilka podróży naukowych: do Belgii, Francji i Holandii. Studia w Rzymie umożliwiły mu zapoznanie się z przedstawicielami tomizmu, a wspomniane wyjazdy naukowe ze zwołaniami personalizmu chrześcijańskiego. W 1947 roku uzyskał licencjat, w 1948 roku otrzymał stopień doktora za rozprawę pt. *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce (Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze)*<sup>1</sup>. W dysertacji tej wykazał zainteresowanie podmiotowym wymiarem aktów osoby. Studia ukończył z dyplomem *summa cum laude*.

Po powrocie do Polski rozpoczął pracę jako wikariusz w parafii Wniebowzięcia NMP w Niegowici, następnie w parafii św. Floriana w Krakowie, gdzie był zaangażowany w pracę duszpasterską z młodzieżą akademicką. Organizował różne spotkania, wycieczki krajoznawcze, wspólne wyjścia na wydarzenia kulturalne. Starał się łączyć

---

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce, Dissertatio ad Lauream, Pontificia Universitas S. Thomae Aquinatis, Romae 1948*. Polski przekład: K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Lublin 2000.

działalność duszpasterską z przekazem wartości, które były zakazane przez panujący w Polsce ustrój socjalistyczny. Czynił to jednak nie odwołując się do tematów politycznych, ale do spraw ogólnoludzkich i społecznych. Publikował także utwory poetyckie w „Tygodniku Powszechnym” pod pseudonimem Andrzej Jawień.

W 1951 roku z woli arcybiskupa krakowskiego Eugeniusza Bazia-ka kontynuował pracę naukową na Wydziale Teologicznym UJ, gdzie w 1953 roku obronił pracę habilitacyjną pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*<sup>2</sup>.

W latach 1953–1954 był wykładowcą w seminariach duchownych oraz na Wydziale Teologicznym UJ. Od października 1954 roku wykładał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie do roku 1978 pozostał kierownikiem Katedry Etyki. Kwestie podejmowane przez niego na wykładach zostały później wydane jako *Wykłady lubelskie*<sup>3</sup>, a także w książce *Miłość i odpowiedzialność*<sup>4</sup>, poruszającej zagadnienia etyki seksualnej. Natomiast najważniejszym dziełem filozoficznym Wojtyły była monografia z zakresu antropologii filozoficznej, zatytułowana *Osoba i czyn*<sup>5</sup>.

4 lipca 1958 roku Karol Wojtyła został mianowany biskupem pomocniczym Krakowa. W tym okresie łączył swoją pracę naukową z posługą biskupią. Wspierał robotników w Nowej Hucie i wspomagał ich w staraniach przed władzami komunistycznymi o pozwolenie na budowę kościoła. W 1962 roku został krajowym duszpasterzem środowisk twórczych i inteligencji.

Brał czynny udział w Soborze Watykańskim II (1962–1965). Był zwolennikiem aktywizacji laikatu w Kościele, szczególnie osób młodych, oraz liturgii w językach narodowych. Rozumiał problem otwarcia się Kościoła na nowe środki przekazu oraz trudności w dialogu z kościołami odłączonymi. Postulaty soborowe systematycznie wprowadzał w życie Archidiecezji Krakowskiej. Napisał również pracę *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne* (1954/1955), *Dobro i wartość* (1955/1956), *Norma i szczęście* (1956/1957).

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960.

<sup>5</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

W 1964 roku Karol Wojtyła został mianowany arcybiskupem metropolitą krakowskim. Po trzech latach, 26 czerwca 1967 roku, podczas konsystorza mianowano go kardynałem.

16 października 1978 roku na zwołanym po śmierci papieża Jana Pawła I konklawe kardynał Karol Wojtyła został wybrany papieżem, przyjmując imię Jan Paweł II. W trakcie pontyfikatu odbył 104 pielgrzymki apostolskie, w tym 9 do Polski. Swoje papieskie nauczanie zawarł w 14 encyklikach, a także w adhortacjach i konstytucjach apostolskich. Był orędownikiem dialogu między chrześcijaństwem a innymi religiami.

Jan Paweł II, papież „z dalekiego kraju”, doświadczony tragedią wojny i komunizmu, w swoim nauczaniu zwracał szczególną uwagę na konieczność odnowy duchowej i intelektualnej człowieka, przywrócenie mu poczucia godności oraz umożliwienie indywidualnego rozwoju w społecznościach, w których żyje i działa solidarnie razem z innymi.

Jan Paweł II zmarł 2 kwietnia 2005 roku w powszechnej opinii świętości, czego potwierdzeniem była jego beatyfikacja 1 maja 2011 roku przez papieża Benedykta XVI, a następnie kanonizacja 27 kwietnia 2014 roku przez papieża Franciszka.

## ŹRÓDŁA MYŚLI KAROLA WOJTYŁY

Karol Wojtyła jako naukowiec był przede wszystkim filozofem (wątki teologiczne są w jego myśli drugorzędne). Jego filozofia zogniskowana jest w całości na człowieku – określa się ją jako „antropologię adekwatną”.

Wstępnie trzeba zaznaczyć, że wpływ na jego poglądy musiało mieć Objawienie i Tradycja chrześcijańska. Będąc bowiem osobą głęboko wierzącą, traktował prawdy wiary jako najważniejszy punkt odniesienia, z którym konfrontował swoje autonomiczne poszukiwania naukowe. Nie wydaje się jednak, aby zagadnienia teologiczne wyznaczały kierunki jego poszukiwań – te raczej kształtowały się niezależnie, wynikając z jakiejś bardziej pierwotnej potrzeby zrozumienia kondycji ludzkiej.

Wojtyła wykazywał zainteresowania humanistyczne już jako młodzienc, pisząc utwory poetyckie, występując jako aktor czy wybierając studia polonistyczne. Można przypuszczać, że jego wrażliwość na

sprawy człowieka wynikała z trudnych przeżyć osobistych, jak śmierć najbliższych członków rodziny, doświadczenie dramatu II wojny światowej, czy podejmowanie ciężkiej pracy fizycznej. W późniejszym okresie jego doświadczenia życiowe wzbogacały liczne kontakty z młodzieżą akademicką – jako odpowiedź na praktyczne problemy młodych ludzi, Wojtyła stworzył oryginalną koncepcję etyki, kładącą szczególny nacisk na wymiar seksualny.

Za pierwsze naukowe źródło jego myślenia należy jednak uznać spotkanie z mistyką św. Jana od Krzyża. Co istotne, było ono dla niego okazją raczej do wydobycia filozoficznego, personalistycznego charakteru spotkania człowieka z Bogiem, aniżeli do teologicznej analizy doświadczenia religijnego. Dlatego jego późniejsze, systematyczne idee filozoficzne wydają się mieć źródło w analizie myśli hiszpańskiego mistyka, którą traktuje jako swoistą fenomenologię doświadczenia podmiotowego. Dostrzega w niej przede wszystkim humanizm, o którym pisze: „Właściwą podstawę do tego, aby mówić o jakiejś postaci humanizmu w dziełach św. Jana od Krzyża, upatrujemy w przyjętym przez niego założeniu: opisuje doświadczenie nadprzyrodzone, a doświadczenie zawsze w jakiś sposób zbiega się z miarą człowieka, człowiek stanowi punkt wyjścia, jego przeżycia włączają się w przebieg doświadczenia”<sup>7</sup>.

Niezwykle ważną rolę w formacji intelektualnej Wojtyły odegrało spotkanie z metafizyką arystotelesowsko-tomistyczną, która potwierdziła jego wcześniejsze, zdroworozsądkowe pojmowanie rzeczywistości. Wspominając po latach to doświadczenie, w jednym z wywiadów przyznał: „Tak jest. Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat, w którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych”<sup>8</sup>. Tę obiektywną, realną postawę w myśleniu i poznawaniu Wojtyła głosił już jako duszpasterz środowiska akademickiego w Krakowie. Mówił: „Zakładamy tedy, że umysł nasz dosięga pozazmysłowej rzeczywistości i zdolen jest ujmować samą jej istotę. Takie nastawienie odróżnia nas od wszelkiego rodzaju agnostyków czy też idealistów, którzy obrazu świata nie wydobywają z przedmiotowej

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: tegoż, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Lublin 2000, s. 238.

<sup>8</sup> A. Frossard, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan–Kraków 1982, s. 18–19.

rzeczywistości, ale uznają go za czysty wytwór myślącego podmiotu”<sup>9</sup>. W swoich badaniach wykorzystywał m.in. klasyczną, Boecjańską definicję osoby jako *naturae rationalis individua substantia* (indywidualnej substancji o naturze rozumnej) czy zasadę *operari sequitur esse*, w ramach której realne istnienie danego bytu jest podstawą (warunkiem) jego działania. Z tą ostatnią związana jest jego metodologiczna zasada prowadzenia badań, którą streścił jako przechodzenie od fenomenu do fundamentu<sup>10</sup>. Należy jednak podkreślić, że mimo aprobaty dla filozofii bytu, uważał ją za niewystarczającą do badania sfery przeżyciowej człowieka, próbował więc dopełnić ją o filozofię świadomości. „Interpretacja człowieka na gruncie przeżycia – pisze Wojtyła – domaga się wprowadzenia do analizy bytu ludzkiego aspektu świadomości. W taki sposób jest nam dany człowiek nie tylko jako byt określony gatunkowo, ale człowiek jako konkretne «ja», jako przeżywający siebie podmiot”<sup>11</sup>. Jednakże trzeba podkreślić, że doceniając rolę świadomości, traktował ją jedynie jako aspekt bytu ludzkiego, a nie jako samodzielny podmiot poznający.

Obok tomizmu, kluczowe znaczenie dla filozofii Wojtyły miał wpływ fenomenologii. Dokonana przez niego recepcja fenomenologii była krytyczna i wybiórcza, stojąc bowiem na gruncie metafizycznych założeń, jakie przejął z filozofii tomistycznej, nie zgadzał się na takie uprawianie fenomenologii, które prowadziłyby do idealizmu czy subiektywizmu. Cenił w niej natomiast metodę całościowego doświadczenia fenomenologicznego, dzięki któremu „nasze poznanie istoty – jak pisał – nie zawiera żadnych pośrednich aktów abstrakcji umysłowej, ale polega na prostym bezpośrednim wejrzeniu, które fenomenologowie określają jako *Wesensschau*. W akcie tym sfera zmysłowa i duchowa skierowują się w stronę przedmiotowej treści”<sup>12</sup>. Uwaga poświęcona fenomenologii korespondowała z jego zainteresowaniem zagadnieniami etycznymi – w ramach pracy habilitacyjnej podjął bowiem gruntowne studia nad systemem etycznym niemieckiego fenomenologa Maksa Schelera. Polemizując z Schelerem, sprzeciwił się

<sup>9</sup> K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 16.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 83.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 440.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*, w: tegoż, *Wykłady lubelskie*, Lublin 2006, s. 23.

jego aktualistycznej teorii osoby, w ramach której osoba jest jedynie jednością różnogatunkowych aktów danych w przeżyciu, a nie indywidualną substancją. Prócz tego wskazał na załamanie się w jego systemie deklarowanego obiektywizmu istnienia wartości. Jego zdaniem, Scheler ostatecznie uzależnił wartość etyczną od jej przeżywania, dokonując w ten sposób emocjonalizacji wartości. Niedopuszczalną konsekwencją takiego zabiegu jest wykluczenie sprawczości czynu. Wojtyła wskazuje, że próba sformułowania etyki czystych wartości skutkuje odrzuceniem przeżycia moralnej powinności.

Analizując etykę Schelera, krakowski filozof konfrontował ją z etyką Kanta, dla którego o moralności aktu ludzkiego stanowiło spełnianie powinności dla niej samej. Ostatecznie Wojtyła odrzuca zarówno skrajny aspekt uczuciowy, jak i skrajny aspekt powinnościowy: „Nie jest więc sobą, tzn. realnym elementem przeżycia etycznego, powinność skryształizowana według Kanta jedynie w uczuciu szacunku dla prawa. W realnym bowiem przeżyciu etycznym powinność jest czymś więcej aniżeli owym uczuciem szacunku dla prawa. Ale nie jest też sobą, tzn. realnym elementem przeżycia etycznego, wartość pojęta tak, jak ją w swej koncepcji przeżycia etycznego ukazał Scheler”<sup>13</sup>. W zamian postuluje on uwzględnienie tych dwóch elementów, ale bez popadania w żadną wykluczającą skrajność. Ponadto, filozofia podmiotowa Kanta zainspirowała Wojtyłę do pogłębionej analizy nad godnością człowieka, w efekcie czego stworzył normę personalistyczną, będącą przeformułowaną wersją Kantowskiego imperatywu<sup>14</sup>.

Opierając się na powyższych źródłach, Wojtyła rozwija swoją antropologię adekwatną. Przenika ją szczególna troska polegająca na ukazaniu prawdy o człowieku jako osobie. Wśród wielu zagadnień, które obejmuje, warto wymienić: człowiek-osoba jako metafizyczne

<sup>13</sup> K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: tegoż, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 177–178.

<sup>14</sup> „I. Kant sformułował tę elementarną zasadę porządku moralnego w następującym imperatywie: «Postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem». W świetle poprzednich wywodów zasada ta nie tyle winna być sformułowana w brzmieniu nadanym jej przez Kanta, ile raczej w brzmieniu następującym: «Ilekróć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekróć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel»” (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 30).

*suppositum* (podmiot istnienia i działania); godność ontyczna człowieka-osoby (podstawa normy personalistycznej); wolność jako samostanowienie (krytyczna odpowiedź na wszelkiego rodzaju zabiegi absolutyzacji wolności); międzyosobowa miłość (w kontekście krytyki utylitaryzmu); dynamizm osobowej sprawczości (analiza czynu ujawniającego osobę); odpowiedzialność za czyn (zwłaszcza w kontekście miłości); transcendencja i integracja osoby w czynie (jako przejawy i warunki jej spełnienia); koncepcja świadomości (będąca aspektem ludzkiego bytu a nie samodzielnym podmiotem); analiza aktu przeżycia własnej podmiotowości (związana z teorią „tego, co nieredukowalne” w człowieku); analiza przeżycia wartości i powinności (w ramach zestawienia etyki Schelera oraz Kanta); teoria uczestnictwa (w kontekście budowania wspólnoty – *communio personarum*).

## GŁÓWNE DZIEŁA KAROLA WOJTYŁY

Twórczość Wojtyły obejmuje zarówno prace z zakresu filozofii, jak i teologii, a także inne dzieła literackie, w tym eseje, dramaty, utwory poetyckie. Wczesne jego dzieła, choć nie są *stricto* filozoficznymi, jednak zasługują na uwagę ze względu na bogactwo myśli. Zawarte w nich treści ukazują typ duchowości i kształtowania się charakteru młodego filozofa. Dlatego utwory znajdujące się dziś w zbiorze *Poezje, dramaty i szkice. Tryptyk rzymski*<sup>15</sup> mogą być cennym uzupełnieniem w badaniach nad jego filozofią.

W czasie studiów polonistycznych w Krakowie Wojtyła uczęszczał na spotkania młodzieży męskiej. Tam dzięki Janowi Tyranowskiemu poznał pisma św. Jana od Krzyża. O doświadczeniu tym powie: „Ten człowiek był nie tylko znawcą, ale również naśladowcą św. Jana od Krzyża. Tak spotkałem się z dziełami św. Jana od Krzyża, czytałem je i usiłowałem zrozumieć. To tłumaczy temat mojej rozprawy doktorskiej”<sup>16</sup>. Dzieło to powstało w Rzymie pod patronatem o. Reginalda Garrigou-Lagrange’a, postulatora nadania tytułu Doktora Kościoła św. Janowi od Krzyża i badacza pism hiszpańskiego mistyka.

Po powrocie do Polski Wojtyła kontynuuje pracę naukową na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego praca habilitacyjna jest jedną

<sup>15</sup> K. Wojtyła, *Poezje. Dramaty. Szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, dz. cyt., s. 9.



z ostatnich przed zlikwidowaniem przez władze komunistyczne Wydziału Teologicznego UJ. W rozprawie habilitacyjnej zatytułowanej *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* docenia metodę fenomenologiczną na polu badania świadomości i sfery przeżyciowej człowieka. Mimo iż system etyczny Schelera jest, zdaniem Wojtyły, niewystarczający do interpretacji katolickiej etyki chrześcijańskiej, to odsłania on nowe obszary pozwalające na jej dopełnienie. Na kanwie tej pracy powstaje część *Wykładów lubelskich* oraz krótkie rozprawy dotyczące etyki w świetle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta i Davida Hume'a.

W czasie pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jako suma doświadczeń duszpasterskich i akademickich powstaje *Miłość i odpowiedzialność*<sup>17</sup>. Książka ta jest odpowiedzią na kryzys humanizmu wynikający z przemian społecznych w drugiej połowie XX wieku. Małżeństwo, związek kobiety i mężczyzny, oraz rodzina, która jest pierwszą wspólnotą życia każdego człowieka, są narażone na różnego rodzaju niebezpieczeństwa, jak liberalizacja sfery seksualnej człowieka czy rozwój procedur medycznych godzących w intymność człowieka i jego życie od poczęcia. Uderzają one przede wszystkim w młodych ludzi wchodzących w życie rodzinne, nieposiadających wystarczającego, życiowego doświadczenia, podatnych na manipulacje medialne. Zawarta w tej książce etyka buduje integralny obraz osoby ludzkiej, ukazując zarazem miłość jako jedyną adekwatną odpowiedź na godność osoby.

Najważniejszym dziełem filozoficznym Karola Wojtyły jest *Osoba i czyn*<sup>18</sup>. Książka ta to efekt jego wieloletnich studiów nad człowiekiem i moralnością. Stara się on pokazać osobę ludzką w sposób komplementarny, dlatego też podejmuje próbę syntezy klasycznej filozofii bytu i nowożytnej filozofii świadomości. Filozofia ta nie jest jednak prostym eklektyzmem, łączącym te dwie tradycje filozoficzne. Jest próbą zbudowania nowego personalizmu, przekraczającego obecne podziały pomiędzy szkołami filozoficznymi, w którym zostaje ukazane znaczenie czynu ludzkiego w wymiarze podmiotowym (sprawczość) oraz metafizycznym (byt). Tomistyczna teoria woli służy wyjaśnieniu i odsłonięciu dynamizmów zachodzących w strukturze bytu ludzkiego. „Odkrycie działania osoby, jej przyczynowości sprawczej i odpowiedzialności za swe czyny jawi się nam więc jako fenomenologiczne

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960.

<sup>18</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

potwierdzenie metafizyki możliwości i aktu w jej uszczegółowieniu, przybierającym postać ludzkiego *suppositum*<sup>19</sup>. Ostatnim elementem studium jest ukazanie związku między integralnością wewnętrzną podmiotu osobowego a jego zdolnością do uczestnictwa we wspólnocie osób.

Filozofia autora *Osoby i czynu* to przykład kształtowania się niezależnej myśli. Podejmuje ona fundamentalne problemy dotyczące Boga, konstytucji człowieka, moralności, znane filozofii od jej początków, szukając wśród klasycznych i współczesnych nurtów myślowych nowych dróg ich wyjaśnienia. Spuścizna Karola Wojtyły jest także swoistym literackim pomnikiem jego osoby. Będąc świadkiem wielkich i brzemiennych dla ludzkości wydarzeń, nie pozostał bierny, ale jako naukowiec oraz jako biskup i papież, duszpasterz całej wspólnoty Kościoła, stał się orędownikiem chrześcijańskiego humanizmu i kultury oraz obrońcą konkretnego człowieka, w każdym aspekcie jego istnienia.

---

<sup>19</sup> R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania osoby i czynu*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 17.

## CHARAKTER EPOKI

### WPROWADZENIE

Analiza poglądów filozoficznych Karola Wojtyły wymaga przesłедzenia kontekstu filozoficznego epoki, w której myśliciel ten formułował swoje idee. Zasadniczo kontekst ten jest określony przez dyskusje dokonujące się w ramach filozofii polskiej i europejskiej w XX stuleciu. Oczywiście idee, które Wojtyła rozwija w swoich pismach, wielokrotnie mają źródło w refleksji filozofów wcześniejszych, poprzedzających okres filozofii współczesnej. Jednak nasze zainteresowanie nimi jest konieczne o tyle, o ile były one częścią debat i dyskusji, których świadkiem, a później uczestnikiem był sam Wojtyła.

W rozdziale tym przesłędzimy istotne elementy epoki, w której żył i tworzył Karol Wojtyła. Zaczniemy od krótkiego przedstawienia kontekstu historycznego, aby następnie określić charakter nurtów filozoficznych i innych tendencji kulturowych rozwijanych w tym czasie. Z pewnością nie jesteśmy w stanie dotrzeć do wszystkich uwarunkowań, które złożyły się na kształt koncepcji sformułowanych przez tego filozofa, na przykład nie jesteśmy w stanie stwierdzić, dlaczego zainteresował się on tymi a nie innymi myślicielami. Nie jesteśmy również w stanie określić – z większą dozą pewności – na ile jego dodatkowe lektury i spotkania z ludźmi przyczyniły się do sformułowania jego oryginalnych pomysłów, zawartych chociażby w książce *Osoba i czyn*. Niemniej możemy ogólnie przeanalizować (czasami tylko zasygnalizować) te konteksty, które są nam poznawczo dostępne, a dzięki temu określić, w jaki sposób charakter epoki, w której żył, wpłynął na jego aktywność filozoficzną.

## KONTEKST HISTORYCZNY

Wstępnie należy zarysować kontekst historyczny. Życie Karola Wojtyły (do okresu jego pontyfikatu, czyli lata 1920–1978) określone było przez trzy okresy. W swoich początkach był to czas odrodzenia Polski po 123 latach niewoli, kiedy Polska była podzielona pomiędzy mocarstwa ościenne – Rosję, Prusy, a później zjednoczone Niemcy i Cesarstwo Austrii (następnie Austro-Węgry). Okres tak zwanego dwudziestolecia (lata 1918–1939), pomimo swej złożoności, naznaczony był swoistym duchem odnowy i odbudowy polskiego dziedzictwa narodowego – w tym czasie krystalizowało się życie uniwersyteckie, wliczając w to zręby polskiej filozofii. Drugim okresem, który znacząco wpłynął na osobowość intelektualną Wojtyły, były lata II wojny światowej i niemieckiej okupacji. Charakteryzował się on między innymi zanikiem formalnych instytucji naukowych i kulturowych, ale zarazem dalszym ich rozwojem w środowiskach nieformalnych, w swoistym „podziemiu intelektualnym”. Okres trzeci łączył się z istnieniem Polski Ludowej, kiedy narzucony przez Związek Sowiecki system totalitarny dążył do przekształcenia kraju według ideologii marksistowsko-leninowskiej. Ze strony tych, którzy byli przeciwni temu systemowi, wliczając w to środowiska chrześcijańskie, był to okres walki o zachowanie tożsamości kulturowej, intelektualnej i religijnej, wyrastającej z historii europejskiej i ściśle narodowej, polskiej.

## KONTEKST INTELEKTUALNO-FILOZOFICZNY

Rozwój życia intelektualnego na ziemiach polskich po odzyskaniu niepodległości (1918) był w znacznej mierze stymulowany przez wielkie ośrodki miejskie i istniejące tam uniwersytety. Do wiodących ośrodków akademickich zaliczały się Lwów, Wilno, Warszawa i Kraków – w tych miejscach zgromadzeni byli liczący się wówczas filozofowie. W dwudziestoleciu międzywojennym kontekst filozoficzny wyznaczony był zasadniczo przez tak zwaną szkołę lwowsko-warszawską. Tradycyjnie aktywna była też spora grupa filozofów tomistycznych. Po wojnie pojawił się mocny trend filozofii marksistowskiej, jak również ukształtowała się neotomistyczna lubelska szkoła filozoficzna. Obok tych nurtów działali również inni filozofowie i myśliciele,

którzy nie identyfikowali się z powyższymi tendencjami, a wywarli pewien wpływ na kształt myślenia filozoficznego w tym okresie.

Aktywność szkoły lwowsko-warszawskiej łączy się z działalnością polskiego filozofa Kazimierza Twardowskiego. Był on uczniem Franza Brentany i jako profesor na Uniwersytecie Lwowskim wypracował własny program filozoficzny. Generalnie promował on filozofię o charakterze minimalnym, która jednak nie wykluczała tradycyjnych zagadnień rozpatrywanych w długim okresie historii filozofii. Jego program można określić mianem metafizycznego, gdzie ważną rolę odgrywa metoda analityczna. Istotnymi punktami w filozofii Twardowskiego – podobnie jak u Brentany – było wyraźne odniesienie do metod nauk empirycznych, unikanie zagadnień spekulatywnych, dążenie do neutralności światopoglądowej, jak również podkreślenie jasności i precyzji w myśleniu filozoficznym<sup>20</sup>.

Te postulaty prowadziły uczniów Twardowskiego do szczególnego zainteresowania kwestiami semiotyki, logiki i metodologii nauk. Sprzyjała temu ekspansja lwowskiego środowiska naukowego. W Warszawie powstała szkoła logiczna, w której aktywni byli zarówno filozofowie, jak i matematycy. Do grona ważnych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej zaliczają się takie postacie, jak: Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński, Stanisław Leśniewski, Jan Łukasiewicz, Zygmunt Zawirski czy Alfred Tarski. Tak zwaną „katolicką filię” szkoły lwowsko-warszawskiej, zlokalizowaną w Krakowie, tworzyli Józef M. Bocheński, Jan F. Drewnowski, Jan Salamucha i Bolesław Sobociński<sup>21</sup>. Okres II wojny światowej doprowadził do rozproszenia i poważnego osłabienia szkoły lwowsko-warszawskiej. W późniejszym czasie ekspansja myślenia marksistowskiego nie sprzyjała aktywności tego środowiska i doprowadziła do jego atomizacji<sup>22</sup>.

Kolejnym ważnym nurtem filozofii, który określał panoramę myślenia filozoficznego tak okresu przedwojennego, jak i powojennego, był tomizm i neotomizm. Zasadniczo tomizm był stale obecny w instytucjach dydaktycznych prowadzonych przez Kościół katolicki, jak

<sup>20</sup> J. Woleński, *Lwowsko-warszawska szkoła*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 919.

<sup>21</sup> M. Tkaczyk, *Koło krakowskie*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, dz. cyt., s. 689nn.

<sup>22</sup> J. Woleński, *Lwowsko-warszawska szkoła*, dz. cyt., s. 919–921.

na przykład seminaria duchowne, a także na uniwersyteckich wydziałach filozofii. Warto wspomnieć o dwóch filozofach, którzy w pierwszej połowie XX stulecia promowali na ziemiach polskich myślenie w duchu św. Tomasza z Akwinu – byli to Idzi Benedykt Radziszewski i Kazimierz Wais. Ten pierwszy przyczynił się do powstania Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1918), gdzie między innymi promował filozofię scholastyczną<sup>23</sup>. Kazimierz Wais natomiast związany był z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie, obok wielu zagadnień zajmował się teodyceą i metafizyką<sup>24</sup>. Postać ta jest ważna w procesie rozwoju intelektualnego Karola Wojtyły. Jako młody kleryk Wojtyła był zobowiązany samodzielnie przestudiować podręcznik do metafizyki Waisa<sup>25</sup>, co – jako adeptowi studiów filozoficznych – sprawiło niezwykle trudność. Jednak po dwóch miesiącach samodzielnej lektury treść tej pozycji stała się dla niego jasna i – jak powiedział później – dała mu „nowe rozumienie świata”. „Świat, w którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych”<sup>26</sup>.

W środowisku krakowskim, które było miejscem zasadniczym dla intelektualnego dojrzewania Wojtyły, warto wspomnieć jeszcze o Konstantym Michalskim i Kazimierzu Kłósaku. Michalski był historykiem filozofii średniowiecznej. Chętnie sięgał do pism Tomasza z Akwinu, którego „Sumę teologiczną” uważał za „genialną syntezę”, a wykłady prowadził w duchu tomizmu lowańskiego<sup>27</sup>. Kłósak natomiast uprawiał lowańską wersję neotomizmu. Szczególnie interesował go dialog pomiędzy filozofią a naukami przyrodniczymi. Filozof ten wykazał, że myśl tomistyczną można skutecznie włączyć do dyskusji interdyscyplinarnych<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> S. Janeczek, *Radziszewski Idzi Benedykt*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 444nn.

<sup>24</sup> W. Gretka, *Wais Kazimierz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, dz. cyt., s. 775–776.

<sup>25</sup> K. Wais, *Ontologja czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.

<sup>26</sup> Karol Wojtyła jako Jan Paweł II w rozmowie z André Frossardem. Zob. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 19.

<sup>27</sup> S.L. Piech, *Michalski Konstanty*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, dz. cyt., s. 134–135.

<sup>28</sup> Z. Hajduk, *Kłósak Kazimierz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, dz. cyt., s. 654–655.

Z tomizmem spotkał się także Wojtyła w czasie studiów z teologii duchowości na Uniwersytecie Angelicum w Rzymie. Co prawda jego praca dotyczyła zagadnienia wiary u św. Jana od Krzyża, jednak jej promotorem był Reginald Maria Garrigou-Lagrange, a Uniwersytet Papieski był szczególnymi miejscem, jeśli idzie o znajomość myśli Tomasza z Akwinu. Sam Garrigou-Lagrange, choć prowadził zajęcia na Wydziale Teologicznym, stale wykładał metafizykę Tomasza z Akwinu w ramach tak zwanego tomizmu tradycyjnego<sup>29</sup>.

Wielkim spotkaniem Wojtyły z filozofią tomistyczną był okres jego pracy na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w latach 1954–1978. Spotkał się tu z tak zwaną lubelską szkołą filozoficzną, zainicjowaną pracami takich myślicieli, jak Stefan Świeżawski, Jerzy Kalinowski czy Mieczysław Albert Krąpiec. Powstanie i aktywność tego środowiska łączyły się zasadniczo ze studiami nad myślą Tomasza z Akwinu i potrzebą wypracowania współczesnej wersji klasycznej filozofii realistycznej, która później została określona mianem tomizmu egzystencjalnego. Nie miały wpływu na jej powstanie miało oddziaływanie innych środowisk filozoficznych, jak szkoła lwowsko-warszawska, krakowska szkoła fenomenologiczna inspirowana twórczością Romana Ingardena, a szczególnie odgórnie narzucana i promowana (przez władze PRL) szkoła filozofii marksistowskiej<sup>30</sup>. Spotkanie z filozofią Tomasza z Akwinu odcisnęło się bardzo wyraźnie na pismach antropologicznych i etycznych Wojtyły, choć zarazem zachował on specyficzny do niej stosunek.

Przemiany polityczne w Polsce po II wojnie światowej spowodowały, że ideologia marksistowsko-leninowska stała się oficjalnym światopoglądem instytucji państwowych, w tym środowisk akademickich. W związku z tym pod koniec lat 40. rozpoczęto wprowadzanie kursów z filozofii marksistowskich i zarazem nałożono znaczne ograniczenia na filozofów, którzy reprezentowali inne kierunki filozoficzne. Całkowicie zlikwidowano wykłady i seminaria Izydory Dąbmskiej, Władysława Tatarkiewicza, Romana Ingardena; znacznie ograniczono wykłady Tadeusza Czeżowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego. Ich miejsce zajmowali nowi adepci,

<sup>29</sup> A. Gondek, *Garrigou-Lagrange Reginald Maria*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 698.

<sup>30</sup> A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska szkoła filozoficzna*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, dz. cyt., s. 895.

którzy reprezentowali wolę dokonania rekapitulacji filozofii w duchu pism Karola Marksa czy Włodzimierza Lenina. Były to takie postacie, jak Adam Schaff, Leszek Kołakowski, Tadeusz Kroński, Tadeusz M. Jaroszewski, Władysław Krajewski i inni<sup>31</sup>.

Marksizm, oprócz promocji własnego programu filozoficznego, był mocno zorientowany na osłabianie innych sposobów myślenia. Świadczy o tym wypowiedź Adama Schaffa z roku 1950, który wskazał na neotomizm, neopozytywizm i pewne odmiany fenomenologii jako na przejawy „obcych wpływów ideologicznych”<sup>32</sup>. W praktyce poddano bardzo surowej, niesprawiedliwej i niskiej krytyce filozofów nie identyfikujących się z nurtem marksistowskim, określając ich aktywność mianem „filozofii burżuazyjnej”. Choć w okresie późniejszym, po 1956 roku, wielu z nich mogło powrócić do swojej aktywności akademickiej i wydawniczej, jednak nie znalazło się dla nich miejsce w głównym nurcie filozofii polskiej. Szczególnie filozofia uprawiana na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – gdzie aktywny był wówczas Karol Wojtyła – traktowana była jako filozofia konfesyjna, obca systemowi komunistycznemu.

Obok filozofii neotomistycznej i marksistowskiej należy wskazać na wpływy fenomenologii. Najważniejszym przedstawicielem tego nurtu w Polsce był Roman Ingarden. Skupił on wokół siebie grono uczniów i filozofów, którzy kontynuowali badania w duchu postulatów ruchu fenomenologicznego. Warto wskazać na takie postaci, jak Danuta Gierulanka, Andrzej Póltawski, Józef Tischner czy Władysław Stróżewski. Ingarden wypracował – w przeciwieństwie do późnego Edmunda Husserla – realistyczną wersję fenomenologii. Zasadniczą problematyką, którą rozwijał, była ontologia, teoria poznania, estetyka i filozofia człowieka<sup>33</sup>. Zwłaszcza problematyka antropologiczna i etyczna mogły mieć pewien wpływ na filozofię Wojtyły, który żył i tworzył w tym samym środowisku krakowskim, a co więcej – znał i cenił Romana Ingardena.

<sup>31</sup> W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1990, t. 26, nr 1, s. 131–132.

<sup>32</sup> A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 403. Podręcznik filozofii marksistowskiej z roku 1970 wskazuje na neotomizm, egzystencjalizm i personalizm, jako nurty najczęściej krytykowane przez filozofów marksistowskich. Zob. *Filozofia marksistowska*, red. J. Grudzień, H. Jankowski, T.W. Jaroszewski, W. Wesółowski, Warszawa 1970, s. 3.

<sup>33</sup> Z. Majewska, *Ingarden Roman*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, dz. cyt., s. 524–528.



Okres twórczości filozoficznej Karola Wojtyły to czas zainteresowania teorią osoby. Od strony subiektywnej znajduje to pewne uzasadnienie w dotychczasowej jego formacji intelektualnej i duchowej. Uczęszczał on do gimnazjum klasycznego, gdzie wielką wagę przywiązywano do literatury pięknej i formacji humanistycznej – w efekcie zdecydował się podjąć studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. W tym czasie żywił zamiłowanie do teatru, a szczególnie dramatu rapsodycznego. Sprzyjało to rozwojowi jego zainteresowania człowiekiem, ujmowanym w swym egzystencjalnym usytuowaniu. W okresie późniejszym, kiedy podjął studia teologiczne w Rzymie, zajął się namysłem nad ważną sferą ludzkiego bytowania, jakim jest życie duchowe i doświadczenie wiary<sup>34</sup>.

Zainteresowanie osobą ludzką od strony uwarunkowań obiektywnych w znacznej mierze wynikało z tragicznych wydarzeń, które dokonały się w Europie w XX stuleciu. Chodzi tu przede wszystkim o dwie wojny światowe, w których zginęły miliony istnień ludzkich i obecność takich totalitaryzmów, jak komunizm i nazizm. Uderzały one w ideę równości wszystkich ludzi, albo poprzez podział społeczeństwa na zwalczające się klasy, albo poprzez gloryfikowanie jednej z ludzkich ras, tak zwanej rasy aryjskiej. Powrót do zainteresowania jednostką ludzką, jej specyfiką, godnością i przysługującymi jej prawami był reakcją na te nadużycia, a w dalszej perspektywie był to również sprzeciw wobec próby radykalnego podporządkowania człowieka społeczności czy instytucjom politycznym. Oczywiście w filozofii europejskiej istniała już wtedy długa tradycja refleksji nad człowiekiem. Jednak jej ożywienie i zogniskowanie na niepowtarzalności człowieka oraz na prawach ludzkich spowodowane było próbą wyciągnięcia konsekwencji z dwóch wojen światowych i zmaganiem się z rzeczywistością totalitarnego państwa.

Należy wskazać na parę nurtów współczesnego personalizmu, które stanowiły kontekst filozofii personalistycznej Karola Wojtyły. Chodzi o takie stanowiska, jak: personalizm moralno-społeczny, który rozwijali na przykład Emmanuel Mounier i Maurice Blondel; personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny rozwijany przez Maksa Schelera; personalizm egzystencjalistyczno-dialogiczny reprezentowany przez Karla Jaspersa i Gabriela Marcela, jak również Martina

<sup>34</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990.

Bubera i Emmanuela Lévinasa<sup>35</sup>; personalizm ewolucyjno-kosmiczny Pierre'a Teilhard de Chardina; personalizm chrześcijański Jacques'a Maritaina czy personalizm szkoły lubelskiej Mieczysława Alberta Krąpca i aktywnych w tym środowisku personalistów-teologów: Wincentego Granata i Czesława Bartnika<sup>36</sup>.

Swoisty zwrot personalistyczny, w którym uczestniczył Karol Wojtyła, łączy się również z zainteresowaniem ideami filozofów i innych myślicieli, u których można było dostrzec koncentrację na niepewtarzalności jednostki ludzkiej. Niewątpliwie do takich filozofów zaliczają się św. Augustyn i Immanuel Kant, zwłaszcza w kontekście personalizmu etycznego. Zainteresowanie Wojtyły tymi dwoma postaciami jest wyraźne i mocno odcisnęło się na jego dziełach, zwłaszcza kiedy analizuje on pojęcie miłości czy sprawstwo podmiotu w działaniu moralnym. Niemalą rolę w jego zwrocie personalistycznym odegrała reforma Kościoła katolickiego, związana z Soborem Watykańskim II (1962–1965), w którym Wojtyła czynnie uczestniczył jako biskup krakowski. Szczególnie istotne jest jego zaangażowanie w powstanie „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” (*Gaudium et spes*). Rola Kościoła w zabezpieczeniu transcendentnego wymiaru osoby ludzkiej jest tam mocno uwypuklona<sup>37</sup>.

W środowisku krakowskim należy wskazać na jeszcze jedną ważną postać: Antoniego Kępińskiego – lekarza psychiatry i myśliciela, aktywnego w czasach Karola Wojtyły. Rozwijał on typ psychiatrii humanistycznej (fenomenologicznej), gdzie ważną rolę przypisywał osobie

---

<sup>35</sup> Krótko przed rozpoczęciem swego pontyfikatu Karol Wojtyła napisał ważny artykuł, streszczający w znacznej mierze idee z dzieła *Osoba i czyn*, ale przywołujący również idee istotne dla myśli dialogicznej. Chodzi tu o tekst zatytułowany *Osoba: podmiot i wspólnota* („Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, nr 2, s. 5–39). Artykuł ten ujawnia wzrastające zainteresowania autora filozofią dialogu, co później było potwierdzone częstymi kontaktami z Emanuelem Lévinasem, którego uważał za ważnego filozofa współczesności. Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 46.

<sup>36</sup> I. Dec, *Personalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 122–127.

<sup>37</sup> Na początku dzieła *Osoba i czyn* Wojtyła przytacza numer 77 tej Konstytucji: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby”. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 51.

rozumianej jako wolny i rozumny podmiot, który w swym życiu powinien kierować się sumieniem<sup>38</sup>. Stąd, obok Wojtyły i Ingardena, w środowisku krakowskim Kępiński rozwijał typ aktywności zarówno teoretycznej (w postaci licznych publikacji), jak i praktycznej (w praktyce lekarza psychiatry), gdzie istotną rolę odgrywała integralna refleksja nad człowiekiem i osobą. Generalnie rzecz biorąc, tak Ingarden, jak i Kępiński mogli zainspirować Karola Wojtyłę swoimi pismami i aktywnością, choć nie istnieją zbyt mocne dowody na ściślejsze współdziałanie pomiędzy nimi w środowisku akademickim.

## ZAKOŃCZENIE

Karol Wojtyła żył i rozwijał swoją aktywność filozoficzną w Polsce, która przechodziła kolejne burze dziejowe. Z jednej strony był to czas trudny, w którym wydawało się, że wiele osiągnięć cywilizacji zachodniej jest poważnie zagrożonych. Z drugiej jednak okres ten stymulował do intensywnej pracy intelektualnej, prowadzącej do zaangażowania naukowego, dydaktycznego i społecznego. Wojtyła ze względu na czasy, w których tworzył, może być określony mianem człowieka przełomów: zarówno historyczno-społecznych, jak i ideowych. Próbował on w związku z tym „byciem na pograniczu” łączyć różne idee i metody. Jego oryginalna myśl filozoficzna jest głęboko zakorzeniona w kulturze i filozofii europejskiej, ale zarazem stanowi próbę odniesienia do aktualnych wydarzeń i prądów myślowych. Epoka życia i twórczości Karola Wojtyły charakteryzuje się podwójnymi kontekstami kulturowo-ideowymi: kontekstem polskim i europejskim; humanistycznym i chrześcijańskim. Przeplatają się one wzajemnie i sobie towarzyszą, a dzięki aktywności filozoficznej Wojtyły – dostrzegamy ich oryginalną syntezę i wzajemne dopełnianie się.

---

<sup>38</sup> T. Górka, *Kępiński Tadeusz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, dz. cyt., s. 640–642.



# METODA FILOZOFOWANIA

## PRÓBA SCALENIA FILOZOFII ŚWIADOMOŚCI I FILOZOFII BYTU

Karol Wojtyła rozwijał swoje myślenie filozoficzne w kontekście współczesnych mu nurtów filozoficznych oraz tradycji chrześcijańskiej. Tomizm, kantyzm, pozytywizm, fenomenologia, egzystencjalizm – to zasadnicze nurty, z którymi się stykał. Punkt wyjścia filozofii, czy też punkty dojścia w różnych nurtach, były odmienne. Od czasu przewrotu kartezjańskiego nurty współczesne przesunęły ciężar myślenia filozoficznego z metafizyki na epistemologię, a w epistemologii na różnie rozumiane doświadczenie, w nim zaś na analizę świadomości, aktów poznania, języka czy przedmiotów danych w tych aktach. Dynamiczny rozwój filozofii świadomości spychał na margines realistyczną metafizykę tomistyczną, jako nie uzasadnioną doświadczeniem spekulację intelektualną. W wyniku tego oddziaływania niektórzy tomiści podejmowali różne próby łączenia tomizmu z pozytywizmem, fenomenologią czy egzystencjalizmem. Filozofowie rozwijający fenomenologię albo pozostawali wierni metodzie opisu fenomenologicznego i wglądu ejdetycznego, albo jak Roman Ingarden rozwijali ontologię, zbliżając się do nurtów realistycznych, lub jak Józef Tischner przechodzili od fenomenologii do egzystencjalizmu, proponując w jego przypadku wypracowywaną przez siebie filozofię dramatu. Ten ostatni kierunek rozwoju wykluczał związki z tomizmem, powtarzał lub wzmacniał jego radykalną krytykę i odrzucenie.

Karol Wojtyła obrał inną, bardziej ekumeniczną drogę, zmierzając do pojednania obu nurtów myślenia. Nie odrzucał metafizyki tomistycznej z pozycji filozofii świadomości, lecz zmierzał do tego, aby

oba nurty wzajemnie się uzupełniały. Pozwoliło mu to krytycznie odnosić się zarówno do filozofii świadomości, jak też do spekulatywnej metafizyki realistycznej. Wkraczał tym samym na dość ryzykowną drogę, gdyż łatwiej było zamknąć się w jednym nurcie myślenia i na przykład rozwijać różne wątki fenomenologii czy tomizmu. Tymczasem poszedł on drogą wykorzystania tego, co wnosi opis fenomenologiczny, nie rezygnując z metafizycznego fundamentu opisywanych fenomenów.

Od początku swej drogi filozoficznej Wojtyła fascynował się zarówno filozofią bytu św. Tomasza, jak też filozofią świadomości Maksxa Schelera. Obie te perspektywy badawcze, fenomenologiczna i metafizyczna, występują w licznych jego pracach naukowych. Tak więc w pracy doktorskiej o św. Janie od Krzyża zetknął się z doświadczeniem wiary, z doświadczeniem mistycznym, którego bogactwo rozgrywa się w wewnętrznych przeżyciach osoby, a które trzeba ująć i opracować w jakiejś teorii teologicznej i filozoficznej. Wgłębiał się w treść przeżycia mistycznego opisywanego przez św. Jana od Krzyża, a równocześnie rozwijał teoretyczną jego interpretację, korzystając ze spuścizny teologicznej i filozoficznej św. Tomasza. W tym samym czasie studiował tomizm na Uniwersytecie Angelicum w Rzymie, u wybitnego tomisty Reginalda Garrigou-Lagrange'a. Tak więc już w doktoracie Wojtyła poruszał się po dwóch płaszczyznach – po tym, co opisuje filozofia świadomości, i po tym, co wyjaśnia realistyczna antropologia i filozofia bytu.

W podobnej sytuacji znalazł się po raz drugi w swej habilitacji o Maksie Schelerze. Podejmując się przebadania etyki fenomenologicznej poruszał się po tym, co ujawnia filozofia świadomości, ale w krytyce powierzchowności fenomenologicznego ujęcia przeżycia moralności oraz ujęcia sprawczości osoby sięgał do filozofii bytu, do metafizyki tomistycznej.

Jeśli przyjąć, że dzieło *Osoba i czyn* (1969)<sup>39</sup> jest w pełni nowatorskim, głównym i przełomowym osiągnięciem Wojtyły, to można zauważyć dwie różne jego postawy w kwestii sposobu łączenia filozofii świadomości i filozofii bytu. Pierwsza postawa przed *Osobą i czynem* polegała zasadniczo na krytyce filozofii świadomości z pozycji realistycznej filozofii bytu św. Tomasza. Można powiedzieć, że w badaniach tych przeważało ujawnienie szerszej płaszczyzny filozofowania

<sup>39</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt.

w stosunku do tego, co dane w świadomości, co mamy w opisie fenomenów, czy we wglądzie ejdetycznym. Przykładem tej krytycznej postawy względem filozofii świadomości jest nie tylko rozprawa habilitacyjna i zawarta w niej krytyka fenomenalistycznej koncepcji osoby, ale też opracowanie ściśle tomistycznej etyki w *Elementarzu etycznym*<sup>40</sup> oraz krytyka etyki Immanuela Kanta i Maksa Schelera w *Wykładach lubelskich*<sup>41</sup>.

Inną postawę względem filozofii świadomości prezentuje Wojtyła w publikacjach po wydaniu i dyskusji nad jego zasadniczym dziełem, jakim jest *Osoba i czyn*. W postawie tej nie tyle chodzi mu o krytykę filozofii świadomości, którą już wcześniej przeprowadził, ale o asymilację odkryć tej filozofii dla antropologii i etyki tomistycznej. W tym wypadku Wojtyła krytycznie ustosunkowuje się do tomizmu i szuka sposobu jego ubogacenia. Postawa ta ujawnia się m.in. w jego propozycji metodologicznie nowej struktury etyki, zarysowanej w publikacji *Człowiek w polu odpowiedzialności* (1972), napisanej bezpośrednio po wydaniu i dyskusji nad *Osobą i czynem*, oraz w artykułach o doświadczeniu moralności z tego samego okresu<sup>42</sup>.

Wspomniane dwa kierunki badań pozwoliły Wojtyłom dostrzec słabe strony obu nurtów filozoficznych, filozofii świadomości i filozofii bytu oraz wytyczyć niejako mapę czy drogę ich wzajemnego pojednania czy integracji. Filozofia świadomości penetrowała to, co przynależy do podmiotowości człowieka, a filozofia bytu to, co składa się na jego przedmiotową strukturę. Oba wymiary bytu ludzkiego ujawniają, kim jest człowiek, z tym że filozofia świadomości opisuje przejawy życia osobowego człowieka, a filozofia bytu ugruntowuje je w bycie ludzkim, wyjaśnia ich genezę i naturę. Sam opis przejawów życia osoby ludzkiej nie jest pełnym ujęciem tego, kim jest człowiek, gdyż dopiero wyjaśnienia przyczynowe odsłaniają realną naturę bytu ludzkiego. Wojtyła dostrzegł słabość fenomenologii w jej niemożności zbudowania metafizycznych fundamentów dla opisywanych fenomenów.

<sup>40</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, w: tegoż, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 129–184.

<sup>41</sup> K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, seria „Człowiek i moralność” t. 3, red. T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986.

<sup>42</sup> K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991; K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1969, t. 17, z. 2, s. 5–25; K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 217–249.

Nawet rozwijana przez Romana Ingardena ontologia przedmiotów i ontologia świadomego „ja” nie dociera do realnego człowieka, do realnych, lecz jedynie pomysłanych, możliwych do zaistnienia przedmiotów.

W dyskusji z filozofią świadomości Wojtyła zajmuje stanowisko realistyczne, które jest zasadnicze dla filozofii bytu. Nie zgadza się z filozofią świadomości w jej operacji zawieszania i pomijania istnienia realnego świata i człowieka. Filozofia bez metafizyki nie jest dla niego filozofią. Filozofia powinna dotyczyć tego, co istnieje, a nie tylko tego, co można pomyśleć, co jest niesprzeczne w sobie, co może zaistnieć. To właśnie realnie istniejąca osoba ze swą naturą jest podstawą konstituowania się dobra, wartości, powinności i norm moralnych.

Można powiedzieć, że w *Osobie i czynie* Wojtyła zmierza do przewyciężenia owego rozszczepienia filozofii na filozofię świadomości i filozofię bytu, dążąc do scalenia czy syntezy tych dwóch orientacji filozoficznych<sup>43</sup>. Chce przewyciężyć niejako zacieśnienie filozofii do epistemologii przez myślicieli nowożytnych i współczesnych oraz zacieśnienie filozofii jedynie do analiz metafizycznych przez tomistów. Epistemologia jest pierwszą filozofią w punkcie wyjścia, ale metafizyka jest pierwszą filozofią w punkcie dojścia, w punkcie wyjaśnienia tego, co opisano na poziomie doświadczenia. Nie można wyrugować metafizyki w imię epistemologii, i odwrotnie. Wykorzystanie obu metod filozofowania, czy to we wskazanym wyżej porządku, czy nawet równocześnie, w których połączy się fenomenologię z metafizyką bytu, może ustrzec oba nurty od ciasnych, jednostronnych ujęć, oraz może okazać się jednym z najbardziej twórczych sposobów filozofowania<sup>44</sup>. Przedsięwzięcie to z jednej strony pozwala bowiem przewyciężyć subiektywizm, fenomenalizm, esencjalizm czy idealizm ejdetyczny, w które wikła się indywidualne doświadczenie, a z drugiej może nasycić i ożywić kategorie metafizyczne nową specyficzną treścią, otwierając je na dostrzeżone i opisane nowe zjawiska.

<sup>43</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 22–23.

<sup>44</sup> W. Stróżewski, *Doświadczenie i interpretacja*, w: *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. W. Stróżewski, Warszawa – Kraków 1988, s. 261–281, 228.



## PRÓBA PRZEZWYCIĘŻENIA EMPIRYZMU I APRIORYZMU

Karol Wojtyła zauważył, że w centrum sporu aprioryzmu i empiryzmu znalazła się również etyka i antropologia. Spór pozytywnych nurtów empirycznych i nurtów myślenia apriorycznego doprowadził do rozdarcia poznania na empiryczne i aprioryczne, do rozczłonkowania nauk, oraz wpłynął destrukcyjnie na filozofię. Spór ten znany był od początku filozofii i dotyczył roli zmysłów i rozumu w poznaniu. Został on zradykalizowany przez filozofów nowożytnych i współczesnych. Za kulminację radykalnego rozbicia jedności zmysłowo-umysłowego poznania może uchodzić aprioryzm formalny Immanuela Kanta. „Aprioryzm bowiem – pisze Wojtyła – stoi na stanowisku, że owe sądy pierwsze bezpośrednie i wprost oczywiste mają swe źródło wyłącznie w rozumie, a nie w doświadczeniu. Empiryzm natomiast za podstawę, tj. źródło i kryterium obiektywności poznania, uznaje właśnie doświadczenie”<sup>45</sup>.

W sporze tym nie tyle poszerzono, co zawężono pojęcie doświadczenia. Radykalny empiryzm napędzał radykalny aprioryzm. „Redukcja doświadczenia – pisze krakowski filozof – do czysto zmysłowych treści oglądu, co było główną tezą empirystów o nastawieniu sensualistycznym, przyczyniła się u Kanta do tak radykalnego przeciwstawienia myślenia umysłowego i jego apriorycznych praw zmysłowemu doświadczeniu i jego przyrodniczej prawidłowości”<sup>46</sup>.

Powyższemu dychotomicznemu rozdzieleniu źródeł poznania towarzyszy dychotomiczny podział wiedzy (nauk) na nauki empiryczno-indukcyjne i nauki formalne, analityczne, dedukcyjne. W obu nie ma miejsca na autonomicznie uprawianą filozofię, a tym bardziej na metafizykę. Można najwyżej uprawiać filozofię jako filozofię jakiejś nauki.

Również etyka znalazła się w trudnej sytuacji. Zacieśnione źródła poznania podważały jej główne zadanie odkrycia tego, co jest dobre a co złe, oraz wyjaśnienia, dlaczego stajemy wobec dobra i zła. Zostały podważone związki etyki z autonomicznie rozwijaną filozofią, z antropologią i metafizyką. Tak więc kryzys na terenie epistemologii wygenerował kryzys na terenie etyki. W ramach empiryzmu i aprioryzmu

<sup>45</sup> K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 6.

<sup>46</sup> Tamże, s. 12.

trudno było odpowiedzieć, czym jest moralność, czym jest kryterium dobra i zła, jak również odkryć podstawy antropologiczne i metafizyczne powinności moralnych.

Pozytywizm, operując doświadczeniem jako obserwacją faktów fizycznych, psychicznych czy społecznych, redukował etykę do nauk o moralności, czyli do psychologii i socjologii zachowań moralnych. Programowo wstrzymywał się od odpowiedzi właściwych dla etyki, czyli od rozstrzygania, co jest dobre a co złe, i dlaczego. Zgodnie ze swymi założeniami nie mógł udzielić tego typu ściśle etycznych odpowiedzi. Opisywał bowiem zachowania ludzkie oraz ich psychologiczne i socjologiczne uwarunkowania. Na ich podstawie mógł jedynie opisać, jak ludzie się zachowują, ale nie mógł rozstrzygnąć, jak powinni się zachowywać. Zastępował etykę psychologią i socjologią moralności czy też innymi naukami o moralności. Nauki te opisywały normy społeczne jako fakty psychologiczne czy społeczne, ale nie jako fakty powinny moralnie. Były to nauki opisowe, ale nie normatywne. Nie potrafiły ujawnić podstawy normatywności, fundamentu powinności moralnych. Etyka w swej istotnej funkcji znikła z obszaru racjonalnych dyscyplin. Została zlikwidowana przez emotywizm etyczny na rzecz metaetyki, czyli nauki podważającej naukowość etyki.

Likwidacja problematyki wyznaczonej pytaniem: co jest dobre a co złe, i dlaczego, nie jest jednak rozwiązaniem problemu, ale ujawnia jedynie bezsilność sposobu podejścia do niego. Obok bowiem przydatności opisu zachowań społecznych ludzi, człowiek stawia sobie pytania, co powinien czynić, dlaczego powinien to, co powinien, dlaczego w ogóle powinien i dlaczego ostatecznie powinien to, co powinien. „Odpowiedź na pytanie o dobro i zło moralne, w porządku nie tylko opisowym, ale właśnie normatywnym – stwierdzi Wojtyła – jest jedną z głównych potrzeb człowieka. Zgodnie z jego rozumną naturą nauka winna dopomagać w zaspokajaniu tych potrzeb”<sup>47</sup>.

Powyższe pytania o dobro i zło nie są narzucone człowiekowi z zewnątrz, ale właśnie zawarte są w doświadczeniu moralności. Nie można go zacieśnić do pytań o uwarunkowania biologiczne, psychologiczne i społeczne przeżyć moralnych, gdyż akty sumienia, poczucie winy domagają się głębszych odpowiedzi niż te, które dostarcza psychologia i socjologia przeżyć. W związku z tym, na bazie szerszej koncepcji doświadczenia, trzeba na te zapotrzebowania odpowiedzieć.

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 8.

Wojtyła staje na stanowisku empiryzmu genetycznego filozofii arystotelesowsko-tomistycznej i modyfikuje jego rozumienie w nurtach pozytywistycznych i empirycznych. Doświadczenie ma dla niego szerszy zakres niż ustalili to empiryści, obejmuje nie tylko związek naszych przeżyć moralnych z tym, co opisuje psychologia czy socjologia, ale również z tym, co przedstawia antropologia, dostarczając bardziej integralnej wiedzy o człowieku i o tym, kim się on staje przez swoje czyny moralne. Etyka nie jest taką samą nauką ścisłą, jak psychologia czy socjologia, ale jest nauką filozoficzną, odpowiadającą na inne, bardziej podstawowe pytania niż powyższe nauki.

W związku z powyższym należy się odwołać do szerzej pojętego doświadczenia, niż czynią to empiryści, oraz do szerzej rozumianego przedmiotu danego w doświadczeniu. Doświadczenie to nie może być tylko doznaniem wrażeniowym faktu fizycznego, lecz ma być ujęciem faktu czy zjawiska moralności. Zgodnie z empiryzmem genetycznym można mówić, że pierwszy moment doświadczenia, pierwszy etap poznania, to poczucie rzeczywistości<sup>48</sup>. Przeciw empirystom należy jednak za Wojtyłą zaznaczyć, że takie doświadczenie jest czymś więcej niż czysto zmysłowym wrażeniem, mianowicie jest konstatacją, że „coś istnieje istnieniem realnym i obiektywnie niezależnym w stosunku do poznającego podmiotu, do jego aktu poznawczego, a zarazem istnieje jako przedmiot tego aktu”<sup>49</sup>. Drugi aspekt doświadczenia to „poczucie poznania. Jest to poczucie swoistego odniesienia do tego, co istnieje w sposób realny i obiektywny”<sup>50</sup>. Mimo że poczucie poznawania różni się w dynamizmie doświadczenia od poczucia rzeczywistości, to jednak z tym pierwszym się uzgadnia. Świadomi bowiem aspektowości naszych ujęć poznawczych, czyli świadomi transcendencji realnego przedmiotu względem naszych ujęć poznawczych, a więc tego, że *esse* nie równa się *percipi*, nie możemy tracić z naszych ujęć konkretności i realności tego, co dane. Nie jest to cofanie się do czysto zmysłowych wrażeń, ale do realnego przedmiotu, który jest bogatszy i jego doświadczenie stawia nam nowe pytania o inne, odrębne, głębsze strony tej realności. „Poznanie musi wychodzić poza siebie, gdyż spełnia się ono nie poprzez prawdę samego swojego aktu (*percipi*), ale poprzez prawdę transcendentnego przedmiotu – tego, co istnieje (*esse*) istnieniem

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 13.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże, s. 14.

realnym i obiektywnym niezależnie od aktu poznawania”<sup>51</sup>. Jest to szczególnie ważne przy pytaniach filozoficznych, które nie dotyczą wąskich aspektów rzeczywistości, ale obejmują *esse*, rzeczywistość bardzo bogatą i złożoną, pytają o naturę i istotę danej rzeczy czy bytu ludzkiego.

Tak więc faktu moralności czy zjawiska moralności nie można zacieśnić tylko do procesów biologicznych, psychologicznych i socjologicznych, lecz należy sięgać dalej i szukać źródła i uzasadnienia tego, co dobre, i tego, że chcę być dobry jako człowiek. Zadanie to ma spełnić etyka i antropologia wraz z metafizyką.

## DOŚWIADCZENIE MORALNOŚCI A DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA

Doświadczenie wewnętrzne, czyli introspekcja, ujawnia nam cały szereg przeżyć moralnych. Przeżywanie i praktykowanie moralności zarówno w życiu osobistym, jak też społecznym można określić jako doświadczenie moralne. Mieszczą się w nim osobiste przeżycia dobra i zła, podejmowanie czynów, których człowiek jest sprawcą i twórcą. Człowiek jako sprawca dobra jest równocześnie jego świadkiem wobec siebie, wobec drugich i wobec społeczeństwa.

Natomiast doświadczenie moralności, mimo że nie może się ujawnić bez doświadczenia moralnego, to jednak zawiera coś więcej: „jest [ono] jakby doświadczeniem drugiego stopnia”<sup>52</sup>. Pogłębia ono i precyzuje to, co moralne. Sięga bowiem po to, co określa, że coś jest moralne, a coś niemoralne, sięga po kryterium dobra i zła, po kryterium moralności. Kryterium takie może wyrastać z własnej mądrości praktykowania moralności, doskonalenia swej osobowości, ale może również być teoretycznie zreflektowane i uzasadnione. Takiego kryterium szuka każda filozoficznie zorientowana etyka. Bez niego etyka jest zawieszona w próżni, nie daje bowiem odpowiedzi, dlaczego coś jest dobre i złe. Tak więc doświadczenie moralności nbudowane nad naszymi doświadczeniami moralnymi, stawia głębsze pytania, domaga się odpowiedzi, dlaczego coś jest dobre i złe, dlaczego powinienem to, co powinienem, i dlaczego ostatecznie powinienem to, co powinienem.

---

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, s. 18.

Takiego uzasadnienia nie znajdziemy w samych przeżyciach moralnych, lecz trzeba go szukać w bogatszej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Doświadczenie moralności odsłania zarówno podstawy dobra, jak i powinności moralnych, ale ujawnia w pewnym zakresie również kim jest człowiek. Doświadczając bowiem wezwań moralnych, człowiek doświadcza poprzez moralność również siebie, tego kim jest, jaka jest jego natura. „Istota moralności oraz człowieczeństwo – pisze Wojtyła – są związane ze sobą nierozłącznie”<sup>53</sup>. Związek ten ma doniosłe znaczenie i dla etyki i dla antropologii. Doświadczenie moralności ujawnia bowiem istotne właściwości osoby ludzkiej, a doświadczenie człowieka uzasadnia kategorię przeżywaną w doświadczeniu moralności. Oczywiście, że doświadczenie człowieka obejmuje więcej aspektów niż jego moralność. Można więc zacieśnić ten związek, korzystając w punkcie wyjścia etyki z doświadczenia człowieka ze względu na moralność, czyli z doświadczenia jego godności osobowej, która rodzi powinność afirmacji i miłości osoby, ze względu na nią samą.

Wychodząc od doświadczenia moralności, Wojtyła przebudowuje metodologicznie strukturę etyki. Doświadczenie moralności wymaga zrozumienia, interpretacji i wyjaśnienia. Dzieje się to poprzez odpowiedź na pytania wyłaniające się z tego, co doświadczamy. Podstawowe pytania wyjściowe wobec moralności, której doświadczamy, są następujące: „co to jest moralność?” oraz „przez co czyny ludzkie są moralnie dobre lub złe?”<sup>54</sup>. W opisie cech istotnych moralności nie chodzi o opis treści świadomości, ale o opis specyfiki realnego przedmiotu doświadczenia. Tak np. w przeżyciu winy doświadczamy zła moralnego, którego jesteśmy sprawcą. Wartość moralna jest wprost, bezpośrednio związana z naszym czynem i przez ten czyn osadza się niejako w osobie. Przez czyn zły człowiek staje się moralnie zły. Oprócz dostrzeżenia owej wartości moralnej w czynie, uświadomienia sobie sprawstwa tego czynu, pojawia się jeszcze jeden moment, niejako wcześniejszy od sprawstwa, który decyduje, że określony czyn można zakwalifikować jako czyn zły. „Zło pojawia się i osadza we mnie w wyraźnej zależności od innego jeszcze czynnika niż moja własna sprawczość. Owszem, w sprawczość osoby włącza się wyraźnie swoisty moment, który można by określić jako moment zasady. Zło powstaje w czynie, wewnątrz

<sup>53</sup> Tamże, s. 19.

<sup>54</sup> K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 221.

czynu, i przenika w osobowe «ja» na skutek tego, że działanie świadome i dobrowolne nie odpowiada tej zasadzie, że pozostaje w sprzeczności z nią<sup>55</sup>. Tak więc to owa zasada (lepiej – norma moralności) decyduje, co jest dobre, a co złe. Zasady tej nie ustanawiamy w naszej sprawczości, ale ją zastajemy, i ona określa, jakie czyny są moralnie nakazane, a jakie zakazane. Tak więc stykając się w naszych czynach z tym, co moralne czy niemoralne, równocześnie jesteśmy postawieni wobec zasady czy normy rozstrzygającej, które czyny mają pozytywną, a które negatywną wartość moralną. To właśnie w przeżyciu winy owa zasada czy norma moralności powoduje, że w sumieniu niejako nasze Ja staje przeciw nam. Jest ono naszym sędzią i oskarżycielem. Mimo że owo rozdzielenie wewnątrz nas jest bolesne, to wiemy, że jest ono twórcze, pozwala stanąć nam wobec prawdy, przewycięzać nasze słabości i rozwijać naszą osobowość. W tym przypadku sumienie jest niejako świadkiem owej normy moralnej, świadkiem prawdy moralnej. Tak więc fakt moralności jest bogatą rzeczywistością zawierającą wartość moralną, powinność moralną oraz normę moralności, która jest powodem nakazów czy zakazów moralnych.

Taka interpretacja doświadczenia moralności, w której szukamy odpowiedzi na pytanie: przez co czyny ludzkie stają się dobre lub złe, implikuje jakąś koncepcję człowieka. Podstawą dobra i zła nie mogą być procesy społeczne czy historyczne. Moralność konstytuuje się głębiej. „U podstaw moralności, zarazem w jej właściwym centrum znajduje się tylko człowiek jako osoba. To jest dobrem moralnym, przez co on jako człowiek staje się dobry, to zaś jest złem moralnym, przez co on jako człowiek jest zły”<sup>56</sup>.

Dlatego moralność ujawnia się w nas jako rzeczywistość kategoryczna, niejako bezwzględna, gdyż jest sankcjonowana przez człowieczeństwo człowieka, przez jego być albo nie być. Wśród różnorodnych form transcendencji osoby ludzkiej transcendencja przez moralność stoi na szczycie jego rozwoju. „W moralności zawiera się właściwa miara wielkości każdego człowieka, który nią pisze swą najbardziej wewnętrzną i najbardziej własną historię”<sup>57</sup>. Tak więc moralność domaga się odpowiedniego opisu człowieka, ujęcia jego osobowej natury. Podważanie jego substancjalności poprzez redukcję człowieka

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 227.

<sup>56</sup> Tamże, s. 244.

<sup>57</sup> Tamże, s. 245.

do procesów przyrodniczych czy procesów społecznych prowadzi do jego alienacji i niszczy jego moralność.

„Moment powinności odsłania z jednej strony bezwzględność dobra, coś z absolutu, jaki tkwi w osobie ludzkiej – stwierdza Wojtyła – a równocześnie w szczególny sposób ujawnia przygodność tejże osoby”<sup>58</sup>. Wobec konieczności moralnego doskonalenia się osoby szukamy odpowiedzi, z jakich powodów ów nakaz doskonalenia jest mi zadany. Dlaczego nakazy moralne są we mnie kategoryczne, niejako absolutne? Poszukiwanie ostatecznych wyjaśnień owej absolutności moralności kieruje nas do metafizyki, do odkrycia podstaw racjonalności natury ludzkiej, racjonalności bytów. Moralność otwiera nas na Absolut, na Jego racjonalność, otwiera nas również na rzeczywistość religijną czy nadprzyrodzoną. Metafizyka bytów przygodnych i bytu Absolutnego wyjaśnia ostatecznie, dlaczego przeżywamy to, co przeżywamy, dlaczego ostatecznie powinniśmy to, co powinniśmy.

W sumie Karol Wojtyła rozwija koncepcję etyki, która w punkcie wyjścia opisuje to, co dane w doświadczeniu moralności, następnie interpretuje i wyjaśnia moralność na terenie filozofii człowieka, by ostatecznie wkomponować ją w wyjaśnienia na terenie filozofii bytu, w tym filozofii Boga. Stosuje on realistyczne podejście do doświadczenia, a więc nie zacieśnia go do wrażeń zmysłowych, do jakiejś wąskiej treści świadomości, lecz skupia się na bogactwie doświadczanego przedmiotu, który przez swą złożoność prowokuje do stawiania pytań o dalsze jego aspekty, nawet o te głębiej ukryte. Doświadczenie to wyłącza pytania zarówno dotyczące fenomenu moralności, jak również pytania dotyczące człowieka oraz Bytu Absolutnego.

Inspirując się badaniami Wojtyły można rozwijać dwa modele etyki, oddolny i odgórny. W pierwszym, niejako preferowanym przez niego, idziemy od fenomenu do fundamentu, od doświadczenia moralności poprzez jego ugruntowanie w koncepcji człowieka i ostatecznie w koncepcji Absolutu. Jeśli się jednak przyjmie się stanowisko, że szeroko pojęte doświadczenie realnej rzeczywistości, wyłącza wszystkie zasadnicze pytania filozoficzne, czyli pytania dotyczące moralności, człowieka i Boga, to można usprawiedliwić również drugi model etyki jako metafizyki moralności, nasyconej treścią doświadczenia moralności. Antropologia bowiem czy metafizyka też czerpie wiedzę z doświadczenia. Być może oddzielenie różnych doświadczeń

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 246.

i przedmiotów owych doświadczeń podyktowane jest względami metodologicznymi, rozdzielania bogatej rzeczywistości na poszczególne wąskie aspekty wyznaczone przez poszczególne dyscypliny filozoficzne.

Takie rozumienie doświadczenia przedstawia Kazimierz Krajewski, pisząc: „Perspektywy teoretyczne określonych nauk, zakorzenione w doświadczeniu, konstytuują się *uno actu. Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum convertuntur*. Oddzielenie doświadczeń od siebie jest dziełem refleksji, wyznaczonym metateoretycznym zainteresowaniem, czyli celem badawczym, ale nie jest zdaniem sprawy z tego, co bezpośrednio dane. Opis tego, co dane, polega na odróżnieniu i wyróżnieniu momentów doświadczenia. Oddzielenie jest dziełem refleksji. [...] Bezpośrednio dane jest w s p ó ł d o s w i a d c z a n i e doświadczeń w jedności aktu jednego i tego samego podmiotu”<sup>59</sup>.

Wyróżniając doświadczenia i przedmioty tych doświadczeń dla etyki, antropologii i metafizyki, nie powinniśmy ignorować ich związku ze sobą. „Doświadczenie etyczne ma charakter integralny, tzn. elementy je konstytuujące wzajemnie od siebie zależą. [...] Doświadczenie jest w istocie współdoświadczeniem. Każdy z aspektów odsyła do innych, bez których wyróżniony aspekt traci swą tożsamość. W doświadczeniu wszystko jest dane naraz. W analizie trzeba te momenty wyróżnić, ale nie wolno ich od siebie oddzielać”<sup>60</sup>.

W związku z powyższym budowanie etyki w kierunku od fenomenologii moralności przez antropologię do metafizyki moralności, czy też odwrotnie – od metafizyki moralności poprzez ubogacanie jej fenomenologią człowieka i fenomenologią moralności, mimo różnicy struktury metodologicznej etyki w obu przypadkach, nie musi prowadzić do przeciwstawnych ujęć treściowych tej dyscypliny, lecz raczej do takich samych, ewentualnie komplementarnych ujęć.

Ugruntowanie etyki w antropologii potrzebne jest nie tylko po to, aby odkryć fakt powinności moralnej, lecz również by efektywnie go zrealizować. Musimy bowiem określić go treściowo, nie tylko od strony dobroci czynu, czyli chęci afirmacji godności osoby, ale i od strony słuszności czynu, czyli tego, co obiektywnie afirmuje osobę. „Sedno

<sup>59</sup> K. Krajewski, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jako źródło i podstawa etyki*, Lublin 2006, s. 133.

<sup>60</sup> Tamże, s. 132.



problemu polega na tym, iż doświadczenie człowieka jako osoby, które jest niezbędne i już w zasadzie wystarcza do tego, by uznać go za godnego afirmacji dla niego samego, nie zawsze wystarcza do tego, by wiedzieć, co go w naszym działaniu skierowanym na niego rzeczywiście afirmuje [podkr. T.B.], a co go nie afirmuje. [...] Czy np. dziedzina aktywności ludzkiej objęta nazwą «religia» jest dziedziną, poprzez którą człowiek dokonuje aktów najbardziej dogłębnej afirmacji człowieczeństwa, czy też sferą aktywności zwróconej całkowicie przeciw niemu, sferą, w której się człowiek wyobcowuje, odczłowiecza?”<sup>61</sup>. Nie możemy dyspensować się w etyce od sporu o naturę osoby ludzkiej. Taka rezygnacja podważyłaby bowiem możliwość formułowania sądów moralnie słusznych, a tym samym uniemożliwiłaby uprawianie etyki jako nauki filozoficznej, zdolnej do określenia reguł postępowania<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 74.

<sup>62</sup> T. Styczeń, *Antropologia a etyka*, w: tegoż, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 121.



# CIAŁO JAKO ZNAK OSOBY

## WPROWADZENIE

W swojej „teologii ciała”, której pierwsza część powstała jeszcze przed wyborem Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, Jan Paweł II napisał: „Ciało objawia osobę. Ta zwięzła formuła zawiera już w sobie wszystko to, co o strukturze ciała jako organizmu, o jego witalności, jego szczególnej fizjologii płciowej jest w stanie powiedzieć ludzka nauka” (IX, 4)<sup>63</sup>. Dziesięć lat wcześniej filozof Karol Wojtyła napisał zaś: „Ludzkie ciało – tak rozumieją wszyscy – w swej widzialnej dynamice jest terenem, jest poniekąd nawet środkiem ekspresji dla osoby”<sup>64</sup>.

Jeśli mówimy, że ciało wyraża osobę, to jednocześnie zakładamy, że między osobą – osobą ludzką, jako że w świecie, w którym żyjemy, tylko ludzie jawią się nam jako osoby, a z drugiej strony takie osoby, jak Bóg czy aniołowie są bytami czysto duchowymi – i jej ciałem istnieje swego rodzaju relacja, relacja, która, jak jeszcze zobaczymy, jest relacją szczególnej bliskości, ale nie tożsamości. Możemy nawet powiedzieć, że to właśnie owa szczególna relacja do ciała sprawia, że pewnym bytom istniejącym w naszym świecie przypisujemy nazwę (a nie pojęcie, ściśle rzecz biorąc) „osoby”. Aby bliżej scharakteryzować tę relację, posłużymy się metodą Karola Wojtyły z *Osoby i czynu*, tj. od opisu fenomenologicznego przyjdziemy do interpretacji metafizycznej, dodając do niej kilka uwag, które przekraczają już próg teologii. Dorowadzi nas to do wniosku, że spotkanie z daną nam w ciele

---

<sup>63</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 2011, s. 34.

<sup>64</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 244–245.

osobą ludzką jest spotkaniem z podwójną transcendencją: z transcendencją, którą jest sama osoba (w dziele *Osoba: podmiot i wspólnota* Karol Wojtyła stwierdza, że „transcendencja [...] jest poniekąd drugim imieniem osoby”)<sup>65</sup> oraz z Transcendencją (pisaną z dużej litery), która obecna jest w tej transcendencji, jaką jest osoba ludzka.

## KONTEKST HISTORYCZNO-KULTUROWY

W refleksji filozoficznej i teologicznej XX wieku łatwo zauważymy żywe zainteresowanie cielesnym wymiarem istnienia osoby ludzkiej. Wydaje się, że możemy wskazać na dwa powody tego zainteresowania. Z jednej strony od pewnego czasu filozofowie próbowali przezwyciężyć swego rodzaju dualizm antropologiczny, który pojawił się u początków filozofii nowożytnej wraz z Kartezjańskim podziałem człowieka na dwie substancje, *res cogitans* i *res extensa*, między którymi – w wizji człowieka przedstawionej przez Kartezjusza – nie ma żadnego podobieństwa, a więc między nimi pozostaje tajemnicza i w pewnym sensie sztuczna. To właśnie wspomniana wyżej metoda fenomenologiczna pozwoliła na ukazanie czysto spekulatywnego charakteru tego rozdziału oraz na pokazanie, w jaki sposób człowiek przeżywa swoje ciało i wyraża w nim i przez nie swoje życie wewnętrzne. Spośród fenomenologów przypomnijmy tu choćby takie postacie, jak Maurice Merleau-Ponty i Michel Henry. Spośród autorów, którzy rozwijali swoje koncepcje antropologiczne w nawiązaniu do wyników współczesnej biologii, warto natomiast wspomnieć Arnolda Gehlena i Helmuta Plessnera.

Z drugiej strony trzeba pamiętać o tym, że w teologii również nie poświęcono zbyt obszernej refleksji rzeczywistości ludzkiego ciała (samo wyrażenie „teologia ciała” było dość zaskakujące wówczas, gdy po raz pierwszy użył go Jan Paweł II). Co prawda teologia katolicka nigdy nie uległa pokusie manicheizmu, a w teologii scholastycznej, inspirowanej filozoficzno-teologiczną wizją św. Tomasza, ciało uznawane było za istotną część *compositum humanum* (interpretowaną filozoficznie zgodnie z arystotelesowskim hylemorfizmem). Prawdą jest jednak również to, że w filozofii scholastycznej refleksja nad

<sup>65</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 385.

cielesnością skoncentrowana była raczej na wymiarze metafizycznym (relacja dusza-ciało), a teologia scholastyczna nie rozwinęła nawet osobnego traktatu poświęconego człowiekowi. Podobnie jak w przypadku filozofii, antropologiczna wrażliwość XX wieku skłoniła teologię do opracowania jej tematyki, biorąc za punkt wyjścia doświadczenie człowieka – chociaż trzeba przyznać, że rezultaty tych prób nie zawsze były zadowalające. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w ramach owego „zwrotu antropologicznego” powstały dzieła odsłaniające przed teologią nowe horyzonty, aż po osobny teologiczny traktat o człowieku.

Drogę wyjścia z owego impasu w pojmowaniu ciała i jego roli w strukturze osoby ludzkiej możemy znaleźć jedynie poprzez refleksję, która wychodzi od doświadczenia ciała. Nie znaczy oczywiście, że nie będziemy się już więcej spierać o jego interpretację – spór o ciało jest bowiem sporem o człowieka, a ten będzie się toczył zawsze. Aby jednak w sporze tym postąpić choćby o krok naprzód, warto rozpocząć refleksję od tego, co Karol Wojtyła nazywa doświadczeniem źródłowym, doświadczeniem, które poprzedza wszelkie jego filozoficzne czy teologiczne interpretacje i jest instancją decydującą ostatecznie o ich prawomocności. Taką właśnie próbę podjął Jan Paweł II w swojej teologii ciała.

## CIAŁO WYRAZEM OSOBY

Na początku przypomnieliśmy słowa Karola Wojtyły, według którego ciało jest „środkiem wyrażania się osoby”. Co oznacza to stwierdzenie? Jaką treścią może je wypełnić filozof, który próbuje analizować doświadczenie przy użyciu metody fenomenologicznej?

Zacznijmy od kilku najbardziej podstawowych intuicji, aby następnie przejść od fenomenologicznego opisu do próby jego metafizycznej (a na zakończenie również teologicznej) interpretacji. Kiedy myślimy o jakiejś osobie, czy też lepiej: kiedy ją sobie wyobrażamy, tym, co spontanicznie jawi się przed oczyma naszej wyobraźni, jest zewnętrzny obraz jej ciała. Nie jesteśmy zainteresowani wewnętrzną strukturą jej ciała, chociaż struktura ta jest bez wątpienia ważna – jest ważna dla nauki, a lekarz może stwierdzić tożsamość osoby na podstawie cech, których normalnie nie dostrzegamy w naszym codziennym doświadczeniu (np. na podstawie odcisków palców). Już ta pierwsza intuicja wiele nam mówi, przede wszystkim to, że w naszym

potocznym doświadczeniu nie postrzegamy osoby jako ducha (czy jako duszy – mówiąc ogólnie: jako bytu wyłącznie duchowego), lecz rozpoznajemy jej tożsamość na podstawie zewnętrznego obrazu jej ciała. Tożsamość osoby z jej ciałem potwierdza jeszcze inne doświadczenie, które tym razem odnosi się do jej wewnętrznego przeżycia. Kiedy ktoś dotyka jakiejś części mojego ciała, mogę powiedzieć: „Kto dotknął mojej ręki?”, ale równie dobrze to samo doświadczenie mogę wyrazić słowami: „Kto mnie dotknął?”. Świadczenie naszego codziennego doświadczenia pokazuje, że przez dotknięcie ciała nie wchodzę wyłącznie w kontakt z pewną *res extensa*, z czymś; przeciwnie – wchodzę w bezpośredni kontakt z kimś, z osobą. Powrócimy jeszcze do bogactwa treści zawartego w tym doświadczeniu. Na pierwszy rzut oka może się ono wydać dość banalne, ale w istocie zawarte jest już w nim to, co stanowi o istocie bycia osobowego. Jeśli nasz język potoczny pozwala na równoprawne użycie dwóch wrażeń: „ktoś dotyka mojej ręki” i „ktoś mnie dotyka”, oznacza to, że naszą relację do ciała przeżywamy na dwa różne sposoby: posiadamy nasze ciało (mówimy: *moje* ciało) i jesteśmy naszym ciałem. W *Osobie i czynie* Karola Wojtyła mówi, że moje „ja” jest jednocześnie immanentne i transcendentne wobec mojego ciała. Ciało – i w tym miejscu natykamy się na pierwszy wymiar ciała pojętego jako znak osoby – pozwala na bezpośredni kontakt z inną osobą, stanowi znak, którego – z racji jego oczywistości i przezroczystości – prawie nie dostrzegamy jako znaku (*medium quo*), ponieważ w większości przypadków nasza uwaga nie zatrzymuje się wyłącznie na ciele drugiego, lecz spontanicznie kieruje się ku całej jego osobie. Spotykając się, mamy do czynienia nie z ciałem drugiej osoby, lecz z drugą osobą. Ciało nie jawi się nam zatem jako jeden z przedmiotów istniejących w świecie. W teologii ciała Jan Paweł II zauważa, że w Księdze Rodzaju pierwszy człowiek, istniejąc jako ciało pośród ciał, odkrywa swoją samotność dlatego właśnie, że swoje ciało przeżywa w inny sposób niż wszystko to, co go otacza. Ciało, będąc wyrazem podmiotu, który przeżywa je od wewnątrz, samo nie jest przedmiotem, lecz posiada wymiar podmiotowy – jest znakiem osoby.

W naszym opisie tego, co dane w doświadczeniu, uczynimy teraz następny krok. Dane w przeżyciu ludzkie ciało nie jest po prostu ożywionym organizmem. W naszym pojęciu ciała obecne jest coś więcej niż tylko fakt, że pewien organizm w sensie biologicznym jest organizmem żyjącym. W nauce możemy analizować ciało w taki właśnie sposób, ale jest to jedynie naukowa abstrakcja – potrzebna, gdyż

w taki sposób funkcjonuje nauka. Język niemiecki używa tu przydatnego w naszym kontekście odróżnienia pomiędzy *Körper* i *Leib*, moglibyśmy powiedzieć: pomiędzy ciałem ożywionym i ciałem przeżywanym. Ludzkie ciało jest organizmem, którego ktoś doświadcza od wewnątrz. Zasada, która z ożywionego organizmu czyni ludzkie ciało – ciało, które ktoś przeżywa jako własne – nie należy ani do biologii, ani do żadnej innej dyscypliny naukowej i dlatego nasze rozumienie cielesności człowieka nie może ograniczać się do jej interpretacji naukowej, lecz musi odwołać się do filozofii, a w ostatecznym wyjaśnieniu – jak to zobaczymy na zakończenie – przekracza nawet próg teologii.

To, że ciało wyraża osobę, która przeżywa je jako własne ciało, potwierdza zarówno sposób, w jaki postrzegamy ciało drugiej osoby, jak i relacja do naszego własnego ciała. Jest rzeczą oczywistą, że w zewnętrznym obrazie ciała nie wszystkie jego części mają takie samo znaczenie, innymi słowy: nie wszystkie pełnią funkcję reprezentowania osoby w taki sam sposób. Karol Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności*, a następnie Jan Paweł II w teologii ciała, analizował tę rzeczywistość na podstawie fenomenu wstydu. Jeśli człowiek w sposób spontaniczny ukrywa swoje organy seksualne, to nie czyni tego z pewnością dlatego, że wstydzi się ich posiadania. Wstyd seksualny pełni w przeżyciu osoby funkcję ochronną, ponieważ osoba nie chce być widziana wyłącznie jako przedmiot pożądania, jako przedmiot wyposażony w jakości seksualne, lecz pragnie być postrzegana i afirmowana jako podmiot, pragnie być afirmowana ze względu na nią samą. Już sam fakt, że człowiek doświadcza swego ciała w taki sposób, świadczy o tym, że przeżywa je jako znak swego bycia osobą, jako zewnętrzny wyraz swojej podmiotowości.

Nie wszystkie części ciała wyrażają jednak ową podmiotowość w taki sam sposób. Niektóre – przede wszystkim twarz i oczy – wyrażają ludzką podmiotowość bardziej bezpośrednio niż inne, np. organy płciowe. Fakt, że człowiek spontanicznie ukrywa swoje organy płciowe, oznacza, że pragnie, aby uwaga drugiej osoby skupiła się najpierw na tych częściach jego ciała, które bezpośrednio wyrażają jego transcendencję wobec świata przedmiotów. Na tym właśnie doświadczeniu opiera się na przykład niezwykle interesująca filozofia twarzy i spojrzenia rozwijana przez Emmanuela Lévinasa, który pokazywał, w jaki sposób twarz wyraża niepowtarzalność i nieredukowalność osoby ludzkiej, i w jaki sposób przeżycie spotkania z twarzą drugiego

sprawia, że doświadczamy bezwarunkowego apelu etycznego, który z niej emanuje.

Ludzkie ciało od samego początku mówi językiem, który jest językiem osoby. Samo pojęcie języka ciała jest dziś dość szeroko dyskutowane; istnieje wiele prac na temat znaczeń, które wiążą się z określonymi gestami czy zachowaniami. Warto podkreślić, że niektóre ze swoich intuicji dotyczących doświadczenia ciała Karol Wojtyła rozwił już jako Jan Paweł II do swojej teologii ciała, w której posługuje się pojęciem mowy ciała; nie zatrzymuje się jednak na poziomie funkcjonalnym czy jedynie fenomenalnym, lecz ukazuje jego głębsze wymiary: ontyczny i moralny. W tym miejscu możemy przedstawić jedynie kilka uwag na temat pojęcia języka ciała. Wszyscy rozumiemy, jaki stan ludzkiego ducha wyrażają takie ludzkie zachowania i gesty, jak uśmiech, pocałunek czy pieśczość. Rozumiemy tę mowę ciała nawet wówczas, gdy znajdujemy się w kraju, którego języka mówionego nie znamy. Korzystając z terminologii fenomenologicznej możemy powiedzieć, że ludzkie gesty i zachowania niewerbalne mają swój *noemat* (właściwą sobie treść, komunikat), które wyrażają niezależnie od znaczenia, które może przypisywać im sam podmiot i które może być zgodne lub niezgodne z ich znaczeniem naturalnym. Wszyscy znamy wyrażenie „pocałunek Judasza”, które stało się metaforą gestu wewnętrznie fałszywego. Ów gest jest wewnętrznie fałszywy dlatego, że istnieje jego znaczenie obiektywne, niezależne od intencji podmiotu (pocałunek wyraża życzliwość, przyjaźń, miłość), a w przypadku pocałunku Judasza wewnętrzna intencja autora tego gestu jest całkowicie odmienna od obiektywnego komunikatu pocałunku. Gest wyraża treść, której jego autor nie przeżywa i dlatego właśnie wprowadza w błąd adresata tego gestu. Przytoczmy tu jeszcze inny, tym razem pozytywny przykład. W swoich katechezach śródowych Jan Paweł II, mówiąc o obiektywnym znaczeniu ludzkiego ciała w kontekście ludzkiej miłości, nazywa je znaczeniem oblubieńczym – ciało wyraża dar z siebie, który osoba składa drugiej osobie. W tej perspektywie również akt seksualny jest wyrazem tego daru z siebie, przez który dwie osoby konstytuują nową rzeczywistość nazywaną przez Jana Pawła II „komunią osób”. Papież pisze: „W ten sposób wieczna i zawsze nowa «mowa ciała» jest nie tylko «materią», ale i w pewnym sensie konstytutywną treścią komunii osób. Osoby – mężczyzna i kobieta – stają się dla siebie nawzajem darem. Stają się nim w ich męskości i kobiecości, odkrywając oblubieńcze znaczenie



ciała i odnosząc je do siebie w nieodwracalny sposób: w wymiarze całego życia”<sup>66</sup>.

Jeśli tak jest, to możemy powiedzieć, że ludzkie ciało jest swego rodzaju słowem, które wyraża właściwą sobie treść, właściwy sobie *noemat*: jest obiektywnym i postrzegalnym zmysłowo wyrazem tego, co ze swej natury jest podmiotowe, tj. ludzkiego „ja”. Dlatego nasze działania, których adresatami są inne osoby ludzkie, nie mogą nie brać pod uwagę tego, co mówi ciało, czy też lepiej: możemy oczywiście zignorować mowę ciała, ale wówczas oszukujemy drugą osobę lub też naruszamy jej godność w inny sposób. Jeśli – jak mówi norma personalistyczna – *persona est affirmanda per se ipsam*, osobie należy się afirmacja z racji jej wyjątkowej wartości, tj. jej osobowej godności, to wyrażająca się w ciele osoba nie może być afirmowana inaczej niż poprzez afirmację jej ciała i właściwej mu mowy. Aby przytoczyć tylko jeden przykład: nie można afirmować godności osoby, nie afirmując jej życia w ciele, ponieważ życie jest sposobem jej istnienia (*vivere viventibus esse*). Przykład ten nie jest wcale abstrakcyjny, ponieważ – jak już wspomnieliśmy – ostatnio próbuje się usprawiedliwić zabijanie całej klasy ludzi (ludzi nienarodzonych) poprzez oddzielenie ludzkiej godności i ludzkiego życia. Relatywizacja ludzkiego życia jest jednak z konieczności relatywizacją samej ludzkiej osoby<sup>67</sup>. Sens typowych aktów, w których wyraża się afirmacja osoby, dany jest już w strukturze samego ciała: afirmacja biologicznego życia, nakarmienie głodnego, napojenie spragnionego – oznacza afirmację ludzkiej godności.

Dotąd analizowaliśmy ten wymiar naszej relacji do ciała, który wyrażamy słowami: „Jestem moim ciałem”, podkreślając immanencję osoby w jej ciele. Warto jednak dodać przynajmniej kilka uwag na temat drugiej formy naszej relacji do ciała, wyrażanej w stwierdzeniu: „Mam, posiadam moje ciało”. To prawda, jeśli ciało osoby jest chore, to nie cierpi tylko ono, lecz cała osoba. Ale prawdą jest również to, że mogę zdystansować się wobec chorego organu mojego ciała, wycofując z niego niejako moją podmiotowość. Dlatego też amputacja chorej części ludzkiego ciała nie pomniejsza w żaden sposób ludzkiej

<sup>66</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 160.

<sup>67</sup> Por. znakomitą analizę tego procesu w: E. Picker, *Godność człowieka i ludzkie życie: rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2007.

podmiotowości i ludzkiej godności. Zdarza się też, że niektóre bodźce, które pochodzą z mego ciała, postrzegam jako sprzeczne z moimi osobowymi dążeniami. Nie zawsze to, czego „chce mi się” – nieprzypadkowo używamy tu formy nieosobowej – jest tym, czego naprawdę „chcę”. Co więcej, mogę sobie nawet wyobrazić moje istnienie w innym ciele bez utraty mojej osobowej tożsamości. Znamy słynne opowiadanie Franza Kafki zatytułowane *Przemiana*<sup>68</sup>, którego bohater pewnego ranka budzi się jako wielki owad. „Co się ze mną stało?” – myśli Gregor Samsa. Nawet jeśli jego wygląd zewnętrzny, formy jego ciała, stały się całkowicie odmienne od tych, jakie istniały dotąd, Samsa nie utracił przez to swojej osobowej tożsamości. Tej transcendencji osoby wobec jej ciała niektóre kultury nadają interpretację moralną i religijną, utrzymując, że – zależnie od moralnej jakości życia – ta sama osoba może się ponownie narodzić w innym ciele, również nieludzkim.

W tym miejscu możemy tylko zasygnalizować te intuicje. Wydaje się jednak, że ich obecność również w kulturach niechrześcijańskich świadczy o uniwersalności pojęcia osoby, które zostało utworzone w ramach kultury chrześcijańskiej i które jest teoretycznym wyrazem tego doświadczenia naszej relacji do ciała, o którym teraz mówimy. Pierwsi teologowie chrześcijańscy wypracowali teorię osoby, która w tej formie nie istniała w świecie greckim, po to, aby pojęciowo wyrazić dane objawienia. Według tej teorii bycie osobą polega na posiadaniu odpowiedniej natury; dlatego naturę Bożą mogą posiadać jednocześnie trzy osoby, a Chrystus, pozostając osobą Bożą, posiada zarazem dwie natury: Bożą i ludzką. To, co teologia opracowała wychodząc niejako „od góry” (tj. od danych pochodzących z Objawienia), filozofia, a zwłaszcza fenomenologia, może – przynajmniej w odniesieniu do osoby ludzkiej – pokazać wychodząc „od dołu”, tj. od bezpośredniego doświadczenia; fakt ten potwierdza na swój sposób twierdzenie Księgi Rodzaju, wedle której człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Taką właśnie metodę zastosował Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*, która nieprzypadkowo rozpoczyna się od rozdziału poświęconemu doświadczeniu człowieka. Wojtyła nie tyle próbuje uzasadnić twierdzenie, że człowiek jest osobą, ile stara się pokazać, *jak* człowiek doświadcza siebie jako osoby. Fenomenologiczna analiza Wojtyły prowadzi nas niejako na próg ontologii i odwrotnie:

<sup>68</sup> F. Kafka, *Przemiana*, przeł. J. Kydryński w: tegoż, *Opowieści i przypowieści*, Warszawa 2016, s. 127–186.

ontologia uzyskuje wymiar fenomenologiczny, doświadczalny. Dobrą ilustracją tej metody Wojtyły jest właśnie przedmiot naszych rozważań, tj. relacja osoby do jej ciała. Podczas gdy ontologiczna definicja osoby stwierdza: „Istnienie osoby polega na posiadaniu natury”<sup>69</sup>, to u Wojtyły definicja ta uzyskuje potwierdzenie doświadczalne w analizie struktur samoposiadania i samostanowienia. Posiadając samego siebie – doświadczenie, które dane jest w przeżyciu „mam moje ciało” – człowiek przeżywa i realizuje siebie jako osobę. Rozróżnienie tych dwóch wymiarów analiz: ontologicznego i fenomenologicznego jest niezwykle doniosłe i ma poważne konsekwencje praktyczne. Wpływowy nurt filozofii nowożytnej i współczesnej – od Johna Locke’a do Dereka Parfitta – znosi bowiem tę różnicę, utożsamiając osobę z jej przejawami w wymiarze doświadczalnym (zgodnie ze swoim empirystycznym pojęciem doświadczenia). Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że wspomniany tu nurt filozofii w swoim rozumieniu osoby uprzywilejowuje doświadczenie samoposiadania, pozostawiając w cieniu drugą – również daną doświadczalnie – formę relacji osoby do ciała, tj. tożsamość osoby z jej ciałem. W tym kontekście filozofia Wojtyły jawi się jako bardziej realistyczna, ponieważ wie on, że istnieją takie struktury bytu ludzkiego, które nie są bezpośrednio dane w świadomości (lub nie zawsze są bezpośrednio dane w świadomości), ale nie są z tego powodu mniej rzeczywiste.

Podsumowując, fenomenologiczny status ciała to status znaku, zewnętrznego wyrazu ludzkiego „ja”; jego status metafizyczny to status – jeśli tak można powiedzieć – egzystencjalnego substratu owego „ja”: istnienie osoby ludzkiej polega na posiadaniu jej ciała.

---

<sup>69</sup> Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między „czymś” a „kims”*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001.



# WOLNOŚĆ JAKO SAMOSTANOWIENIE W FILOZOFII KAROLA WOJTYŁY

## WPROWADZENIE

Pytanie o ludzką wolność stanowi jeden z głównych wątków nowożytnej filozofii człowieka. Nieco upraszczając możemy powiedzieć, że o ile filozofia starożytna i średniowieczna za cechę wyróżniającą człowieka w świecie uznała jego rozumność (człowiek jako *animal rationale*), o tyle filozofia nowożytna ludzką *differentia specifica* widzi właśnie w wolności człowieka. Innymi słowy, w filozofii przednowożytnej twierdzono, że ludzki rozum jest w stanie dotrzeć do prawdy o rzeczywistości, a przede wszystkim do prawdy o człowieku, która przez sam fakt swego istnienia staje się miarą jego postępowania. Kiedy na przykład św. Tomasz z Akwinu definiuje ludzką wolę jako *appetitus rationalis*, to sądzi, że człowiek tym właśnie różni się od zwierząt, że swoich naturalnych pragnień nie zaspokaja zgodnie ze impulsami płynącymi z instynktów, lecz poddaje instynkty panowaniu rozumu, który jest w stanie poznać to, co jest dla człowieka prawdziwie dobre. Wyrażając to inaczej, ogólne pragnienie dobra, które człowiek dzieli z innymi istotami, w jego przypadku zapośredniczone jest w racjonalnym poznaniu, a przedmiotem racjonalnego poznania jest prawda.

W wyniku procesów, które rozpoczęły się już w późnym średniowieczu, filozofia nowożytna – przynajmniej w znacznej swojej części – straciła wiarę w możliwość poznania obiektywnej prawdy, a z czasem nawet w samo jej istnienie. W konsekwencji za cechę wyróżniającą

człowieka w świecie uznano wolność, a rozum stał się raczej narzędziem pozwalającym człowiekowi w skuteczny sposób realizować projekty, które wypływają z inicjatywy jego wolności. W niektórych przypadkach przeciwstawiano nawet prawdę wolności, uznając prawdę za zagrożenie dla wolności człowieka (Nietzsche, Foucault).

Oczywiście prawdą jest, że w filozofii nowożytnej na pytanie o ludzką wolność odpowiadano w różny, nieraz diametralnie odmienny sposób: Niektórzy filozofowie zaprzeczali jej istnieniu, uznając człowieka za byt całkowicie zdeterminowany swoimi uwarunkowaniami materialnymi, lub pojmowali wolność wyłącznie jako uświadomioną konieczność (marksizm), inni utożsamiali osobę ludzką z niczym nieograniczonym lub ograniczonym jedynie przez wzajemny konsens (np. umowę społeczną) centrum wolności.

Fakt, że Wojtyła za punkt wyjścia swoich analiz antropologicznych przyjął ludzki czyn, sprawił, że problematyka wolności niejako już mocą tego wyboru musiała stać się przedmiotem jego uwagi. I tak jest rzeczywiście przede wszystkim w *Osobie i czynie*, a także w kilku artykułach opublikowanych w latach późniejszych<sup>70</sup>. Zgodnie ze swoją regułą heurystyczną, która wymaga, aby najpierw badać wglądy, a dopiero później zajmować się poglądami, w swoich analizach Wojtyła wychodzi od najprostszych przeżyć, w których człowiek doświadcza swojej wolności, starając się odsłonić całe bogactwo ich treści. Pojęcia teoretyczne, które wprowadza w trakcie swoich analiz (takie jak pojęcie samostanowienia), mają swoje źródło i swoje uzasadnienie właśnie w tych pierwszych intuicjach wyrażanych zrazu w prostych formułach językowych. Tak wyrażone intuicje domagają się z kolei dalszego wyjaśnienia, co prowadzi Wojtyłę do ich opracowania teoretycznego. Tak opisane i teoretycznie zanalizowane doświadczenie wolności można wówczas porównać z innymi jej koncepcjami, które znajdujemy w różnych nurtach filozoficznych.

## „MOGĘ – NIE MUSZĘ – CHCĘ”

W poszukiwaniu źródłowego doświadczenia wolności dobrze jest zacząć od porównania człowieka z tymi istotami, z którymi od strony

<sup>70</sup> Przede wszystkim chodzi o tekst: *Osobowa struktura samostanowienia*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt.

materialnej wiele go łączy, tj. ze zwierzętami. Tylko o człowieku możemy, że jest wolny, podczas gdy zwierzęta są w swoim działaniu zdeterminowane przez odpowiednią dla nich naturę. Skąd płynie ta różnica? Podobnie jak zwierzęta, człowiek wyposażony jest w podstawowe popędy (popęd samozachowawczy, popęd płciowy), ale w jego przypadku popędy te nie mają charakteru naturalnych instynktów, którym człowiek musi być posłuszny, lecz raczej tendencji, które skierowują go w stronę podstawowych dla jego istnienia i rozwoju wartości (zachowania i rozwoju życia, istnienia w relacji z innymi osobami). To właśnie w tym miejscu Wojtyła sytuuje źródłowe doświadczenie wolności. Wolność dana nam jest najpierw w doświadczeniu: „mogę, nie muszę”, chociaż – jak to za chwilę pokażemy – jest to dopiero pierwszy i podstawowy, ale jeszcze niepełny moment doświadczenia wolności. Bez tego momentu nie można by jednak mówić o wolności, tj. w sytuacji, w której „mogę” zostałoby całkowicie podporządkowane „muszę”, wolność nie byłaby możliwa. Przeżycie „mogę, nie muszę” prowadzi do następnego momentu doświadczenia wolności, które wyraża słowo „chcę”. Człowiek wybiera spośród różnych wartości, które jawią mu się jako atrakcyjne, tj. takie, które go w jakiś sposób pociągają, ale ostatecznie wartości te nie determinują jego wyboru. To właśnie konkretny człowiek mówi „chcę” i poprzez owo „chcę” on sam determinuje siebie do określonego sposobu działania. Przed bliższą analizą pełnej treści doświadczenia „chcę” warto zatrzymać się nad tym, co możemy za Kantem nazwać warunkami możliwości tego doświadczenia, które Wojtyła znajduje w ontycznej strukturze osoby.

Doświadczeniu „chcę” w ontycznej strukturze osoby odpowiada wola, która jest realną władzą podmiotu człowiek. W tradycji filozoficznej wiele uwagi poświęcono oczywiście analizie wolności woli. Ujęcie Wojtyły wyróżnia to, że wolność traktuje on nie tyle jako właściwość woli jako władzy osoby ludzkiej, ile raczej jako cechę samej osoby, którą w pewnym sensie można zdefiniować jako centrum wolności. Tylko taki byt, który jest wolny, może być nazwany osobą. Wolność należy zatem do wewnętrznej konstytucji osoby, którą za Robertem Spaemannem moglibyśmy określić jako taki byt, który istnieje w relacji to swojej własnej natury. Relacja osoby do natury polega zaś na jej posiadaniu: Osoba to taki byt, który posiada swoją naturę<sup>71</sup>. Jeśli w przypadku zwierząt to właśnie natura jest zasadą ich

<sup>71</sup> Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między „czymś” a „kims”*, dz. cyt., s. 43.

działania, to człowiek jest w stanie ustosunkować się do swojej natury, chceć lub nie chceć realizacji tego, co natura sugeruje mu jako możliwe cele jego działań. Jeszcze inaczej wyraża to Harry Frankfurt w znanym artykule *Wolność woli i pojęcie osoby*<sup>72</sup>. Jego zdaniem osoby wyróżnia zdolność do posiadania „pragnień drugiego stopnia”. Bycie osobą polega na tym, że dany byt ma nie tylko określone świadome pragnienia (tak jest w przypadku ludzi i zwierząt), ale może również chceć pewnych pragnień lub ich nie chceć (tak jest tylko w przypadku ludzi). Posiadanie pragnień drugiego rzędu stanowi właśnie o wolności osoby, która nie tylko ocenia rzeczy z punktu widzenia swoich pragnień, lecz jest w stanie również oceniać swoje pragnienia (i chceć ich lub nie chceć; o pragnieniach drugiego rzędu wiedział już Wyspiański, który w *Weselu* pisał: „ino oni nie chcą chceć”). Wojtyła natomiast doświadczenie pragnień drugiego rzędu wyraża w pojęciu samostanowienia. Pojęcie to wyraża doświadczenie, które ma swoją ontyczną podstawę w strukturach „samoposiadania” i „samopanowania” – tymi pojęciami Wojtyła opisuje tę relację osoby do natury, o której wspomnieliśmy powyżej. Za sprawą tych relacji, które znajdują swój wyraz w samostanowieniu, człowiek nie jest tylko podmiotem w sensie metafizycznym, lecz przeżywa siebie jako konkretne Ja. Z tego również powodu nie wystarcza mu – tak jak w przypadku zwierząt – realizacja dobra jego gatunku (poprzez przedłużanie jego istnienia poprzez zrodzenie nowych egzemplarzy danego gatunku), ale pragnie realizować to dobro w sposób, który jest właściwy dla niego jako dla konkretnego Ja. Oznacza to, że człowiek nie jest tylko egzemplarzem swego gatunku, lecz właśnie osobą – kimś, kogo bez reszty nie da się wyrazić w ogólnej definicji, takiej jak na przykład klasyczna definicja człowieka jako *animal rationale*<sup>73</sup>.

Samostanowienie jest doświadczeniem danym w samoświadomości osoby. Jego momentem centralnym jest przeżycie sprawczości. Wojtyła rozróżnia dwa zasadnicze sposoby aktualizowania się osoby ludzkiej: pierwszy określa pojęciem „uczynienie”, drugi zaś jest w sensie właściwym „czynem” osoby. Uczynienie filozof opisuje słowami

<sup>72</sup> H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, przeł. J. Nowotniak, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 22–39.

<sup>73</sup> Por. ważny tekst Wojtyły na ten temat: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn i inne oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 433–443.



„coś dzieje się w osobie”. Jest to zatem taka aktualizacja potencjalności bytu osobowego, której nie towarzyszy przeżycie sprawczości; w pewnym sensie można powiedzieć, że osoba jest „terenem”, na którym aktualizacja ta się odbywa, ale to nie osoba decyduje o jej przebiegu. Do kategorii czynności należą na przykład różne sposoby funkcjonowania organizmu ludzkiego, które w dużej części pozostają nawet poza zasięgiem świadomości. W tym wymiarze natura ludzka funkcjonuje niejako mocą swojej własnej organicznej dynamiki. Do sfery czynności należy też sfera ludzkiej emocjonalności, chociaż w tym wypadku jest ona – przynajmniej w znacznej mierze – uświadomiana przez człowieka, który może również w pewien sposób na nią wpływać i nią kierować. Zasadniczo jednak doświadczeniu różnego rodzaju uczuć nie towarzyszy przeżycie sprawczości, dlatego trzeba je zaliczyć do sfery czynności.

Sprawczość stanowi sedno ludzkiego czynu – bez przeżycia sprawczości mielibyśmy do czynienia jedynie z czynnościami ludzkiej natury. W przypadku czynu nie mamy zatem do czynienia z *persona in actu*, ale z *actus personae* – z osobą, która decyduje o swoim czynie i o sobie samej. I to właśnie w przeżyciu bycia autorem własnego czynu człowiek doświadcza swojej wolności – stanowi o sobie samym. Sprawczość odnosi się bowiem nie tylko do czynu, ale i do samej osoby. Osoba nie jest jedynie „twórcą” swojego czynu, ale też – oczywiście w pewnej mierze – jest twórcą samej siebie. Dlatego możemy powiedzieć, że pierwszym przedmiotem samostanowienia człowieka jest on sam, jego własne Ja. Osobowa struktura samostanowienia, o której pisze Wojtyła, polega na tym, że decydując o czymkolwiek człowiek zarazem decyduje o sobie samym. Każdy czyn nie tylko zmienia coś w otaczającym człowieka świecie, ale kształtuje zarazem samego człowieka: sprawia, że realizuje się on jako osoba lub też w jakiś sposób przeszkadza w jego osobowej samorealizacji.

W tym miejscu dobrze jest odróżnić personalistyczną wartość czynu i jego wartość moralną. W antropologii Wojtyły czyn osoby ma wartość już przez sam fakt, że jest czynem osoby, tj. dlatego, że wyraża jej osobowe wnętrze. Jeśli osobie z racji jej godności należy szacunek, to należy jest on także jej uzewnętrznieniu się w czynie, o ile tylko ów czyn nie narusza dóbr innej osoby. Tę wartość czynu Wojtyła nazywa jego wartością personalistyczną. Od tej wartości należy odróżnić wartość moralną czynu, z którą wartość personalistyczna bywa nieraz utożsamiana. Wartość moralna czynu nie płynie

stąd, że jest on czynem osoby – to jest jej warunek konieczny, ale niewystarczający – lecz z jego zgodności z normą moralną, która od osoby nie zależy. Dlatego też, jak wspomnieliśmy, nie każdy czyn prowadzi do spełnienia się osoby; ponieważ osoba jako osoba spełnia się poprzez moralne dobro – tylko o człowieku moralnie dobrym powiemy, że jest dobry jako człowiek – oznacza to, że spełnienie się osoby zależy od niej samej, od tego, w jaki sposób będzie stanowiła o sobie. Innymi słowy, zależy od jej wolności.

## WOLNOŚĆ JAKO NIEZALEŻNOŚĆ I ZALEŻNOŚĆ

Jeśli myślimy o wolności, to zazwyczaj pojmujemy ją jako niezależność – wolny jest ten, kto nie zależy od innych i sam może decydować o sobie. Dla rozumienia wolności kategoria niezależności jest niewątpliwie ważna, ale dla Wojtyły również ważna jest kategoria zależności. Dopiero w świetle tych dwóch kategorii możemy zrozumieć, czym jest ludzkie doświadczenie wolności.

Zacznijmy od niezależności. Wolność oznacza najpierw niezależność od różnego rodzaju czynników zewnętrznych. Ten sens wolności możemy nazwać wolnością zewnętrzną: wolny jest ten, kto nie jest zmuszany fizycznie bądź psychicznie do określonego typu działań, a także ten, kto w sposób swobodny, bez obawy o poniesienie sankcji, może wyrażać swoje poglądy i realizować swoje życiowe projekty. Wolność zewnętrzna nie wyczerpuje jednak znaczenia ludzkiej wolności. W pewnym sensie możemy powiedzieć – i rzeczywiście taki jest nasz zwyczaj językowy – że zwierzę, które nie jest trzymane w klatce lub na łańcuchu, żyje na wolności, czyli jest wolne. W tym przypadku bycie wolnym oznacza jednak po prostu możliwość swobodnej realizacji impulsów płynących z instynktów. Zwierzę, które żyje na wolności, nie jest zatem wolne, ponieważ pozostaje nadal podporządkowane prawom swojej natury. Dlatego w przypadku człowieka wolność oznacza nie tylko wolność zewnętrzną, ale – a nawet przede wszystkim – wolność wewnętrzną, czyli tę relację do własnej natury, ze względu na którą człowieka nazywamy osobą. Wojtyła mówi w tym przypadku o „niezależności od przedmiotu chcenia w akcie intencjonalnym”. Co to znaczy? W akcie intencjonalnym człowiek wychodzi niejako poza siebie i zwraca się ku przedmiotowi swego poznania. Jak mówią fenomenologowie, wszelkie poznanie jest poznaniem „czegoś” i na

tym polega jego intencjonalność. Ten rodzaj przekraczania siebie ku przedmiotowi poznania Wojtyła nazywa „transcendencją poziomą”. Poznanie przedmiotu nie determinuje jednak chcenia człowieka. Choć ludzka wola jest rodzajem ogólnego pragnienia dobra (jest *appetitus rationalis*, o którym mówił św. Tomasz z Akwinu), to jednak żadne z poznanych dóbr samo z siebie nie determinuje człowieka do działania. W tym miejscu wizja wolności u Wojtyły różni się od koncepcji św. Tomasza. Tego drugiego można bowiem interpretować w taki sposób – i faktycznie tak go interpretowano<sup>74</sup> – że wolność będzie się jawiła jako wynik niedoskonałości ludzkiego poznania – człowiek jest wolny, ponieważ nie poznaje w sposób oczywisty tego, co jest jego prawdziwym dobrem; gdyby jego poznanie w tym względzie było doskonałe, to zawsze również by za nim podążał. U Wojtyły natomiast obok transcendencji poziomej równie istotna jest „transcendencja pionowa”, czyli zależność człowieka od własnego Ja. To właśnie ta zależność współdecyduje o tym, że człowiek jest wolny. W aktach intencjonalnych osobie dane są różne przedmioty, ale to ona sama decyduje, który z nich wybierze, ponieważ akt intencjonalny włączony jest we właściwe dla osoby struktury samoposiadania i samopanowania. Bez takiej zależności od własnego Ja, która stanowi jądro samostanowienia, mielibyśmy do czynienia albo z determinizmem, albo z przypadkowością, z indeterminizmem – w obydwu przypadkach doświadczenie wolności trzeba by jednak uznać za złudzenie.

### „MOGĘ – NIE MUSZĘ – CHCĘ – POWINIENEM”

Przeżycie wolności jako zależności od własnego Ja nie wyczerpuje jednak doświadczenia wolności. W analizie, którą przeprowadza Wojtyła w *Osobie i czynie*, pojawia się jeszcze jeden wymiar zależności, który – na równi zależnością od Ja – jest konstytutywny dla doświadczenia wolności. Jest to zależność od prawdy. Według Wojtyły człowiek, który może stanowić o osobie w sposób wolny, przeżywa swoją zależność od prawdy nie jako ograniczenie swojej wolności, lecz raczej jej warunek i jednocześnie jako wyzwanie moralne, przed którym staje osoba. Analiza samostanowienia, która rozpoczyna się od przeżycia

<sup>74</sup> Por. np. rozdział „Pożądanie i wola” w: É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1998.

„mogę – nie muszę”, znajduje swój punkt szczytowy w decyzji, w „chcę”, ale decyzja nie jest po prostu wyrazem arbitralnej woli osoby, lecz odpowiedzią na apel, który płynie z rzeczywistości – do „chcę” dołącza się „powiniennem”. Innymi słowy, wolność jako zależność osoby od samej siebie spełnia się w jej samouzależnieniu się od prawdy, która od niej nie zależy. Co więcej, osoba nie jest poddana impulsom swoich instynktów i emocji właśnie dlatego, że w swoim działaniu jest w stanie i chce kierować się prawdą. I tylko wtedy doświadcza siebie w pełni jako osoby. Dlatego Wojtyła pisze: „Bez tej transcendencji – bez przekraczania i niejako przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy – osoba, podmiot osobowy, poniekąd nie jest sobą”<sup>75</sup>.

Spróbujmy zilustrować to przykładem. Wyobraźmy sobie, że dostaliśmy wiadomość o tym, iż ktoś, kogo uważaliśmy za przyjaciela, zachował się wobec nas niełojalnie czy nawet nas zdradził. Naszą pierwszą i naturalną reakcją jest oburzenie, być może myślimy nawet o tym, w jaki sposób odplacić mu za taką niegodziwość. Po chwili jednak z całkowicie pewnego źródła dowiadujemy się, że owa wiadomość była fałszywa i nasz przyjaciel jest całkowicie niewinny. Jak jest nasza reakcja? Nie czujemy już oburzenia, nie chcemy się mścić, ponieważ nasza reakcja uczuciowa, która popychała nas do działania, nie przetrwała testu prawdy. Możemy zatem powiedzieć, że analiza naszego wyboru ujawnia obecny w nim „moment prawdy”, który stanowi wewnętrzny element intencjonalności chcenia. W tym sensie to odniesienie do prawdy sprawia, że człowiek nie jest zależny od przedmiotów swoich aktów intencjonalnych, lecz ocenia je niejako z wyższego poziomu, który jest właśnie poziomem pytania o prawdę. Człowiek dąży do dobra, ale stawia też pytanie o „prawdę o dobru” i to właśnie prawda o dobru stanowi zasadę jego osobowego działania.

Oczywiście w swoich wyborach człowiek nie zawsze kieruje się prawdą, bywa też tak, że wybiera wbrew poznanej i uznanej przez siebie prawdzie. Według Wojtyły działa jednak wówczas w pewien sposób wbrew naturze swojej wolności, która w swojej istocie jest wolnością rozumną, czyli wolnością skierowaną ku prawdzie o dobru. Wybór prawdy o dobru w rozumieniu krakowskiego filozofa jest wyborem moralnym, dlatego doświadczeniu „chcę” towarzyszy niejednokrotnie

<sup>75</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 389–390.

doświadczenie „powiniennem”. Powinność moralna to dla niego nic innego jak dana w przeżyciu „normatywna moc prawdy”.

Wolność pojęta jako samostanowienie jest zatem u samego swego korzenia wolnością moralną. Okazuje się bowiem, że w konkretnym czynie osoby zależność od własnego Ja i zależność od prawdy stanowią doświadczalną jedność. Prawda, którą osoba poznaje w akcie poznania, staje się jej prawdą, częścią jej podmiotowej rzeczywistości. Jeśli osoba chce być wierna samej sobie, to musi być także wierna prawdzie, którą poznała i uznała. Ten etos osoby wyrażają dobrze słowa, które Wojtyła zapisał w poemacie *Narodziny wyznawców*: „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”<sup>76</sup>.

W antropologii Wojtyły samostanowienie osoby jest zatem syntezą niezależności i podwójnej zależności: zależności od Ja i zależności od prawdy.

---

<sup>76</sup> K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 60.



# ANTROPOLOGIA KAROLA WOJTYŁY W UJĘCIU TADEUSZA STYCZNIA

## WPROWADZENIE

Z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. Tadeusza Stycznia, Jan Paweł II skierował do swego ucznia i następcy na Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego list, w którym m.in. pisał: „Wszystkie kolejne stopnie naukowe: magisterium, doktorat, a z kolei habilitacja, następowały po sobie w dość szybkim tempie, tak że mogłem być spokojny o przyszłość Katedry Etyki na KUL-u. Formalnie byłem z nią związany aż do roku 1978, ale praktycznie wszystko już opierało się na Tobie”<sup>77</sup>. Przyjaźń i bliska, wieloletnia współpraca naukowa Tadeusza Stycznia ze swoim Mistrzem sprawiły, że jego filozoficzne dzieło jest szczególnie doniosłą interpretacją i zarazem rozwinięciem myśli Karola Wojtyły. Warto zatem zwrócić uwagę na te elementy filozofii człowieka Wojtyły, które jego uczeń i współpracownik uważał za kluczowe.

W odróżnieniu od swego Mistrza, Tadeusz Styczeń nie pozostawił żadnego traktatu, który byłby porównywalny z *Osobą i czynem*. W jego tekstach to właśnie dzieło Wojtyły stanowi główny punkt odniesienia wówczas, gdy autor porusza problematykę antropologiczną,

---

<sup>77</sup> *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A.M. Wierzbicki, Lublin 2001, s. 45.

a wiele z tych tekstów to bezpośredni komentarz do koncepcji Wojtyły. Nie można jednak twierdzić, że Styczeń po prostu powtarza tezy autora *Osoby i czynu*, adaptując je jedynie do etyki, nad którą skupiał się przede wszystkim w swojej pracy naukowej. Tekst Wojtyły stanowił dla Styczenia raczej impuls do jego własnej, oryginalnej refleksji, w której intuicje Wojtyły poddawane były dalszej teoretycznej obróbce. Stąd Styczeń skupiał się na niektórych wątkach *Osoby i czynu* – tych, które uważał za szczególnie ważne dla antropologii, ukazujące te momenty doświadczenia człowieka, w których wyraża się on w sposób szczególny jako osoba i w których sam doświadcza swojego osobowego bycia. Do niektórych fragmentów *Osoby i czynu*, zwłaszcza tych, które mówią o transcendencji osoby, Styczeń powracał wielokrotnie, poświęcając im obszernie analizy. Uważał bowiem, że zadaniem filozofa, który uprawia refleksję etyczną, jest ukazanie tego, co stanowi o wyjątkowości człowieka pośród wszystkich innych bytów, tego, dzięki czemu istnieje on – jak lubił mawiać – „inaczej i wyżej” niż cały otaczający go świat. Można powiedzieć, że w wizji Styczenia zadaniem etyki jest ukazywanie owego „wyżej”, czyli wyjątkowej wartości człowieka, którą etyka nazywa jego osobową godnością. Zadaniem antropologii jest natomiast zgłębianie ludzkiego „inaczej”, czyli tego sposobu bycia, który sprawia, że tylko do człowieka odnosimy pojęcie osoby.

## WGLĄD PRZED POGLĄDEM

Nie jest przypadkiem, że jeden z programowych tekstów Styczenia nosi znamienny tytuł *Objawiać osobę*. Tekst jest odpowiedzią na ankietę, w której pytano o zadania etyki, ale równie dobrze można go potraktować jako odpowiedź na pytanie o sposób i sens uprawiania antropologii. Również w filozofii człowieka – tak, jak rozumiał ją Styczeń – chodzi bowiem o ukazywanie tego, co stanowi o *specificum humanum*, innymi słowy, chodzi o objawianie osoby. Komu? Każdemu, kto jest tym zainteresowany, z samym podmiotem uprawiającym filozofią włącznie (a może nawet przede wszystkim). W filozofii chodzi bowiem o to, aby nie pozostać na poziomie tego, co – przywołując określenie Heideggera – „się mówi”, ale o osobistą konfrontację z badaną rzeczywistością. W refleksji nad człowiekiem nie poddawać się ani naciskom przyjętych powszechnie opinii, ani powierzyć badania tego,



kim jest człowiek, wyłącznie nauce (w jej nowożytnym rozumieniu, czyli tak zwanym naukom szczegółowym). Oczywiście, nauki szczegółowe dostarczają nam olbrzymiej wiedzy o człowieku, ale z powodu swoich założeń metodologicznych nie są w stanie opisać wszystkich aspektów bytu ludzkiego, co więcej, z góry pewne aspekty pozostawiają poza polem swojej uwagi, a przez to nie są w stanie sformułować całościowej wizji człowieka. Nie potrafią też uchwycić tego, co stanowi o swoistości bytu ludzkiego, faktu, że człowiek jest rozumnym i wolnym podmiotem, czyli osobą. Nie są w stanie tego uczynić, ponieważ „bycie osobą” nie jest cechą empiryczną (ponownie – w nowożytnym rozumieniu empiryczności). Nie jest tego w stanie uczynić również filozofia, która wartościowe poznawczo doświadczenie ogranicza wyłącznie do zewnętrznych i wewnętrznych spostrzeżeń zmysłowych, ich uogólniania i analizy. Nie dziwi zatem, że jeden z ojców filozofii empirystycznej, David Hume, samo istnienie ludzkiego podmiotu – ludzkiego Ja – uznał za złudzenie, jako że nie odpowiada mu żadna dana empiryczna.

W pełni zgadzając się z analizą pojęcia doświadczenia, którą Wojtyła przeprowadził we wprowadzeniu do *Osoby i czynu*, ograniczenie ludzkiego poznania do wąsko pojętej empiryczności (poznania zmysłowego) Styczeń uważał za arbitralne. Był przekonany, że punktem wyjścia refleksji filozofa jest doświadczenie, ale jego zdaniem należy przyjąć znacznie szerszą koncepcję doświadczenia niż czynili to empiryści – i należy to uczynić w imię samego doświadczenia. W swoich wczesnych pismach argumentował na rzecz konieczności takiego rozszerzenia koncepcji doświadczenia, wskazując na fakt doświadczenia moralnego, który jest faktem, a zatem czymś realnie, przedmiotowo danym, a jednocześnie jest takim faktem, którego nie da się adekwatnie opisać i wyjaśnić w kategoriach empirystycznej koncepcji doświadczenie (podobnie jak nie da się go zredukować wyłącznie do faktu językowego). Jeśli zatem jesteśmy na co dzień konfrontowani z faktami, które nie mieszczą się w ramach założonej przez nas koncepcji doświadczenia, to nie wolno nam takiego faktu ignorować, ale winien on zmusić nas do odpowiedniej modyfikacji samej tej koncepcji, aby bez arbitralnych ograniczeń mieściło się w niej wszystko to, czego bezpośrednio doświadczy. Komentując antropologię Wojtyły, Styczeń pisał: „Na początku liczy się tylko doświadczenie, tylko wgląd. Jest to doświadczenie świata i zarazem siebie w nim – poprzez kontrast z nim. [...] Tak ujęte doświadczenie człowieka w świecie wyprzedza wszelką

teorię i człowieka, i świata. To ono stanowi wyłączone źródło dla budowania teorii człowieka, antropologii i wyłączną podstawę jej prawomocności”<sup>78</sup>.

Innymi słowy, koncepcja doświadczenia nie powinna poprzedzać samego doświadczenia czy też – wyrażając to samo słowami Stycznia – wgląd winien poprzedzać pogląd. To właśnie wglądy – bezpośredni kontakt z rzeczywistością – decydują o tym, co można, a czego nie można uznać za rzetelną koncepcję doświadczenia. Taka wizja antropologii filozoficznej oznacza zarazem, że jest ona – podobnie jak etyka – dyscypliną epistemologicznie i metodologicznie niezależną zarówno od systemów filozoficznych, jak i od przyjmowanych światopoglądów. Zdaniem Stycznia to właśnie filozoficzne wizje człowieka czy światopoglądy muszą uzasadniać prawomocność swoich twierdzeń poprzez wskazanie na odpowiednie, uzasadniające, jej doświadczenia. Filozoficzna teoria człowieka jedynie wówczas ma poznawczą wartość, gdy adekwatnie odpowiada na pytania, które stawia samo doświadczenie człowieka.

Oczywiście filozofia nie może ograniczyć się jedynie do samej rejestracji doświadczeń. Od ich opisu, czyli od poziomu, który można nazwać poziomem analizy fenomenologicznej, musi przejść do ich wyjaśnienia. Nie może być też rodzajem „egologii”, czyli zapisem doświadczeń konkretnego filozofa. Nie różniłaby się wówczas od literatury (z tą tylko różnicą, że zazwyczaj nie byłaby to literatura zbyt wysokich lotów). W filozofii człowieka chodzi bowiem, podobnie jak w całej filozofii, o wiedzę ogólnie ważną i intersubiektywnie sprawdzalną. Filozof najpierw stwierdza fakty, a następnie stara się je wyjaśnić – i to wyjaśnić poprzez wskazanie na ich racje ostateczne. W przekonaniu Stycznia tylko tego rodzaju filozofia dostarcza wiedzy na miarę naszego poznawczego zapotrzebowania. Pisze on: „Pytamy o ostateczne racje faktu. O to, przez co i dlaczego coś takie jest, a także dlaczego coś raczej jest niż nie jest. Pytania takie stawiamy przede wszystkim pod adresem – i pod naporem – tego faktu, którym każdy z nas jest sam dla siebie. W proces wyjaśnienia danych doświadczenia wchodzi więc logika, zwłaszcza logika redukcji, a wraz z nią jej porządkująca wobec danych – funkcja. Tak oto na bazie danych doświadczenia człowieka (*iuxta-positio*) zarysowuje się system

<sup>78</sup> T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 496–497.

(*compositio*), powstaje teoria, nauka o człowieku, czyli właśnie antropologia”<sup>79</sup>.

Tak oto fenomenologia człowieka staje się metafizyką człowieka. Konieczność przejścia od fenomenologicznego opisu do jego metafizycznej interpretacji dostrzegali twórcy fenomenologii Edmund Husserl. On także uważał, że filozof nie może zatrzymać się przy samym opisie zjawisk, lecz po jego przeprowadzeniu musi postawić pytanie o ich status ontyczny. Jak wiadomo, próba odpowiedzi na to pytanie poprowadziła Husserla ku transcendentalnemu idealizmowi. Styczeń natomiast uważał, że jedynie realne racje mogą być racjami wyjaśniającymi to, czego doświadczamy jako realnego. Dlatego sądził, że racji takich należy szukać raczej w klasycznej metafizyce realistycznej. W tekście, w którym metodę antropologii filozoficznej Styczeń ilustrował poprzez porównanie *Osoby i czynu* Karola Wojtyły z rozprawą *O odpowiedzialności* Romana Ingardena, czytamy: „Na skutek ukazanego sprzężenia zwrotnego pomiędzy punktem wyjścia: opisem faktów a punktem dojścia: twierdzeniami wyrażającymi jedyne racje uniesprzeczniające fakty, twierdzenia o faktach niejako się «ukonieczniają». Musi tak być, jak jest i jak się jawi w doświadczeniu. Twierdzenia zaś o racjach urealniam się i uempiryczniam: racja konieczne tego, co realne, nie może być sama nierealna”<sup>80</sup>. Na tym właśnie polega logika redukcji, o której wspominał Styczeń w poprzednio cytowanym tekście. „Uniesprzecznianie” to nic innego, jak poszukiwanie racji poprzez przechodzenie od tego, co bezpośrednio dane w doświadczeniu, do tego, co wprawdzie bezpośrednio dane nie jest, ale stanowi warunek realności i zrozumiałości tego, co dane. Taką metodę stosował Wojtyła w *Osobie i czynie*, wychodząc od bezpośrednio danych dynamizmów, takich jak doświadczenie sprawczości w czynie („mogę – nie muszę”), i wyjaśniając je przez wprowadzenie pojęć teoretycznych opisujących strukturę osoby, takich jak transcendencja czy samostanowienie. Można by dodać, że podobnie rzecz się ma z samym pojęciem osoby, której – i tutaj można przyznać rację Hume’owi – nie odpowiada żadne wrażenie zmysłowe. Pojęcie osoby nie jest bowiem pojęciem empirycznym, lecz pojęciem teoretycznym, które pozwala na wyjaśnienie

<sup>79</sup> Tamże, s. 93–94.

<sup>80</sup> T. Styczeń, *O metodzie antropologii filozoficznej*, w: tegoż, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 136.

tego, co empirycznie dane, tego, co człowiek przeżywa w doświadczeniu samego siebie.

## JAK UPRAWIAĆ ANTROPOLOGIĘ?

Zadaniem filozofa jest „organizowanie warunków poznawczych” dla intuicji, czyli ułatwianie słuchaczowi lub czytelnikowi samodzielnego zobaczenia tego, o czym mówi mu filozof. Tak właśnie pojmowali zadanie filozofa Wojtyła i Styczeń. Styczeń nie bał się nawet twierdzić, że wykład z etyki powinien być swego rodzaju „seansem etycznym”. Wyrażenie to należy jednak dobrze rozumieć. Nie chodziło mu bowiem o wmawianie czegokolwiek swoim słuchaczom, o próbę „zahipnotyzowana” ich słowami po to, aby narzucić im swoją wizję rzeczywistości. W tym sensie filozofia jest dla niego przeciwieństwem ideologii, której zwolennicy nie tyle chcą poznawać świat, co go zmieniać – i to niejednokrotnie na podstawie wizji, które z realnie istniejącą rzeczywistością mają niewiele wspólnego. W przeciwieństwie do Marksa i jego uczniów Styczeń sądził, że w filozofii chodzi właśnie przede wszystkim o to, aby świat poznawać, a ponieważ poznanie to nie zawsze przychodzi łatwo, dlatego zadaniem filozofa jest z jednej strony wspomniane wyżej organizowanie warunków poznawczych dla intuicji, a z drugiej strony krytyczne badanie proponowanych przez różne kierunki filozoficzne wizji rzeczywistości.

Dlatego nie jest przypadkiem, że jedną z postaci, które często pojawiają się w tekstach Styczenia, jest Sokrates. To Sokrates Platoński, czyli ten, który – przekonany o tym, że wie tylko tyle, iż nic nie wie – stara się dotrzeć do wiedzy poprzez dialog z innymi ludźmi. W dialogu tym Sokrates po pierwsze poddaje badaniu wewnętrzną spójność głoszonych przez swoich rozmówców poglądów, a po drugie wraz z nimi stara się zobaczyć, jak rzeczy mają się naprawdę. Nie chce im niczego wmawiać, stąd swoją rolę porównuje raczej do roli akuszerki, która pomaga w narodzinach tego dziecka, jakim jest poznanie. Píše Styczeń: „Mędrzec z Aten widzi posłannictwo filozofa w uwrażliwieniu swych uczniów na konieczność «rodzenia samych siebie» poprzez samopoznanie («Poznaj samego siebie!») i sam staje się z własnego wyboru męczennikiem tej właśnie sprawy”<sup>81</sup>. Sokrates sądził, że owo

<sup>81</sup> T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: kim jestem?*, Lublin 2001, s. 84.

poznanie – tak jak nie narodzone jeszcze dziecko – już jest obecne w jego rozmówcy, a jego zadaniem (zadaniem filozofa) jest jedynie pomoc w uświadomieniu sobie przez rozmówcę tego, co on już wie. Platończycy interpretowali fakt obecności w ludzkiej duszy prawdy, którą jedynie trzeba wydobyć na światło dzienne, teorią anamnezy, Styczeń natomiast sądził, że jest to wynik naszego bezpośredniego kontaktu w rzeczywistością, którą człowiek interioryzuje w swoim wnętrzu.

Styczeń uprawiał etykę i filozofię człowieka w nieustannym dialogu ze swoim filozoficznym Mistrzem. Okazuje się bowiem, że odpowiedź na pytanie „kim jestem?” nie jest wcale taka prosta, a spełnienie postulatu „poznania samego siebie” wymaga od człowieka wiele wysiłku. Rocco Buttiglione we wprowadzeniu do jego książki *Urodziłeś się, by kochać* pisał: „Potrzebujemy zewnętrznych Mistrzów, którzy nauczą nas słuchać naszego Mistrza wewnętrznego i w ten sposób nauczą nas decydować w wolności o nas samych. Istnieje bowiem takie «ja», które porusza się jedynie po powierzchni rzeczywistości i po powierzchni nas samych. Istnieje jednak również inne, głębokie «ja», które może nam pomóc stać się tym, kim naprawdę jesteśmy. Aby usłyszeć głos tego «ja», musimy pochylić się nad sobą w ciszy i zamyśleniu; musimy odnaleźć taką perspektywę, która pozwoli nam zobaczyć naszą osobistą prawdę – a mówiąc innymi słowami: nasze powołanie – we wnętrzu prawdy o każdym innym człowieku”<sup>82</sup>. Styczniowi bardzo bliska była Pascalowska krytyka *divertissement*, czyli tego rodzaju rozrywki, która odwodzi człowieka od zatrzymania się w refleksji nad samym sobą i pomaga człowiekowi zagłuszyć pytanie o prawdę o nim samym<sup>83</sup>.

Sytuacja filozofii człowieka jest szczególna. Jest to bowiem jedyny przypadek, w którym konkretny byt, przedmiot refleksji filozoficznej, możemy poznawać nie tylko od zewnątrz, ale również od wewnątrz. W swoim znanym artykule *Jak to jest być nietoperzem?*<sup>84</sup> Thomas Nagel pokazywał, że istnieją takie wymiary rzeczywistości, których nigdy nie poznamy. Aby bowiem wiedzieć, jak to jest być nietoperzem,

<sup>82</sup> R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, w: T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. XVIII.

<sup>83</sup> Por. B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 2002, nr 359.

<sup>84</sup> Por. T. Nagel, *What Is it Like to Be a Bat?*, „Philosophical Review” 1974, t. 84, nr 4, s. 435–450 (wyd. pol.: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997).

trzeba nim być. W przypadku filozofii człowieka mamy jednak do czynienia z sytuacją, w której przedmiot i podmiot refleksji są tożsame. Człowiek jest nam dany nie tylko jako byt, który poznajemy od zewnątrz, ale również jako konkretne Ja, które znamy od wewnątrz. Zarówno Wojtyła, jak i Styczeń sądzili, że uprawiając filozofię człowieka nie wolno nam nie skorzystać z tej wyjątkowej okazji, jaką jest możliwość „podglądania” wewnętrznej struktury przedmiotu naszych analiz w jej działaniu. Oczywiście nie chodziło mu o ograniczenie filozofii człowieka do refleksji nad własnym Ja, do swego rodzaju egologii, dlatego uważał, że wyniki analizy doświadczenia wewnętrznego należy poddawać intersubiektywnej kontroli, konfrontując je z doświadczeniami innych podmiotów i umieszczając je – jak pisał w cytowanym powyżej fragmencie Buttiglione – „we wnętrzu prawdy o każdym innym człowieku”. Idąc za metodologiczną sugestią swojego Mistrza uważał zatem, że filozofia człowieka powinna być syntezą filozofii świadomości i filozofii bytu. Filozofia świadomości potrafi bowiem dostarczyć nam danych, do których czysto obiektywistyczna – zewnętrzna – refleksja nad bytem ludzkim nie byłaby w stanie dotrzeć, filozofia bytu pozwala nam zaś na taką interpretację tych danych, która nie popada w „pułapkę refleksji”, co natomiast stało się udziałem dużej części filozofii nowożytnej<sup>85</sup>.

## NARODZINY OSOBY

Co zatem mówi nam o człowieku doświadczenie? Wojtyłę i Styczenia interesowały przede wszystkim te momenty doświadczenia, w których wyraża się swoistość bytu ludzkiej – te przeżycia, z racji których do bytu ludzkiego odnosimy pojęcie osoby. Dla Styczenia, który w tym miejscu niejako uszczegóławiał intuicję Wojtyły z *Osoby i czynu*, doświadczeniem w sposób szczególny „antroporelevantnym” był dla niego specyficznie ludzki akt poznania, tj. taki akt, w którym człowiek odkrywa niezależną od niego prawdę. W swoich poszukiwaniach „punktu archimedesowego” dla etyki, najbardziej źródłowego doświadczenia moralnego, z biegiem czasu Styczeń coraz wyraźniej dostrzegał ten punkt w samym akcie poznania, który w jego przekonaniu kryje

---

<sup>85</sup> Obszernie na ten temat por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Lublin 1993.

w sobie *in nuce* ładunek moralny – człowiek poznając prawdę staje się jednocześnie jej świadkiem, tak że nie wolno mu zaprzeczyć temu, co sam jako prawdę poznał i za prawdę uznał. Nietrudno jednak zauważyć, że ów moment „wiązanania się prawdą” jest dla Stycznia nie tylko źródłowym doświadczeniem etycznym, ale i źródłowym doświadczeniem antropologicznym – momentem, w którym w szczególności wyrazisty sposób objawia się to, kim jest człowiek jako osoba. Dlatego swoją wizję człowieka odnajdywał Styczeń w słowach Jana Pawła II wypowiedzianych do przedstawicieli świata nauki zebranych w auli KUL: „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane z prawdą – związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie”<sup>86</sup>.

Paradygmatycznym wyrazem tego doświadczenia jest biblijny opis stworzenia człowieka, traktowany jednak nie tyle jako tekst objawiony, ile jako szczególnie trafny zapis ludzkiego doświadczenia. Oto pierwszy człowiek – Adam – rozgląda się wokół siebie, poznaje stworzony świat, ale nie potrafi się utożsamić z żadną z otaczających go rzeczy. Odkrywa, że pośród świata rzeczy, roślin i zwierząt jest samotny – dlatego, że jest inny i ma świadomość swojej odmienności. Innymi słowy, odkrywa swoje „inaczej” pośród świata, które jest zarazem jego „wyżej”. Owo „inaczej” płynie właśnie z faktu, że tylko człowiek w stworzonym świecie jest osobą, jego „wyżej” jest zaś konsekwencją tego „inaczej”, jest jego osobową godnością. To wszystko jest zaś człowiekowi dane w akcie poznania świata, który jest jednocześnie – *in actu exercito* – aktem poznania samego siebie. W tym kontekście możemy przypomnieć pierwsze zdania z wprowadzenia do *Osoby i czynu* Karola Wojtyły: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznaną i przekazywaną* (Przemówienie do świata nauki w auli KUL, 9 VI 1987 r.), w: „Do końca ich umiłował”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8–14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 45.

<sup>87</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 51.

Można zatem powiedzieć, że chociaż w wymiarze ontycznym człowiek jest osobą od pierwszej chwili swego istnienia, to w wymiarze doświadczenia uświadamia on sobie ten fakt w specyficznie ludzkim akcie poznania – w poznaniu, w którym człowiek uświadamia sobie prawdę o świecie i o sobie samym, a zarazem odkrywa siebie jako moralnie związanego tą prawdą. Dlatego to właśnie akt poznania jest tym momentem, w którym filozof może odkryć to wszystko, co stanowi o istocie bycia osobą.

Nietrudno zauważyć, że w swojej refleksji nad człowiekiem Styczeń z biegiem czasu szedł nie tyle wszerz, poddając analizie coraz to nowe wymiary doświadczenia człowieka, co raczej posuwał się coraz bardziej w głąb tego doświadczenia. Odkrywszy wspomniany wyżej „punkt archimedesowy” antropologii, starał się go naświetlać z różnych stron, nieustannie poszukiwał nowych, bardziej adekwatnych formuł dla jego wyrażenia. W pewnym sensie całą jego filozofię można uznać za próbę ukazania implikacji intuicji Karola Wojtyły zawartej w *Osobie i czynie*, która stwierdza, że powinność moralna to nic innego jak normatywna moc prawdy.



# PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA WSPÓLNOTY I SPOŁECZEŃSTWA W MYŚLI KAROLA WOJTYŁY

## WPROWADZENIE

Personalizm Karola Wojtyły jest zwykle rozważany w aspekcie antropologicznym i etycznym. Wynika to w znacznej mierze z akcentów położonych przez samego polskiego myśliciela. Wojtyła w swoich głównych dziełach wprost skoncentrował się na zbadaniu, jak osoba w swej integralności ujawnia się w czynie i co jej obecność oznacza dla porządku praktycznego i etycznego. Można nawet powiedzieć, że akcent położony na etykę dominuje w twórczości Karola Wojtyły, zwłaszcza kiedy weźmie się pod uwagę większość jego pism (tak filozoficznych jak i teologicznych). Konstatacje te nie zmieniają jednak faktu, że filozof świadomy był szerszych perspektyw, w których teoria osoby może i powinna odgrywać istotną rolę.

Jedną z nich jest perspektywa społeczna. Jej pojawienie się w spektrum zainteresowania Wojtyły posiada swoje uwarunkowania. Po pierwsze, pozostaje ona w istotnym związku z głównymi obszarami jego zainteresowań. Teoria osoby bowiem stanowi dla niej konieczne przygotowanie, a analiza funkcjonowania określonych grup i wspólnot domaga się refleksji etycznej. Jednak same rozważania dotyczące życia społecznego wymagają dalszych przemyśleń i ustaleń, które wykraczają poza tradycyjnie rozumianą antropologię i etykę.

Wspólne bycie i działanie potrzebuje osobnego namysłu i rządzi nim odmienna metodologia. Po drugie, Wojtyła w swej refleksji filozoficznej nie mógł pominąć społecznych implikacji personalizmu z tego jeszcze powodu, że okres jego twórczości charakteryzował się specyficzną batalią o kształt życia społecznego. Jednostronnej marksistowskiej wizji wspólnoty i społeczeństwa należało przeciwstawić wizję odmienną, która mocniej akcentowała to, co było dziedzictwem filozofii europejskiej. Stąd personalizm społeczny był naturalną odpowiedzią na promowane myślenie kolektywistyczne i totalizujące.

### NATURA SPOŁECZNA CZŁOWIEKA: POMIĘDZY JEDNOSTKĄ A OSOBĄ

Świadomość społecznej natury człowieka nie jest odkryciem współczesności, ale towarzyszy ludzkości od bardzo długiego czasu. Wojtyła podejmuje ten – wydaje się – oczywisty wątek, jednak pragnie nadać mu nowy koloryt. Chodzi o rozwinięcie i eksplikację tego ważnego twierdzenia w stronę ukazania głębszych racji i uwarunkowań obecnych w samej istocie ludzkiej. Wojtyła podejmuje to zadanie, wykraczając poza rozumienie społecznej natury człowieka, gdzie ten widziany jest jednostronnie i w wielu przypadkach dosyć powierzchownie. Sytuacje te mają miejsce, kiedy człowieka traktuje się jedynie jako jednostkę gatunku czy indywiduum. Szansą na przełamanie tych scenariuszy jest dostrzeżenie w człowieku osoby, z całą jej specyfiką i bogactwem.

Karol Wojtyła zauważa, że w historii filozofii uczestnictwo człowieka w społeczności tłumaczono zasadniczo poprzez odwołanie do natury ludzkiej. Według niego akcent położony był „na pozycji natury”<sup>88</sup>, co miało jeszcze zastosowanie w innych twierdzeniach, jak na przykład w twierdzeniu o naturze racjonalnej. W takim podejściu «natura społeczna» zdaje się oznaczać przede wszystkim rzeczywistość bytowania i działania «wspólnie z innymi», przypisywaną w sposób jakby wypadkowy każdemu człowiekowi<sup>89</sup>. Generalnie rzecz biorąc, mówienie o społecznym charakterze człowieka za pomocą pojęcia „natura” jest podejściem obiektywistycznym, nie wybrzmiewa w nim

<sup>88</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 308.

<sup>89</sup> Tamże.

pełniejsza prawda o życiu osobowym. Wojtyła nie odrzuca tego stanowiska, ale uznaje je za niewystarczające.

Na pytanie o powody owej niewystarczalności filozof wskazywał na nieobecność tego wszystkiego, co stanowi o niepowtarzalności i jedyności każdego człowieka. Każdy bowiem nie tylko bytuje i działa z innymi na mocy skłonności naturalnych, ale zarazem dokonuje tego i przeżywa to w jedynie sobie właściwy sposób. Takie kategorie, jak przeżycie, doświadczenie i wnętrze osoby, są tu niezbędne, aby zrozumieć, jakie relacje z innymi i więzi społeczne dokonują się w przestrzeni społecznej, i jakie wywołują one konsekwencje. Relacyjny i społeczny aspekt człowieka jest więc istotnie uwarunkowany rozumieniem wewnętrznej struktury jego istnienia.

W myśli Wojtyły to pogłębione zrozumienie społecznego charakteru człowieka dokonało się poprzez wyjście poza obiektywistyczne rozumienie osoby ludzkiej. Chodziło generalnie o wskazanie, że osoby ludzkiej nie można adekwatnie wytłumaczyć w obrębie pojęć pojawiających się w definicji Boecjańskiej. Krakowski myśliciel wskazywał, że definicja *persona est rationalis naturae individua substantia* „wyrzażała [bardziej] jednostkowość człowieka jako bytu substancjalnego, który posiada naturę rozumną, czyli duchową – niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby”<sup>90</sup>. Konsekwentnie, choć ujęcie metafizyczne właściwe dla Boecjusza i kontynuowane później przez Tomasza z Akwinu jest pomocne, zarazem jest ono niepełne. Jak powie Wojtyła, określa ono „teren metafizyczny” osoby, ale ten jest zaledwie wstępną strukturą, która musi być uzupełniona przez odniesienie do doświadczenia, w celu dotarcia do podmiotowości osoby<sup>91</sup>.

W odniesieniach międzyosobowych i społecznych podmiotowość osoby odgrywa ważną rolę. Człowiek bowiem inicjuje relacje z innymi ludźmi w sposób specyficznie ludzki, daleko wykraczający poza relacje

<sup>90</sup> K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 438.

<sup>91</sup> Wojtyła wskazuje, że podejściu Tomasza z Akwinu „może się wydawać, że nie ma [...] miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby-podmiotu”. Tomasz „ukazuje dyspozycję osoby ludzkiej do świadomości i samoświadomości. [...] Natomiast na analizę świadomości i samoświadomości [...] jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości”. Zob. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, w: tegoż, *Aby Chrystus się nami postugiwał*, Kraków 1979, s. 435–436.

dokonujące się pomiędzy rzeczami czy innymi, pozaludzkimi, istotami. Tak więc relacje między osobami, poza swym wymiarem najbardziej ogólnym, transcendentnym, są również relacjami kategorialnymi. W ramach swej kategorialności posiadają one dodatkowo bardzo określoną specyfikę. Ogólnie moglibyśmy ją określić w ten sposób: osoba wchodzi w relacje innymi ludźmi z całą swą niepowtarzalnością i musi być rozpatrywana w swej integralności – ze swą zewnętrżnością i wewnętrznością, ze swą przedmiotowością i podmiotowością<sup>92</sup>. Zewnętrzność osoby i jej wewnętrzność są – w myśli Wojtyły – zrozumiałe tylko we wzajemnej łączności<sup>93</sup>. Jak powie ten myśliciel: „Ja sam dla siebie jestem nie tylko «wewnętrznością», ale także i «zewnętrznością», pozostając przedmiotem obu doświadczeń – i od wewnątrz, i od zewnątrz”<sup>94</sup>.

## WSPÓLNOTA „JA” – „TY”

Zwrócenie uwagi na złożoną strukturę osoby ma istotny wpływ na to, w jaki sposób człowiek wchodzi w relacje z innymi ludźmi. Gdyby podejść do człowieka w taki sposób, aby ta złożoność nie została wyeksponowana, wówczas łatwo potraktować go jednowymiarowo i obiektywistycznie. To z kolei miałyby swoje konsekwencje w rozumieniu zbiorowości, do której należy. Wspólnota byłaby wówczas zaledwie zbiorem indywiduów rozumianych jako jednostki gatunkowe. Brak dostrzeżenia i odpowiedniej prezentacji podmiotowości osobowej mógłby skutkować tym, że dana zbiorowość miałaby charakter ambiwalentny: mogłaby być zarówno pomocna w rozwoju każdego jej członka, jak i stanowić dla tego rozwoju zagrożenie. Wojtyła rozwija

<sup>92</sup> W swoich pismach Wojtyła niejednokrotnie akcentuje rolę wnętrza osoby, jako tej sfery istnienia bez której nie można jej właściwie zrozumieć. Zob. np. „To, kim jest człowiek sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem”. K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 418.

<sup>93</sup> Wnętrze osoby nie można zrozumieć bez jej zewnętrzności i odwrotnie – zewnętrzność jest istotnie uwarunkowana tym, co stanowi wewnętrzny świat osoby. Dzięki temu osoba nie może być sprowadzona do świadomości i wewnętrznych przeżyć, ani do swej cielesności. Zob. G. Hołub, *The Human Subject and Its Interiority: Karol Wojtyła and the Crisis in Philosophical Anthropology*, „Quién” 2016, nr 4, s. 47–66.

<sup>94</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 55.

tę problematykę przy okazji omawiania uczestnictwa. Wskazuje na to w następujący sposób: „człowiek – jednostka gatunku jest i nie przestaje być człowiekiem bez względu na jakikolwiek układ stosunków międzyludzkich czy społecznych, natomiast człowiek jako podmiot osobowy może w tych stosunkach ulegać alienacji, czyli poniekąd „odczłowieczeniu”<sup>95</sup>. Chodzi więc o to, że nie każda zbiorowość służy rozwojowi człowieka-osoby; zbiorowości, które nie liczą się ze specyfiką życia osobowego, a szczególnie z wyjątkowością osoby i jej wewnętrznym światem, mogą nawet stanowić dla niej zagrożenie.

Podstawą życia wspólnotowego jest spotkanie osób, jak powie Wojtyła – spotkanie „ja” – „ty”. Chodzi o taki typ spotkania, gdy jedna osoba postrzega drugą jako „drugie ja” (*alter ego*) i gdzie obowiązuje zasada wzajemności: każde „ty” jest zarazem „drugim ja”<sup>96</sup>. Spotkanie zbudowane na tak określonym punkcie wyjścia sprawia, że każdy podmiot otwarty jest na poznanie i przeżycie złożoności i bogactwa osobowego drugiego. W spotkaniu wyklucza się traktowanie tego drugiego w sposób jedynie obiektywistyczny, jak powiedzieliby filozofowie dialogu, jako „ono” (chodzi o odrzucenie relacji z drugą osobą, jako „ja” – „ono”). Relacja „ja” – „ty” jest więc formą afirmacji osoby i podkreśleniem jej pierwszeństwa bytowego względem tejże relacji, a konsekwentnie też względem wspólnoty. Jak powie filozof: „W swojej podstawowej postaci relacja: ‘ja’ – ‘ty’ nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości, owszem, poniekąd mocniej w niej osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej”<sup>97</sup>.

Karol Wojtyła rozumie osobę jako złożony podmiot, który dąży do transcendencji i samospełnienia przez swoje czyny. Istotną rolę odgrywa tu samo-posiadanie i samo-panowanie. Spotkanie osób, które posiadają same siebie (poznawczo i wolitywnie) i posiadają władzę nad samym sobą (posiadają wolność „od” i wolność „do”), jest spotkaniem, które przybiera określony kształt. Polega on na tym, że nie tylko każda osoba dąży do właściwych sobie celów (np. samospełnienia), ale

<sup>95</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 393.

<sup>96</sup> Tadeusz Styczeń komentując myśl Wojtyły mówi, że „odkrywając sam siebie w sobie, odkrywam w sobie prawdę o każdym drugim, odkrywam w sobie po prostu każdego drugiego”. Zob. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły. Posłowie*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 507.

<sup>97</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 398–399.

także – wskutek doświadczenia wartości drugiego (o czym będzie jeszcze mowa poniżej) – może pojawić się więź międzyosobowa, do której każdy podmiot relacji musi się ustosunkować. Ta więź ma istotny wpływ na przeżywanie samego siebie, to znaczy na doświadczenie swojej podmiotowości. Wojtyła wyraża to w następujący sposób: „podmiot ‘ja’ przeżywa relację do ‘ty’ w działaniu, którego przedmiotem jest ‘ty’, i oczywiście *vice versa*. Poprzez to działanie skierowane przedmiotowo ku ‘ty’ podmiot ‘ja’ nie tylko przeżywa siebie w relacji do ‘ty’, ale także przeżywa w nowy sposób siebie w swojej własnej podmiotowości”<sup>98</sup>.

Wojtyła jest przekonany, że dzięki wspólnocie następuje ujawnienie człowieka w jego osobowej podmiotowości<sup>99</sup>. Wskazuje on szczególnie na tę dwoistą funkcję „ja”, które dla siebie jest kimś takim właśnie, ale dla drugiego jest zawsze „ty”. Drugie „ja” jest więc pewny ujawnieniem tego, kim jestem „ja” dla innych. Oczywiście podmioty relacji „ja” – „ty” mogą być rozpatrywane jako podobne sobie jedynie w wymiarze formalnym, czyli ze względu na strukturę i pełnione funkcje. Jednak zarazem są one jedynymi i niepowtarzalnymi osobami, które tylko w sobie właściwy sposób przeżywają każdą relację z drugim. Osoba – nawet przy swej otwartości na innych i swej relacyjności – zawsze pozostaje kimś, kogo nie można bez reszty wyrazić i zakomunikować na płaszczyźnie intersubiektywnej. Wojtyła dla określenia tej prawidłowości posługuje się terminem *alteri incommunicabilis*<sup>100</sup>.

Wspólnota posiada charakter aktywny i wywiera wpływ na to, kim jest sama osoba. Możemy jednak postawić pytanie o to, jaki jest to typ oddziaływania. Z pewnością nie jest to wpływ, o jakim mówią rzecznicy radykalnej dominacji wspólnoty nad osobą. Tu bowiem osoba byłaby pochodną wspólnoty, czy nawet jakimś jej wytworem i kreacją. Wojtyła – jak zasygnalizowaliśmy powyżej – taką dominującą rolę przypisuje osobie. Jednak w stanowisku personalistycznym przyjmuje się, że wspólnota może wpłynąć na kształtowanie się życia osobowego. Problemem pozostaje określenie zakresu tego wpływu. Z pewnością wspólnota nie konstytuuje osoby, ponieważ ta pojawia się w niej jako już określony podmiot metafizyczny – *suppositum*. Jednak zarazem stawanie się i rozwój osoby to kształtowanie się tak zwanego podmiotu osobowego. *Suppositum* jest pewną bazą dla podmiotu

<sup>98</sup> Tamże, s. 400.

<sup>99</sup> Tamże, s. 401.

<sup>100</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 26.

osobowego i w nim się wyraża<sup>101</sup>, choć zarazem podmiot osobowy to coś więcej niż podmiot metafizyczny. Ta różnica określona jest przez sferę podmiotową i przeżyciową. Z kolei aktywność przeżyciowa (w szerokim znaczeniu, uwzględniającym takie czynniki jak poznanie) jest istotnie uwarunkowana spotkaniem z innymi osobami i dokonującymi się interakcjami we wspólnocie. Inni mają wpływ na to, jak przeżywam otaczający mnie świat i siebie samego. Stąd można mówić o pewnym (choć nie radykalnym) stawianiu się osoby przez wspólnotę<sup>102</sup>.

Spotkanie osób, które prowadzi do zawiązania wspólnoty, nie jest tylko efektem aktywności ludzkich władz poznawczych. Jeśli nawet posługivalibyśmy się tu terminem „poznanie”, to w grę wchodzi również poznanie dobra i wartości. W zawiązaniu się i trwaniu wspólnoty odgrywa to niezwykle ważną rolę, ponieważ spotkanie „ja” – „ty” posiada w sobie o wiele szerszy potencjał niż ten, którym interesuje się teoria poznania. We wspólnocie dokonuje się odkrycie wartości i ich afirmacja, a więc rzeczywistość ta wchodzi w pole zainteresowania aksjologii i etyki. W myśli personalistycznej, w tym w personalizmie rozwijanym przez Karola Wojtyłę, istotną rolę odgrywa odkrycie szczególnej wartości osoby, czyli tak zwanej godności osobowej: „Przez wspólnotę rozumiemy to, co łączy. W relacji: ‘ja’ – ‘ty’ kształtuje się autentyczna między-osobowa wspólnota (w jakiegokolwiek postaci czy odmianie), jeżeli ‘ja’ i ‘ty’ trwają we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby (można ją określić także jako godność), potwierdzając to swoimi czynami. Zdaje się, że tylko taki układ zasługuje na nazwę *communio personarum*”<sup>103</sup>.

## SPOŁECZNOŚĆ „MY”

Spółeczność może być uznana za formę wspólnoty, albo za dalsze jej rozwinięcie. Istnieją podobieństwa pomiędzy nimi, ale również pojawiają się różnice, na które zwraca uwagę Karol Wojtyła. Myśliciel

<sup>101</sup> „Przeżycie własnej podmiotowości osobowej nie jest bowiem niczym innym jak pełną aktualizacją tego wszystkiego, co zawiera się wirtualnie w *suppositum humanum*, w podmiotowości metafizycznej”. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 387.

<sup>102</sup> Zob. G. Hołub, *The Person in Dialogue, the Person Through Dialogue*, „Filosofija. Sociologija” 2016, t. 27, nr 4, s. 3–13.

<sup>103</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 402.

ten wskazuje, że wspólnota „ja” – „ty” akcentuje konkretne osoby do niej przynależące, podczas gdy społeczność „my” odnosi się raczej do wielości osób. Jak stwierdzi, „potencjalnie więc relacja: ‘ja’ – ‘ty’ jest skierowana ode mnie do wszystkich ludzi, aktualnie natomiast zawsze wiąże mnie z jednym. Jeżeli wiąże mnie aktualnie z wieloma, to już wówczas nie jest relacją do ‘ty’, ale do ‘wy’, chociaż może ona łatwo rozłożyć się na szereg relacji do ‘ty’”<sup>104</sup>. Stąd w koncepcji personalistycznej ta wielość (oznaczona „wy” albo „my”) to nie anonimowa zbiorowość, ale cały czas wielość poszczególnych, niepowtarzalnych osób ludzkich. Wojtyła eksponuje ten fakt, kiedy porównuje „my” do „oni”: w tym pierwszym określeniu podmiotowość każdego członka sprawia, że wielość, jaką jest społeczność, pozwala na mówienie o jej podmiotowości. Oczywiście nie jest ona ugruntowana w bycie substancjalnym (społeczność nie jest bytem substancjalnym), jak to ma miejsce w przypadku podmiotu „ja”, jednak pewien typ podmiotowości społecznej nadal tu istnieje<sup>105</sup>.

Karol Wojtyła rozwija ideę podmiotowości społecznej. Wskazuje na to, że istnieją różne „my”-społeczności i w związku z tym – różne ich podmiotowości. Inna jest struktura małżeństwa, rodziny, narodu czy państwa, w związku z czym odmienne są także ich podmiotowości. Ich zrozumienie należy opierać w naturalnej podmiotowości, właściwej dla osoby. To ona skierowana jest nie tylko na samorealizację, w ramach własnego „ja”, ale także na realizację swego wymiaru wspólnotowego i społecznego. Krakowski myśliciel mówi o tym w następujący sposób: „Ludzkie ‘ja’ noszą [...] w różnych wymiarach gotowość nie tylko do myślenia o sobie w kategoriach ‘my’, ale do urzeczywistnienia tego, co jest istotne dla ‘my’ – a więc wspólnoty społecznej, a więc także na gruncie tej wspólnoty, zgodnie z jej ludzką właśnie istotą gotowość do urzeczywistnienia podmiotowości wielu, w uniwersalnym wymiarze – podmiotowości wszystkich”<sup>106</sup>. Ten rys bycia razem i stawania się razem jest mocno zakorzeniony w człowieku i ukazuje, że osoba nie jest bytem monadycznym, ale dąży do wspólnoty i społeczności.

Istotnym zagadnieniem jest to, co spaja społeczność w jej fundamentach. Wojtyła wskazuje, że „rdzeniem wspólnoty społecznej”

<sup>104</sup> Tamże, s. 397.

<sup>105</sup> Tamże, s. 403.

<sup>106</sup> Tamże, s. 408.



jest dobro wspólne<sup>107</sup>. To ono jest tym, co wyróżnia społeczność od wspólnoty. Oczywiście społeczność, rozumiana personalistycznie, nie niweczy wspólnoty: ta ostatnia odgrywa ważną rolę dla poszczególnych osób, dla „ja” i „ty”, i zarazem przynależy do struktury społeczności – jest poniekąd w nią wkomponowana. Jednak pojawia się nowy punkt odniesienia i jest nim właśnie dobro wspólne. Wojtyła wskazuje, że ten nowy wymiar pozwala na nowe odnalezienie się każdej osoby. Stwierdza on, że „w tej relacji ‘ja’ i ‘ty’ odnajduje [...] swe wzajemne odniesienie w nowym wymiarze, odnajduje swoje ‘ja’ – ‘ty’ poprzez dobro wspólne, które stanowi o nowej jakości pomiędzy nimi”<sup>108</sup>. Jako przykład społeczności Wojtyła wskazuje na małżeństwo, w którym akceptuje się wymiar dobra wspólnego: nie niweczy ono podmiotowości małżonków i niczego nie umniejsza w ich statusie osobowym. Jednak zarazem pojawiający się wymiar „my” i właściwe dla niego dobro wspólne ubogaca każdą z osób i stwarza jej nowe perspektywy rozwoju osobowego, a w konsekwencji – rozwoju wspólnego (który od samospełnienia małżonków przechodzi w rozwój i spełnienie rodziny)<sup>109</sup>.

Wojtyła podejmuje próbę przybliżenia idei dobra wspólnego. Stojąc na stanowisku, że podstawowym dobrem każdej ludzkiej zbiorowości jest dobro konkretnej osoby, wskazuje zarazem na dobro wspólne jako „większą pełnię wartości niż dobro jednostkowe każdego z osobna ‘ja’ w określonej wspólnotcie”<sup>110</sup>. Nie jest to postawa sprzeczna, jak mogłoby wydawać się na pierwszy rzut oka. Istnieją dwie racje, które tłumaczą zasadność tego twierdzenia. Po pierwsze, dobro wspólne nie można rozumieć obiektywistycznie; odnosi się ono do osób ludzkich, stąd – jak powie Jan Galarowicz, „dobro wspólne musi obejmować również, a nawet przede wszystkim, moment *podmiotowy*”<sup>111</sup> (czyli osobę w całej jej złożoności i bogactwie jej wnętrza). Po drugie, istnieje wyraźna, pozytywna zależność czy nawet dopełnienie pomiędzy dobrem osoby a dobrem wspólnym. Wojtyła chodzi o to, że osoba nie jest rzeczywistością statyczną i monadyczną, ale dynamiczną i relacyjną. Jest ona rzeczywistością transcendentną

<sup>107</sup> Tamże, s. 403.

<sup>108</sup> Tamże, s. 404.

<sup>109</sup> Tamże.

<sup>110</sup> Tamże, s. 406.

<sup>111</sup> J. Galarowicz, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014, s. 189.

w tym znaczeniu, że stale dąży do spotkania z drugą osobą i istotną częścią jej dynamiki jest manifestacja swej potencjalności i swego wnętrza. Ta podmiotowa transcendencja ujawnia się – z jednej strony – na skutek odczytania wezwania drugiej osoby i jej godności; z drugiej natomiast – w tendencji do samorealizacji własnej osoby w relacji z drugim (we wspólnocie) i innymi (w społeczności). Społeczność zbudowana na dobru wspólnym oferuje osobie lepsze warunki samorealizacji i urzeczywistnienia. „Nadrzędny charakter dobra wspólnego, większa pełnia wartości, która o nim stanowi, polega ostatecznie na tym, że dobro każdego z podmiotów tej wspólnoty, określającej siebie jako ‘my’, w owym dobru pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia”<sup>112</sup>. Tak więc, choć ontologicznie dobro osoby zachowuje swoje pierwszeństwo, to jednak jego aktualizacja potrzebuje wyraźnego odniesienia do dobra wspólnego.

## ZAKOŃCZENIE

Karol Wojtyła postrzega wspólnotę i społeczność jako rzeczywistości, które są ukonstytuowane przez osoby ludzkie i których celem jest wspieranie osób. Inaczej mówiąc, zbiorowości te nie są postrzegane jako adwersarze osoby ludzkiej, z którymi musiałaby ona zmagać się o „przetrwanie” czy w ramach których byłaby zorientowana na samo-ocalenie (indywidualne, osobowe). Wojtyła był z pewnością świadomy tego, że istnieją napięcia pomiędzy grupą społeczną a osobą i że prowadzi to niekiedy do pewnego typu dialektyki społecznej. Chciał jednak wskazać na pozytywną rolę wspólnoty i społeczności, choć zarazem nieco wzorcową. Przedstawiony sposób myślenia pozwala zachować świadomość hierarchii, którą Wojtyła uważał za istotną. Chodzi o hierarchię pomiędzy osobą, wspólnotą i społecznością, gdzie ważne jest podkreślenie tego, że to właśnie osoba – w ujęciu ontologicznym i aksjologicznym – jest punktem odniesienia. Wspólnota i społeczność są konieczne dla osób w celu odkrycia i realizacji ich natury relacyjnej i wspólnotowej, jak również w celu wzajemnego wsparcia i promocji godności osobowej.

<sup>112</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 406.

# OSOBA A NATURA U PODSTAW ETYKI W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY

## PIERWSZE I PRZEŁOMOWE PUBLIKACJE

Pojęcie natury ludzkiej przewija się od początku w publikacjach naukowych Karola Wojtyły. We wcześniejszych pracach natura ludzka przywoływana jest wprost z pozycji metafizyki tomistycznej, natomiast w późniejszych dopełniana jest opisem człowieka jako bytu osobowego. Do tych pierwszych ujęć natury można zaliczyć jego wykłady dla studentów, prowadzone w 1949 roku w Krakowie, po doktoracie zatytułowanym *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, obronionym w 1948 roku na Uniwersytecie Angelicum w Rzymie. Wykłady te, zatytułowane *Rozważania o istocie człowieka*, zostały opublikowane po raz pierwszy w 1999 roku<sup>113</sup>.

Drugim, a w sumie najważniejszym tekstem analizującym pojęcie natury, jest praca *Elementarz etyczny*, na którą składają się teksty publikowane w latach 1957–1958 w „Tygodniku Powszechnym”, wydane razem w książce w roku 1979<sup>114</sup>. Pierwsza z wymienionych pozycji powstawała po doktoracie napisanym pod kierunkiem tomisty Réginalda Garrigou-Langrange’a, druga po habilitacji na Uniwersytecie Jagiellońskim (*Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy*

<sup>113</sup> K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999.

<sup>114</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, w: tegoż, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 129–184.

założeniach systemu Maksa Schelera), która miała miejsce w 1953 roku. Z *Elementarzem etycznym* łączą się przynajmniej dwa artykuły opublikowane w tym okresie w miesięczniku „Znak”: pierwszy w 1959 roku, zatytułowany *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*<sup>115</sup>, oraz drugi, opublikowany w 1961 roku, o tytule *Personalizm tomistyczny*<sup>116</sup>.

Obydwie publikacje książkowe mieszczą się całkowicie i rozwijają myślenie w nurcie tomistycznym. Pierwsza zajmuje się koncepcją człowieka, a druga koncepcją etyki. Ponieważ w niniejszym tekście interesuje nas pojęcie natury i osoby u podstaw etyki, sięgniemy więc głównie do *Elementarza etycznego*, który obszernie omawia pojęcie natury, do tego w kontekście etycznym. Natomiast wykłady antropologiczne *Refleksje o istocie człowieka* omawiają metafizyczną, substancjalną strukturę człowieka, w której wiele miejsca poświęca Wojtyła koncepcji formy substancjalnej, duszy ludzkiej, ale wprost nie analizuje natury ludzkiej dla potrzeb etyki.

Ponieważ na rozumienie etyki wpłynęło nowatorskie ujęcie osoby w głównym dziele Wojtyły *Osoba i czyn* (1969), stąd w pismach etycznych wydanych po ukazaniu się tego dzieła można szukać nowszych analiz relacji osoby i natury u podstaw etyki. Takim tekstem, który wyraźnie obrazuje nowość w tym względzie, jest szkic z metodologii etyki napisany w roku 1972, bezpośrednio po dyskusji nad koncepcją człowieka w wymienionym dziele<sup>117</sup>. Ów nowatorski zarys etyki, zatytułowany *Człowiek w polu odpowiedzialności* (wydany w 1991 roku), jest koncepcją niejako nowego i końcowego stanowiska w kwestii relacji osoba – natura w etyce<sup>118</sup>.

*Elementarz etyczny* i *Człowiek w polu odpowiedzialności* przedstawiają więc różne aspekty relacji natura – osoba w etyce, ujawniając rozwój myślenia Wojtyły w tym względzie. Można w nich zaobserwować, w jakim czasie i w jakich publikacjach Wojtyła rozwijał tomizm, a w jakim czasie i w publikacjach chciał uzupełnić etykę tomistyczną o nowe aspekty.

<sup>115</sup> K. Wojtyła, *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, w: tegoż, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 425–429.

<sup>116</sup> K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, w: tegoż, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, dz. cyt., s. 430–441.

<sup>117</sup> M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 91–106.

<sup>118</sup> K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991.

W *Elementarzu etycznym*, w takich częściach, jak *O pochodzeniu norm moralnych*, *Natura i doskonałość*, *Prawo natury*, *Humanizm a cel człowieka*, *Właściwa interpretacja nauki o szczęściu* i innych, mamy pełny wykład etyki klasycznej, etyki realistycznej, tzn. etyki tomistycznej, interpretowanej również jako etyka chrześcijańska. Prezentowane w tych tekstach poglądy są cenne i miarodajne dla stanowiska Wojtyły w kwestiach etycznych, gdyż opublikowane zostały w latach 1957–1958, już po doktoracie i po habilitacji, a więc są to teksty filozofa i etyka, który w naukowej analizie filozofii św. Tomasza oraz etyki Maksa Schelera wypracował swoją własną koncepcję tej dyscypliny. Jest to cenna pozycja etyczna i w tym względzie, że większość następnych jego publikacji będzie dotyczyć antropologii, w której (tak jak w *Osobie i czynie*) sprawy etyki i moralności będą zawieszane dla odrębnej refleksji.

## POJĘCIE NATURY W PIERWSZYCH PUBLIKACJACH

*Elementarz etyczny* nosi ślady sporu z Maksem Schelerem, który Wojtyła podjął szerzej w pracy habilitacyjnej, wykazując, że jego system etyki fenomenologicznej nie nadaje się do interpretacji etyki chrześcijańskiej. W tym kontekście oraz w kontekście rozwijanej wtedy w naszym kraju etyki marksistowskiej czy etyki naukowej, tzw. etyki niezależnej (Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Czeżowskiego), czy też etyki jako nauki o moralności (Marii Ossowskiej), Wojtyła w kwestii ujęcia i wyjaśnienia moralności dowodzi ograniczoności materializmu dialektycznego i historycznego oraz empiryzmu, scjentyzmu czy emtywizmu etycznego. Przy ciasnych założeniach empirycznych nie da się, jego zdaniem, zbudować etyki jako nauki normatywnej, nie można wyprowadzić norm moralnych z aktualnej sytuacji społecznej. Nie należy etyki redukować do socjologii moralności. Socjologia moralności jest nauką o moralności, która nie ocenia, ale opisuje zachowania ludzkie, natomiast etyka jest nauką normatywną, oceniającą i normującą te zachowania.

W wymienionym wyżej *Elementarzu etycznym* ustosunkowuje się on również do krytyki związku etyki prawa naturalnego z etyką religijną. Zdaje sobie sprawę, że w obu przypadkach mamy do czynienia z odrębnymi źródłami poznania, i w tym sensie można mówić o niezależności etyki, o tym, że etyka naturalna ma odrębne od religii

źródło poznania. Krytycznie odnosi się do etyki niezależnej, zaproponowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego. Treść normatywna tej etyki bliska jest etyce chrześcijańskiej, ale programowe, ateistyczne wykluczenie w niej odniesienia moralności do Boga uważa za błędne. Etyka naturalna jest etyką niezależną od religii, ale nie wyklucza ona, lecz wprost przeciwnie, pyta o ostateczny cel naszych dążeń, cel naszej doskonałości moralnej, o Boga. Moralność przez to, że jest czymś najistotniejszym w człowieku, domaga się odpowiedzi w kwestii istnienia Boga, której to odpowiedzi ateizm nie może z góry wykluczać. Moralność ze swej istoty ukierunkowuje nas ku Bogu, ku religii. „Przecież religia – pisze Wojtyła – podobnie jak etyka też jest w zasadniczej mierze wykwitem natury ludzkiej. [...] Sama rozumna natura ludzka stanowi podstawę nie tylko etyki, ale również religii. [...] Religia, cześć Boża, należy do programu naturalnej moralności. Nie przede wszystkim religia implikuje etykę, ale przede wszystkim etyka implikuje religię jako elementarny przejaw sprawiedliwości”<sup>119</sup>.

W kontekście wzajemnych relacji między łaską a naturą ludzką Wojtyła zwraca szczególną uwagę na odrębność źródeł informacji, ale i wzajemne uzupełnianie się tego, co poznane naturalnymi siłami rozumu z tym, co jest przyjęte z Objawienia przez rozum oświecony wiarą.

Źródłem zasad moralnych, rozpoznanych przez rozum „jest po prostu sama rozumna natura ludzka”<sup>120</sup>. W zrozumieniu natury człowieka, jej celów, rozum rozpoznaje dobro, czyli to, „co odpowiada naturze z uwagi na cel samego bytu”<sup>121</sup>. Rozum uzgadnia się z rzeczywistością ludzkiej natury, z rzeczywistością porządku bytu, „dostrzega w niej dobra oraz hierarchię dóbr – i to staje się podstawą dla sądów normujących”<sup>122</sup>.

W kwestii relacji rozumu i natury ludzkiej Wojtyła podkreśla realistyczne ujęcie prawa naturalnego, w którym natura jest podstawą tego, co promulguje rozum. „Wielokrotnie już stwierdziliśmy w niniejszych rozważaniach – pisze – że natura ludzka jest źródłem norm, rozum bowiem jako jej władza, jako energia z nią ściśle związana, określa zasady postępowania wedle tego, jak rozeznaje drogi doskonalenia się bytu ludzkiego w ramach całego porządku bytów. Z tego

<sup>119</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, dz. cyt., s. 180.

<sup>120</sup> Tamże, s. 136.

<sup>121</sup> Tamże, s. 137.

<sup>122</sup> Tamże, s. 138.

właśnie rozeznania wyrasta powinność. Rozum ją określa, ale sama ona nie sprowadza się tylko do tego określenia, lecz czerpie energię z dynamiki bytu ludzkiego, ze skoncentrowanego w nim pędu do dobra, z woli”<sup>123</sup>.

Tak więc zasadniczą rolę dla ugruntowania norm moralnych odgrywa natura ludzka. Wojtyła posługuje się realistycznym rozumieniem tej natury, prezentowanym w filozofii realistycznej. „Należy przeto wyjaśnić – pisze – że w filozofii tomistycznej [natura – przyp. T.B.] oznacza po prostu istotę danego bytu, o ile istotę tę ujmuje się jako podstawę całej tegoż bytu działalności. Takie podejście wiąże się z realistycznym poznaniem, które przekracza poznanie fenomenologiczne, albowiem poszczególne właściwości natury ludzkiej wiążą realnie z podstawą tych właściwości z istotą bytu, z tym, że ‘byt substancjalny jest podmiotem istnienia i działania: bytuje i działa samostannie’”<sup>124</sup>. Poszczególne właściwości, ujawniane w działaniu, są tymi właściwościami, przypadłościami, tylko przez realny związek z istotą, „w oderwaniu od bytu i jego istoty bytować i działać nie mogą”<sup>125</sup>.

„Działanie – wyjaśnia Wojtyła – aktualizuje istotę danego bytu: to czym on jest w możliwości, staje się w nim rzeczywistością. I otóż takie urzeczywistnienie tego wszystkiego, czym dany byt jest w możliwości, stanowi z natury jego cel, odpowiada bowiem naturze i dlatego przyczynia się do zbudzenia dążności, aktywności danego bytu. Byt działa i staje się bardziej sobą. W tym, żeby stać się bardziej sobą, zawiera się zasadnicze dobro każdego bytu”<sup>126</sup>.

Ów rozwój potencjalności swej natury i doskonalenie siebie dokonuje się w kontekście innych bytów, które odczytane są jako dobra np. doskonalące nasz organizm, a wśród tych dóbr „jedynie dobro moralne doskonalili samo człowieczeństwo; człowiek przez nie staje się po prostu lepszym człowiekiem, staje się lepszy jako człowiek – aktualizuje drzemiącą w nim możliwość bycia takim”<sup>127</sup>. Tak więc inne udoskonalenia mają swoją kulminację i szczyt w doskonaleniu moralnym, stają się „doskonałościami ludzkimi we właściwym słowa tego znaczeniu”<sup>128</sup>.

---

<sup>123</sup> Tamże, s. 142.

<sup>124</sup> Tamże, s. 140.

<sup>125</sup> Tamże.

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> Tamże, s. 141.

<sup>128</sup> Tamże.

Rozum ludzki w swej receptywnej funkcji rozpoznaje dobro-cel, do którego zmierza natura ludzka, Na tej podstawie formułuje normy moralne. „W swojej działalności normatywnej rozpoczyna on od rozoznania tego, czym jest człowiek (tzn. jaka jest jego natura), ażeby mógł trafnie wyznaczać, czym ma się stawać”<sup>129</sup>. Poznaje on byt ludzki w kontekście działania człowieka wobec różnych, innych bytów. „Człowiek może się doskonalić tylko w ramach całego porządku świata, zawartych w nim bytów i dóbr”<sup>130</sup>. W kontekście tej szerszej wiedzy rozum może uniknąć egocentrycznego nastawienia, które skutkowałoby dewaluacją człowieczeństwa przez destrukcyjne działanie wobec siebie, świata i Boga. Wiedza o jego naturze winna być zharmonizowana w wiedzę o innych bytach i z wiedzą o Bycie Absolutnym. Niebagatelną rolę w tej najszerszej wiedzy spełnia Objawienie.

Katolicyzm w interpretacji grzechu pierworodnego, w przeciwieństwie do filozofii nowożytnej, ulegającej agnostycyzmowi i sceptycyzmowi, nie podważa naturalnych zdolności rozumu do poznania prawdy o dobru, do poznania Pierwszej Przyczyny, nie podważa tendencji naszej woli, do pójścia za poznanymi zobowiązaniami moralnymi. Łaska nie niszczy natury, ale „zaszczepia się na tym, co w naturze jest zdrowego i twórczego, [...] jest nastawiona na uzdrawianie i wzmacnianie natury, [...] zmierza do tego, ażeby przede wszystkim przywrócić człowiekowi pełnię życia w zgodzie z naturą uzdrowioną, wydobywa z jej rezerw takie energie, które bez łaski nie zostałyby nigdy uruchomione”<sup>131</sup>.

Trudno powiedzieć, w jakiej mierze na tego typu podkreślenie znaczenia natury ludzkiej dla moralności wpłynęła teologia katolicka, a w jakiej mierze filozofia grecko-łacińska, zsyntetyzowana przez św. Tomasza w etyce chrześcijańskiej. Być może jedno i drugie. W obu źródłach podkreślona jest jednak podstawowa rola natury człowieka jako fundamentu norm moralnych. To, że ten naturalny rozum będzie wzmocniony oświeceniem płynącym z Objawienia, darów Ducha św., nie umniejsza jego naturalnej roli, ale pokazuje szczytowe możliwości człowieka.

W tekście *Elementarza etycznego* zatytułowanym *Prawo natury* Wojtyła krytycznie odnosi się do nowożytnych czy współczesnych

---

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> Tamże.

<sup>131</sup> Tamże, s. 145–146.



ujęć natury ludzkiej, w których przedstawia się naturę ludzką jako źródło złych skłonności. Opisuje się ją od strony przyrodniczo ujętych instynktów biologicznych, od strony deterministycznych, a nawet mechanistycznych procesów. Wykluczenie prawa naturalnego, a wraz z nim wykluczenie Prawodawcy, prowadziło do wprowadzenia przez Hume'a, Hobbesa czy Rousseau umowy społecznej jako podstawy moralności. Każdą umowę można jednak zmienić. W ten sposób indywidualne, subiektywne decyzje relatywizują moralność, gubią niezależny od człowieka porządek rzeczy<sup>132</sup>. Zagubienie prawa natury nieodłącznie związane jest z zagubieniem Prawodawcy. „Owa ucieczka przed prawem natury, która jest tak charakterystyczna dla współczesnej umysłowości pozytywistycznej – jak stwierdza Wojtyła – jest o wiele bardziej jeszcze ucieczką przed Prawodawcą. [...] Natura sama prawodawcą owym nie jest, ona tylko pozwala istocie rozumnej odczytać myśl i wolę Prawodawcy”<sup>133</sup>.

Ci, którzy podważyli naturę u podstaw moralności, podważyli również Prawodawcę i w jego miejsce wstawili sam rozum, jako prawodawcy (Kant), państwo jako prawodawcę (Hobbes), klasę (Marks), czy rasę (Nietzsche). Wojtyła odrzuca empirystyczne, pozytywistyczne, czy skrajnie racjonalistyczne podstawy moralności. „Rozum ludzki nie żyje tylko z siebie i w sobie, ale staje wciąż wobec rzeczywistości obiektywnej, którą musi jak najgruntowniej zrozumieć, odczytać. On sam jest jakimś elementem natury, a nie stoi bezwzględnie ponad nią”<sup>134</sup>.

W wyniku oderwania rozumu od czytania natury ludzkiej współczesna nauka prawa czyni prawo stanowione, regulujące stosunki społeczne, prawem moralnym. Tymczasem prawo stanowione, będące konwencją społeczną, nie wiąże w sumieniu człowieka. Jego sumienie rozpoznaje wprost to, co powinno moralnie, co jest wiążące dla jednostki, co jest legitymacją prawa stanowionego. To właśnie z natury odczytujemy takie dobra, jak rodzina, wspólnota języka, wspólnota narodowa, jako dobra konieczne do rozwoju człowieka. Rozum naturalny, odczytując je, równocześnie wskazuje na Prawodawcę, który jest wcześniejszy niż natura ludzka, niż rozum ludzki, który owe realne dobra ukształtował, uporządkował. Prawodawca ten nie jest

---

<sup>132</sup> Tamże, s. 170.

<sup>133</sup> Tamże, s. 147.

<sup>134</sup> Tamże.

konstruktem człowieka, jest przed i ponad człowiekiem, jest ostatecznym gwarantem istnienia i racjonalności zastanego porządku natury.

Jako pierwszy akt prawodawczy Wojtyła przywołuje, za św. Tomaszem, akt stworzenia. „Stworzenie jest elementarnym aktem troski o byt, której wyrazem jest przede wszystkim natura każdej rzeczy, źródło jej dynamiki przez wszystkie zawarte w niej skłonności. Skłonności owe bowiem (o ile nie zostały wypaczone) prowadzą w stronę porządku, ładu całości, a w ładzie tym jest jej dobro – dobro wspólne całego stworzenia, w którym ludzkość, a w ludzkości człowiek każdy, ma jakiś udział”<sup>135</sup>. Celowościowe ukierunkowanie każdego bytu kieruje go ku swemu rozwojowi, ku właściwej mu doskonałości, ale przez to wyzwala w nim dążenie do właściwego mu celu ostatecznego, do Boga. Byty nieświadomie instynktownie realizują zamysł Stwórcy, a byty świadome rozpoznają w swej naturze owo immanentne jej skierowanie do Boga. Wszystkie byty mają swą orientację celowościową w stronę Najwyższego Dobra, które jest ich celem, przy czym człowiek świadomie podejmuje to skierowanie, i w sposób świadomy i wolny go realizuje. Jeśli w bytach nieświadomych ich najwyższym Dobrem jest pełnia ich rozwoju, to w przypadku człowieka pełnia jego rozwoju, jego doskonałości, dopełniona jest możliwością kontemplacji Boga w wieczności.

Oczywiście to rozum ludzki promulguje prawo. Rozum naturalny każdego człowieka czyni to, stawiając nas w prasumieniu wobec dobra i zła, wobec wezwania: dobro należy czynić, zła unikać. W ten sposób każdy człowiek ma możliwość uczestnictwa w porządku bytu, w porządku swej dynamicznej natury, a przez to w myśli Boga – Stwórcy i Prawodawcy<sup>136</sup>.

Każdy człowiek, jeśli zbłądzi w swych czynach, według prawa jego natury może poszukiwać drogi powrotu do owego naturalnego porządku świata i porządku życia ludzkiego. W niektórych dziejowych momentach ludzkość tragicznie doświadczyła skutków odejścia od prawa naturalnego, odejścia od jego zakorzenienia w niezależnym od ludzi ostatecznym Prawodawcy. Powrót do idei prawa naturalnego można dostrzec w Procesie Norymberskim w 1946 roku, kiedy to w imię niespisanego prawa naturalnego osądzono zbrodniarzy. Za taki powrót można też uważać Powszechną Deklarację Praw Człowieka

---

<sup>135</sup> Tamże, s. 148.

<sup>136</sup> Tamże.

z roku 1948, w której prawo naturalne zostało wyrażone terminem „przyrodzonej godności człowieka”.

Streszczając Wojtyła koncepcję natury ludzkiej u podstaw norm moralnych nietrudno zauważyć, że jest to żywy wykład etyki tomistycznej, ubogaconej odniesieniami z chrześcijańskiego Objawienia. Można się nawet dziwić, że nie znajdujemy w tym wykładzie wpływu filozofii transcendentальной Immanuela Kanta, fenomenologii Maksa Schelera, czy wpływu empirycznej i analitycznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Wprost przeciwnie, przywołanie wyłącznie myślenia i metody filozofii realistycznej św. Tomasza może być podyktowane krytycznym odrzuceniem możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej w ramach fenomenologii i aksjologii Maksa Schelera. Być może Wojtyła w pozytywnym wykładzie chce potwierdzić, że najbliższą etyce chrześcijańskiej jest etyka arystotelesowsko-tomistyczna. Ta metoda filozoficzna pozwala szerzej i głębiej niż metody opisu fenomenologicznego sięgnąć do ostatecznych przyczyn bytu, do Pierwszej Przyczyny, do Prawodawcy, do wydobycia tych dynamizmów bytu, dynamizmów natury ludzkiej, które stoją u podstaw działania i postępowania ludzkiego, u podstaw normatywności, powinności, czyli naszej moralności. Nowością powyższego ujęcia normatywności natury ludzkiej w terminologii klasycznej filozofii realistycznej jest to, że jest ono przedstawione w świeżym języku, bez skomplikowanych metafizycznie spekulacji. Być może jest to wpływ łatwego języka opisów fenomenologicznych, a być może twórczych zdolności autora, który skomplikowane prawdy wyraża w sposób przystępny i pociągający.

W późniejszych publikacjach Wojtyła będzie uzupełniał rolę natury i prawa naturalnego w moralności, uwidaczniając rolę, jaką spełnia w tym osoba. W *Elementarzu etycznym* ujmuje jednak człowieka w kontekście niejako kosmologicznego ładu wszystkich bytów. Nie mamy tu podążania w kierunku postkartezjańskiego antropocentryzmu. Mamy szeroką perspektywę bytu ludzkiego, w kontekście innych bytów, i w kontekście Bytu jako takiego. To nie tylko natura ludzka, ale natura każdego bytu jest celowościowo uporządkowana. Wszystkie one, rozwijając swoją naturę, niejako chwalą swego Stwórcę. Człowiek nie tylko odczytuje porządek swej własnej natury, ale odczytuje porządek kosmosu, „bytuje w ramach ładu kosmicznego”<sup>137</sup>. To nie tylko człowiek kieruje się prawem naturalnym, ale „inne stworzenia

<sup>137</sup> Tamże, s. 148.

słuchają instynktownie myśli Stwórcy, [gdy] człowiek ma słuchać rozumnie”<sup>138</sup>. W zależności od immanentnej bytom doskonałości, układają się one w hierarchię, stąd człowiek dostrzegając różne dobra, widzi równocześnie hierarchię tych dóbr.

Wojtyła zauważa specyficzność człowieka, kiedy podkreśla szczególnie jego naturę rozumną, poznanie, wolę i miłość, jego życie duchowe. Przywołuje „pogląd Arystotelesa, wedle którego szczęście człowieka winno by właściwie polegać na takim akcie, w którym najdoskonalsza władza bytu ludzkiego, tj. rozum, miałby za przedmiot swej poznawczej kontemplacji najdoskonalszy Byt”<sup>139</sup>. W ramach samej natury ludzkiej możemy wskazać na szczyt naszych możliwości, na pełnię niedoskonałą życia duchowego, do którego każdy człowiek jest wezwany. Ta pełnia jest otwarciem na to, co przynosi religia i Objawienie, otwarciem na osobowego Boga. Nadprzyrodzoność przekracza to, co naturalne, ale nie tylko tego nie niszczy, lecz właściwie to zakłada. Stąd Wojtyła tak mocno preferuje naturalną etykę i podobnie naturalne, religijne dążenia człowieka.

Można powiedzieć, że w *Elementarzu etycznym* mamy bezdyskusyjne postawienie natury ludzkiej u podstaw norm moralnych przez ujęcie bytu ludzkiego w kontekście innych bytów oraz w kontekście Bytu Absolutnego. Różne zastrzeżenia w kwestii natury, czy prawa naturalnego z pozycji filozofii antropocentrycznej, np. Kanta czy fenomenologów, jak również nurtów empirycznych, naturalistycznych (Hobbesa, Hume’a, Ossowskiej) są wyraźnie przez Wojtyłę krytykowane i odrzucone. Również w sporze o to, czy rozum, czy też natura ludzka jest podstawą norm moralnych, nie występują w jego stanowisku skrajnie racjonalistyczne akcenty, gdyż rozum pojęty jest od strony jego receptywności, od strony odczytywania natury ludzkiej, interpretowania jej w ramach substancjalnego istnienia człowieka, w ramach porządku bytów i wewnętrznego porządku bytu ludzkiego.

Wojtyła nie analizuje wprost inklinacji naturalnych natury ludzkiej, opisuje bowiem tę naturę w jej celowościowym ukierunkowaniu, analizuje cel ostateczny, szczęście człowieka. Podkreśla jednak, że to nie rozum sam z siebie wyłania normy moralne, ale promulguje je na podstawie poznania natury ludzkiej, czy to bezpośrednio w akcie prasuśmienia, czy to w postaci poznania teoretycznego tego, kim jest człowiek.

---

<sup>138</sup> Tamże, s. 150.

<sup>139</sup> Tamże, s. 157.

Tak więc w *Elementarzu etycznym* to natura ludzka postawiona jest przez Wojtyłę u podstaw norm moralnych, to ona jest analizowana, i odrzucane są względem niej inne ciasne ujęcia. W powyższym tekście autor jest wyłącznie tomistą i nie można go nazwać fenomenologiem, ponieważ zarówno deklaruje, jak i wprost stosuje realistyczną metodę badania natury ludzkiej.

W artykule *Personalizm tomistyczny* z roku 1961 Wojtyła również jest tomistą, ale szerzej zajmuje się w nim pojęciem osoby. Odrzuca fenomenologiczne ujęcie osoby, zredukowanej do aktów świadomych. W swej krytyce wyjaśnia, że „według [św. Tomasza] świadomość i samoświadomość jest czymś pochodnym, jakimś owocem natury rozumnej subsystującej w osobie, skryzalizowanej w jednolitym rozumnym i wolnym bycie – nie jest zaś sama niczym samoistnym”<sup>140</sup>. Świadomość jest więc pochodną natury rozumnej. Być może owo obiektywistyczne, przedmiotowe ujęcie osoby należy, zauważa Wojtyła, uzupełnić opisami podmiotowymi tego, co dzieje się na poziomie świadomych przeżyć, przeżyć moralnych, przeżyć wolności, przeżyć związanych z działaniem, ale to uzupełnienie nie może odrywać tych przeżyć od bytu osobowego, od natury osoby.

## OSOBA A NATURA W PÓŹNIEJSZYCH PISMACH ETYCZNYCH

Zrozumiałe jest, że w poszukiwaniu podstaw etyki chrześcijańskiej Wojtyła korzystał z filozofii tomistycznej, która od wieków była jej zasadniczym uzasadnieniem. Zdawał sobie sprawę ze stanowiska tomistów, że między naturą a osobą nie ma konfliktu, że jest to konflikt pozorny. „Konflikt pomiędzy osoba a naturą zachodzi tylko wówczas – pisał – kiedy naturę rozumiemy w takim znaczeniu, w jakim rozumieli ją fenomenologowie, tzn. jako podmiot aktualizacji instynktownej, jako podmiot tego tylko, co się dzieje. [...] Natura jako źródło tego rodzaju aktualizacji wyklucza osobę; osoba zaś, jako źródło swojej aktualizacji, konkretnie źródło działania, czyli czynów, staje ponad naturą w pewnym sensie przeciwstawia się jej”<sup>141</sup>.

<sup>140</sup> K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, w: tegoż, *Aby Chrystus się nami postawił*, dz. cyt., s. 435.

<sup>141</sup> K. Wojtyła, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 18, z. 2, s. 54.

Można zapytać, czy jednak po sporach z filozofią nowożytną i współczesną, po własnym, głębokim i nowatorskim odkryciu osoby w dziele *Osoba i czyn*, Wojtyła dalej podtrzymuje stanowisko o zgodności między naturą ludzką a osobą, czy też mocniej zaakcentuje osobę, kosztem jej natury<sup>142</sup>. Odpowiedzi w tym względzie można szukać w niewielkiej pracy napisanej w 1972 roku, czyli trzy lata po opublikowaniu swego najważniejszego dzieła. Praca ta, zatytułowana *Człowiek w polu odpowiedzialności*, została opublikowana dopiero w 1991 roku, ale poglądy w niej zawarte są wyartykułowanym stanowiskiem zaraz po opublikowaniu i dyskusji nad książką *Osoba i czyn*. Jest to ważna praca etyczna z tego względu, że w *Osobie i czynie* Wojtyła, zajmując się koncepcją człowieka, postawił moralność „poza nawias”, aby skupić się nad głównym problemem, czyli koncepcją osoby<sup>143</sup>. W związku z tym, zaraz po dyskusji nad tą książką, zorganizowanej 16 grudnia 1970 roku przez Towarzystwo Naukowe KUL-u, Wojtyła w rozmowach z ks. prof. Stycznem zaplanował etyczną kontynuację swego antropologicznego dzieła, w postaci książki *Człowiek w polu odpowiedzialności*, włączonej w plan wydawniczy tegoż towarzystwa. Miało to być dzieło wspólne obu myślicieli, mistrza i ucznia. Latem 1972 roku Wojtyła przesłał Styczniowi pierwszy konspekt pracy<sup>144</sup>. Późniejszy wybór na papieża 16 października 1978 roku pokrzyżował dalsze plany wydawnicze. Dopiero w roku 1991 zdecydowano się na opublikowanie owego konspektu „pierwszej próby uporządkowania myśli”, wprawdzie niezrealizowanej we wskazanym czasie inicjatywy, ale merytorycznie ważnej, ujawniającej niejako „na gorąco”, co Wojtyła posiadając opracowaną koncepcji osoby, chciał rozwinąć w etyce<sup>145</sup>. We Wstępie do owego konspektu przypomina on swoje dotychczasowe badania z etyki i antropologii: „Nie poddaliśmy analizie w studium o osobie samej moralności. To właśnie zamierzamy z kolei uczynić w niniejszym studium. będzie to studium o moralności. [...] W pewnym sensie zamierzamy tutaj przeanalizować

<sup>142</sup> J. Kalinowski twierdzi, że Wojtyła zawęził pojęcie natury św. Tomasza i dlatego zmuszony był w *Osobie i czynie* zbyt często przeciwstawiać naturę osobie. Zob. J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 70.

<sup>143</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 17.

<sup>144</sup> A. Szostek, *Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 12.

<sup>145</sup> Tamże.

to, co w studium poprzednim [czyli w *Osobie i czynie* – przyp. T.B.] znalazło się przed nawiasem: moralność jako rzeczywistość zapodmiotowaną w osobie<sup>146</sup>. Charakter tego dziełka określa pierwsze zdanie wstępu, nazywając je „studium na temat koncepcji i metodologii etyki”<sup>147</sup>. Owo metaetyczne nachylenie nie jest oderwane od etyki, ale służy sformułowaniu koncepcji etyki. Nawiązuje ono do poszukiwań odpowiedniej epistemologii dla etyki i odpowiedniej struktury metodologicznej dla tej dyscypliny. Pierwszy aspekt związany jest z opublikowanymi przez Wojtyłę w tym czasie artykułami dotyczącymi doświadczenia moralności<sup>148</sup>, oraz opublikowanymi przez Styczeń badaniami w tym względzie w postaci książek: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*<sup>149</sup>, oraz *Zarys etyki. Cz. 1, Metaetyka*<sup>150</sup>. Również pierwsza część omawianej wyżej książki Wojtyły, zatytułowana *Moralność jako pole właściwe etyki*, poświęcona jest epistemologii etyki. Druga część, zatytułowana *Normatywność etyki a odpowiedzialność osoby*, oraz trzecia, *Prawo natury a norma personalistyczna*, mimo nachylenia metaetycznego analizuje to, czy natura ludzka, prawo naturalne czy też osoba odgrywa zasadniczą rolę u podstaw norm moralnych. Od razu można zauważyć, nawet po samych tytułach drugiej i trzeciej części, że w poszukiwaniu normy moralności, zwanej normą personalistyczną, zasadniczą rolę będzie odgrywać osoba. Tytuł bowiem ostatniej części *Prawo natury a norma personalistyczna* brzmi niejako konfrontacyjnie, w której to konfrontacji osoba zdaje się odgrywać zasadniczą rolę.

We wcześniejszej części przywoływane jest teleologiczne ujęcie natury i efekt tej teleologiczności – dobro. W opisie teleologii natury Wojtyła spiera się zarówno z utylitaryzmem Jeremy’ego Benthama i Johna Stuarta Milla, jak i z deontologizmem Immanuela Kanta. Przeciwstawia się utylitarystycznemu zacieśnieniu tej teologii do dążenia do przyjemności, nie zgadza się też z autonomizmem i likwidacją w nim

<sup>146</sup> K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 19.

<sup>147</sup> Tamże, s. 17.

<sup>148</sup> K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1969, t. 17, z. 2, s. 5–25; K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 217–249.

<sup>149</sup> T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Lublin 1972.

<sup>150</sup> T. Styczeń, *Zarys etyki. Cz. 1, Metaetyka*, Lublin 1974.

teleologii w etyce. „W każdym razie, w swojej negacji Kant przyjął w pewien sposób zarówno utylitarystyczną koncepcję celowości (a więc przyjemność i przykrość jako wyłączne cele działania, dążenia człowieka), jak też zawartą w tym koncepcję człowieka, który wedle utylitarystyki jest przede wszystkim podmiotem «doznawania»”<sup>151</sup>. Dla wyrwania moralności z celowościowo uzasadnionego hedonizmu czy egoizmu Kant usunął naturę u podstaw etyki. Wojtyła natomiast wprowadza z powrotem teleologiczny wymiar natury osoby oraz ją doprecyzowuje. Celowość etyczna wyraża się w skierowaniu i wyborze dobra godziwego (*honestum*), a nie dobra przyjemnego (*bonum delectabile*) czy użytecznego (*bonum utile*). Tego typu celowość można ująć nie tyle jako teleologię natury, ale jako teleologię człowieka-osoby. Człowiek w swej autorealizacji wybiera dobro, które „odpowiada godności człowieka-osoby oraz tejże godności służy”<sup>152</sup>. Moralność nie kłóci się zarówno z teleologią, jak też z autoteleologią, z autorealizacją, ale zdaniem Wojtyły to właśnie norma określa cel, a nie odwrotnie. „Jednakże ten prymat normy – pisze – wyrasta równocześnie na gruncie teleologii, a przede wszystkich autoteleologii człowieka”<sup>153</sup>.

Wojtyła poddaje pewnej korekcie „tradycyjne ujęcie metafizyczne, w którym dominowała teleologia”<sup>154</sup>. Autoteleologia osoby bazuje na teleologii natury, ale prawda o dobru wprowadza nowy dynamizm, który jest dynamizmem powinności moralnej, powinności osobowej, powinności sumienia, który to dynamizm nie jest spotykany na poziomie samej natury. „Ów dynamizm powinnościowy czerpie swoją siłę z elementarnej aksjologii bytu osoby. Chcę być dobrym – nie chcę być złym”<sup>155</sup>.

Tak więc obok prawa natury czy prawa naturalnego, którego wyrazem normatywnym jest zasada *bonum est faciendum, malum vitandum*, Wojtyła wprowadza jako wyrażającą lepiej moralność normę personalistyczną, która jest normą związaną z własną osobą, z realizacją osoby, wyrażającą się w dążeniu do bycia dobrym jako człowiek, jako osoba. Prawo natury wyraża więc dynamizmy bytu, zaś norma

<sup>151</sup> K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 55–56.

<sup>152</sup> Tamże, s. 57.

<sup>153</sup> Tamże.

<sup>154</sup> Tamże, s. 59.

<sup>155</sup> Tamże, s. 58.



personalistyczna wyraża dynamizmy życia moralnego osoby. Dynamizmy natury uczestniczą w moralności, ale przez podniesienie ich na poziom osoby.

Normę moralności Wojtyła ubogaca interpretując metafizycznie ideał, wzór osobowy, podkreślany szczególnie przez fenomenologię Maksa Schelera. Realizacja tego, co zawiera się w określeniu „dobry jako człowiek”, dotyczy wartości, które mamy zrealizować, niejako wartości idealnej, realizacji ideału człowieka. Normy takie jak: nie kradnij, czcij ojca i matkę swoją „pozostają w związku z realizacją pewnego «ideału», tego, jakim powinien być człowiek w ogóle oraz jakim powinien być ten konkretny człowiek. [...] Można powiedzieć nawet: powinienem x lub y, ponieważ x lub y odpowiada ideałowi-obrazowi dobrego człowieka, stąd potrzeba odwzorowania x lub y w konkretnym czynie”<sup>156</sup>.

Tak więc, obok interpretacji moralności przez Przyczynę Celową, Wojtyła interpretuje ją również przez Przyczynę Wzorczą (*causa exemplaris*). „Moment wzorczości jest poniekąd najgłębiej ukrytym, wewnętrznym momentem treściowym normy, a równocześnie wydaje się momentem najbardziej zewnętrznym i jawnym w porządku egzystencjalnym, między-ludzkim i społecznym. Normowanie realizuje się w znacznej mierze *na drodze naśladowania wzorów osobowych*”<sup>157</sup>.

W ten sposób Wojtyła ubogaca ujęcie moralności przez interpretację dynamizmu natury dynamizmami osoby. Ta druga rzeczywistość nie przekreśla tej pierwszej, ale ją ubogaca tym, co odkrywamy na poziomie życia osoby, na poziomie jej przeżyć godności, wolności, celowości, wartości, powinności moralnych. W związku z powyższym Wojtyła ubogaca normę moralności, której podstawą jest prawo naturalne, czyli normę *bonum est faciendum, malum vitandum* (dobro należy czynić, zła unikać), o treści dodatkowe wnoszone przez normę personalistyczną: *persona est affirmanda et amanda propter se ipsam* (osobie jako osobie należąca jest afirmacja, czyli miłość dla niej samej), w której godność osoby ujawnia nam wprost<sup>158</sup>.

Dla Wojtyły nie ulega wątpliwości, że norma etyki klasycznej św. Tomasza: *bonum est faciendum* jest w pełni uzasadniona prawem

<sup>156</sup> Tamże, s. 63.

<sup>157</sup> Tamże.

<sup>158</sup> Dyskusję nad obiema normami zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 254nn.

naturalnym, i to, że w sposób bezpośredni i oczywisty ujawnia się ona w synderezie każdego człowieka. Norma ta formułuje nakaz działania, konstytuuje etykę jako filozofię praktyczną. Filozofia praktyczna podkreśla naturalne mechanizmy bytu i to, jak one działają. Sytuuje człowieka wśród innych bytów i przedstawia niejako „pewne konieczności” związane ze strukturą i działaniem bytów, w tym również bytu ludzkiego. „Prawo natury jako norma czy też zbiór norm – stwierdzi Wojtyła – wskazuje przede wszystkim na to, że *człowiek* sprawca czynów i autor wartości moralnych – *tkwi w świecie, w wielości bytów i natur*, jako jeden z nich. [...] Norma personalistyczna stara się uwydatnić *szczególną pozycję człowieka jako osoby*, jego stąd wynikającą odrębność i transcendencję”<sup>159</sup>. Ów akcent na osobę pozwala przekroczyć ujęcie etyki jako nauki praktycznej, na rzecz etyki jako nauki normatywnej. Nie przekreśla to natury ludzkiej, ale wydobywa jej osobowy charakter. Akcentuje, że „działanie człowieka, nie jest w ostatecznej analizie nade wszystko realizacją świata, ale *realizacją siebie*, człowieczeństwa i osoby”<sup>160</sup>. Na poziomie osoby, podstawową rolę odgrywają nie tyle układy rzeczowe, co relacje między-osobowe. „W czynach swoich każdy człowiek przyczynia się na pierwszym miejscu do realizacji świata osób w pozytywnym lub negatywnym kierunku. Fakt, że działanie ludzkie bywa w ogromnej mierze współ-działaniem (działaniem wspólnie z innymi), jeszcze bardziej przyczynia się do uwydatnienia normy personalistycznej”<sup>161</sup>.

Można powiedzieć, że Wojtyła w stosunku do tego, co wydobył dla moralności z analizy natury ludzkiej w *Elementarzu etycznym*, ubogaca tym, co pochodzi z analizy osoby w *Człowieku w polu odpowiedzialności*. W obu wymienionych pracach inaczej korzysta on z filozofii nowożytnej i współczesnej, m.in. z Kanta i Schelera. Jeśli w pierwszym dziele skupiał się głównie na krytyce tej filozofii i etyki, to w drugim próbuje wykorzystać jej osiągnięcia do ubogacenia etyki klasycznej, etyki św. Tomasza, etyki prawa naturalnego. Zadanie to jest trudniejsze niż poprzednie, ponieważ tomizm jest systemem całościowym, w pełni rozwiniętym, a więc jego modyfikacja nie jest łatwa. Poszczególne kroki Wojtyły są ostrożne, szkiecowe, ale wyraźnie nowatorskie.

<sup>159</sup> K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 85.

<sup>160</sup> Tamże, s. 86.

<sup>161</sup> Tamże.

Sądzi on, że w etyce św. Tomasza dobro odnajdywane w normie moralności: *dobro należy czynić*, było dobrem wcześniej opracowanym w metafizyce realistycznej. Natomiast w terminologii Stycznia było to dobro metafizyczne (*bonum metaphysicum*), różniące się od dobra moralnego (*bonum morale*). Etyka zakładała owo dobro, ale niejako sama jako dyscyplina go nie odkrywała i nie analizowała. Wydawało się, że ogólne wyjaśnienie struktury bytu ludzkiego oraz sformułowanie zasady synderezy jako *primum principium practicum* jest wystarczającą odpowiedzią na pytanie, co jest dobre, a co złe i dlaczego. Nie kwestionując konieczności uzasadnień metafizycznych tego, co dobre i powinno, jednak etyka – zdaniem Wojtyły – powinna bliżej określić w praktycznej zasadzie: dobro należy czynić, owo dobro jako dobro moralne; winna sięgnąć do specyficznego doświadczenia moralności do doświadczenia godności ludzkiej. Na terenie etyki chodzi bowiem o dobro godziwe, a więc takie, w stosunku do którego musimy posiadać pojęcie godności osoby, które wyznacza to, co się godzi i nie godzi osobie jako osobie. Etyka właśnie skupia się na owym odwiecznym pytaniu o dobro i zło, o to, co się godzi i nie godzi człowiekowi, co jest moralnie dobre a co złe, i szukając odpowiedzi – dlaczego. Na tę konieczność dookreślenia pojęcia dobra jako dobra moralnego zwrócili uwagę filozofowie nowożytni i współcześni. Konieczność wynika ze specyfiki moralności, w której moralność jest nie tylko rzeczywistością przedmiotową prawa naturalnego, ale rzeczywistością podmiotową, rozpoznawania tego, co dobre i podejmowania za każdym razem oryginalnych aktów woli, aktów rozstrzygnięcia w imię prawdy właśnie o dobru, podejmowania aktów samostanowienia, zarówno w poziomie horyzontalnym, jak i wertykalnym. Normatywność w etyce precyzuje się na zasadzie *hoc est bonum, istud malum*. Należy więc szerzej niż w etyce klasycznej, jako metafizyce moralności, opisać moralności na poziomie doświadczenia przeżyć i aktów osoby. Tam bowiem moralność ujawnia się w swej specyfice, w tym czym jest, co nie wyklucza sięgania po jej antropologiczne i metafizyczne uzasadnienie. Tak więc natura i osoba, prawo naturalne i norma personalistyczna nie są sobie przeciwstawne, lecz komplementarne, ale specyfika tego, co podmiotowe, osobowe wymaga odpowiednio metodologicznie zbudowanej etyki, w której to, co specyficzne dla osoby, przedstawia się w całym bogactwie. Dane bezpośrednio *datum morale* ma swoje podstawy w *datum anthropologicum* i *datum metaphysicum*.

W książce *Człowiek w polu odpowiedzialności* Karol Wojtyła zarysował program takiej etyki, ale sam go nie zrealizował. Uczynił to Tadeusz Styczeń, jego najlepszy uczeń, w swojej bogatej spuściznie naukowej. Zarys takiej etyki w omawianej wyżej publikacji Wojtyły był zapewne jedną z podstawowych inspiracji i wskazań dla jego ucznia, jak budować etykę personalistyczną.

# ODDZIAŁYWANIE KAROLA WOJTYŁY NA ŚRODOWISKO FILOZOFICZNE

## WPROWADZENIE

Oddziaływanie myśli Karola Wojtyły można rozpatrywać bardzo szeroko, biorąc pod uwagę jego wpływ na kulturę polską lub światową, zwłaszcza tę o inspiracjach chrześcijańskich. Chodzi na przykład o określenie typu oddziaływania idei rozwijanych przez Wojtyłę na teologię, literaturę czy sztukę. W niniejszym opracowaniu zajmujemy się jedynie wąskim aspektem kultury współczesnej, jakim jest filozofia, podając charakterystykę grupy filozofów i myślicieli współczesnych, którzy przejęli pewne idee czy metody filozofowania Karola Wojtyły. Jednak nawet tak zawężone zadanie nie jest łatwe, bowiem trudno precyzyjnie określić wszystkich, którzy znaleźli się w kręgu oddziaływania polskiego myśliciela. Na przykład bardzo trudne do wykonania jawi się prześledzenie wszystkich publikacji w skali światowej, w których pojawiają się zapożyczenia z dorobku intelektualnego Wojtyły, czy też formułowane pod ich adresem polemiki. Wskazanie na główne środowiska rozwijające namysł filozoficzny inspirowany filozofią Wojtyły da nam jednak pewien zasadniczy obraz tego, w jaki sposób zainspirował on innych do uprawiania antropologii filozoficznej i etyki.

## ŚRODOWISKA POLSKIE

W okresie filozoficznej aktywności Karola Wojtyły grupa filozofów inspirujących się myślą chrześcijańską była stosunkowo wąska. Zasadniczo byli oni aktywni na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie, w środowisku krakowskim (najpierw na Papieskim Wydziale Teologicznym, a później również na Wydziale Filozoficznym) i w środowisku warszawskim, związanym zasadniczo z Akademią Teologii Katolickiej. Pewną grupę filozofów stanowili wykładowcy w seminariach duchownych, rozproszonych po całym kraju. Postacie te można uznać za pierwszych czytelników i komentatorów filozoficznych dzieł Wojtyły, a w związku z tym również za tych, którzy zostali tymi dziełami zainspirowani.

W środowisku filozofów zainspirowanych myślą Wojtyły ważną rolę odegrała debata dotycząca przyporządkowania jego myśli do określonego prądu filozoficznego. Spór powstał wokół pytania: kim był Wojtyła? Tomistą, fenomenologiem czy jeszcze kimś innym? Część komentatorów uznało go za personalistę tomistycznego; inni za fenomenologa albo za kogoś, kto poszedł własną drogą, wykorzystując idee tak tomistyczne, jak i fenomenologiczne. Stefan Swieżawski komentując tę kwestię wskazał, że Wojtyła nie chciał zastąpić metafizyki tomistycznej opisem fenomenologicznym, ale pragnął ukazać, jak ta ostatnia uzupełnia tę pierwszą i może być jej pomocna<sup>162</sup>. Wykładnia ta została przyjęta jako interpretacja umiarkowana tak w Polsce, jak i poza jej granicami<sup>163</sup>. Debata ta pozostawiła jednak tę kwestię w znacznej mierze otwartą i część komentatorów nadal postrzega Wojtyłę jako tomistę bądź fenomenologa. Stąd zróżnicowane interpretacje jego myśli w głosach filozofów współczesnych.

To zróżnicowanie dotyczy jeszcze jednej kwestii. Otóż niektórzy myśliciele – jak zobaczymy poniżej – koncentrują się na wybranych problemach bądź tematach rozpoczętych przez Karola Wojtyłę i w pewnym

<sup>162</sup> S. Swieżawski, *Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, w: *Obecność: Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Lublin 1987, s. 9–18.

<sup>163</sup> Juan Burgos rozważa to głównie w aspekcie teorii poznania i określa metodę Wojtyły jako przepracowanie gnoseologii tomistycznej. J.M. Burgos, *The Method of Karol Wojtyła: A Way Between Phenomenology, Personalism and Metaphysics*, „Analecta Husserliana” 2009, t. 104, s. 110.

sensie niedokończonych. On sam zresztą w wielu miejscach wprost sygnalizował, że jego ujęcie danego zagadnienia jest wstępne i wymaga dalszego dopracowania. Kontynuatorzy ci próbują dane zagadnienie pogłębić bądź przemyśleć w nowym kontekście. Są również inni, którzy koncentrują się bardziej na metodzie filozofii Wojtyłowskiej. Znaczy to, że podejmują oni na przykład analizę osoby posługując się tą metodą, bądź jakimś jej aspektem. Generalnie można powiedzieć, że Wojtyła zainspirował filozofów swoim personalizmem tak w znaczeniu materialnym, jak i formalnym.

W lubelskim środowisku akademickim pod wpływem idei Wojtyłowskich znalazły się takie postaci, jak: Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Jerzy Gałkowski, Alfred Wierzbicki, Ignacy Dec, Marek Czachorowski, Jarosław Merecki i inni. W środowisku krakowskim chodzi głównie o Andrzeja Półtawskiego, Jana Galarowicza, Tadeusza Biesagę i Jarosława Kupczaka. Ich zainteresowania szły w kierunku dokładnego zrozumienia idei Wojtyły, pogłębienia ich oraz próbie odniesienia do współczesnej problematyki antropologicznej, etycznej, teologicznej i społecznej. Myśliciele ci dostrzegli, że dorobek filozoficzny Wojtyły zawiera w sobie ogromny potencjał tak dla filozofii współczesnej i myśli chrześcijańskiej, wliczając w to teologię katolicką, jak i dla bieżących debat toczonych w kulturze zachodniej. Chodziło w znacznej mierze o rozwój i promocję idei osoby wobec napierających trendów antypersonalistycznych: z jednej strony trendu indywidualistycznego; z drugiej – kolektywistycznego.

Wskażmy na parę przykładów. Tadeusz Styczeń rozwijał Wojtyłowską ideę osoby, która w akcie poznania odkrywa nie tylko świat, ale i siebie samą, i poprzez poznanie prawdy o osobie jest z tą prawdą związana<sup>164</sup>. Andrzej Szostek posługiwał się Wojtyłowskim rozumieniem osoby w dyskusji z prądami nowej teologii moralnej, szczególnie niemieckiej. Eksponował takie ujęcie osoby, gdzie ujmowana jest ona jako ktoś, kto nie tylko jest istotą wolną i rozumną, ale posiada swą określoną naturę<sup>165</sup>. W jego analizach można poniekąd dostrzec konfrontację Wojtyłowskiego personalizmu realistycznego (fenomenologiczno-tomistycznego) z personalizmem transcendentalem (postkantowskim).

<sup>164</sup> Zob. w niniejszym tomie rozdział pt.: *Antropologia Karola Wojtyły w ujęciu Tadeusza Styczenia* (autor: J. Merecki).

<sup>165</sup> A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

Także w późniejszych swych pracach – jak wskazywał – sens i doniosłość personalizmu Wojtyłowskiego czynił przedmiotem swych analiz<sup>166</sup>. Jerzy Gałkowski posługiwał się pojęciem osoby w odniesieniu do zagadnień życia społecznego. Rozwijał personalistyczne ujęcie pracy, przewyższając ujęcia naturalistyczne. Wykorzystał w tym względzie wyróżnioną przez Wojtyłę wartość osobową albo personalistyczną czynu, jego opisy międzyosobowych relacji „ja – ty” oraz teorię uczestnictwa<sup>167</sup>. Tadeusz Biesaga rozwijał Wojtyły realistyczną koncepcję godności, przeciwstawiał się absolutyzacji wolności oraz zastosował etykę personalistyczną w rozstrzyganiu problemów bioetycznych<sup>168</sup>. Andrzej Półtawski i Jan Galarowicz byli zainteresowani obecnym w myśli Wojtyły zagadnieniem osoby w ramach rozważań tak antropologicznych, jak i etycznych, jednak zasadniczo w perspektywie fenomenologii<sup>169</sup>.

## ŚRODOWISKA ZAGRANICZNE

Nie ma wątpliwości co do tego, że wybór kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową (1978) przyczynił się w decydujący sposób do wzrostu zainteresowania jego filozofią. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że filozofia ta nie była znana poza granicami Polski i że dzieła Wojtyły zaczęto tłumaczyć i publikować dopiero po 1978 roku. Wojtyła jako filozof był już znany i tłumaczony znacznie wcześniej. Jednym z powodów zainteresowania jego myślą był zapewne jego czynny udział w Soborze Watykańskim II (1962–1965), podczas którego jego wystąpienia wzbudziły zainteresowanie uczestniczących w nim ekspertów. Wojtyła jawił się w nich jako ktoś głęboko zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej, ale zarazem mający świadomość nowych wyzwań współczesności (wliczając w to nowe idee filozoficzne).

<sup>166</sup> A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1998, s. 8.

<sup>167</sup> J. Gałkowski, *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, red. J. Wołkowski, Warszawa 1979, s. 168n.

<sup>168</sup> T. Biesaga, *Podstawy etyki i bioetyki*, Kraków 2016, s. 260nn i 358nn.

<sup>169</sup> A. Półtawski, *Realizm fenomenologii: Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła: odczyty i rozprawy*, Toruń 2000; A. Półtawski, *Ethical Action and Consciousness*, „*Analecta Husserliana*” 1978, t. 7, s. 115–150; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994; J. Galarowicz, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014.



Uczestniczył w różnego rodzaju spotkaniach i sympozjach dotyczących filozofii oraz publikował swoje teksty za granicą – trzeba tu wymienić przede wszystkim publikowane przez Annę-Teresę Tymieniecką „Analecta Husserliana”.

Pierwszym dziełem Wojtyły, które wzbudziło zainteresowanie za granicą i którego oddziaływanie trwa właściwie aż do tej pory, było studium *Miłość i odpowiedzialność* poświęcone tematowi etyki seksualnej i tematyce rodziny. Trzeba pamiętać, że ówczesne ujęcia tej tematyki były mocno zakorzenione w pewnego rodzaju filozofii tomistycznej, która wskazywała na trzy cele małżeństwa, pośród których pierwszym było zrodzenie potomstwa. Wojtyła nie odrzucił zasadniczo tej wizji, ale umieścił ją w innej perspektywie – w perspektywie personalistycznej. Zasadą, na której Wojtyła budował etykę seksualną i małżeńską, była norma personalistyczna. Wskazuje ona w osobie na wartość wsobną, której należy jest respekt (miłość) z racji jej wewnętrznej godności. W takiej perspektywie również etyka seksualna i małżeńska została oparta na zasadzie miłości, o której jej dotychczasowe ujęcia w ramach katolickiej teologii moralnej nie wspominały (była ona obecna co najwyżej *implicite*). To nowatorskie ujęcie Wojtyły wzbudziło zainteresowanie wielkiego francuskiego teologa Henri de Lubaca, dzięki któremu książka Wojtyły w języku francuskim ukazała się już w 1965 roku (z przedmową samego de Lubaca).

W latach następnych, a zwłaszcza po wyborze Wojtyły na Stolicę Piotrową, zainteresowanie jego personalizmem i personalistyczną wizją rodziny i małżeństwa nie słabło, ale raczej rosło, szczególnie po powołaniu do życia przez Jana Pawła II Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Instytut ma charakter interdyscyplinarny, a zatem uprawiana w nim jest także etyka personalistyczna Karola Wojtyły. Pośród wykładowców Instytutu od samego początku jego istnienia znajduje się uczeń Wojtyły, prof. Stanisław Grygiel, który w swoich licznych publikacjach rozwija myśl swego mistrza. W teologii intuicje Wojtyły dotyczące personalistycznej etyki małżeństwa i rodziny rozwijali przede wszystkim Carlo Cafarra i Angelo Scola.

W roku 1979 ukazała się angielska wersja głównego dzieła filozoficznego Wojtyły *Osoba i czyn*, które w przekładzie Andrzeja Potockiego nosi tytuł *The Acting Person*<sup>170</sup>. Publikacja studium Wojtyły w języku

<sup>170</sup> K. Wojtyła, *The Acting Person*, przeł. na j. ang. A. Potocki, Boston 1979.

angielskim w pewnym sensie przyczyniła się do popularyzacji filozofii Wojtyły poza Polską, choć samo tłumaczenie spotkało się też z ocenami krytycznymi. Według niektórych autorów (np. Andrzeja Póltawskiego) redaktorka tego wydania Anna-Teresa Tymieniecka w zbyt dużym stopniu położyła nacisk na fenomenologiczne elementy filozofii Wojtyły, usuwając lub zmieniając pewne terminy, które mają bezpośredni związek z klasyczną metafizyką, np. termin *suppositum*<sup>171</sup>. W świecie anglosaskim o wiele większą rolę w promocji idei Wojtyły odegrał zbiór pism filozoficznych zebrany w książce *Person and Community. Selected Essays*, w tłumaczeniu Theresy Sandok<sup>172</sup>.

Dzięki przekładom na język angielski, w Stanach Zjednoczonych pojawiła się grupa filozofów, którzy inspirowani są myślą Wojtyły i proponują różne jej interpretacje. Są oni związani z różnymi ośrodkami akademickimi i towarzystwami naukowymi, jak np. Kenneth Schmitz czy John Hittinger. Warto również wspomnieć o „Society for Thomistic Personalism”, w ramach którego podkreśla się aspekt tomistyczny personalizmu Wojtyłowskiego. Podobne podejście reprezentuje Adrian Reimers, który koncentruje się na etyce, a szczególnie na normach moralnych na podstawie pism filozoficznych Karola Wojtyły oraz teologicznych Jana Pawła II<sup>173</sup>. U Reimera, jak u wielu amerykańskich wojtyłologów, ujawnia się tendencja do całościowej i komplementarnej lektury pism polskiego myśliciela, w przekonaniu, że jego filozofii nie można oddzielić od pism teologicznych. Pośród amerykańskich wojtyłologów są również i inne podejścia interpretacyjne, na przykład John Crosby inspirowany jest Wojtyłą w swojej teorii osoby ludzkiej ograniczanej raczej do pola filozoficznego, idąc bardziej po linii augustiańsko-fenomenologicznej<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> Tymieniecka mówi nawet o swojej współpracy w tworzeniu nowej wersji studium Wojtyły (zob. A.-T. Tymieniecka, *A Page of History or from "Osoba i czyn" to "The Acting Person"*, „Phenomenology Information Bulletin” 1979, nr 3, s. 3–52). Nie zmienia to jednak faktu, że pozycja ta nie uzyskała swej należytej recepcji w świecie anglosaskim. Konieczne jest jej nowe tłumaczenie.

<sup>172</sup> K. Wojtyła, *Person and Community. Selected Essays*, przeł. Th. Sandok, New York 1993.

<sup>173</sup> A.J. Reimers, *Truth about the Good. Moral Norms in the Thought of John Paul II*, Ave Maria (FL) 2011.

<sup>174</sup> Filozof ten we wstępie do swej książki na temat osoby ludzkiej deklaruje: „pisząc niniejszą książkę, długą i głęboką refleksją objąłem myśl Karola Wojtyły”. Zob. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie osobą*, przeł. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 14.

Publikacje dzieł Wojtyły w języku angielskim oraz wybór ich autora na Stolicę Piotrową wzbudziły zainteresowanie wersją realistycznej fenomenologii, którą Wojtyła rozwija szczególnie w dziele *Osoba i czyn*. Między innymi pod wpływem tego właśnie podejścia do fenomenologii powstała w Dallas w Stanach Zjednoczonych, a później została przeniesiona do Księstwa Liechtensteinu Międzynarodowa Akademia Filozofii, której rektorem jest do dzisiaj prof. Josef Seifert, pozostający pod wpływem niemieckiego filozofa Dietricha von Hildebranda, ucznia Edmunda Husserla i jednego z obrońców realistycznej interpretacji fenomenologii. Ontologiczny status zjawisk opisywanych metodą fenomenologiczną nie jest bowiem rozstrzygnięty przez samo użycie tej metody; jak wiadomo, niektórzy uczniowie Husserla (von Hildebrand, a także Roman Ingarden) nie podzielali późnej filozofii swego mistrza, która wydawała się zmierzać w kierunku pewnej wersji transcendentnego idealizmu. W swoich licznych dziełach Seifert<sup>175</sup> przedstawia realistyczną interpretację fenomenologii, w której analizy Wojtyły z *Osoby i czynu* oraz jego koncepcja powiązania fenomenologii i metafizyki klasycznej stanowią jeden z istotnych punktów odniesienia.

Jednym ze współpracowników Seiferta w Międzynarodowej Akademii Filozofii był przez wiele lat Rocco Buttiglione, autor jednej z najlepszych monografii filozofii Wojtyły, zatytułowanej *Il pensiero di Karol Wojtyła*<sup>176</sup>. Warto wspomnieć, że Buttiglione rozpoczął swoje studia nad myślą Wojtyły jeszcze przed jego wyborem na papieża, a w celu lepszego zrozumienia tej filozofii nauczył się języka polskiego. Jego książka całościowo przedstawia nie tylko samą myśl Wojtyły, ale też analizuje jego źródła i umieszcza ją w kontekście filozofii współczesnej (fenomenologii, egzystencjalizmu, marksizmu). Książka ta, przełożona na kilka języków (angielski, francuski, hiszpański), bez wątplenia istotnie przyczyniła się do popularyzacji filozofii Wojtyły na świecie.

Warto także wspomnieć wybitnego znawcę filozofii starożytnej Giovanni Realego, który w ostatnich latach swego życia bardzo mocno zainteresował się filozofią Wojtyły, poświęcając jej kilka publikacji. Dzięki jego staraniom w języku włoskim ukazały się w jednym

<sup>175</sup> J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation of Classical Realism*, London 2015; J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989.

<sup>176</sup> R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 1996.

obszernym tomie wszystkie dzieła filozoficzne Wojtyły<sup>177</sup>. Według Realego Wojtyła jest jedynym z głównych przedstawicieli trzeciego wielkiego paradygmatu w dziejach filozofii zachodniej: po paradygmacie henologicznym – metafizyce jednego – stworzonym przez Platona i paradygmacie ontologicznym, którego twórcą był Arystoteles, trzecim wielkim paradygmatem filozofii jest filozofia personalistyczna, dla której najwyższym wyrazem bytu i zarazem modelem jego rozumienia jest osoba. Zdaniem Realego właśnie w filozofii Wojtyły paradygmat ten znalazł szczególnie przekonujący i wart rozwijania wyraz.

Obok wpływów Wojtyły na filozofię uprawianą w obrębie języka angielskiego, niemieckiego i włoskiego należy wspomnieć o wpływach na filozofię hiszpańskojęzyczną. Myśliciele z tego kręgu kulturowego, który obejmuje obok Hiszpanii wiele krajów środkowej i południowej Ameryki, od dawna przejawiali zainteresowania personalizmem. Karol Wojtyła ze swymi ideami znalazł się w centrum ich uwagi. Założone przez Juana Manuela Burgosa La Asociación Española de Personalismo, jak również La Asociación Iberoamericana de Personalismo wiele swych spotkań i kongresów przeznaczyły na badanie idei filozoficznych polskiego personalisty. Również sam Burgos dużo energii poświęcił temu, aby Wojtyłowski projekt osoby stał się znany i obecny w filozofii i kulturze krajów hiszpańskojęzycznych. Dostrzega on w myśli Wojtyły, szczególnie w dziele *Osoba i czyn*, genialne połączenie elementów zaczerpniętych z filozofii Kanta, Tomasza z Akwinu i z fenomenologii. Projekt Wojtyły określa Burgos mianem „nowoczesnego personalizmu ontologicznego” i sam stara się go rozwijać<sup>178</sup>.

## PERSPEKTYWA NA PRZYSZŁOŚĆ

Jeśli personalizm Karola Wojtyły ma zostać nie tylko rozdziałem w historii filozofii, należy zastanowić się, jakim zadaniom musi sprostać w czasach, w których żyjemy. Wskażmy jednak na szersze, nie

<sup>177</sup> K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano 2003.

<sup>178</sup> Zob. np. J.M. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, przeł. K. Koprowski, Warszawa 2010; J. M. Burgos, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Madrid 2013.

tylko inspirowane chrześcijaństwem, spektrum debat, gdzie pojawia się idea osoby. Wśród wielu wyzwań, przed którymi staje personalizm Wojtyły, trzy wydają się posiadać szczególne znaczenie. Po pierwsze, chodzi o wykazanie, że osoba ludzka w swojej swoistości „nadal istnieje”. Pojawia się tu co najmniej dwóch adwersarzy, z którymi personalizm Wojtyłowski musi być w stałej dyskusji, a nawet konfrontacji: postmodernistyczne odrzucenie podmiotu i osoby, jak również naturalistyczne zredukowanie osoby do wiązki funkcji procesów naturalnych (np. emergentów). Po drugie, chodzi o mocniejsze rozwinięcie tezy o społecznej naturze osoby, która jest warunkiem istnienia wspólnoty osób (*communio personarum*), wobec postępującej indywidualizacji i atomizacji społeczeństw, szczególnie zachodnich. Po trzecie, chodzi o wyraźniejsze ukazanie tezy, że natura osoby ustanawia porządek moralny. Stąd jednostka ten porządek poniekąd odkrywa, a nie dowolnie konstytuuje. Rozwinięcie tej części przesłania Karola Wojtyły staje się istotne z jednej strony wobec postępującego subiektywizmu w moralności, a z drugiej – wobec wzrastającego dyktatu „politycznej poprawności”, który ma tendencję do ustanawiania całkiem nowych i wielokrotnie obcych osobie standardów moralnych.



## SŁOWNIK TERMINÓW\*

**Alienacja** – łac. *alienus* – obcy, cudzy. Wyobcowanie, poczucie obcości wobec czegoś. Przyczyna alienacji tkwi w samym człowieku, będąc przeciwieństwem uczestnictwa, które stanowi fundament społecznego wymiaru osoby. Oznacza ona zaprzeczenie, czyli *wykluczenie możliwości przeżycia drugiego człowieka jako ja*. Człowiek poprzez uczestnictwo realizując się w wspólnocie, uczestnicząc w człowieczeństwie drugich, odkrywając w nich *inne ja*, spełnia siebie jako dar dla innych. Przez wyobcowanie osoba pozbawia się możliwości samospełnienia w relacjach międzyosobowych. *Alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga*. Jako dwa najważniejsze źródła alienacji we współczesnym świecie Karol Wojtyła wymienia *indywidualizm i totalizm*.

**Ciało** – łac. *corpus*, gr. *sarks, soma*. Element konstytutywny cielesno-duchowej natury ludzkiej, poprzez który wyraża on swoje człowieczeństwo w świecie i w nim uczestniczy. *Ciało to pierwsza dana, którą obserwujemy spotykając się z drugim człowiekiem*. Jest to rzeczywistość dana w bezpośrednich spostrzeżeniach, jako rzeczywistość składająca się z wielu członków wzajemnie sobie przyporządkowanych. Ciało ludzkie od strony zewnętrznej zajmuje przestrzeń, posiada określony

---

\* Kursywą oznaczono cytaty z różnych dzieł Karola Wojtyły.

kształt oraz symetrię. Jednak doświadczenie ciała zdaniem Wojtyły nie wyczerpuje się tylko w jego zewnętrznosci. *Ciało to także rzeczywistość wewnętrzna*. Jeśli mówimy o wewnętrznej rzeczywistości ciała, to mamy na myśli przede wszystkim organizm, jako zbiór narządów, które spełniają właściwą sobie funkcję. Organy znajdujące się wewnątrz ciała stanowią o jego żywotności, czyli dynamizmie cielesnym, któremu odpowiada określona potencjalność. Te dwa widzenia ciała wzajemnie się uzupełniają, dzięki czemu ciało jest podstawą konkretyzacji osoby. Człowiek jest bytem, który dzieli ciało razem ze światem zwierzęcym, z tą jednak różnicą, że posiada zdolność samostanowienia oraz zdolność poznania rozumowego. *Ciało jest elementem konstytucyjnym człowieka, decyduje o jego konkretności, oraz treściowej różnorodności*.

**Czyn** – łac. *actus humanus*. Uzewnętrznione, świadome, dobrowolne i celowe działanie osoby, skierowane ku rozpoznawanemu przez rozum dobru. Czyn jest szczególnym momentem wglądu w rzeczywistość osoby, spełniającej czyn i spełniającej się w nim. *Spełnienie czynu przez osobę nie traktujemy jako faktu o znaczeniu li tylko ontologicznym. Przypisujemy mu również znaczenie aksjologiczne: spełnienie czynu przez osobę samo w sobie stanowi wartość. Jest to właśnie owa wartość personalistyczna, osoba bowiem, spełniając czyn, spełnia w nim siebie. Wartość personalistyczna polega na tym, że w czynie osoba samą siebie aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samo-posiadania i samo-panowania*. Czyn jest konkretną formą dostępu do osoby oraz jej struktur, które ujawniają ją samą jako wartość w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym, gdyż rzeczywistość czynu osoby wykracza poza nią samą i realizuje się w przestrzeni między osobowej, mając wpływ zarówno na samą osobę, jak i na innych.

**Doświadczenie człowieka** – *Jest to najbogatsze z doświadczeń, jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie najbardziej chyba złożone. Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, zawsze łączy się z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu*. Doświadczenie to ma charakter podmiotowo-przeżyciowy i podmiotowo-obiektywny. Podmiotowo-przeżyciowy realizuje się wewnątrz osoby ludzkiej, ale jest ściśle połączony z obiektywnym i zewnętrznym, *tym bowiem, kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo*



*doświadcza podmiot doświadczenia, jest człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem. Doświadczenie człowieka odbywa się przez zmysły oraz ma charakter intelektualny, stąd każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem.*

**Dusza** – łac. *anima*. 1. Niematerialny pierwiastek w człowieku, który ożywia ciało i opuszcza je w momencie śmierci. 2. całością dyspozycji psychicznych, uczuciowych i intelektualnych człowieka składających się na jego osobowość. W teorii hylemorficznej Arystotelesa i Tomasza z Akwinu dusza jest formą materialnego ciała. Dusza jest zasadą transcendencji i integracji dynamizmów w osobie. *Ujęciu stosunku duszy do ciała z pewnością służy pośrednio charakterystyka dynamizmu somatycznego oraz psychoemotywnego, a wraz z tym ukazanie pewnej granicy, jaką dynamizmy te osiągają w obrębie całościowego dynamizmu człowieka-osoby [...] ów całościowy i adekwatny zarazem dynamizm osoby – czyli czyn – jest w stosunku do tamtych dynamizmów transcendentny. Żaden z nich nie utożsamia się z czynnem, chociaż wszystkie na różny sposób się w nim zawierają.* Dynamizm psychofizyczny związany z cielesnością człowieka odsłania jego wymiar duchowy, który nie należy do sfery psychiki czy reaktywności cielesnej, jest jednak czynnikiem porządkującym strefę dynamizmów w człowieku, na co wskazuje *potencjalność natury duchowej, która znajduje się u korzenia transcendencji, ale pośrednio także integracji osoby w czynie. [...] Integracja – jako aspekt komplementarny względem transcendencji osoby w czynie – mówi nam, że stosunek duszy do ciała przenika poprzez wszystkie te granice, jakie znajdujemy w doświadczeniu, że jest od nich głębszy i bardziej zasadniczy. I na tym chyba polega pośrednia bodaj weryfikacja twierdzenia, że zarówno sama rzeczywistość duszy, jak też rzeczywistość jej stosunku do ciała mogą być prawidłowo wyrażone tylko w kategoriach metafizycznych.*

**Fieri** – istotny aspekt ludzkiego dynamizmu, za sprawą którego dokonuje się zwrotne (wsobne) skierowanie dynamizmu na swój podmiot. *Przez fieri można rozumieć ten aspekt dynamizmu człowieka [...], który jest skierowany ku człowiekowi samemu – jako podmiotowi tego dynamizmu.* W tym sensie *fieri* jest dopełnieniem inicjującego ludzki dynamizm przyczynowania *suppositum* (zarówno „przyczynowania natury” jak i „przyczynowania osoby”). *Fieri* ugruntowuje w podmiocie zmianę wywołaną w wyniku przyczynowania, dzięki czemu ma

ona wymiar realny dla bytu człowieka-osoby, który staje się przez to coraz bardziej „jakimś” czy też coraz bardziej „kimś”. Owo konieczne skierowanie dynamizmu na podmiot stanowi autoteleologiczny wymiar ludzkiego dynamizmu. Pierwszym i najważniejszym *fieri* człowieka jest jego *esse*. *Pierwsze zdynamizowanie poprzez istnienie, przez esse – to zarazem pierwsze fieri bytu ludzkiego*. Prócz tego *fieri* występuje w obrębie dynamizmu uczynień oraz przede wszystkim dynamizmu czynu, gdzie odpowiada za ugruntowanie w podmiocie efektu moralnego (dobra bądź zła), jaki niesie świadomy i wolny czyn. *Owo stawanie się, fieri człowieka, pod względem moralnym najściślej związane z osobą przesądza o realistycznym charakterze samego dobra lub zła [...]. Nie są one żadną miarą treściami samej świadomości, są treściami ludzkiego osobowego fieri. Człowiek nie tylko je przeżywa, ale dzięki nim staje się realnie dobrym lub realnie złym*. Stawanie się człowieka-osoby nie ma jednak wymiaru absolutnej kreacji: *staje się on coraz bardziej „kimś” w znaczeniu osobowo-etycznym, skoro w znaczeniu ontycznym jest „kimś” już od samego początku*.

**Godność** – łac. *dignitas, dignitatio* – godność, dostojność. Szczególny status istot ludzkich w stosunku do wszelkich innych bytów stworzonych. *Człowiek ma pozycję nadrzędną w stosunku do całej przyrody, stoi ponad wszystkim, z czym spotykamy się w widzialnym świecie. Przekonanie to tkwi korzeniami w doświadczeniu. Od tej strony trafia ono zarówno do jednostki, jak i do najszerzej pojętej zbiorowości ludzkiej. Godność człowieka-osoby wynika z natury ludzkiej, rozumnej i wolnej, stanowiącej o sobie, autodeterminowanej na własne cele. Wszystkie dzieła i wytwory człowieka [...] stanowią tylko świat środków, którymi człowiek posługuje się w dążeniu do właściwego sobie celu. [...] Ta celowość wiąże się ściśle z prawdą: człowiek bowiem jest istotą rozumną – oraz z dobrem jako właściwym przedmiotem wolnej woli. Człowiek różni się od rzeczy i zwierząt stopniem doskonałości, który wyrażony jest przez jego ontyczne struktury. Do struktury osoby należy wnętrze, w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego. [...] Doskonałość ta decyduje o jej wartości. Nie sposób traktować osoby na równi z rzeczą, [...] skoro jest poniekąd duchem (ucieleśnionym) a nie tylko ciałem, choćby nawet wspaniale ożywionym. Pomiędzy psychiką zwierzęcą a duchowością człowieka istnieje ogromna odległość, przepaść nie do przebycia. Godność osoby jest konsekwencją z jednej strony naturalnej struktury bytu ludzkiego, z drugiej ma swoje nadprzyrodzone źródło w Bogu, ma*

określony *status aksjologiczny*. Jest wartością bezwzględnie przysługującą wszystkim bytom osobowym, niezależnie od ich dysfunkcji fizycznych czy psychicznych, a także od tego, jaki mają status społeczny, ekonomiczny czy polityczny. Jest wartością niezbywalną i absolutną.

**Miłość** – łac. *amor, caritas*, gr. *eros, agape*. 1. Cnota teologalna, mająca pierwszeństwo przed wiarą i nadzieją, polegająca na umiłowaniu Boga ponad wszystko, obejmująca bliźnich oraz nieprzyjaciół. Miłość jako pierwsze przykazanie ma szczególnie znaczenie dla eschatologicznej przyszłości człowieka. 2. Silna więź jaka łączy bliskich sobie ludzi. Głębokie uczucie do innej osoby, któremu najczęściej towarzyszy pożądanie. *Jest cnotą i powołaniem każdego człowieka, [...] nie jest czymś abstrakcyjnym oderwanym od życia, lecz przeciwnie posiada głębokie korzenie w samym życiu, wypływa z niego i je kształtuje. Cnota wpływa na życie człowieka, na jego czyny i na jego postępowanie. Miłość jest pewnego rodzaju siłą rodzącą się we wnętrzu człowieka, [...] kształtuje się w człowieku, ogarnia ciało i duszę, dojrzewa w sercu i woli: ażeby miłość była ludzka, winna obejmować osobę w jej całości fizycznej, psychicznej i duchowej. Autentyczna miłość jest elementem konstytutywnym osoby, człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jeśli jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość. W praktycznym życiu miłość realizuje się w relacji z bliźnimi, jest otwarta ku wszystkim ludziom. [...] Jeśli ukształtuje się ona głęboko i rzetelnie w swoich podstawowych kręgach – człowiek, rodzina, ojczyzna – wówczas zdaje również egzamin w kręgu najszerszym.*

**Osoba** – łac. *persona*, gr. *prosophon* (maska w teatrze, charakter, osobistość). Wojtyła za podstawę swojej antropologii adekwatnej przyjmuje boecjańską, klasyczną definicję osoby, gdzie osoba to substancja indywidualna natury rozumnej, jednak uważa ją za niewystarczającą ze względu na redukcję do metafizycznego pojęcia natury. W *Osobie i czynie* ukazuje różnicę między człowiekiem-osobą pojętym jako substancja natury rozumnej, a tym, który w sposób wolny i świadomy realizuje swoją naturę, będąc odpowiedzialnym sprawcą swoich czynów moralnych, a nie tylko biernym ich świadkiem. *W tym sensie nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii [...]. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym refleksją metafizyczną.* Chodzi tutaj

o doświadczenie mogę – nie muszę, chcę, w której ujawnia się przyczynowość sprawcza osoby.

**Odpowiedzialność** – dotyczy osoby, jednostki, wolnej od determinacji wewnętrznych lub zewnętrznych. Osoba odpowiedzialna posiada podmiotowość moralną, gdyż nie działa w oczekiwaniu na rekompensatę czy z obawy przed karą, ale dlatego właśnie, że ma poczucie odpowiedzialności. Odpowiedzialność moralna ma wymiar indywidualny, jednak przez społeczny charakter egzystencji ludzkiej, dotyczy świata w którym żyje i działa (rodzina, społeczeństwo, środowisko zawodowe, polityka). Odpowiedzialność wynika z wolności, jest jej właściwą realizacją człowieczeństwa, *jest dla człowieka władzą odpowiedzialnego stanowienia*. Człowiek działając świadomie i w sposób wolny, realizuje swoje człowieczeństwo i powołanie działając zgodnie z rozeznaną prawdą (sumienie) i odniesieniem do niej. *Rodzi się ona niejako na „przejściu” od poznania do działania*. Działanie odpowiedzialne, zgodne z sumieniem, jest czynnikiem integrującym i umożliwiającym transcendencję, *to wszystko razem wzięte, a zatem wolność sumienia, prawda i odpowiedzialność stanowią poniekąd jedną całość. Całość ludzkiego wnętrza, która choć „nie podpada pod zmysły”, jest jednak dawana w bardzo intensywnym doświadczeniu. Jest to doświadczenie człowieka, a jeszcze bardziej doświadczenie człowieczeństwa*.

**Podmiotowość (suppositum)** – Odkrycie ludzkiego *suppositum*, czyli podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym, zawiera w sobie zarazem podstawowe ujęcie stosunku między istnieniem a działaniem. Stosunek ten wyraża filozoficzne adagium „operari sequitur esse”. Adagium to, mimo że brzmienie jego zdaje się wskazywać na stosunek jednostronny, mianowicie na zależność przyczynową działania od istnienia, kryje w sobie równocześnie drugą jeszcze relację między operari a esse. Skoro bowiem operari wynika z esse, wobec tego stanowi ono zarazem – idąc w przeciwnym kierunku – najwłaściwszą drogę poznania tegoż esse. Z rzeczywistości ludzkiego czynu wyprowadzone zostaje nie tylko, czym jest działanie podmiotowe i moralne, ale także kim jest działający podmiot. Osoba będąca podmiotowym świadkiem własnych czynów, poprzez odniesienie do własnej podmiotowości, ujawnia swoje ontyczne struktury i zachodzące w nich procesy. Operari czyli rozumiany całościowo dynamizm człowieka, pozwala nam zrozumieć bliżej i właściwiej podmiotowość człowieka. Chodzi tutaj już nie tylko

*o suppositum jako podmiot w znaczeniu metafizycznym, ale na gruncie tak rozumianego suppositum o wszystko to, przez co człowiek jest podmiotem indywidualnym i osobowym.*

**Samostanowienie** – pewna struktura i relacja właściwa osobie; *samostanowienie wiąże się ze stawaniem się fieri [...] Jest to właśnie fieri osoby, które ma własną specyfikę fenomenologiczną, oraz wskazuje na właściwą odrębność ontyczną – w jednej i drugiej zaś uwydatnia się moralność jako fakt egzystencjalny znamienny dla człowieka. [...] samostanowienie, które jest właściwą podstawą dynamiczną owego fieri osoby, zakłada w tejże osobie jakże szczególną złożoność. Osoba jest tym, kto posiada siebie i jest także tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez samego siebie. Dzięki strukturze samostanowienia konstytuuje się podmiotowość osobowa jako specyficzna rzeczywistość istotowo różna od innych rzeczywistości przedmiotowych w świecie. Samostanowienie ujawnia strukturę samo-posiadania i samo-panowania. Owo panowanie samemu sobie jako właściwość wyróżniająca osobę zakłada samo-posiadanie i stanowi poniekąd jego aspekt lub też bliższą konkretyzację. Tylko wówczas może zachodzić takie samo-panowanie, jakie stwierdzamy u osoby, kiedy zachodzi takie samo-posiadanie, jakie jej tylko jest właściwe. Jedno i drugie warunkuje samostanowienie. Jedno i drugie też urzeczywistnia się w akcie samostanowienia, a takim jest każde prawdziwe ludzkie „chcę”. Poprzez samostanowienie każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może. Między tymi poziomami ludzkiej wolności zachodzą pewne relacje, w sensie strukturalnym samo-posiadanie jest czymś podstawowym i warunkuje fenomen samo-panowania, natomiast samostanowienie, które wyraża się w przeżyciu „ja chcę” zakłada strukturalnie samo-posiadanie. Stanowić można tylko o tym, co się realnie posiada, człowiek stanowi sam o sobie wolą, gdyż sam siebie posiada.*

**Świadomość** – aspekt bytu ludzkiego, element współkonstytuującej podmiotowość osobową. Związana jest z działaniem osoby, które jest na tyle ludzkie, na ile jest świadome i wolne. Zagadnienie świadomości w koncepcji Wojtyły koncentruje się *wokół świadomości działania a także konsekwentnie wokół świadomości osoby działającej*. W jego ujęciu świadomość nie stanowi absolutnego podmiotu poznającego, a jedynie umożliwia przeżywanie własnej podmiotowości sprawczej.

Wojtyła twierdzi, że aktom świadomości nie przysługuje intencjonalny charakter, *dlatego też intencjonalność znamienne dla aktów poznawczych, dzięki którym zdobywamy rozumienie przedmiotowej rzeczywistości w jakimkolwiek wymiarze wydaje się nie przysługiwać aktom świadomości, akty te nie mają charakteru intencjonalnego, chociaż to co jest przedmiotem naszego zrozumienia wiedzy, jest także przedmiotem świadomości. Świadomość jest pewną formą potencjalności, czyli gotowości do przyjęcia czegoś, co później zostaje odzwierciedlone. Podstawową funkcją świadomości jest odzwierciedlanie tego, co dzieje się w człowieku, oraz tego, że człowiek działa. Świadomość oprócz tego, że odzwierciedla, to dokonuje jeszcze interioryzacji, dając temu wszystkiemu, co odzwierciedla, miejsce we własnym ja osoby.*

**Uczestnictwo** – właściwość osoby będąca pozytywną relacją do człowieczeństwa innych ludzi. Jest to relacja „Ja” do „Ty”. W relacji tej człowiek spotyka drugiego człowieka jako pokrewny mu byt osobowy. *Człowiek jest dla człowieka bliźnim jako członek wspólnoty.* Pojęcie „bliźni” jest związane z człowiekiem jako takim oraz samą wartością osoby, bez względu na jakiekolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa. *Pojęcie bliźni uwzględnia, czyli bierze wgląd na samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy inny człowiek, jak i „ja” sam. [...] pojęcie bliźni stwarza więc najszerszą płaszczyznę wspólnoty sięgającą dalej niż jakakolwiek inność – również i ta, która wynika z członkostwa w różnych wspólnotach ludzkich. Wraz z analizą pojęcia bliźni docieramy do swoistej pełni znaczenia tej rzeczywistości [...], jaką jest uczestnictwo.* Chodzi tu o sięgnięcie do podstaw, jakie tkwią w osobie. *Uczestnictwo odpowiada transcendencji osoby w czynie wówczas, gdy ten czyn jest spełniany „wspólnie z innymi” w różnorodnych relacjach społecznych czy międzyludzkich. Rys uczestnictwa wskazuje na to, że człowiek działa wspólnie z innymi, zachowuje w tym działaniu wartość personalistyczną czynu, a równocześnie rzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania.* To właśnie przez czyn i wspólnotę osoba może się doskonalić, przez fakt realizowania możliwości. Tu spotyka też drugiego człowieka, drugie ludzkie ty, które tak samo jest powołane do uczestnictwa we wspólnocie, jak ja.

**Wolność** – centralny element rzeczywistości osoby i dynamizmów zachodzących w obrębie antropologicznych struktur i refleksji nad własnym działaniem w wymiarze sprawczym i moralnym.

*Wolność wyraża się w sprawczości, a sprawczość prowadzi do odpowiedzialności.* Fenomen wolności związany jest przede wszystkim ze sferą świadomego działania (czynu), nie zaś dziania się czegoś w człowieku (uczynień). *Odkrycie wolności jako momentu, który decyduje o przeżyciu sprawczości, a zarazem jako czynnika, który realnie konstytuuje strukturę (człowiek działa) w jej odrębności strukturalnej w stosunku do wszystkiego co w człowieku się dzieje.* Wojtyła nie redukuje bytu ludzkiego do aktów woli, ani nie ulega współczesnym tendencjom absolutyzowania świadomości – uznaje, że podmiotem istnienia i czynu ludzkiego jest cała osoba ludzka, która w sposób świadomy i wolny jest własnym źródłem determinacji w działaniu moralnie dobrym lub złym. Jądrzem wolności jest *samostanowienie*. W centrum tego stanowienia tkwi autodeterminizm. Ten właśnie autodeterminizm jest podstawą wolności człowieka. Człowiek przez fakt wolności sam o sobie stanowi: sam siebie posiada i sam nad sobą panuje. Kolejnym rysem wolności człowieka jest *wybór*. W strukturze samostanowienia wolność jest zakorzeniona jako moc rozstrzygania i wybierania. Ten aspekt wolności, czyli wola, został uznany przez filozofię klasyczną za jądro wolności człowieka. Wola to władza samostanowienia osoby, która związana jest z wyborem. U podstaw woli jako rozstrzygania i wybierania tkwi wrażliwość człowieka na wartości, dążenie do dobra. Otwartość bytu ludzkiego na wartości i obcowanie z nimi stanowi warunek dynamizmu właściwego woli: zdolność właściwego rozstrzygania i odpowiedniego wybierania.

**Wspólnota (*communio personarum*)** – sposób bytowania i współdziałania osób w relacjach interpersonalnych, w których siebie wzajemnie dopełniają i afirmują. Przez dopełnienie osoby podkreślony zostaje nie tylko osobowy charakter relacji (*personarum*), ale zasadnicze kryterium rozpoznania, czy chodzi o autentyczną wspólnotę międzyosobową, *w której wielopodmiotowość rozwija się w kierunku podmiotowości wielu*. Wspólnota i komunია są pojęciami bliskimi, jednak nie są ze sobą tożsame, *komunia dotyczy relacji międzyosobowej pomiędzy ja i ty. Wspólnota natomiast zdaje się ten układ przekraczać w kierunku społeczności, w kierunku jakiegoś my*. Fundamentem życia wspólnotowego jest przykazanie miłości. Jego znaczenie odkrywają członkowie wspólnoty, czyli bliźni w odniesieniu do innych bliźnich. *Wskazuje ono równocześnie pełnię uczestnictwa, o jakiej jeszcze nie mówi samo członkostwo w jakiegokolwiek wspólnocie. System odniesienia „bliźni”,*

*niejako dopowiada do samego końca to, co zawiera się w jakimkolwiek systemie o charakterze „członek wspólnoty” [...]. Przykazanie „będziesz miłował” ma na wskroś wspólnotowy charakter, mówi o tym, co kształtuje wspólnotę, ale przede wszystkim uwydatnia to, co czyni wspólnotę w pełni ludzką. Mówi o tym, co kształtuje właściwą głębię uczestnictwa.*



II.

KAROL WOJTYŁA  
– TEKSTY WYBRANE

*Wybór i opracowanie*  
*Ks. Grzegorz Hołub*



# DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA

K. Wojtyła, *Doświadczenie człowieka*, w: tegoż, *Osoba i czyn, Wstęp*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, seria „Człowiek i moralność” t. 4, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 51–71.

## 1. DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA

### Rozumienie doświadczenia człowieka

Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić u podstaw jako doświadczenie człowieka. Jest to najbogatsze z doświadczeń, jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie najbardziej chyba złożone. Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu.

Kiedy jednak mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się, tzn. nawiązuje kontakt poznawczy z sobą samym. Kontakt ten ma charakter doświadczalny ponieważ wciąż, a równocześnie za każdym razem, kiedy zostaje nawiązany. Kontakt ten bowiem nie trwa bez przerwy, nawet gdy chodzi o własne „ja” – na płaszczyźnie świadomości przerywa się choćby na okres snu. Tym niemniej człowiek wciąż jest z sobą samym, wobec czego i doświadczenie siebie samego w jakiś sposób ciągle trwa. Zachodzą w nim momenty bardziej wyraziste, a prócz tego cały ciąg momentów mniej wyrazistych, a wszystkie one składają się na swoisty całokształt

doświadczenia tego człowieka, którym jestem ja sam. Doświadczenie to składa się z wielości doświadczeń i stanowi jakby ich sumę lub raczej wypadkową.

Stanowisko fenomenalistyczne zdaje się wykluczać taką jedność wielu doświadczeń, a w doświadczeniu jednostkowym widzi tylko zespół wrażeń czy wzruszeń, które umysł z kolei porządkuje. Z pewnością doświadczenie jest czymś jednostkowym i za każdym razem jedynym i niepowtarzalnym, a przecież istnieje coś takiego, co można nazwać doświadczeniem człowieka, i to na podstawie całej ciągłości danych empirycznych. Przedmiotem doświadczenia jest nie tylko chwilowe zjawisko zmysłowe, ale i sam człowiek, który wyłania się ze wszystkich doświadczeń, a równocześnie tkwi w każdym z nich (inne przedmioty w tej chwili pomijamy).

Nie można też powiedzieć, że doświadczenie jest sobą jedynie w odbieraniu wrażeń, a dalej pozostaje już tylko praca umysłu kształtującego „człowieka” jako swój przedmiot na podstawie aktualnego zespołu danych zmysłowych czy też szeregu takich zespołów. Doświadczenie człowieka – tego człowieka, którym jestem ja sam – trwa tak długo, jak długo zachodzi ów bezpośredni kontakt poznawczy, którego ja jestem z jednej strony podmiotem, a z drugiej strony przedmiotem.

W najściślejszej łączności z tym kontaktem przebiega proces zrozumienia, który także ma swoje momenty i swą ciągłość. Ostatecznie zrozumienie siebie samego składa się z wielu rozumień, ponieważ tak, jak doświadczenie z wielu doświadczeń. Wydaje się, iż każde doświadczenie jest zarazem jakimś rozumieniem.

### **Doświadczenie u podstaw wiedzy o człowieku**

To wszystko odnosiło się właściwie do jednego tylko człowieka – tego, którym jestem ja sam. Przedmiotem doświadczenia są jednak również inni ludzie poza mną. Na doświadczenie człowieka składa się doświadczenie siebie samego oraz wszystkich innych ludzi, którzy w stosunku do podmiotu znajdują się w pozycji przedmiotu doświadczenia, tzn. w bezpośrednim kontakcie poznawczym. Rzecz jasna, iż doświadczenie żadnego z osobna człowieka nie osiąga wszystkich ludzi, nawet wszystkich współczesnych, ale z konieczności ogranicza się do jakiejś ich liczby, mniejszej lub większej. Aspekt ilościowy w tym doświadczeniu odgrywa pewną rolę. Im więcej ludzi stanęło

w zasięgu czyjegoś doświadczenia, tym doświadczenie to jest większe i poniekąd bogatsze.

Trzeba jednak od razu – przerywając tok tych rozważań o doświadczeniu, który wszakże jest ważny nie sam dla siebie, ale z uwagi na całościowy problem poznania człowieka – powiedzieć, że różni ludzie przekazują sobie wyniki swoich doświadczeń na temat człowieka nawet bez kontaktu bezpośredniego. Te wyniki stanowią już pewną wiedzę i przyczyniają się do powiększenia nie doświadczenia, ale wiedzy o człowieku – bądź to wiedzy przednaukowej, bądź też wiedzy naukowej o różnych nastawieniach i kierunkach. U podstaw tej wiedzy stoi zawsze doświadczenie i dlatego też wiedza o człowieku wzajemnie sobie komunikowana przez ludzi może niejako trafić u każdego do jego własnych doświadczeń. Wiedza nie tylko z nich wypływa, ale także na nie jakoś wpływa. Czy ich nie zniekształca? W świetle tego, co powiedziano o łączności między doświadczeniem a zrozumieniem, nie ma powodu tak mniemać. Raczej należy stwierdzić, że wiedza wyrastając z doświadczenia, jest z kolei jakimś środkiem mnożenia i uzupełniania doświadczeń.

### **Własne „ja” i „człowiek” w polu doświadczenia**

Do tego musimy jeszcze powrócić, gdyż coraz bardziej widać potrzebę wyjaśnienia, co to znaczy w ogóle doświadczenie, a w szczególności doświadczenie człowieka. Na razie bowiem tego podstawowego pojęcia nie tłumaczymy, staramy się tylko z grubsza opisać ów bogaty i złożony proces poznawczy, któremu nadaliśmy nazwę „doświadczenie człowieka”. I tak dla naszych obecnych, a zwłaszcza dalszych rozważań w tej książce ogromne znaczenie ma fakt, że inni ludzie, którzy są przedmiotem doświadczenia, są nim jednak w inny sposób, aniżeli jestem nim ja sam dla siebie, czyli każdy człowiek dla siebie samego.

Można by tutaj nawet się zawahać, czy jeden i drugi wypadek słusznie uważamy za doświadczenie człowieka – czy nie zachodzą tutaj dwa doświadczenia wzajemnie do siebie niesprowadzalne. W jednym z nich doświadczałibyśmy tylko „człowieka”, a w drugim tylko i wyłącznie własnego „ja”. Trudno jednak zaprzeczyć, że w tym drugim doświadczeniu także spotykamy się z człowiekiem i jego doświadczamy, przeżywając własne „ja”. Są to doświadczenia różne i inne, ale nie są one do siebie niesprowadzalne. Istnieje zasadnicza jedność

przedmiotu doświadczanego mimo wydatnej różnicy stosunku, jaki zachodzi w obu wypadkach pomiędzy podmiotem a przedmiotem doświadczenia. Istnieją niewątpliwe racje po temu, by mówić o niewspółmierności doświadczenia, ale nie można zaprzeczyć jego zasadniczej takózsamości. Niewspółmierność zachodzi, gdyż człowiek o wiele bardziej i o wiele inaczej jest dany sobie samemu, a więc jako własne „ja”, aniżeli jako każdy inny człowiek, który nie jest mną. Nawet jeżeli przyjąć maksymalne zbliżenie do tego innego człowieka, to i tak różnica pozostaje. Bywa tak, że przy wielkim zbliżeniu do drugiego człowieka łatwiej nam o obiektywizację tego, co jest w nim, czy też tego, kim on jest, ale obiektywizacja to nie to samo, co doświadczenie. Przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie samego w sposób jedyny i niepowtarzalny i żaden stosunek z zewnątrz do żadnego innego człowieka nie może być podstawiony na miejsce tego stosunku doświadczalnego, jaki jest udziałem własnego podmiotu. Być może, iż ten stosunek doświadczalny z zewnątrz przynosi szereg osiągnięć poznawczych, których nie daje doświadczenie ze strony własnego podmiotu. Osiągnięcia te będą różne w zależności od stopnia zbliżenia, a także od sposobu zaangażowania się w doświadczenie drugiego człowieka, a więc niejako w doświadczenie cudzego „ja”. Wszystko to jednak nie może przesłaniać zasadniczej niewspółmierności pomiędzy tym jednym jedynym doświadczeniem, jakim jest doświadczenie tego człowieka, którym jestem ja sam, a każdym innym doświadczeniem człowieka.

### **Doświadczenie a zrozumienie**

Doświadczenie siebie samego nie przestaje jednakże być doświadczeniem człowieka, nie wykracza z granic doświadczenia, którym objęci są wszyscy ludzie czy też po prostu człowiek. Dzieje się tak z pewnością na skutek udziału umysłu ludzkiego w aktach ludzkiego doświadczenia. Trudno powiedzieć, jaką stabilizację w zakresie przedmiotu doświadczenia mogą zapewnić same zmysły, żaden człowiek bowiem nie wie z własnego ludzkiego doświadczenia, jak wygląda i do czego się ogranicza doświadczenie czysto zmysłowe, które jest udziałem zwierząt. Jakaś stabilizacja przecież i tam zachodzi, a jest to co najwyżej stabilizacja przez jednostki, tzn. przez indywidualia, w których skupiają się dane zespoły jakości zmysłowych (w ten sposób np. pies czy koń odróżnia „swojego” człowieka od „obcego”). Stabilizacja

przedmiotów doświadczalnych właściwa doświadczeniu ludzkiemu jest zasadniczo inna – idzie ona poprzez rozróżnienia i klasyfikacje umysłowe. Mocą tej to właśnie stabilizacji doświadczenie swojego „ja” ze strony własnego podmiotu utrzymuje się w granicach doświadczenia „człowieka”, co pozwala z kolei tym doświadczeniom wzajemnie nakładać się na siebie.

Taka interferencja doświadczeń, będąca następstwem „gatunkowej” stabilizacji przedmiotu, stanowi z kolei fundament kształtowania wiedzy o człowieku na podstawie tego, czego dostarcza zarówno doświadczenie człowieka, który jest mną, jak i doświadczenie każdego innego człowieka, który mną nie jest. Wypada zaznaczyć, że sama stabilizacja przedmiotu doświadczenia przez rozum nie jest żadnym dowodem aprioryzmu poznawczego, jest tylko dowodem nieodzownego w całym ludzkim poznawaniu udziału pierwiastka umysłowego, intelektualnego, w kształtowaniu się aktów doświadczalnych, owych bezpośrednich zetknięć poznawczych z przedmiotową rzeczywistością. Jemu to właśnie zawdzięczamy zasadniczą takózsamość przedmiotu doświadczenia człowieka w obu wypadkach, tzn. zarówno gdy podmiot tego doświadczenia utożsamia się z przedmiotem, jak też gdy się od niego różni.

### **Równoczesność wewnętrznego i zewnętrznego aspektu doświadczenia człowieka**

Takózsamość nie powinna przesłaniać niewspółmierności. Powodem niewspółmierności jest to, że tylko w stosunku do tego jednego jedyne go człowieka, którym jestem ja, zachodzi również doświadczenie od wewnątrz (doświadczenie wewnętrzne), nie odnoszące się do żadnego innego człowieka poza mną. Wszyscy inni ludzie objęci są tylko doświadczeniem od zewnątrz (doświadczenie zewnętrzne). Istnieje oczywiście możliwość innej jeszcze poza samym doświadczeniem komunikacji z nimi, która w jakiś sposób udostępnia to, co jest przedmiotem ich wyłącznego doświadczenia od wewnątrz, samo jednak doświadczenie wewnętrzne jest nieprzenośne poza własne „ja”.

A jednak okoliczność ta w całokształcie naszego poznania człowieka nie powoduje jakiegoś rozszczepienia, w wyniku czego „człowiek wewnętrzny”, którym doświadczalnie jest tylko własne „ja”, różniłby się od „człowieka zewnętrznego”, a takim byłby każdy inny człowiek poza mną samym. Inni ludzie nie pozostają dla mnie tylko

jakąs „zewnętrnością”, przeciwstawną względem mojej własnej „wewnętrzności”, ale w całokształcie poznania te aspekty się dopełniają i wyrównują, a także samo doświadczenie w obu swych postaciach, tj. jako wewnętrzne i jako zewnętrzne, pracuje na rzecz owego dopełnienia i wyrównania, nie zaś przeciwko niemu.

Tak więc przede wszystkim ja sam dla siebie jestem nie tylko „wewnętrznością”, ale także i „zewnętrnością”, pozostając przedmiotem obu doświadczeń – i od wewnątrz, i od zewnątrz. Każdy zaś inny człowiek poza mną, chociaż jest dla mnie tylko przedmiotem doświadczenia od zewnątrz, nie sytuje się jednak w całokształcie mojego poznania jako sama „zewnętrność”, ale ma również właściwe sobie wnętrze. Chociaż wprost nie doświadczam tego wnętrza, jednak o nim wiem – wiem odnośnie do ludzi w ogólności, a odnośnie do poszczególnych wiem czasem bardzo wiele. Czasem ta wiedza na podstawie określonego kontaktu przechodzi jakby w pewnego rodzaju doświadczenie cudzego wnętrza, które nie jest tym samym, co doświadczenie od wewnątrz własnego „ja”, ale ma także właściwe sobie cechy empiryczne.

To wszystko trzeba mieć na uwadze, gdy mówimy o doświadczeniu człowieka. Nie sposób tego doświadczenia sztucznie wydzielić z całokształtu aktów poznawczych mających właśnie człowieka za przedmiot. Nie sposób też sztucznie go odciąć od czynnika intelektualnego. Cały zespół aktów poznawczych skierowanych na człowieka, zarówno na tego, którym jestem ja sam, jak też na każdego poza mną, ma charakter empiryczny i zarazem intelektualny. Jedno jest w drugim, jedno na drugie oddziałują i jedno z drugiego korzysta.

W pracy niniejszej wypada stale mieć przed oczyma całościowe doświadczenie człowieka. Niewspółmierność doświadczenia człowieka, o której wspomniano powyżej, nie przynosi jakiegos poznawczego rozszczepienia czy niesprowadzalności. Możemy się poznawczo zapuścić bardzo głęboko w strukturę człowieka, nie żywiąc obawy, iż poszczególne aspekty doświadczenia wprowadzają nas w błąd. Można powiedzieć, iż ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota. Sama zaś „złożoność” tego doświadczenia wskazuje po prostu na to, że na całokształt doświadczenia, a w ślad za tym poznania człowieka „składa się” zarówno to doświadczenie, jakie każdy z nas ma względem siebie samego, jak też doświadczenie innych ludzi; zarówno doświadczenie od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Wszystko to raczej „składa się” w poznaniu na jedną



całość, aniżeli powoduje „złożoność”. Przekonanie o zasadniczej prostocie doświadczenia człowieka stanowi dla całości zadania poznawczego, które sobie wyznaczamy w niniejszym studium, rys raczej optymistyczny.

## 2. POZNANIE OSOBY NA GRUNCIE DOŚWIADCZENIA CZŁOWIEKA

### **Nietożsamość postawy empirycznej z postawą fenomenologiczną**

W trakcie poprzedniego wywodu rodziła się z pewnością potrzeba bliższego wyjaśnienia, jak – mówiąc o doświadczeniu człowieka – rozumiemy w ogóle „doświadczenie”. Jest rzeczą jasną, że nie pojmujemy go w znaczeniu czysto fenomenalistycznym, jak to miało i ma jeszcze miejsce w szerokim kręgu myślenia empirystycznego. Stanowisko empiryczne natomiast, które tutaj przyjmujemy, bynajmniej nie musi, a nawet nie może się utożsamiać z fenomenalistyczną koncepcją doświadczenia. Sprowadzenie sfery doświadczenia do funkcji i treści samych zmysłów rodzi głębokie sprzeczności i nieporozumienia. Można to zilustrować na przykładzie tego przedmiotu poznania, który interesuje nas w studium niniejszym, tj. człowieka. Jeżeli bowiem przyjmujemy stanowisko fenomenalistyczne, musimy postawić sobie pytanie: co w takim razie jest mi dane w sposób bezpośredni? Czy tylko jakaś podpadająca pod zmysły „powierzchnia” tego bytu, który nazywam człowiekiem, czy też człowiek sam? Czy i o ile własne „ja” jako człowiek? Trochę trudno byłoby przyjąć, że dany jest bezpośrednio w człowieku – a raczej z człowieka – tylko jakiś bliżej nieokreślony zespół jakości zmysłowych, natomiast sam człowiek nie jest już dany; że nie jest dany człowiek i jego działanie świadome, czyli czyn.

### **Wyjście od faktu „człowiek działa”, danego w doświadczeniu fenomenologicznym**

Doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów, które są nam dane<sup>1</sup>. Takim faktem jest z pewnością dynamiczny

<sup>1</sup> W ujęciu fenomenologicznym doświadczenie jest źródłem i podstawą wszelkiej wiedzy o przedmiotach; nie znaczy to jednak, że istnieje jeden tylko rodzaj doświadczenia i że tym doświadczeniem jest spostrzeżenie „zmysłowe”,

całokształt „człowiek działa”. W studium niniejszym wychodzimy od tego właśnie faktu, który zachodzi niezmiernie często w życiu każdego człowieka, i na nim się przede wszystkim koncentrujemy. Jeśli go pomnożyć przez liczbę ludzi, otrzymamy wręcz niezliczoną liczbę faktów, a więc ogromne bogactwo doświadczeń.

Doświadczenie wskazuje też na bezpośredniość samego poznania, na bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem. Prawdą jest, że zmysły pozostają w bezpośrednim kontakcie z przedmiotami otaczającej nas rzeczywistości – właśnie z owymi różnymi „faktami”. Trudno jednakże przyjąć, że tylko akt zmysłowy ujmuje te przedmioty czy też fakty w sposób bezpośredni. Musimy stwierdzić, że akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu. Bezpośredniość taka jako rys doświadczalny w poznaniu bynajmniej nie niweczy jego inności treściowej w stosunku do aktu czysto zmysłowego ani też jego odrębnej genezy.

Są to jednak szczegółowe problemy teorii poznania, w które tutaj się nie wglębiamy. W tej chwili chodzi o akt poznawczy jako konkretną całość, której zawdzięczamy m.in. ujęcie faktu „człowiek działa”. Nie sposób zgodzić się z tym, że doświadczenie ogranicza się w ujęciu tego faktu do samej „powierzchni”: do zespołu treści zmysłowych, które za każdym razem są jedyne i niepowtarzalne, a umysł niejako czeka na te treści, aby „zrobić” z nich swój przedmiot, nadając mu nazwę „czyn” lub „osoba i czyn”. Wydaje się natomiast, że umysł angażuje się już w samym doświadczeniu, dzięki któremu nawiązuje kontakt z przedmiotem, kontakt tak samo – choć w inny sposób – bezpośredni.

---

„zewewnętrzne lub wewnętrzne”, jak zwykli twierdzić nowożytni empiryści. Dla fenomenologów „bezpośrednim doświadczeniem” jest każdy akt poznawczy, w którym przedmiot dany jest sam, w oryginale, czy też, jak mówi Husserl, „cieleśnie samoobecny” (*leibhaft selbstgegeben*). Istnieje zatem wiele odmian doświadczenia, w którym dane są przedmioty indywidualne, np. doświadczenie cudzych indywidualnych faktów psychicznych czy też doświadczenie estetyczne, gdzie dane są nam dzieła sztuki, itp.

Problem doświadczenia, a wraz z tym całość zagadnień metodologicznych znalazły szeroki oddźwięk w dyskusji nad *Osobą i czynem* wśród filozofów polskich. Por. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, wypowiedzi J. Kalinowskiego, ks. M. Jaworskiego, T. Stycznia SDS oraz ks. K. Kłósaka. Zajmując stanowisko odmienne niż J. Kalinowski, ks. M. Jaworski podkreśla specyficzność doświadczenia człowieka, które tkwi u podstaw jego zrozumienia.

### Czyn jako szczególny moment wglądu w osobę

Wobec tego każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam. Wydaje się, że takie stanowisko jest przeciwne fenomenalizmowi – właściwe natomiast fenomenologii, która nade wszystko akcentuje jedność aktu poznania ludzkiego. Takie postawienie sprawy ma też kluczowe znaczenie dla studium osoby i czynu. Stajemy mianowicie na stanowisku, że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie – czyli doświadczeniu – osoby. Oczywiście, że doświadczenie to jest zarazem ściśle określonym zrozumieniem. Jest to ogląd intelektualny dany na gruncie faktu „człowiek działa” w całej jego niezliczonej częstotliwości, jak to już wspomniano powyżej. Fakt „człowiek działa” w swej pełnej doświadczalnej zawartości pozwala się w ten sposób zrozumieć: pozwala się mianowicie zrozumieć jako czyn osoby. Cała zawartość doświadczenia ujawnia nam ów fakt w taki właśnie, a nie inny sposób – ujawnia z właściwą sobie oczywistością. Co w tym wypadku oznacza „oczywistość”? Po pierwsze – zdaje się ona wskazywać na istotną właściwość ujawnienia czy też unaocznienia się przedmiotu, na znamienny dla tego rys poznawczy. Równocześnie jednak oczywistość oznacza, że zrozumienie faktu „człowiek działa” jako czynu osoby – czy może lepiej jako całokształtu „osoba-czyn” – znajduje całkowite potwierdzenie w zawartości doświadczenia, czyli w zawartości faktu „człowiek działa” przy jego ogromnej częstotliwości.

Powiedziano jednak, że czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby. Stwierdzenie to bliżej określa stosunek do faktów, na których w studium niniejszym się opieramy, bliżej także określa sam kierunek doświadczeń i rozumień, jakie w studium tym znajdują swój wyraz. Zrozumienie faktu „człowiek działa” jako dynamicznej koniunkcji „osoba-czyn” znajduje pełne pokrycie w doświadczeniu. Nie naruszy się też specyfiki doświadczenia, gdy ów fakt „człowiek działa” zobiektywizujemy jako „czyn osoby”. Pozostaje jednak w obrębie tej – na różny sposób wyrażanej – koniunkcji problem właściwego stosunku pomiędzy „osobą” a „czynem”. Unaocznia się w doświadczeniu ich ścisła korelatywność, znaczeniowa odpowiedniość i współzależność. Czyn niewątpliwie jest działaniem. Działanie odpowiada różnym działaczom. Jednakże takiego działania, które jest czynem, nie możemy stanowczo przypisać żadnemu innemu działaczowi – tylko osobie. W tym ujęciu czyn zakłada osobę. Takiego

ujęcia trzymano się w różnych dziedzinach wiedzy, która miała za przedmiot działanie ludzkie – w szczególności trzymano się tego ujęcia w etyce. Była ona i jest nauką o czynie, który zakłada osobę: człowieka jako osobę.

W studium niniejszym natomiast zamierzamy odwrócić to ujęcie. Nosi ono tytuł *Osoba i czyn*, nie będzie to jednak studium czynu, który zakłada osobę. Przyjmujemy inny kierunek doświadczenia i zrozumienia. Będzie to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn<sup>2</sup>. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie „człowiek działa”, że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny.

### **Moralność właściwością czynów ludzkich**

Nie koniec na tym. Doświadczenie, a zarazem intelektualny ogład osoby w czynach i poprzez czyny pochodzi w szczególny sposób stąd, że czynom owym przysługuje wartość moralna. Są moralnie dobre lub moralnie złe. Moralność stanowi ich wewnętrzną właściwość, jakby szczególny profil – nie znany w działaniu, które zakłada innych działaczy poza osobą. Tylko działanie, które zakłada jako działacza osobę – stwierdziliśmy, że tylko takie zasługuje na nazwę „czyn” – odznacza się moralnością.

I dlatego też dzieje filozofii są widownią odwiecznego spotkania antropologii z etyką. Nauka, która postawiła sobie za cel gruntowne zbadanie problemu dobra i zła moralnego – a taką jest właśnie etyka – nie może nigdy abstrahować od faktu, że to dobro i zło zachodzi tylko w czynach i poprzez nie staje się udziałem człowieka. I dlatego też etyka, zwłaszcza tradycyjna, bardzo rzetelnie zajmowała się czynem oraz człowiekiem. Przykładów może dostarczyć zarówno *Etyka Nikomachejska*, jak i *Suma teologii*. A chociaż w filozofii nowożytnej, zwłaszcza współczesnej, pozwala się zauważyć tendencja do traktowania problematyki etycznej w pewnym oderwaniu od antropologii (na ten teren weszła raczej psychologia czy socjologia moralności), to jednak

---

<sup>2</sup> Taki kierunek badań spotyka się z tym, czemu dał wyraz M. Blondel w klasycznym dziele *L'action* (Paris 1893; nowe oprac., t. 1–2, Paris 1936–1937).

całkowite usunięcie implikacji antropologicznych w etyce nie jest możliwe. Im bardziej dany system filozofowania jest integralny, tym bardziej problemy antropologiczne w etyce powracają. I tak np. o wiele większy wydaje się ich udział w ujęciach fenomenologicznych niż pozytywistycznych, w Sartre'owskim *L'être et le néant* niż w studiach anglosaskich analityków<sup>3</sup>.

### **Ujawnianie osoby poprzez czyn a poprzez wartość moralną czynu**

Powiedziano jednak powyżej, iż etyka zasadniczo zakłada osobę ze względu na czyny, którym bezpośrednio przysługuje wartość moralna. W studium niniejszym natomiast pragniemy iść w kierunku przeciwnym. Czyny są szczególnym momentem oglądu, a więc doświadczalnego poznania osoby. Stanowią niejako najwłaściwszy punkt wyjścia zrozumienia jej dynamicznej istoty. Moralność zaś jako wewnętrzna tychże czynów właściwość w szczególniejszy jeszcze sposób prowadzi do tego samego. Wartości moralne nie interesują nas tutaj dla nich samych – to właśnie jest temat etyki – interesuje nas natomiast jak najbardziej fakt ich stawania się w czynach, ich dynamiczne *fieri*. Ono bowiem jeszcze głębiej i gruntowniej ujawnia nam osobę niż sam czyn.

Dzięki temu aspektowi moralności – można by aspekt ów nazwać również dynamicznym lub egzystencjalnym – jesteśmy w stanie wnikliwiej zrozumieć człowieka właśnie jako osobę. A to jest właściwy cel naszych dociekań w tym studium. I dlatego też czerpiąc świadomie z integralnego doświadczenia człowieka, nie możemy żadną miarą odcinać się w nim od doświadczenia moralności. Doświadczenie moralności w jej aspekcie dynamicznym, czyli egzystencjalnym, jest zresztą częścią integralną doświadczenia człowieka, które – jak stwierdziliśmy – stanowi dla nas szeroki grunt zrozumienia osoby. Doświadczenie moralności musi nas interesować w szczególniejszy sposób, gdyż

---

<sup>3</sup> Rzeczą osobliwą jest, że u autorów reprezentujących tzw. szkołę analizy języka potocznego w etyce, szczególnie jej anglo-amerykańskich przedstawicieli, brakuje niemal zupełnie rozważań natury antropologicznej bądź też ograniczają się one do marginalnie potraktowanych refleksji na temat wolności woli i determinizmu. Por. np. C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven 1944) oraz dzieło głównego jego krytyka – R.B. Brandt, *Ethical Theory. The Problem of Normative and Critical Ethics* (Englewood Cliffs, N.J. 1959).

wartości moralne – dobro i zło – stanowią nie tylko wewnętrzną właściwość ludzkich czynów, ale mają również to do siebie, że człowiek właśnie jako osoba poprzez te moralnie dobre lub złe czyny sam staje się dobry lub zły. Dynamicznie więc, czyli egzystencjalnie rzecz ujmując, można powiedzieć, iż zarówno w punkcie wyjścia tych wartości, jak też w ich punkcie dojścia jawi się osoba. Jawi się bardziej jeszcze, pełniej jeszcze niż poprzez sam „czysty” czyn. Wydaje się zresztą, że wyabstrahowanie czynu ludzkiego od wartości moralnych byłoby sztuczne, oderwałoby nas od pełnej jego dynamiki.

### **Zespolenie doświadczenia człowieka z doświadczeniem moralności u podstaw antropologii i etyki**

Tak więc studium niniejsze nie będzie pracą z dziedziny etyki. Nie zakłada osoby, nie implikuje jej, ale wręcz przeciwnie – nastawione jest jak najszerzej na eksplikację tej rzeczywistości, jaką osoba jest. Źródłem zaś, z którego czerpiemy poznanie o tym, jaką rzeczywistością osoba jest, będzie czyn, szczególniejszym jeszcze źródłem – moralność w aspekcie dynamicznym, czyli egzystencjalnym. W tym ujęciu postaramy się respektować nie tyle może tradycyjną więź pomiędzy antropologią a etyką, ile rzeczywistą przedmiotową jedność doświadczeń spójni: doświadczenia moralności z doświadczeniem człowieka. To podstawowy warunek oglądu osoby i jej sukcesywnego zrozumienia.

### **„Wyłączenie przed nawias” problematyki etycznej**

Jeżeli zaś chodzi w tym wszystkim o stosunek pomiędzy antropologią a etyką, to można go ująć – uciekając się do metod stosowanych w matematyce – na podobieństwo wyłączenia przed nawias. Wyłącza się przed nawias te elementy działania matematycznego, które w jakiś sposób tkwią we wszystkich innych elementach, w jakiś sposób są wspólne temu wszystkiemu, co pozostaje w nawiasie. Wyłączenie przed nawias ma na celu ułatwienie sobie działania, nie ma natomiast na celu ani odrzucenia tego, co znajduje się przed nawiasem, ani też zerwania więzów pomiędzy tym, co przed nawiasem, a tym, co w nawiasie. Wręcz przeciwnie, owo wyłączenie jeszcze bardziej uwydatnia obecność i znaczenie elementu wyłączonego w całym działaniu. Gdyby go nie wyłączyć przed nawias, byłby tylko ukryty

w innych elementach działania. Dzięki wyłączeniu staje się jawny i dobrze widoczny<sup>4</sup>.

Tak też i problem „osoba-czyn”, który tradycyjnie tkwił w etyce, poprzez swoiste wyłączenie etyki przed nawias może pełniej ujawnić się nie tylko w swojej własnej rzeczywistości, ale także w tej tak bogatej rzeczywistości, jaką stanowi ludzka moralność.

### 3. ETAPY ZROZUMIENIA ORAZ KIERUNEK INTERPRETACJI

#### Indukcja jako ujęcie jedności znaczeniowej

Stwierdziliśmy, że ujęcie relacji: „osoba-czyn” – a ściślej, ogłąd osoby przez czyn – dokonuje się na gruncie doświadczenia człowieka. Na doświadczenie człowieka „składa się” niezliczona wręcz liczba faktów, wśród których szczególnie dla nas ważne są fakty „człowiek działa”, w nich to bowiem dokonuje się to specyficzne odkrycie osoby poprzez czyn. Wszystkie te fakty wykazują – prócz wielości, czyli złożoności ilościowej – ową złożoność, o jakiej mowa już była uprzednio: są mianowicie dane od zewnątrz we wszystkich innych ludziach poza mną i są dane również od wewnątrz na gruncie mego własnego „ja”. Dojście od tej wielości faktów oraz ich złożoności do ujęcia ich zasadniczej takowości – czyli to, co uprzednio określono jako stabilizację przedmiotu doświadczenia – jest dziełem indukcji. Tak przynajmniej zdaje się indukcyjną funkcję umysłu rozumieć Arystoteles<sup>5</sup>. Różnią się

<sup>4</sup> Odwołanie się do zabiegu metodycznego stosowanego w matematyce zdaje się dobrze obrazować, w jakim znaczeniu i w jakim zakresie zamierzamy w studium niniejszym posługiwać się „wyłączeniem przed nawias”. Chodzi o wyłączenie problematyki istotowo etycznej na rzecz problematyki istotowo antropologicznej. Natomiast nie ma mowy o znamienym dla metody fenomenologicznej Edmunda Husserla wyłączeniu istoty spod aktualnego istnienia (*epoché*). Studium nie jest pomyślane wedle założeń ścisłej metody ejdetycznej. Równocześnie autorowi chodzi od początku do końca o zrozumienie człowieka jako osoby, czyli także o określone „ejdos”.

<sup>5</sup> Fenomenologowie mówią o poznaniu tego, co istotne (w naszym wypadku mówilibyśmy o poznaniu tego, co istotne w faktie „człowiek działa”). Poznanie takie nazywają oni „widzeniem istoty” czy „ideacją” i określają jako aprioryczne. Ideacja wychodzi jednak od tego, co jednostkowe, jako przykładu i – jak podkreślano (por. np. M. Merleau-Ponty, *Le problème des sciences de l'homme selon Husserl*, Paris 1953) – jest właśnie próbą pogłębienia tradycyjnego pojęcia indukcji w przeciwstawieniu do jej pozytywistycznego rozumienia jako uogólnienia szeregu przypadków współwystępowania obcych sobie elementów na dalsze przypadki podobne.

od niego nowożytni pozytywiści, np. J. Stuart Mill, którzy w indukcji upa-trują już postać dowodzenia, podczas gdy wedle Arystotelesa nie jest ona żadną jeszcze postacią dowodzenia, żadnym rozumowaniem. Jest to umysłowe ujęcie jedności znaczeniowej w wielości i złożoności zjawiskowej. Nawiązując do poprzednich wypowiedzi na temat doświadczenia człowieka, można by powiedzieć, że indukcja prowadzi do tej prostoty doświadczenia człowieka, jaką stwierdzamy przy całej jego złożoności.

Z chwilą, gdy doświadczenie człowieka kształtuje się jako ogląd osoby poprzez czyn – ogląd ów skupia w sobie całą prostotę doświadczenia, stając się jego wyrazem. Tak więc teraz pod kątem oglądu osoby dochodzimy od wielości faktów doświadczalnych do ich takżsamości – do stwierdzenia, że w każdym fakcie „człowiek działa” zawiera się „taka sama” relacja: „osoba-czyn”, że tak samo osoba poprzez czyn się unaocznia. Takżsamość to tyle, co jedność znaczeniowa. Dojście do tej jedności jest dziełem indukcji, doświadczenie bowiem samo z siebie pozostawia nas niejako przy wielości faktów. Przy doświadczeniu też pozostaje całe bogactwo faktów, ich różnorodność, o której stanowią jednostkowe szczegóły, podczas gdy umysł ujmuje w nich wszystkich samą tylko jedność znaczeniową. Ujmując tę jedność, pozwala się niejako przewyższyć doświadczeniu. Równocześnie jednak nie przestaje rozumieć jego bogactwa i różnorodności. Ujęcie jedności znaczeniowej nie jest równoznaczne z przekreśleniem tego doświadczalnego bogactwa i różnorodności (jak mylnie interpretuje się nieraz funkcję abstrakcji). Ujmując np. na gruncie doświadczenia człowieka, na gruncie wszystkich faktów „człowiek działa”, osobę i czyn – umysł w tym zasadniczym zrozumieniu pozostaje nadal otwarty na całe bogactwo i różnorodność danych doświadczenia.

### **Redukcja jako „eksploatacja” doświadczenia**

I tym się chyba także tłumaczy fakt, że wraz ze zrozumieniem relacji: „osoba-czyn” wyłania się potrzeba tłumaczenia tej relacji, potrzeba jej wyjaśnienia. Indukcja toruje drogi redukcji. Studium niniejsze powstaje właśnie jako wyraz potrzeby tłumaczenia, wyjaśnienia czy też interpretacji bogatej rzeczywistości osoby danej nam wraz z czynami – i poprzez czyny – w doświadczeniu człowieka. Przyjmijmy więc, że nie chodzi o to, aby wykazywać, czyli udowadniać, że człowiek jest osobą, że działanie człowieka jest czynem. Przyjmijmy,



że to jest już raczej dane w doświadczeniu człowieka: rzeczywistość osoby i czynu jest poniekąd zawarta w każdym fakcie „człowiek działa”. Istnieje natomiast odwołująca się do jakiegoś podstawowego zrozumienia osoby i czynu potrzeba bardziej wszechstronnego wyjaśnienia tej rzeczywistości. Doświadczenie człowieka nie tylko nam tę rzeczywistość ujawnia, ale także rodzi potrzebę jej wyjaśnienia i zarazem stwarza do tego podstawy. Bogactwo i różnorodność doświadczenia stanowią jak gdyby prowokację dla umysłu, aby rzeczywistość osoby i czynu, raz pojętą, starał się jak najwszechstronniej ująć i jak najpełniej wytłumaczyć.

To jednakże może się dokonać tylko na drodze coraz głębszego wchodzenia w doświadczenie, w jego zawartość. Dzięki temu osoba i czyn zostają niejako wydobyte z mroku. Coraz pełniej i coraz wszechstronniej się wyłaniają, stając przed poznającym je umysłem. Tłumaczenie, zrozumienie redukcyjne stanowi jakby eksploatację doświadczenia. Nie należy błędnie pojmować samego wyrazu „redukcja”: tu nie chodzi bynajmniej o redukowanie w sensie pomniejszania czy ograniczania bogactwa doświadczanego przedmiotu. Chodzi o jego konsekwentne wydobycie. Eksploatacja doświadczenia człowieka musi być procesem poznawczym, w którym dokonuje się stały i homogenny rozwój pierwotnego oglądu osoby w czynie i poprzez czyn. Ogląd ten w czasie całego procesu musi konsekwentnie pogłębiać się i wzbogacać.

### **Od redukcji oraz interpretacji do teorii wyrastającej z ludzkiej *praxis***

Tak widzimy kierunek interpretacji osoby i czynu w niniejszym studium. Indukcji zawdzięczamy nie tyle może obiektywizację, ile zasadniczą dla tego studium inter-subiektywizację: rzeczywistość osoby i czynu jawi się jako przedmiot, na który wszyscy mogą spojrzeć niezależnie od subiektywnego uwikłania, w jakim przedmiot ten bodaj częściowo się znajduje. Bodaj częściowo – gdyż część, i to ogromnie ważną część doświadczenia człowieka stanowi doświadczenie własnego „ja”. Można powiedzieć, że dla każdego relacja: „osoba-czyn” jest przede wszystkim przeżyciem, faktem subiektywnym. Dzięki indukcji staje się tematem oraz problemem. Wtedy też wchodzi ona na teren dociekań teoretycznych. Jako przeżycie bowiem, czyli jako fakt doświadczalny, relacja: „osoba-czyn” stanowi równocześnie to, co tradycja filozoficzna określiła terminem *praxis*. Towarzyszy jej też

rozumienie „praktyczne” – to znaczy rozumienie wystarczające i potrzebne człowiekowi do tego, aby żyć i działać świadomie.

Obrany przez nas kierunek rozumienia oraz interpretacji prowadzi poprzez uteoretycznienie owej *praxis*. Nie chodzi o to, jak działać świadomie, ale co to jest działanie świadome, czyli czyn, i w jaki sposób ten czyn ujawnia nam osobę oraz pomaga w jej pełnym i wszechstronnym rozumieniu. Taki kierunek interpretacji jest w studium niniejszym oczywisty od samego początku. Niemniej warto było uwzględnić również moment stosunku do *praxis*, do tzw. poznania praktycznego, z którym tradycyjnie wiązano etykę. Podkreśliliśmy już uprzednio, że etyka tylko zakłada osobę, podczas gdy w studium niniejszym chodzi o jej ukazanie i o interpretację<sup>6</sup>.

### **Cel interpretacji: adekwatne ujęcie racji przedmiotu**

Dlatego właśnie studium to ma charakter redukcyjny. Wyraz „redukcja” nie wskazuje bynajmniej, jak już na to zwrócono uwagę, ani na ograniczanie, ani na pomniejszanie; *reducere* to tyle, co „sprawdzać”: sprowadzać do właściwych racji lub podstaw – czyli właśnie: tłumaczyć, wyjaśniać, interpretować. Tłumacząc, idziemy coraz dalej za przedmiotem, który dany jest nam w doświadczeniu – i tak, jak nam jest on dany. Całe bogactwo i różnorodność doświadczenia stoją przed nami otworem. Również i jego złożoność. Indukcja oraz związana z nią inter-subiektywizacja osoby i czynu w niczym nie przesłaniają tego bogactwa i złożoności, które dla umysłu szukającego właściwych racji – racji tłumaczących rzeczywistość osoby i czynu wszechstronnie i dogłębnie – stanowią jakby niewyczerpane źródło oraz stałą pomoc.

Nie chodzi bowiem o abstrakt, ale o wniknięcie w rzeczywistość realnie istniejącą. Racje tłumaczące tę rzeczywistość muszą odpowiadać doświadczeniu. Tak więc i redukcja – nie tylko indukcja – jest immanentna w stosunku do doświadczenia, nie przestając być w stosunku do niego – w inny sposób niż indukcja – transcendentną.

---

<sup>6</sup> Zagadnienie poznania praktycznego wedle założeń arystotelesowsko-tomistycznych (z uwzględnieniem dorobku Kanta i filozofii współczesnej) stanowi przedmiot studium: J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960. W niniejszej pracy nie zamierzamy zajmować się poznaniem praktycznym jako swoistym źródłem i podstawą ludzkiej *praxis*. Natomiast zamierzamy wyzyskać samą *praxis* jako źródło poznania człowieka-osoby.

W ogólności zrozumienie jest immanentne wobec ludzkiego doświadczenia, równocześnie w stosunku do niego transcendentne. Nie dlatego, że doświadczenie jest aktem oraz procesem zmysłowym, a zrozumienie i tłumaczenie – umysłowym, ale ze względu na istotny charakter jednego i drugiego. Czym innym jest „doświadczać”, a czym innym „rozumieć” czy też „tłumaczyć” (co zakłada już zrozumienie).

W tłumaczeniu, czyli interpretacji, chodzi o to, ażeby intelektualny obraz przedmiotu był adekwatny – ażeby „dorównał” przedmiotowi, a to znaczy ażeby uchwycił wszystkie racje przedmiotów tłumaczące, żeby je uchwycił prawidłowo, z zachowaniem właściwej proporcji. Od tego w ogromnej mierze zależy trafność interpretacji. Na tym także polega jej trudność.

### **Koncepcja człowieka jako wyraz zrozumienia oraz interpretacji przedmiotu**

Jest to zarazem trudność koncepcji, przez którą pojmujemy w tym wypadku sam wyraz zrozumienia dojrzewającego od początkowego oglądu osoby w czynie aż do wszechstronnej interpretacji. Chodzi nie tylko o wewnętrzne przekonanie, że człowiek, który działa, jest osobą, ale o taką postać myślową i językową tego przekonania, o takie jego ukształtowanie „na zewnątrz” (tj. w niniejszym studium), aby było ono w pełni komunikatywne. Koncepcja taka kształtuje się wraz ze zrozumieniem przedmiotu i przybiera formy potrzebne do tego, aby zrozumienie to – możliwie pełne i wszechstronne – mogło się wyrazić, mogło być zakomunikowane innym ludziom i żeby do nich trafiło. Wszak wiedza ludzka jako fakt społeczny kształtuje się poprzez wzajemną komunikację rozumień.

Trudność interpretacji oraz koncepcji człowieka łączy się z zasygnalizowaną uprzednio niewspółmiernością, jaka tkwi w doświadczeniu człowieka, a przez to pośrednio również w ujęciu relacji: „osoba-czyn”, które dokonuje się na gruncie tego doświadczenia. Jest rzeczą jasną, że relacja ta inaczej musi się unaocznic na gruncie własnego „ja”, w zasięgu doświadczenia również wewnętrznego, aniżeli w zasięgu doświadczenia zewnętrznego, którym objęci są inni ludzie poza tym człowiekiem, którym jestem ja sam. Na drogach interpretacji, a także koncepcji osoby i czynu musi się pojawić problem prawidłowego scalenia tych rozumień, jakie wyłaniają się z takiej niewspółmierności doświadczenia. Rozwiązanie tego problemu,

próba prawidłowego scalenia obu aspektów doświadczenia człowieka w koncepcji osoby to jedno z głównych zadań, jakie sobie stawiamy w niniejszym studium.

#### 4. PROPONOWANA KONCEPCJA OSOBY I CZYNU

##### **Próba odtworzenia podmiotowości człowieka**

Jeżeli owa niewspółmierność doświadczenia człowieka, na którą zwracamy uwagę od początku, stanowi trudność interpretacji i koncepcji człowieka, to równocześnie należy przyznać, że stwarza ona jakąś szczególną możliwość w tej dziedzinie i otwiera bogatą perspektywę. Na gruncie całościowego doświadczenia człowieka jawi nam się poprzez czyn osoba właśnie dlatego, że w doświadczeniu tym człowiek jest dany nie tylko od zewnątrz, ale także od wewnątrz. Skoro dany jest nie tylko jako człowiek – podmiot, ale także w całej doświadczalnej podmiotowości – jako „ja”, wobec tego otwiera się przed nami możliwość takiej interpretacji człowieka jako przedmiotu naszego doświadczenia, która równocześnie we właściwej mierze odtworzy podmiotowość człowieka. Ma to podstawowe znaczenie dla koncepcji osoby i czynu, jaką zamierzamy przedstawić w niniejszym studium.

Ośmielę się tutaj powiedzieć, że doświadczenie człowieka ze znamienym dla niego – i tylko dla niego – rozszczepieniem aspektu wnętrza i zewnętrznosci zdaje się stać u korzenia owych potężnych rozszczepień głównych nurtów myślenia filozoficznego, nurtu przedmiotowego i podmiotowego, filozofii bytu i filozofii świadomości. Sprowadzenie tych wielkich rozszczepień do samej dwu-aspektowości doświadczenia człowieka, do dwoistości danych tegoż doświadczenia, byłoby oczywiście nadmiernym uproszczeniem sprawy. W tamtym kierunku zresztą nie zamierzamy podejmować rozważań w niniejszym studium, które ma ściśle określony temat. Niemniej, z punktu widzenia tego właśnie tematu, z punktu widzenia rzeczywistości osoby i czynu, którą staramy się zrozumieć i zinterpretować na gruncie doświadczenia człowieka („człowiek działa”), musi zrodzić się przeświadczenie, że jakakolwiek absolutyzacja jednego z dwóch aspektów doświadczenia człowieka musi ustąpić wobec potrzeby ich wzajemnej relatywizacji. Jeśli ktoś zapyta, dlaczego tak jest – odpowiemy, że wynika to z samej istoty tego doświadczenia, jakim jest właśnie

doświadczenie człowieka. Człowieka rozumiemy dzięki wzajemnej relacji obu aspektów doświadczenia, opierając się też na niej budujemy na gruncie doświadczenia człowieka („człowiek działa”) koncepcję osoby i czynu.

### **Aspekt świadomości**

Takie postawienie sprawy wskazuje od razu, że przewidywanych w niniejszym studium analiz nie zamierzamy przeprowadzać na płaszczyźnie samej świadomości – zamierzamy to czynić natomiast w wyraźnie zarysowanym aspekcie świadomości. Jeżeli czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby, jak powiedziano już uprzednio, to wiadomo, że nie chodzi tylko o czyn jako treść ukonstytuowaną w świadomości, ale o samą dynamiczną rzeczywistość, która równocześnie ujawnia osobę jako swój podmiot sprawczy. W tym znaczeniu zamierzamy zajmować się czynem we wszystkich analizach niniejszego studium i w tym znaczeniu zamierzamy poprzez czyn odsłaniać osobę. Równocześnie zdajemy sobie w całej pełni sprawę z tego, że ów czyn jako moment specyficznego oglądu osoby – tak jak osoba, którą on w szczególnej mierze istotowo odsłania na gruncie doświadczenia człowieka, zwłaszcza doświadczenia wewnętrznego – jawi się zawsze poprzez świadomość. Wobec tego relacja: „osoba-czyn” musi być rozpatrywana w aspekcie świadomości, jest natomiast rzeczą oczywistą, iż racja, dla której czyn – *actus personae* – jest działaniem świadomym, nie sprowadza się bynajmniej do tego tylko, że jawi on się nam w aspekcie świadomości.

Tak więc za pierwsze zadanie, które wypada nam podjąć w niniejszym studium, uważamy przebadanie wzajemnej relacji pomiędzy świadomością a sprawczością osoby, czyli tym, co istotowo stanowi o dynamizmie właściwym czynowi ludzkiemu. Wnikając w głąb tego bogatego całokształtu doświadczalnego, w którym coraz pełniej osoba odsłania się poprzez czyn, odkrywamy tę specyficzną transcendencję, jaką ujawnia osoba właśnie w swoim czynie – i staramy się ją poddać możliwie gruntownej analizie.

### **Transcendencja a integracja osoby**

Ogląd transcendencji osoby w czynie stanowi jakby główny zrąb doświadczenia, do jakiego odwołujemy się w całej naszej koncepcji,

gdyż znajdujemy w nim zarazem podstawowe źródło przeświadczenia o tym, że człowiek, który działa, jest właśnie osobą, a działanie jego stanowi prawdziwy *actus personae*. Można oczywiście pełniej i gruntowniej opracować teorię samej osoby jako bytu, w studium niniejszym chodzi jednakże nade wszystko o wydobyć z doświadczenia czynu („człowiek działa”) tego wszystkiego, co świadczy o człowieku jako osobie, co tę osobę jakby unacznia.

Podstawowa intuicja transcendencji osoby w czynie pozwala nam równocześnie dostrzec moment integracji osoby w czynie jako komplementarny w stosunku do transcendencji. Integracja mianowicie istotowo warunkuje transcendencję w całokształcie psychosomatycznej złożoności podmiotu ludzkiego. Analizie tej złożoności pod kątem integracji osoby w czynie poświęcamy dalszą część naszego studium. Chodzi nam przy tym nie tyle o wyczerpanie rozległego przedmiotu, ile o ugruntowanie zasadniczej intuicji. Integracja jako aspekt komplementarny transcendencji osoby w czynie umacnia w nas to przeświadczenie, że kategoria osoby i czynu jest właściwym wyrazem dynamicznej jedności człowieka, której podstawą musi być jedność ontyczna. Analizy tej ostatniej nie zamierzamy jednak podejmować w całym studium, poprzestając na możliwie maksymalnym przybliżeniu do istotnych dla niej elementów i problemów. Właśnie to przybliżenie, które pozwoli nam w pełni wykorzystać doświadczenie i ogląd fenomenologiczny człowieka, uważamy za specyfikę zamierzonej w niniejszym studium koncepcji osoby i czynu. Ostatni rozdział książki – „Zarys teorii uczestnictwa” – wprowadza nas w inny wymiar doświadczenia „człowiek działa”, który trzeba tutaj koniecznie zaznaczyć, ale którego pełnej analizy w tym studium nie podejmujemy.

### **Znaczenie problematyki personalistycznej**

Całokształt dociekań i analiz zawartych w niniejszej pracy odzwierciedla przede wszystkim ogromną aktualność problematyki personalistycznej. Trudno zaprzeczyć, iż problematyka ta ma podstawowe znaczenie dla każdego człowieka i dla całej ciągle rosnącej rodziny ludzkiej. Stała refleksja nad różnymi kierunkami rozwoju tej rodziny w aspekcie ilościowym, a równocześnie rozwoju kultury i cywilizacji – ze wszystkimi tegoż rozwoju nierównościami i dramatami – rodzi żywą potrzebę uprawiania filozofii osoby. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż wielość wysiłków poznawczych skierowanych poza człowieka dystansuje

sumę wysiłków i osiągnięć skoncentrowanych na nim samym. Może to zresztą nie jest problem samych wysiłków i osiągnięć poznawczych, które – wiadomo przecież – są bardzo liczne i coraz bardziej szczegółowe. Może to po prostu tylko człowiek wciąż oczekuje nowej wnikliwej analizy, a nade wszystko coraz to nowej syntezy, która nie jest łatwa. Odkrywca tyłu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze „istotą nieznaną”, wciąż się domaga nowego i coraz dojrzalszego wyrazu tej istoty.

A prócz tego – ponieważ jest pierwszym, najbliższym i najczęstszym przedmiotem doświadczenia, jak to już stwierdziliśmy powyżej – jest przez to samo też narażony na zezwycznienie. Grozi mu to, że stanie się dla siebie samego nazbyt zwyczajny. I to niebezpieczeństwo trzeba przewycięzać. Studium niniejsze rodzi się również z potrzeby przewyciężenia tej pokusy. Rodzi się z tego zadziwienia w stosunku do istoty ludzkiej, które – jak wiadomo – stanowi najpierwszy impuls poznawczy. Zdaje się, że takie zadziwienie – które nie jest tym samym, co podziw, choć ma także w sobie i coś z niego – stoi u początku także i tego studium. Zadziwienie jako funkcja umysłu staje się systemem pytań, a z kolei, – systemem odpowiedzi czy rozwiązań. Dzięki temu nie tylko rozwija się wątek myślenia o człowieku, ale także zostaje zaspokojona pewna potrzeba ludzkiego bytowania. Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował<sup>7</sup>.

Chodzi o to, ażeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym – w punkcie, na który wskazuje doświadczenie człowieka i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że siebie zagubił. Podejmując tę pracę, zdajemy sobie sprawę z tego, że została ona już wielokrotnie podjęta i będzie z całą pewnością wielokrotnie jeszcze podejmowana. Czytelnik łatwo zidentyfikuje w niniejszym studium wszystkie zależności i zapożyczenia, całą tę kontynuację wielkiego dziedzictwa filozofii człowieka, w którą niejako z konieczności musi wchodzić każde nowe studium na temat człowieka<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Zdaje się, że to sformułowanie nie tylko tłumaczy sprawę celów, jakim w zamierzeniu autora ma służyć niniejsze studium, ale również dotyka poruszonego powyżej problemu priorytetów we wzajemnych odniesieniach: „teoria – *praxis*”. Chodzi tu także o sam sens poznania filozoficznego i naukowego, w którym niniejsze studium pragnie również uczestniczyć.

<sup>8</sup> Autor dość dużo czasu poświęcił analizie filozofii Schelera, zwłaszcza M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der*

Praca niniejsza nie jest podejmowana ani na sposób komentatorski, ani nawet „systemowy”. Jest własną próbą zrozumienia przedmiotu, próbą analiz zmierzających do znalezienia syntetycznego wyrazu w koncepcji osoby i czynu. Istotne dla tej koncepcji wydaje się przede wszystkim to, że dążymy do zrozumienia osoby ludzkiej dla niej samej, ażeby odpowiedzieć temu wyzwaniu, jakie przynosi doświadczenie człowieka w całym swoim bogactwie, a także egzystencjalna problematyka człowieka we współczesnym świecie<sup>9</sup>.

---

*Grundlegung eines ethischen Personalismus*, (Halle 1913–1916; Bern 1954). Zawarta w tym centralnym dla naszych dociekań dziele Schelera krytyka Kanta stała się dla autora z kolei okazją do przemyślenia i częściowej akceptacji pewnych elementów kantowskiego personalizmu. Chodzi tu w szczególności o jego personalizm „etyczny”, który znajduje swój wyraz w *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga 1785), w: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, t. 4, Berlin 1903, s. 385–463.

Dyskusja między poglądami Schelera (*die materiale Wertethik*) a poglądami Kanta (*der Formalismus in the Ethik*) autor uważa za *sui generis* „pole startowe” dla kształtowania w niniejszym studium przemyśleń na temat osoby i czynu. Dyskusja ta bowiem – jakkolwiek dotyczyła bezpośrednio koncepcji etyki – równocześnie „pracowała” w głębi koncepcji człowieka, a zwłaszcza koncepcji osoby, którą filozofia (a także teologia) dziedziczy po Boecjuszowi – i prowokowała, a nawet niejako zmuszała do nowego ujęcia i nowego ukazania tych koncepcji.

Tendencja taka daje się również zauważyć w pismach Romana Ingardena (pierwsze wydanie niniejszej pracy ukazało się przed opublikowaniem rozprawy: R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych – Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Stuttgart 1970).

<sup>9</sup> W czasie pisania tego studium autor uczestniczył w pracach Soboru Watykańskiego II, co także stało się impulsem do przemyśleń na temat osoby. Wystarczy wspomnieć, że jeden z głównych dokumentów tego Soboru, konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, nie tylko wysuwa na pierwszy plan sprawę osoby i jej powołania, ale także wyraża przekonanie o jej transcendentnym charakterze (por. zdanie: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” – *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 76, w: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Paris 1967).



# OSOBOWA STRUKTURA SAMOSTANOWIENIA

K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, seria „Człowiek i moralność” t. 4, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 421–432.

Za pośrednictwem niniejszego referatu pragnę nie tylko omówić zagadnienie, które wydaje mi się kluczowe dla koncepcji osoby ludzkiej i dla twórczego kontynuowania myśli św. Tomasza w tej dziedzinie na tle wielorakich kierunków myśli współczesnej, zwłaszcza fenomenologii – pragnę równocześnie poinformować o stanie tego zagadnienia wśród współczesnych filozofów katolickich w Polsce. Przyjmuję tutaj jako punkt wyjścia dyskusję, jaka rozwinęła się po wydaniu mojej książki noszącej tytuł *Osoba i czyn*. Dyskusja ta została zapoczątkowana spotkaniem profesorów filozofii w grudniu 1970 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, toczyła się jednak w dalszym ciągu poprzez szereg wypowiedzi na piśmie (około 20), które mają być opublikowane w „Analecta Cracoviensia”. W dyskusji brali udział przedstawiciele kilku katolickich środowisk naukowych, przede wszystkim Lublina, Warszawy i Krakowa, reprezentujący orientacje filozoficzne nieco zróżnicowane. Dyskusja położyła mocny akcent na stronę metodologiczną zagadnienia, nie brakowało jednak wypowiedzi dotyczących samej teorii osoby, a nawet zastosowania tejże teorii w duszpasterstwie, pedagogice czy współczesnej psychiatrii. Upraszczając nieco, można by powiedzieć, iż przedstawiciele środowiska lubelskiego byli przede wszystkim zainteresowani metodologicznym uściśleniem myśli św. Tomasza, a w danym wypadku próbą pewnego przekładu tejże myśli na język współczesny – przedstawiciele środowiska krakowskiego bardziej

byli zainteresowani samymi możliwościami nowoczesnego odczytania myśli św. Tomasza w świetle odpowiednio rozumianej fenomenologii. Studium *Osoba i czyn* wywołało także pewne zainteresowanie wśród pisarzy marksistowskich, którzy sporadycznie wypowiadali swoje o nim opinie – chociaż we wspomnianej tutaj dyskusji nie brali udziału.

Powyższa informacja niech posłuży zarazem jako swoiste wprowadzenie do problemu, który tutaj zamierzam przedstawić. Problem osobowej struktury samostanowienia znajduje się w samym centrum mego studium pt. *Osoba i czyn*. Przedstawiając go tutaj, pragnę zarazem uwydatnić związek z rodzimym, tzn. polskim środowiskiem filozoficznym, z jego zainteresowaniami, z jego twórczymi poszukiwaniami, które zresztą najwyraźniej nawiązują do nurtów ogólnoeuropejskich. Włączając się w te nurty, nauka polska ma swój profil rodzimy, który czasem daje o sobie znać na szerokim „rynku” twórczości filozoficznej (tak np., gdy chodziło o prace logików ze szkoły lwowsko-warszawskiej, o fenomenologię R. Ingardena z Krakowa), częściej zaś – niejako na co dzień – kształtuje polską kulturę umysłową we własnej Ojczyźnie.

### 1.

Po tych wstępnych informacjach przechodzę do tematu.

Ażeby wniknąć w osobową strukturę samostanowienia, musimy wyjść od szeroko rozumianego doświadczenia człowieka. Doświadczenia człowieka, rzecz jasna, nie można rozumieć fenomenalistycznie – rozumienie to zakłada bowiem taką teorię poznania, w której przyjmujemy wewnętrzne rozbitcie poznania pomiędzy funkcjami zmysłów i umysłu oraz pomiędzy treściami zmysłowymi i pojęciowymi. Nie zaprzeczając inności tych funkcji oraz odpowiadających im treści, trzeba stwierdzić, że poznanie ludzkie stanowi organiczną (nie tylko organizacyjną) jedność. Pierwszym i podstawowym etapem ludzkiego poznawania jest zawsze doświadczenie, które stosownie do dwoistej struktury podmiotu poznającego zawiera w sobie nie tylko pierwiastek zmysłowy, ale i umysłowy. Z tej racji można powiedzieć, że ludzkie doświadczenie jest już zawsze jakimś zrozumieniem. Przez to jest ono zarazem początkiem całego procesu zrozumienia, który kształtuje się sobie właściwymi drogami, ale zawsze w relacji do tego pierwszego etapu, tzn. do doświadczenia. Bez tego nie widać możliwości konsekwentnego realizmu w filozofii i w nauce. Obraz świata, który w niej tworzymy, mógłby być wówczas zasadniczo niespójny z rzeczywistością.

To samo odnosi się do człowieka jako przedmiotu antropologii filozoficznej. Podstaw jego zrozumienia musimy szukać w doświadczeniu – i to w doświadczeniu pełnym i wszechstronnym, które jest wolne od jakichkolwiek systemowych *a priori*. Jeśli chodzi o analizę osobowej struktury samostanowienia, to punktem jej wyjścia jest takie doświadczenie człowieka, a w szczególności czynu ludzkiego, w którym zawiera się jako moment istotny oraz szczególnie ważny „przeżycie” dobra i zła moralnego, co można osobno określić jako doświadczenie moralności. Nigdy też właściwie nie można obu tych doświadczeń – człowieka i moralności – całkowicie rozdzielić, chociaż można z kolei w całym procesie refleksji zajmować się bardziej jednym lub bardziej drugim. W pierwszym wypadku refleksja filozoficzna będzie nas prowadziła w kierunku antropologii, w drugim – w kierunku etyki.

Doświadczenie czynu ludzkiego koncentruje się na przeżyciu faktu „ja działałam”. Fakt ten jest za każdym razem całkowicie oryginalny, jedyny i niepowtarzalny. Tym niemniej wszystkie fakty typu „ja działałam” zawierają sobie właściwą takozsamość zarówno w przeżyciu tej samej osoby, jak też w wymiarach intersubiektywnych. Przeżycie faktu „ja działałam” wyróżnia się od wszystkich innych faktów, które w osobowym podmiocie „dzieją się” tylko. To wyraźne zróżnicowanie „dziania się” w podmiocie i „działania” podmiotu – czyli czynu – pozwala nam ująć z kolei w całościowym doświadczeniu człowieka moment, który zdecydowanie odróżnia działanie, czyli czyn osoby od wszystkiego, co w niej tylko się dzieje. Ten moment określamy jako samostanowienie.

## 2.

Pierwsze określenie samostanowienia w doświadczeniu czynu ludzkiego zawiera w sobie ujęcie sprawczości osobowego „ja”: „ja działałam” to znaczy „ja jestem przyczyną sprawczą” mojego działania, aktualizacji podmiotu – inaczej niż w wypadku wszystkiego, co we mnie tylko „się dzieje”, ponieważ wówczas przeżycie sprawczości osobowego „ja” nie zachodzi. Ujęcie sprawczości podmiotu działającego w stosunku do jego działania łączy się ściśle z ujęciem jego odpowiedzialności za działanie, co dotyczy nade wszystko zawartości aksjologicznej i etycznej czynu. To wszystko wchodzi niejako organicznie w doświadczenie samostanowienia, chociaż odsłania się w nim w różnej mierze. Zależy to – rzec można – od osobowej dojrzałości czynu.

Im ta dojrzałość jest większa, tym wyraźniej podmiot działający przeżywa samostanowienie. Im większa jest świadomość działania oraz świadomość wartości, tym wyraźniej człowiek-podmiot przeżywa samostanowienie. Im wyraźniej zaś przeżywa samostanowienie, tym jaśniej w przeżyciu i w świadomości rysuje się własna sprawczość i odpowiedzialność.

Samostanowienie jako właściwość czynu ludzkiego, która unaczynia się w doświadczeniu, zwraca uwagę analityka tegoż czynu na moment woli jako władzy osoby. Wola jest władzą samostanowienia osoby, co okazuje się przy bliższym poznaniu jej aktów, zarówno tzw. prostego aktu woli „ja chcę”, jak też aktu rozwiniętego, czyli tzw. procesu woli (używając terminologii takich psychologów, jak Ach, Michotte czy w Polsce ks. M. Dybowski<sup>1</sup>). Samostanowienie zaznacza się zarówno w elementarnym chceniu („ja chcę”), jak też w wyborze i rozstrzygnięciu, które jest owocem poznania wartości, rozważania motywów, a także nieraz ich zmagania się i walki wewnątrz człowieka. Porównując dociekania wspomnianych przed chwilą psychologów woli z koncepcją rozwiniętego i dojrzałego aktu woli, jaką znajdujemy u św. Tomasza, wypada stwierdzić dość dużą chyba zbieżność stanowisk.

W tej chwili jednakże nie chodzi o porównawczą analizę aktu woli. Stwierdzając, że wola jest władzą samostanowienia, mamy na myśli nie samą wolę w jakiegokolwiek metodycznej izolacji, która miałaby na celu wniknięcie w jej własną dynamikę. Mamy tutaj natomiast z konieczności na myśli całą osobę. Samostanowienie osoby dokonuje się poprzez akty woli jako centralnej władzy duszy ludzkiej. Jednakże samostanowienie nie utożsamia się z aktami woli w jakiegokolwiek ich postaci, gdyż jest ono właściwością samej osoby. W tym miejscu – chociaż nasze rozważanie wciąż utrzymuje się na fenomenologicznej płaszczyźnie doświadczenia – szczególnie jasne staje się w jego świetle rozróżnienie św. Tomasza pomiędzy substancją a przypadłością, pomiędzy duszą a jej władzą: w tym wypadku chodzi o wolę. Przeprowadzona (choć skrótowo) analiza pozwala nam dostrzec, że samostanowienie jest właściwością osoby – tej, o której znana definicja mówi: *rationalis naturae individua substantia*, natomiast właściwość ta urzeczywistnia się poprzez wolę, która stanowi władzę – przypadłość. Samostanowienie stanowi istotę wolności człowieka.

<sup>1</sup> Por. np. ks. M. Dybowski, *Zależność wykonania od cech procesu woli*, Warszawa 1926; tenże, *Działanie woli (Na tle badań eksperymentalnych)*, Poznań 1946.

Nie ogranicza się ona w człowieku do wymiaru przypadłościowego tylko, ale należy do wymiaru substancjalnego osoby: jest to wolność człowieka, a nie tylko wolność woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę.

### 3.

Kiedy stwierdzamy, że samostanowienie dane w całościowym doświadczeniu człowieka skierowuje naszą analizę w stronę aktu woli, to musimy równocześnie dostrzec, że analiza, która ujmuje tę rzeczywistość w fenomenologicznych kategoriach aktu intencjonalnego, jest niewystarczająca. Ujęcie woli wyłącznie tylko jako „chcenia”, które skierowuje się do właściwego sobie przedmiotu – wartości czy też celu – nie tłumaczy w pełni jej swoistej dynamiki. Analiza taka wskazuje tylko na jeden aspekt woli oraz na jeden aspekt transcendencji, który jest jej właściwy. Akt woli jest skierowaniem czynnym podmiotu, tj. władzy, w stronę przedmiotu, czyli wartości, która jest chciana jako cel i w ten sposób stanowi też przedmiot dążenia. W takim skierowaniu czynnym (które nb. wyróżnia akt woli od różnorodnych „chceń” czy „zachceń” zachodzących w podmiocie) zawiera się także transcendencja tegoż podmiotu w stronę wartości, czyli celu; podmiot czynnie „wychodzi” niejako poza siebie ku tej wartości, pozostając nadal owym „ja”, które właśnie decyduje się na wyjście ku wartości. Można by tę transcendencję określić jako poziomą. Wydaje się, że w aspekcie intencjonalności oraz transcendencji „poziomej” wyczerpuje się poniekąd analiza aktu woli w psychologii. W przekazie nauki św. Tomasza na temat aktu woli bardzo często zwracano uwagę na ten aspekt w sposób nieco jednostronny.

Wydaje się jednak, że z pomocą całościowego doświadczenia człowieka i jego czynu możemy pełniej ująć dynamizm woli, zbliżając się przez to do całości kształtu koncepcji odziedziczonej po św. Tomaszu. Mówi nam o tym właśnie rzeczywistość samostanowienia. Samostanowienie mianowicie daje wyraz temu, że w akcie woli następuje nie tylko czynne skierowanie podmiotu do wartości. Zawiera się w nim coś więcej: oto mianowicie człowiek, skierowując się tym aktem ku określonej wartości, stanowi sam nie tylko o tym skierowaniu, ale przez nie zarazem stanowi też o sobie. W pojęciu samostanowienia zawiera się więcej niż w pojęciu sprawczości: człowiek nie tylko jest sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny jest zarazem w jakiś sposób „twórcą siebie samego”. Działaniu towarzyszy stawanie się – co więcej,

jest z nim organicznie zespolone. Dlatego też samostanowienie, a nie tylko sama sprawczość osobowego „ja”, tłumaczy realność i osobowy charakter wartości moralnych – tłumaczy realność tego, że przez swoje czyny człowiek staje się „dobry” lub „zły” – a skoro się stał, to też jest „dobry” lub „zły” właśnie jako człowiek, jak to w sposób kapitalny ujął św. Tomasz<sup>2</sup>.

Gdybyśmy pozostali przy analizie woli jako aktu intencjonalnego, przyjmując tylko jego transcendencję poziomą, ten realizm i osobowy charakter wartości moralnych, dobra i zła w człowieku, pozostałyby całkowicie niewytłumaczalne. Trzeba więc przyjąć osobową strukturę samostanowienia: to samostanowienie, które wyraża się w poszczególnych chceniach, przerasta czystą intencjonalność tychże chceń (wszystko jedno, czy będą to chcenia proste czy też złożone procesy woli). Intencjonalność wskazuje niejako na zewnątrz, ku przedmiotowi, który jest jakąś wartością i przez to przyciąga wolę ku sobie. Samostanowienie natomiast wskazuje niejako na wewnątrz, ku podmiotowi, który poprzez chcenie odnośnej wartości, przez jej wybór, określa zarazem siebie samego jako wartość, staje się bowiem „dobry” lub „zły”. Człowiek stanowi nie tylko o swoim działaniu, ale także stanowi o sobie w aspekcie najbardziej istotnej jakości. W ten sposób samostanowieniu odpowiada stawanie się człowieka jako człowieka. (Dzięki niemu staje się on coraz bardziej „kims” w znaczeniu osobowo-etycznym, skoro w znaczeniu ontycznym jest „kims” już od samego początku. Dodajmy w tym miejscu, że polski zaimek „ktoś” jako przeciwieństwo zaimka „coś” najkrócej ujmuje osobową odrębność człowieka).

Wydaje się, że doświadczenie samostanowienia – przy swoim zasadniczo fenomenologicznym charakterze – wprowadza nas w coraz pełniejsze zrozumienie tej rzeczywistości, którą św. Tomasz określał jako *actus humanis* czy też jako *voluntarium*. Osobowa struktura samostanowienia okazuje się bowiem warunkiem pełnej zrozumiałości tego, co zawiera się w fenomenie „ja działałam”. Jeśli przyjmujemy – tak jak Tomasz – pełną realność wartości moralnych w przedmiocie „człowiek”, musimy przyjąć zarazem, że osoba jako podmiot w akcie

<sup>2</sup> Por. (*Summa theologiae*, I–II, q. 56, a. 3) to, co św. Tomasz mówi o sprawnościach moralnych, czyli cnotach: „*ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus*”. (*Simpliciter* znaczy tu „zasadniczy”, a więc „jako człowiek”, nie tylko „pod jakimś względem”). Dalej czytamy w tymże miejscu: „*non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex: sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber*”.

samostanowienia staje wobec siebie jako „przedmiotu”. Samostanowienie ujawnia osobowość struktury wewnątrz osoby; będąc ontycznie kimś jednym, jest ona w swym dynamizmie kimś swoiście złożonym; osoba-podmiot ukazuje się wówczas w relacji do osoby-przedmiotu. Samostanowienie niejako „uprzedmiotawia” podmiot działający w jego własnym działaniu. Ta obiektywizacja osoby nie jest żadną jej „reifikacją”; osoba nie może stać się dla siebie samej rzeczą, chociaż jest dla siebie samej jakby nieodłącznym „partnerem”, jest w tym sensie pierwszym i zasadniczym przedmiotem, o którym sama stanowi. Właśnie w tym stanowieniu o sobie jej podmiotowość objawia się w swych najgłębszych możliwościach, w tych istotnych kwalifikacjach, które świadczą o tym, co człowiecze (*humanum*) i zarazem osobowe.

#### 4.

Jeśli samostanowienie ujawnia, że człowiek jest przedmiotem swojego własnego podmiotu, przeto uwydatnia ono zarazem szczególną złożoność, która właściwa jest człowiekowi jako osobie. Św. Tomasz, a za nim cała tradycja myśli chrześcijańskiej podkreśla, że *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Idąc śladem tego doświadczenia człowieka, którego momentem kluczowym jest samostanowienie, musimy uznać bezpośrednio oczywistość tych tradycyjnych określeń. Samostanowienie bowiem ujawnia jako właściwą osobie strukturę samo-posiadania oraz samo-panowania. Jeżeli człowiek stanowi sam o sobie, zatem musi siebie samego posiadać oraz sobie samemu panować. Rzeczywistości te wzajemnie się tłumaczą, bo wzajemnie też się zawierają. Każda z nich ujawnia tę swoistą złożoność, która właściwa jest człowiekowi jako osobie. (Nb. tomistyczne *adagium* też podkreśla, że chodzi tutaj o osobę: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*). Nie chodzi o metafizyczną złożoność z duszy i ciała (= *materia prima + forma substantialis*), właściwą człowiekowi jako bytowi, ale złożoność bardziej „fenomenologiczną”. Doświadczenie fenomenologiczne ujawnia człowieka jako tego, kto siebie samego posiada i równocześnie jest posiadany przez siebie. Ujawnia go także jako tego, kto sobie samemu panuje i równocześnie znajduje się pod swoim własnym panowaniem. Jedno i drugie ujawnia się poprzez samostanowienie, stanowi jego implikację, a równocześnie wzbogaca jego treść. Poprzez samo-posiadanie i samo-panowanie wychodzi na jaw osobowa struktura samostanowienia w całej sobie właściwej pełni.

Stanowiąc o sobie samym – a dokonuje się to poprzez akt woli – człowiek uświadamia sobie i zarazem daje świadectwo innym, że posiada siebie samego i sobie samemu panuje. W ten sposób czyni ludzkie dostarczają nam swoistego wglądu w strukturę osoby. Struktura ta rysuje się nam od strony metody jako zespół koniecznych warunków zachodzenia tego, co jest nam oglądowo – a więc doświadczalnie – dane. Człowiek dzięki samostanowieniu przeżywa to, że jest osobą, w sposób stosunkowo najbardziej bezpośredni. Rzecz jasna, iż od tego doświadczenia do takiego zrozumienia, które stanowiłoby pełną teorię osoby, droga musi prowadzić poprzez analizę metafizyczną. Analiza ta pozwoli nam m.in. osądzić osobową strukturę samostanowienia w ontycznej przygodności, w ograniczoności bytu ludzkiego. Niemniej doświadczenie jest nieodzownym początkiem całej tej drogi poznawczej, przeżycie zaś samostanowienia wydaje się punktem centralnym tego początku. W każdym razie, jeśli pełna afirmacja osobowej wartości czynów ludzkich domaga się teorii osoby jako swej podstawy, to zbudowanie tejże teorii wydaje się niemożliwe bez analitycznego wniknięcia w dynamiczną rzeczywistość czynu, a nade wszystko w istotną dla niego strukturę samostanowienia, która od początku ujawnia się poniekąd jako struktura osobowa.

## 5.

W konstytucji pastoralnej Vaticanum II czytamy m.in., że „człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”<sup>3</sup>. Dokument ostatniego Soboru zdaje się w tych słowach poniekąd streszczać wielowiekowe tradycje i poszukiwania chrześcijańskiej antropologii, dla której wyzwającym światłem stało się Boże Objawienie. Antropologia św. Tomasza z Akwinu jest głęboko osadzona w nurcie tej tradycji, a równocześnie otwarta na wszelkie osiągnięcia myśli ludzkiej, które od różnych stron dopełniają wypracowaną na warsztacie tomistycznym koncepcję osoby, potwierdzając zarazem realistyczny jej charakter. Przytoczone słowa Vaticanum II zdają się akcentować nade wszystko aspekt aksjologiczny, mówią o osobie, która jest szczególną wartością sama w sobie i dzięki

---

<sup>3</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, 24, w: Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Paris 1967.*



temu jest też szczególnie uzdolniona do daru z siebie. Jednakże w tym aspekcie aksjologicznym łatwo będzie odsłonić głębszy od niego aspekt ontologiczny. Ontologia osoby zasugerowana przez przytoczony tekst wydaje się znów blisko spotykać z tym doświadczeniem, do którego się tutaj odwołał. Innymi słowy: jeżeli chcemy do końca zaakceptować prawdę o osobie ludzkiej uwydatnioną przez *Gaudium et spes*, musimy raz jeszcze wnikać w osobową strukturę samostanowienia.

Jak już stwierdziliśmy powyżej, w doświadczeniu samostanowienia osoba ludzka odsłania się przed nami jako swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania. Jedno i drugie nie oznacza jednakże zamknięcia się w sobie. Wręcz przeciwnie, zarówno samo-posiadanie, jak też i samo-panowanie oznacza szczególną dyspozycję do „daru z siebie samego”, i to właśnie do daru „bezinteresownego”. Tylko ten mianowicie, kto sam siebie posiada, może też siebie samego oddać – i to oddać bezinteresownie. I tylko ten, kto sobie samemu panuje, może też z siebie samego uczynić dar – i to znowu dar bezinteresowny. Problematyka bezinteresowności zasługuje na pewno na odrębną analizę, której tutaj nie podejmujemy. Rozumienie osoby w kategoriach daru, co na nowo uwydatniła nauka Vaticanum II, zdaje się sięgać jeszcze głębiej w te wymiary, które ujawniła dotychczasowa analiza. Zdaje się ono jeszcze dalej odsłaniać osobową strukturę samostanowienia.

Tylko ten bowiem, kto może stanowić o sobie – jak to poprzednio już staraliśmy się zarysować – może także stawać się darem dla innych. Stwierdzenie zaś soborowe, że „człowiek [...] nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”, pozwala nam wnioskować, iż właśnie wtedy, kiedy człowiek staje się darem dla innych, najpełniej staje się sobą. W głębi dynamicznej struktury osoby wypisane jest tedy „prawo daru” – jeśli tak można się wyrazić. Tekst Vaticanum II z pewnością czerpie z inspiracji Objawienia i w jego świetle zarysowuje taki właśnie obraz człowieka-osoby. Rzec można, iż jest to obraz, w którym osoba zostaje określona równocześnie jako byt chciany przez Boga „dla niego samego” i równocześnie jako byt skierowany „ku” innym. Jednakże ów relacyjny obraz osoby z całą koniecznością zakłada ów obraz immanentny (a pośrednio „substancjalny”), który odsłania się przed nami poprzez analizę osobowej struktury samostanowienia.

W ostatnim punkcie ograniczyliśmy się tylko do zasygnalizowania problemu. Kończąc zaś niniejszy wywód na temat osobowej struktury

samostanowienia, należy dodać, że z konieczności był on zwięzły i pomijał cały szereg elementów zasługujących na analizę w szerszym opracowaniu (co właśnie zawiera się we wspomnianym na początku studium *Osoba i czyn*). Staraliśmy się natomiast na tle tego zwięzłego nawet wywodu uwydatnić bardzo aktualną potrzebę konfrontacji metafizycznej koncepcji osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza oraz w tradycjach filozofii tomistycznej, z całościowym doświadczeniem człowieka. Na drodze takiej konfrontacji szerzej otwierają się źródła poznawcze, z których Doktor Anielski wydobywał swoje ujęcia metafizyczne. Ujawnia się przy tej sposobności całe bogactwo zawarte w tychże źródłach, a zarazem możliwości czerpania z nich. Równocześnie zaś chyba lepiej się odsłaniają zarówno możliwości spotkania się z myślą współczesną, jak też i punkty nieodzownego rozmijania się z nią w imię prawdy o rzeczywistości.

# ANALIZA ETYCZNA MIŁOŚCI

K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 109–123.

## AFIRMACJA WARTOŚCI OSOBY

Przykazanie miłości to, jak powiedziano, norma personalistyczna. Wychodzimy w niej od bytu osoby, aby z kolei uznać jej szczególną wartość. Świat bytów jest światem przedmiotów; rozróżniamy wśród nich osoby i rzeczy. Osoba różni się od rzeczy strukturą i doskonałością. Do struktury osoby należy „wnętrze”, w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego, co zmusza nas do uznania duchowej natury duszy ludzkiej. Wobec tego osoba posiada właściwą sobie doskonałość duchową. Doskonałość ta decyduje o jej wartości. Nie sposób traktować osoby na równi z rzeczą (czy bodaj na równi z osobnikiem zwierzęcym), skoro posiada ona doskonałość duchową, skoro ponieważ jest duchem (ucieleśnionym), a nie tylko „ciałem”, choćby nawet wspaniale ożywionym. Pomiedzy psychiką zwierzęcą a duchowością człowieka istnieje ogromna odległość, przepaść nie do przebycia.

Wartość samej osoby należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie<sup>1</sup>. Są to wartości wrodzone lub nabyte,

---

<sup>1</sup> „Wartość samej osoby” – tj. osoby jako osoby, a nie jako np. określonej natury jednostkowej na swój sposób to sama osoba „odczytana” jako wartość całkiem swoista i elementarna, a więc niezależnie od jej takich czy innych kwalifikacji fizycznych czy psychicznych, od jej zewnętrznego czy wewnętrznego „stanu posiadania”: Osoba w tym znaczeniu stanowi podmiot ewentualnych inicjatyw i zaangażowań konstytucjonalnie „swój własny”, pojedynczy i niepodzielny tak, że „ani trochę” nie może on być czymś lub kimś innym, może natomiast – bez uszczerbku dla tej swojej (jak również cudzej) tożsamości – „gościć” w sobie inne osoby i „przemieszkiwać” w nich jako „dar” cieszący się wzajemną afirmacją we wspólnocie osób. Akty „stanowienia o sobie” – po dojściu

a łączą się z całą złożoną strukturą bytu ludzkiego. Wartości te, jak widzieliśmy, dochodzą do głosu w miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną; wskazała na to jej analiza psychologiczna. Miłość kobiety i mężczyzny opiera się na wrażeniu, z którym w parze idzie wzruszenie, a jego przedmiotem jest zawsze wartość. W danym wypadku chodzi o wartość seksualną, miłość kobiety i mężczyzny wyrasta bowiem na podłożu popędu seksualnego. Wartość seksualna wiąże się bądź z „całym człowiekiem drugiej płci”, bądź też w szczególnej mierze zwraca się do jego „ciała”, jako do „możliwego przedmiotu użycia”. Wartość osoby różni się od wartości seksualnej bez względu na to, czy ta ostatnia nawiązuje do zmysłowości, czy też do uczuciowości człowieka. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby, a nie z płcią, płęć zaś jest tylko właściwością bytu.

Dzięki temu każda osoba drugiej płci posiada przede wszystkim wartość jako osoba, a później dopiero posiada jakąś wartość seksualną. Psychologicznie biorąc, miłość kobiety i mężczyzny oznacza takie przeżycie, które ześrodkowuje się wokół reakcji na wartość seksualną. W polu widzenia tego przeżycia osoba zarysowuje się przede wszystkim jako „człowiek drugiej płci”, jeśli nawet nie uwydatnimy przede wszystkim tej reakcji, która ma za przedmiot „ciało jako możliwy obiekt użycia”. Równocześnie rozum wie, że ten „człowiek drugiej płci” jest osobą. Wiedza ta ma charakter umysłowy, pojęciowy – osoba jako taka nie jest treścią wrażenia, tak jak treścią samego wrażenia nie jest byt jako taki. Ponieważ więc „osoba” nie jest treścią samego wrażenia, ale tylko przedmiotem wiedzy pojęciowej, przeto również reakcja na wartość osoby nie może być czymś tak bezpośrednim jak reakcja na wartość seksualną związaną z „ciałem” tej konkretnej osoby lub też – szerzej biorąc tym całościowym zjawiskiem, jakie stanowi „człowiek drugiej płci” (kobieta lub mężczyzna). Inaczej działa na sferę emocjonalną w człowieku to, co jest wprost zawarte we wrażeniu, a inaczej to, co odkrywa w nim pośrednio umysł. Niemniej ta prawda, że „człowiek drugiej płci” jest osobą, jest kimś,

---

danej osoby do władania swoją naturą – to nie tylko czynności, ale i „postawy” poznawcze i pożądarkowe, poprzez które kontaktuje się ona ze światem osób i ze światem rzeczy. Niezależnie od tego, co wykazuje w niej tego rodzaju „auto-determinacyjną” proweniencję, sama już jej natura ukwalifikowana jest w określony sposób, m.in. seksualnie, co stanowi dla niej wrodzoną i stałą „okoliczność wewnętrzną” postępowania moralnego, a także swoiste „instrumentarium”, poprzez które działa i „spełnia” swój los.

różnym od jakiegokolwiek rzeczy, tkwi również w świadomości, i ona to właśnie wywołuje potrzebę integracji miłości seksualnej, domaga się, by cała zmysłowo-uczuciowa reakcja na „człowieka drugiej płci” była niejako podciągnięta do tej prawdy, że człowiek ten jest osobą.

Tak tedy w każdej sytuacji, w której przeżywamy wartość seksualną jakiejś osoby, miłość domaga się integracji, czyli włączenia tej wartości w wartość osoby, owszem: podporządkowania jej względem wartości osoby. I w tym właśnie wyraża się podstawowy rys etyczny miłości: jest ona afirmacją osoby, bez tego zaś nie jest miłością. Jeżeli jest nasycona właściwym odniesieniem do wartości osoby – odniesienie takie nazwalibyśmy tutaj afirmacją – to miłość jest w całej pełni sobą, jest miłością integralną. Kiedy natomiast „miłość” nie jest przeniknięta ową afirmacją wartości osoby, wówczas jest jakąś miłością zde-integrowaną, a właściwie nie jest miłością, chociaż odnośne reakcje czy też przeżycia mogą mieć jak najbardziej „miłosny” (erotyczny) charakter.

Odnosi się to w szczególnej mierze do miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Miłość w pełnym tego słowa znaczeniu jest cnotą, a nie tylko uczuciem ani też tym bardziej tylko podnieceniem zmysłów. Cnota ta tworzy się w woli i dysponuje zasobami jej duchowej potencjalności, czyli stanowi autentyczne zaangażowanie wolności osoby-podmiotu płynące z prawdy o osobie-przedmiocie. Miłość jako cnota żyje w woli nastawieniem na wartość osoby, ona więc jest źródłem tej afirmacji osoby, która przenika wszystkie reakcje, przeżycia i całe w ogóle postępowanie.

Miłość, która jest cnotą, nawiązuje do miłości uczuciowej oraz do tej, która zawiera się w pożądaniu zmysłowym. Nie chodzi bowiem w porządku etycznym bynajmniej o to, aby zatrzeć lub pominąć wartość seksualną, na którą reagują zmysły i uczucie. Chodzi tylko o to; ażeby wartość tę mocno związać z wartością osoby, skoro miłość zwraca się nie do samego „ciała” ani też nawet nie do samego „człowieka drugiej płci”, ale właśnie do osoby. Co więcej – tylko przez zwrot do osoby miłość jest miłością. Nie jest miłością przez zwrot do samego „ciała” osoby, tu bowiem wyraźnie uwydatnia się chęć używania, która zasadniczo jest miłości przeciwna. Nie jest też jeszcze miłością przez sam zwrot uczuciowy w stronę człowieka drugiej płci. Wiadomo przecież, że to uczucie – oparte tak mocno na wrażeniu i odczuciu „kobiecości” czy też „męskości” – może się z czasem jakby wyczerpać w świadomości emocjonalnej tak mężczyzny, jak i kobiety,

jeżeli nie jest mocno związane z afirmacją osoby, tej mianowicie, której mężczyzna zawdzięcza przeżycie „kobiecości”, czy też tej, której kobieta zawdzięcza przeżycie „męskości”<sup>2</sup>.

Uczuciowość seksualna porusza się wciąż wśród wielu takich przeżyć, wśród wrażeń odbieranych od wielu osób. Podobnie też zmysłowość porusza się wśród wielu „ciał”, w obecności których budzi się odczucie „przedmiotu możliwego użycia”. Właśnie dlatego miłość nie może opierać się na samej zmysłowości, ani nawet na samej uczuciowości. I jedna, i druga bowiem w jakiś sposób rozmija się z osobą, nie dopuszcza lub bodaj nie doprowadza do jej zaafirmowania. Dzieje się tak mimo tego, że miłość uczuciowa zdaje się tak bardzo przybliżać do człowieka i tak bardzo też przybliżać człowieka. A przecież i ona – przybliżając „człowieka” – może łatwo rozmijać się z „osobą”. Wypadnie jeszcze wrócić do tego i w tym rozdziale, i w rozdziale III. Obserwacja życia nasuwa bowiem myśl, że miłość uczuciowa zapala się, zwłaszcza u ludzi o pewnym pokroju psychiki, niejako od samego zjawiska „człowiek”, jeśli jest ono nasycone odpowiednim ładunkiem „kobiecości” lub „męskości”, ale sama z siebie miłość ta nie posiada takiej dojrzałej spoistości wewnętrznej, jakiej domaga się pełna prawda o osobie będącej właściwym przedmiotem miłości. Afirmacja wartości osoby, w której znajduje odzwierciedlenie pełna prawda o przedmiocie miłości, musi sobie dopiero zyskiwać pozycję wśród tych przeżyć erotycznych, których podmiotem najbliższym jest bądź zmysłowość, bądź też uczuciowość człowieka.

Afirmacja wartości osoby idzie przy tym w dwóch zwłaszcza kierunkach, wyznaczając w ten sposób najogólniej główne tereny moralności seksualnej. Z jednej strony idzie ona w kierunku pewnego opanowania tych przeżyć, których bezpośrednim źródłem jest zmysłowość i uczuciowość człowieka. Problem ten zostanie szczegółowo omówiony w rozdziale III: „Osoba a czystość”. Drugi kierunek, w którym rozwija swą działalność afirmacja wartości osoby, jest kierunkiem wyboru zasadniczego życiowego powołania. Powołanie życiowe osoby związane jest bowiem na ogół z udziałem innej osoby czy też innych osób w jej życiu. Jasne jest, że gdy mężczyzna y wybiera kobietę x na towarzyszkę swego życia, wówczas przez to samo określa

---

<sup>2</sup> Z tej przyczyny wyznanie jakiegoś Filona: „Kocham cię, Lauro, szalenie i wszystkie takie, jak ty!” nie mogłoby być uznane za wyraz miłości, o jaką tu chodzi.

osobę, która w jego życiu będzie miała największy udział, i wyznacza kierunek swego życiowego powołania. Kierunek ten jak najściślej łączy się z osobą, nie może przeto zarysować się bez afirmacji jej wartości. To znów będzie szczegółowiej opracowane w rozdziale IV, zwłaszcza w drugiej jego części.

## PRZYNALEŻNOŚĆ OSOBY DO OSOBY

W metafizycznej analizie miłości stwierdzono, że istota jej realizuje się najgłębiej w oddaniu osoby miłującej osobie umiłowanej. Ta forma miłości, którą nazwano miłością oblubieńczą, różni się od innych jej form i przejawów zupełnie swoistym ciężarem gatunkowym. Zdajemy sobie z tego sprawę wówczas, gdy rozumiemy wartość osoby. Wartość osoby, jak powiedziano, pozostaje w najściślejszym związku z bytem osoby. Z natury, czyli z racji tego, jakim jest bytem, osoba jest panem siebie samej (*sui iuris*) i nie może być odstąpiona innej ani też zastąpiona przez inną w tym, co domaga się udziału jej własnej woli i zaangażowania jej osobowej wolności (*alteri incommunicabilis*). Otóż miłość wyrывa niejako osobę z tej naturalnej nienaruszalności i nie-odstępności. Miłość bowiem sprawia, że osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui iuris* oraz z owego *alteri incommunicabilis*. Miłość idzie poprzez taką rezygnację, kieruje się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie – do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby. Jest to jakby prawo „ekstazy” – wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny, jak w miłości oblubieńczej.

Miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną idzie również w tym kierunku. Zwracaliśmy już kilkakrotnie uwagę na jej szczególną intensywność w znaczeniu psychologicznym. Intensywność ta tłumaczy się nie tylko biologiczną siłą popędu seksualnego, ale także naturą tej formy miłości, która tutaj dochodzi do głosu. Zarysowujące się tak wyraziście w świadomości przeżycia zmysłowe i uczuciowe stanowią tylko zewnętrzny wyraz i zewnętrzny również sprawdzian tego, co dokonuje się – a w każdym razie jak najbardziej winno się dokonywać –

we wnętrzu osób. Oddanie siebie, swojej własnej osoby, może być pełnowartościowe tylko wówczas, gdy jest udziałem i dziełem woli. Właśnie bowiem dzięki swej wolnej woli osoba jest panią siebie samej (*sui iuris*), jest kimś nieodstępnym i nieprzekazywalnym (*alteri incommunicabilis*). Miłość oblubieńcza, miłość oddania, w szczególnie dogłębny sposób angażuje wolę. Wiadomo, że trzeba tutaj zadysponować całym swoim „ja”, trzeba „duszę dać”, mówiąc językiem Ewangelii.

W przeciwieństwie bowiem do tych poglądów, które ujmując cały problem seksualny powierzchownie, widzą samo tylko oddanie się cielesne kobiety mężczyźnie jako ostatni krok „miłości” (erotyki), wypada tutaj koniecznie mówić o wzajemnym oddaniu się oraz o wzajemnej przynależności dwojga osób. Nie obustronne używanie seksualne, w którym oddaje swe ciało x w posiadanie y, aby oboje mogli zaznać przy tym maksimum rozkoszy zmysłowej, ale właśnie wzajemne oddanie się i wzajemne przynależenie do siebie osób – oto całkowite i pełne ujęcie natury miłości oblubieńczej, która w tym wypadku znajduje swe dopełnienie w małżeństwie. W ujęciu przeciwnym miłość zostaje z góry przekreślona na rzecz samego użycia (w pierwszym i drugim znaczeniu słowa „używać”). Miłość nie może się wyrażać w samym używaniu, choćby nawet obustronnym i równoczesnym. Wyraża się ona natomiast prawidłowo w zjednoczeniu osób. Owocem zjednoczenia jest ich wzajemna przynależność, której wyrazem (między innymi) jest pełne współzycie seksualne, nazywamy je współżyciem lub obcowaniem małżeńskim, gdyż – jak zobaczymy – tylko w małżeństwie jest ono na swoim miejscu.

Z punktu widzenia etycznego chodzi tutaj przede wszystkim o to, aby nie odwracać naturalnej kolejności faktów, ani też aby żadnego z nich w tej kolejności nie pomijać. Naprzód więc musi być osiągnięte przez miłość zjednoczenie osób, kobiety i mężczyzny, a dopiero wyrazem takiego dojrzałego zjednoczenia może być współzycie seksualne obojga. Warto w tym miejscu przypomnieć to, co już zostało powiedziane na temat obiektywnego i subiektywnego profilu miłości. Miłość w profilu subiektywnym jest zawsze jakąś sytuacją psychologiczną, przeżyciem wywołanym przez jakąś wartość seksualną i wokół niej skoncentrowanym w podmiocie czy też w dwóch podmiotach obustronnie przeżywających miłość. Miłość w profilu obiektywnym jest faktem między-osobowym, jest wzajemnością i przyjaźnią opartą na jakiejś wspólności w dobru, jest więc zawsze zjednoczeniem dwojga osób, a może się stać ich przynależnością. Na miejsce profilu



obiektywnego nie można podstawić dwóch profili subiektywnych ani też ich sumy – są to dwa zupełnie różne przekroje miłości.

Profil obiektywny jest decydujący. Wypracowuje się on w dwóch podmiotach, oczywiście poprzez całe owo bogactwo przeżyć zmysłowo-uczuciowych, które należą do profilu subiektywnego miłości, ale z nimi się nie utożsamia. Przeżycia zmysłowe mają swoją własną dynamikę pożądanczą związaną z czuciem oraz z seksualną żywotnością ciała. Przeżycia uczuciowe mają też swój własny rytm: zmierzają do stwarzania tego dodatniego nastroju, który ułatwia poczucie bliskości umiłowanej osoby i jakiegoś spontanicznego porozumienia się z nią. Miłość natomiast zmierza do zjednoczenia przez wzajemne ich oddanie się sobie. Jest to fakt o głębokim znaczeniu obiektywnym, wręcz ontologicznym, i dlatego też należy do obiektywnego profilu miłości. Przeżycia zmysłowe i uczuciowe nie utożsamiają się z nim, chociaż tworzą zespół warunków, wśród których fakt ten staje się rzeczywistością. Równocześnie jednak istnieje też problem inny, odwrotny poniekąd: jak utrzymać i jak ugruntować tę wzajemność osób wśród tych wszystkich reakcji i przeżyć zmysłowo-uczuciowych, które same z siebie odznaczają się dużą ruchliwością i zmiennością.

I tutaj znów wyrasta to zagadnienie, które już zostało naświetlone uprzednio: wartość seksualna, która w różnej postaci stanowi jakby ośrodek krystalizacyjny zmysłowouczuciowych przeżyć erotycznych, musi być mocno zespolona w świadomości i woli z odniesieniem do wartości osoby, tej osoby, która niejako dostarcza treści tamtych przeżyć. Wówczas dopiero można myśleć o zjednoczeniu osób i o ich przynależności. Bez tego zaś „miłość” ma znaczenie tylko erotyczne, a nie ma znaczenia istotnego, czyli osobowego: prowadzi do zjednoczenia seksualnego, ale bez pokrycia w prawdziwym zjednoczeniu osób. Sytuacja taka ma charakter utylitarny, o wzajemnym stosunku osób stanowi realizacja tego, co mieści się w słowie „używać” (uwzględniając zwłaszcza drugie znaczenie tego słowa). Wówczas  $x$  przynależy do  $y$  jako przedmiot użycia, a  $x$  dając  $y$  sposobność użycia stara się sama znaleźć w tym jakąś przyjemność. Nastawienie takie po obu stronach jest z gruntu przeciwne miłości, a o zjednoczeniu osób nie można wówczas mówić. Wręcz przeciwnie, wszystko jest jakby przygotowane do konfliktu obustronnych interesów, czeka tylko na wybuch. Do czasu tylko można ukryć egoizm – egoizm zmysłów czy też egoizm uczuć – w zakamarkach fikcyjnej struktury, którą z całą pozornie dobrą wiarą nazywa się „miłością”. Z czasem jednak musi się okazać

cała nierzetelność tej budowy. Jest to zaś jedno z największych cierpień, gdy miłość okazuje się nie tym, za co się ją uważało, ale czymś wręcz przeciwnym.

Chodzi o to, ażeby uniknąć takich rozczarowań. Miłość oblubieńcza, która niesie w sobie wewnętrzną potrzebę oddania własnej osoby drugiemu człowiekowi – potrzeba ta krystalizuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną również w oddaniu cielesnym i w pełnym współżyciu seksualnym – posiada swoją naturalną wielkość. Miarą tej wielkości jest wartość osoby, która daje siebie, a nie tylko skala rozkoszy zmysłowo-seksualnej, która z tym oddaniem się łączy. Bardzo łatwo tu jednak pomieszać istotę rzeczy z tym, co jest właściwie ubocznym tylko refleksem tej istoty. Jeśli odbierze się tej miłości głębię oddania, gruntowność zaangażowania osobowego, wówczas to, co z niej pozostanie, będzie całkowitym jej zaprzeczeniem i przeciwieństwem. Wszak na przedłużeniu tej linii leży w ostateczności to, co określamy mianem prostytucji. Miłość oblubieńcza polega z jednej strony na oddaniu osoby, z drugiej zaś na przyjęciu tego oddania. W to wplata się „tajemnica” wzajemności: przyjęcie musi być równocześnie oddaniem, oddanie zaś równocześnie przyjęciem. Miłość jest z natury swej wzajemna: ten, kto umie przyjmować, umie też dawać; chodzi oczywiście o taką umiejętność, która jest symptomatyczna dla miłości, istnieje bowiem także umiejętność przyjmowania i umiejętność dawania symptomatyczna dla egoizmu. Otóż tę pierwszą, symptomatyczną dla miłości – umiejętność dawania i przyjmowania posiada taki mężczyzna, którego stosunek do kobiety przeniknięty jest gruntowną afirmacją wartości osoby tej kobiety; posiada tę umiejętność również taka kobieta, której stosunek do mężczyzny przeniknięty jest afirmacją wartości osoby tego mężczyzny. Podstawa taka stwarza najbardziej wewnętrzny klimat oddania – osobowy klimat całej miłości oblubieńczej. Ta rzetelna zdolność afirmacji wartości osoby potrzebna jest obojgu, a potrzebna jest zarówno dlatego, aby oddanie własnej osoby było pełnowartościowe, jak też dlatego, aby przyjęcie tego oddania było takie samo. Tylko ta kobieta zdolna jest do prawdziwego oddania siebie, która ma pełne przekonanie o wartości swej osoby oraz o wartości osoby tego mężczyzny, któremu się oddaje. I ten tylko mężczyzna zdolny jest przyjąć oddanie kobiety w całej pełni, który ma gruntowną świadomość wielkości tego daru – tej zaś nie może posiadać bez afirmacji wartości osoby. Świadomość wartości daru budzi potrzebę wdzięczności i odwzajemnienia,

które dorównywałyby wielkości daru. Widać w tym także, jak gruntownie miłość oblubieńcza, miłość wzajemnego oddania, musi zawierać w sobie wewnętrzną strukturę przyjaźni.

W każdym razie tylko wówczas, kiedy poruszamy się po płaszczyźnie osoby, w orbicie jej istotnej wartości, staje się zrozumiała i przejrzysta cała obiektywna wielkość miłości oblubieńczej, aktu wzajemnego oddania się i przynależności osób – kobiety i mężczyzny. Jak długo natomiast rozważanie na ten temat prowadzimy „z pozycji” samej wartości seksualnej oraz z nią tylko związanej gry uczuć i namiętności, tak długo nie możemy wejść na właściwą orbitę zagadnienia. Wówczas też niepodobna pojąć tych zasad moralności seksualnej, które pozostają w najściślejszym związku z przykazaniem miłości, które jest, jak stwierdzono „normą personalistyczną”: zarówno ono samo, jak i wszystkie jego konsekwencje stają się przejrzyste tylko wówczas, gdy poruszamy się na płaszczyźnie osoby, w orbicie jej istotnej wartości.

## WYBÓR I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Może nigdzie w całej książce tak jak w tym miejscu nie wydaje się aktualny jej tytuł, który mówi o „miłości i odpowiedzialności”. Istnieje w miłości odpowiedzialność – jest to odpowiedzialność za osobę, tę, którą się wciąga w najściślejszą wspólnotę bycia i działania, którą się czyni poniekąd swoją własnością, korzystając z jej oddania. I dlatego istnieje też odpowiedzialność za własną miłość: czy jest ona taka, tak dojrzała i tak gruntowna, że w jej granicach to ogromne zaufanie drugiej osoby, zrodzona z jej miłości nadzieja, że oddając siebie nie traci swej „duszy”, ale wręcz przeciwnie, odnajduje tym większą pełnię jej istnienia – czy to wszystko nie dozna zawodu. Odpowiedzialność za miłość sprowadza się, jak widać, do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca. Dlatego właśnie jest to odpowiedzialność ogromna. Ale ogrom jej rozumie tylko ten, kto ma gruntowne poczucie wartości osoby. Ten, kto ma tylko zdolność reagowania na wartości seksualne związane z osobą i w niej tkwiące, ale wartości osoby samej nie widzi, ten będzie wciąż mieszał miłość z erotyką, będzie wikłał życie sobie i drugim, zaprzepaszczał w tym wszystkim dla siebie i dla nich właściwy sens miłości oraz istotny jej „smak”. Ów „smak” miłości wiąże się bowiem z poczuciem odpowiedzialności

za osobę. W poczuciu tym kryje się przecież troska o jej prawdziwe dobro – kwintesencja całego altruizmu, a równocześnie nieomylny znak jakiegoś rozszerzenia własnego „ja”, własnej egzystencji, o to „drugie ja” i o tę drugą egzystencję, która jest dla mnie tak bliska, jak moja własna.

Poczucie odpowiedzialności za drugą osobę bywa pełne troski, ale nigdy nie jest samo w sobie przykre czy bolesne. Dochodzi w nim bowiem do głosu nie zacieśnienie czy też zubożenie człowieka, ale właśnie jego wzbogacenie i rozszerzenie. Dlatego też miłość odewana od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem samej siebie, jest zawsze i z reguły egoizmem. Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości.

Prawda ta rzuca silne światło na zagadnienie wyboru osoby. Wciąż bowiem liczymy się z tym, że miłość kobiety i mężczyzny naturalną drogą zmierza do wzajemnego oddania się i przynależności osób. Na drodze do tego, co stanowi ostateczną formę miłości, musi leżeć po obu stronach, tj. zarówno u mężczyzny, jak i u kobiety, wybór osoby – tej, ku której zwróci się miłość oblubieńcza i oddanie. Wybór posiada taki sam ciężar gatunkowy, jak to, do czego on prowadzi. Wybiera się wszak osobę, a wraz z nią i oblubieńczą formę miłości – wzajemne oddanie. Wybiera się drugą osobę, ale wybiera się w niej poniekąd drugie „ja”, tak jakby się wybierało siebie w drugim i drugiego w sobie. Dlatego właśnie z obu stron musi mieć wybór nie tylko naprawdę osobisty charakter, ale też rzetelne znanie osobowe. Przynależność do siebie mogą tylko takie osoby (y i x), którym obiektywnie dobrze jest być z sobą. Człowiek bowiem zawsze przede wszystkim jest sobą („osoba”), aby zaś mógł nie tylko być z drugim, ale co więcej: żyć nim i dla niego, musi w jakiś sposób wciąż odnajdywać siebie w nim, a jego w sobie. Miłość jest niemożliwa dla bytów, które są wzajemnie nieprzeniknione, tylko duchowość i związana z nią „wewnętrzność” osób stwarza warunki wzajemnego przenikania się, tak że mogą one wzajemnie żyć w sobie i wzajemnie też żyć sobą.

W tym miejscu otwiera się bardzo ciekawy i bardzo bogaty problem uboczny, który można by nazwać problemem „psychologii wyboru”. Jakie momenty, jakie czynniki psychofizjologiczne sprawiają, że dwoje ludzi wzajemnie sobie odpowiada, że jest im dobrze z sobą być i przynależność do siebie? Czy istnieją w tym wszystkim jakieś reguły i zasady ogólne zaczerpnięte ze struktury psychofizjologicznej człowieka? Co wnoszą tutaj momenty somatyczne i konstytucjonalne,

co temperament i usposobienie? Są to pytania pasjonujące, zdaje się jednak, że pomimo różnych prób dostarczenia w tej sprawie odpowiedzi o jakimś ogólniejszym zasięgu, pozostaje ona ostatecznie tajemnicą ludzkich indywidualności. Reguł sztywnych nie ma, a filozofia i etyka temu właśnie zawdzięcza swój autorytet nauczycielki życiowej mądrości, że stara się te problemy wyjaśniać o tyle, o ile mogą być wyjaśnione. Nauki szczegółowe, takie jak fizjologia, seksuologia czy medycyna, uczynią dobrze, gdy przejmą się tą samą zasadą, pomagając równocześnie filozofii i etyce w wypełnieniu jej praktycznego zadania.

Przy założeniach tedy zdrowego empiryzmu należy uznać, że wybór osoby drugiej płci, która ma być adresatem miłości oblubieńczej, a równocześnie tą, która tę miłość współ-tworzy dzięki swej wzajemności, musi opierać się w pewnym stopniu na wartości seksualnej. Przecież miłość ta ma mieć swój wydzźwięk seksualny, ma stanowić bazę całego współżycia osób różnej płci. Bez obustronnego przeżycia wartości seksualnej nie sposób tego nawet pomyśleć. Wartość seksualna, jak wiadomo, wiąże się nie tylko z wrażeniem „ciała jako możliwego przedmiotu użycia”, ale również z całkowitym wrażeniem, jakiego dostarcza „człowiek drugiej płci”: kobieta przez swą „kobiecość”, mężczyzna przez „męskość”. To drugie wrażenie jest ważniejsze, pojawia się też chronologicznie wcześniej; u nie zepsutej, naturalnie zdrowej młodzieży pierwsze przeżycia związane z wartością seksualną odnoszą się do „człowieka drugiej płci”, a nie przede wszystkim do „ciała jako możliwego przedmiotu użycia”. Jeśli to drugie odzywa się wcześniej i przede wszystkim, mamy już do czynienia z jakimś produktem zepsucia – ten brak naturalnego porządku w reakcji na wartość seksualną utrudni miłość, utrudni przede wszystkim proces wyboru osoby.

Wybór osoby jest bowiem procesem, w którym wartość seksualna nie może odegrać roli motywu jedyne, ani nawet – w ostatecznej analizie tego aktu woli – motywu pierwszorzędnego. Klóciłoby się to z samym pojęciem „wyboru osoby”. Gdyby motywem jedynym czy choćby pierwszorzędnym tego wyboru była sama wartość seksualna, wówczas nie można by mówić o wyborze osoby, ale tylko o wyborze drugiej płci związanej z jakimś „człowiekiem” czy nawet tylko z jakimś „ciałem, które jest możliwym przedmiotem użycia”. Widać jasno, że jeśli mamy mówić o wyborze osoby, motywem pierwszorzędnym musi być sama wartość osoby. Pierwszorzędnym – to nie znaczy

jedynym. Takie postawienie sprawy byłoby pozbawione cech zdrowego empiryzmu, a ciążyłoby na nim piętno tego aprioryzmu, które cechuje etykę Kanta z jej formalistycznym personalizmem. Chodzi o to, ażeby naprawdę wybrać osobę, a nie wybierać tylko wartości, które są związane z osobą bez uwzględnienia jej samej jako wartości podstawowej. Postąpiłby tak ten y, który wybierałby jakąś x tylko ze względu na wartości seksualne, które w niej znajduje. Wybór taki posiada od razu wyraźne tendencje utylitarne, a przez to stoi poniżej miłości osoby. Wartości seksualne, które y znajduje w x (czy też ona w nim), z całą pewnością motywują wybór, osoba wybierająca musi jednak przy tym mieć pełną świadomość, że wybiera osobę. Jakkolwiek więc wartości seksualne w przedmiocie wyboru mogą zniknąć, ulec zmianie itp., to jednak pozostanie zasadnicza wartość – wartość osoby. Wybór jest wtedy prawdziwym wyborem osoby, kiedy liczy się z tą wartością jako najważniejszą i decydującą. Kiedy więc obserwujemy całkowity proces wybierania kobiety przez mężczyznę lub mężczyzny przez kobietę, wówczas musimy stwierdzić, że kształtuje się on poprzez wartości seksualne jakoś odczute i jakoś przeżyte, niemniej ostatecznie każde z nich wybiera nie tyle osobę ze względu na te wartości, ile wartości te ze względu na osobę.

I tylko wtedy, kiedy ostatecznie tak wybiera, akt wyboru jest wewnętrznie dojrzały i wykończony. Tylko wtedy bowiem dokonała się w nim właściwa integracja przedmiotu: przedmiot wyboru osoba – został ujęty w całej swej prawdzie. Prawda o osobie jako przedmiocie wyboru krystalizuje się właśnie w tym, że sama wartość osoby jest dla wybierającego tą wartością, której podporządkowuje wszystkie inne. Wartości seksualne, które działają na zmysły i na uczucie, zostają ujęte we właściwy sposób. Gdyby stanowiły jedyny czy pierwszorzędny motyw wyboru osoby, wybór ten byłby już sam w sobie niecałkowity i nieprawdziwy, rozmijałby się bowiem z pełną prawdą o swoim przedmiocie, o osobie. Wybór taki musiałby stanowić punkt wyjścia dla miłości zdeintegrowanej, czyli również niecałkowitej i nieprawdziwej.

Miłość prawdziwa, miłość wewnętrznie pełna, to ta, w której wybieramy osobę dla niej samej, a więc ta, w której mężczyzna wybiera kobietę, a kobieta mężczyznę nie tylko jako „partnera” życia seksualnego, ale jako osobę, której chce oddać życie. Wibrujące w przeżyciach zmysłowych i uczuciowych wartości seksualne towarzyszą tej decyzji, przyczyniają się do jej psychologicznej wyrazistości, ale nie stanowią o jej głębi. Sam „rdzeń” wyboru osoby musi być osobowy, a nie tylko

seksualny. Życie sprawdzi wartość wyboru oraz wartość i prawdziwą wielkość miłości.

Sprawdza się ona najbardziej wówczas, gdy samo przeżycie zmysłowo-uczuciowe osłabnie, gdy same wartości seksualne przestaną niejako działać. Wówczas pozostanie tylko wartość osoby i wyjdzie na wierzch wewnętrzna prawda miłości. Jeśli miłość ta była prawdziwym oddaniem i przynależnością osób, wówczas nie tylko ostoi się, ale nawet umocni i ugruntuje. Jeśli zaś była tylko jakąś synchronizacją zmysłowości i emocji, wówczas straci swą rację bytu, a osoby w niej zaangażowane staną nagle w próżni. Trzeba się poważnie liczyć z tym, że każda ludzka miłość musi przejść przez jakąś próbę, i z tym, że wówczas dopiero okaże się jej prawdziwa wartość.

Kiedy wybór osoby jest wewnętrznie dojrzały, kiedy wraz z tym miłość uzyskuje potrzebną dla siebie integrację w życiu wewnętrznym osoby, wówczas nabiera ona nowego charakteru również pod względem psychologicznym, a przede wszystkim pod względem uczuciowym. O ile bowiem nie tylko zmysłowość, ale także sama uczuciowość wykazują swoistą ruchliwość i zmienność – a to wywołuje zawsze pewien bodaj podświadomy niepokój – to miłość wewnętrznie dojrzała uwalnia się przez wybór osoby od tego niepokoju. Uczucie staje się spokojne i pewne, przestaje bowiem krążyć wokół siebie samego i chodzić za sobą, a idzie za swym przedmiotem, za osobą. Czysto subiektywna prawda uczucia ustąpiła miejsca obiektywnej prawdzie osoby, która jest przedmiotem wyboru i miłości. Dzięki temu zaś uczucie samo nabiera jakby nowych właściwości. Staje się proste i jakieś trzeźwe. O ile więc dla czysto uczuciowej miłości znamienna jest owa idealizacja (była o niej mowa w analizie psychologicznej) – uczuciowość niejako sama stwarza różne wartości i wyposaża nimi osobę, do której się zwraca – to dojrzała wewnętrznym aktem wyboru miłość osoby, skupiona na wartości samej osoby, sprawia, że kochamy uczuciowo osobę taką, jaką ona naprawdę jest – nie nasze wyobrażenie o niej, ale prawdziwą osobę. Kochamy ją z jej zaletami i wadami, poniekąd niezależnie od zalet oraz pomimo wad. Wielkość takiej miłości ujawnia się najbardziej wówczas, gdy osoba ta upada, kiedy wychodzą na jaw jej słabości czy nawet grzechy. Człowiek prawdziwie miłujący nie tylko nie odmawia wtedy swej miłości, ale poniekąd bardziej jeszcze miłuje – miłuje, mając świadomość braków i wad i nie aprobując ich bynajmniej. Sama osoba bowiem nigdy nie traci swej istotnej wartości. Uczucie, które idzie za wartością osoby, jest wierne człowiekowi.

## ZAANGAŻOWANIE WOLNOŚCI

Tylko prawda o osobie umożliwia rzeczywiste zaangażowanie wolności w stosunku do tej osoby. Miłość polega na zaangażowaniu wolności, jest ona wszak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy: ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego. Ograniczenie wolności własnej byłoby czymś negatywnym i przykrym – miłość sprawia, że jest ono czymś pozytywnym, radosnym i twórczym. Wolność jest dla miłości. Nie użyta, nie wykorzystana przez nią, staje się wolność właśnie czymś negatywnym, daje człowiekowi poczucie pustki i niewypełnienia. Miłość angażuje wolność i napełnia ją tym, do czego z natury łącznie wola, napełnia ją dobrem. Wola dąży do dobra, a wolność jest własnością woli, i dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru. To jest istotny tytuł do jej pierwszeństwa w porządku moralnym, w hierarchii cnót oraz w hierarchii zdrowych tęsknot i pragnień człowieka. Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności – wolność jest środkiem, a miłość celem. Pragnie jednak człowiek miłości prawdziwej, bo tylko opierając się na prawdzie możliwe jest autentyczne zaangażowanie wolności. Wola jest wolna, a równocześnie „musi” szukać dobra, które odpowie jej naturze, jest wolna w szukaniu i wybieraniu, ale nie jest wolna od samej potrzeby szukania i wybierania.

Nie znosi natomiast wola narzucania sobie przedmiotu, jako dobra. Chce sama wybrać i sama zaafirmować, wybór bowiem jest zawsze afirmacją wartości przedmiotu, który się wybiera. Tak mężczyzna, który wybiera kobietę, afirmuje przez to jej wartość – chodzi o to, aby afirmował wartość samej osoby, nie tylko wartość „seksualną”. Wartość seksualna zresztą raczej sama się narzuca, wartość osoby natomiast czeka na afirmację i na wybór. I dlatego w woli człowieka, który jeszcze nie uległ samym namiętnościom, ale zachował wewnętrzną świeżość, toczy się zwykle jakaś walka między popędem a wolnością. Popęd usiłuje narzucić swój przedmiot i swój cel, usiłuje stworzyć wewnętrzny fakt dokonany w człowieku. Słowa „popęd” używamy tutaj nie w jego właściwym i pełnym znaczeniu, tak jak ono zostało wyinterpretowane w rozdziale poprzednim, ale w znaczeniu częściowym – chodzi o pewne tylko przejawy popędu seksualnego, dzięki którym wartość seksualna bierze w posiadanie zmysłowość i uczuciowość człowieka i przez to niejako „osacza” wolę. Kiedy wola



ulega pociągowi zmysłowemu, wówczas zaczyna pożądać danej osoby. Uczucie odbiera pożądaniu jego charakter cielesny i konsumpcyjny zarazem, a czyni je bardziej pragnieniem „człowieka drugiej płci”. Niemniej, jak długo wola ulega temu tylko, za czym idą zmysły i do czego lgnie uczucie, tak długo nie dochodzi do głosu to, co jest jej własnym, twórczym udziałem w miłości.

Wola miłuje dopiero wówczas, kiedy człowiek świadomie angażuje swą wolność względem drugiego człowieka jako osoby, której wartość w pełni uznaje i afirmuje. Zaangażowanie takie nie polega przede wszystkim na pożądaniu tego człowieka. Wola jest władzą twórczą, zdolną do tego, aby z siebie dawać dobro, a nie tylko do tego, aby przyswajać sobie dobro już istniejące. Miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej. Pragnienie samej osoby dla siebie nie ujawnia jeszcze twórczej potencjalności woli, nie stanowi też miłości w całym pozytywnym tego słowa znaczeniu. Wola z natury chce dobra, i to dobra bez granic, czyli szczęścia. W dążeniu do niego szuka osoby i pragnie jej dla siebie jako tego konkretnego dobra, które może to szczęście przynieść. Tak x pragnie y, a y pragnie x – i na tym polega... miłość pożądania. Zmysły i uczucia pomagają w tej miłości. Ale miłość, w której pomagają zmysły i uczucie, stanowi jakby najbliższą sposobność do tego, by wola, której dążenia z natury idą w kierunku dobra bez granic, czyli szczęścia, zaczęła chcieć tego dobra nie tylko dla swojego własnego podmiotu, ale również dla drugiej osoby, dla tej osoby, która stanowi – opierając się na zmysłach i uczuciu – przedmiot pożądania. I tutaj właśnie zarysowuje się owo napięcie pomiędzy dynamiką popędu a dynamiką własną woli. Popęd sprawia, że wola pożąda i pragnie osoby ze względu na jej wartość seksualną, wola natomiast nie poprzestaje na tym. Jest wolna, czyli zdolna do tego, by pragnąć wszystkiego w relacji do dobra bezwzględnego, dobra bez granic – szczęścia. I tę właśnie zdolność, tę swoją naturalną, szlachetną potencjalność, angażuje w stosunku do tamtej osoby. Pragnie dla niej dobra bezwzględnego, dobra bez granic, szczęścia – i w ten sposób jakby równoważy czy też okupuje wewnętrznie to, czego od owej osoby „drugiej płci”, pragnie dla siebie<sup>3</sup>. Oczywiście,

<sup>3</sup> Wyrażenie „równoważy” lub „okupuje” znaczy tutaj: podporządkowuje pragnienie posiadania osoby pragnieniu dla niej bezwzględnego dobra (szczęścia). „Równowaga” ta byłaby zachwiana, gdyby pierwsze z tych pragnień dominowało. Mielibyśmy wtedy do czynienia z egoizmem: pragnieniem drugiej osoby

że mamy tu na myśli jedynie częściowe znaczenie słowa „popęd”. Wola bowiem nie tylko walczy z popędem, ale równocześnie podejmuje w ramach miłości oblubieńczej to, co stanowi jego naturalny cel. Popęd bowiem zwrócony jest do istnienia ludzkości, co w konkretnie oznacza zawsze istnienie nowej osoby, dziecka, jako owocu miłości mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Wola zwraca się do tego celu i poprzez świadomą jego realizację usiłuje jeszcze rozszerzyć tę twórczą dążność, która jest jej właściwa.

W ten sposób miłość prawdziwa, korzystając z naturalnej dynamiki woli, usiłuje wnieść rys gruntownej bezinteresowności w stosunek kobiety i mężczyzny, aby uwolnić tę miłość od nastawienia na użycie (w pierwszym i drugim znaczeniu słowa „używać”). I na tym też polega to, co tutaj nazwano walką pomiędzy miłością a popędem. Popęd chce przede wszystkim brać, posługiwać się drugą osobą, miłość natomiast chce dawać, tworzyć dobro, uszczęśliwiać. Znow widać, jak bardzo miłość oblubieńcza winna być przeniknięta tym, co stanowi istotę przyjaźni. W pragnieniu dobra „bez granic” dla drugiego „ja” zawarty jest bowiem jakby w załączku cały twórczy pęd prawdziwej miłości, pęd do tego, aby obdarzać dobrem te osoby, które się kocha, aby je uszczęśliwiać<sup>4</sup>.

Jest to jakiś „boski” rys miłości. Istotnie, kiedy y chce dla x dobra „bez granic”, wówczas chce dla niej właściwie Boga. On jeden jest obiektywną pełnią dobra i On też tylko może każdego człowieka pełnią taką nasycić. Miłość człowieka przez odniesienie do szczęścia, czyli do pełni dobra, niejako przechodzi najbliższej Boga. Inna rzecz, iż owa „pełnia dobra”, a także i „szczęście”, nieczęsto bywa rozumiane wyraźnie w ten sposób. „Chcę dla ciebie szczęścia”, to znaczy: chcę tego, co ciebie uszczęśliwi, ale nie wchodzę (na razie) w to, co to jest takiego. Tylko ludzie głębokiej wiary mówią sobie całkiem wyraźnie: to jest Bóg. Inni nie dopowiadają tej myśli, jakby pozostawiali ową „pozycję” do wypełnienia osobie umiłowanej: to jest to, czego ty sam (ty sama) chcesz, w czym widzisz dla siebie pełnię dobra. Natomiast

---

kosztem jej dobra. Miłość, która ze swej definicji jest aktem afirmacji osoby dla niej samej, nie wyklucza jednak pragnienia więzi możliwie najściślejszej z kimś, kogo się w ten sposób afirmuje.

<sup>4</sup> W ten sposób miłość jako postawa życzliwości (intencja miłości), czyli „dobra wola” (*bene-volentia*), znajduje swój zobiektywizowany wyraz i uwierzytelnienie w dobrym czynie względem umiłowanej osoby, czyli w „woli dobra”, służącego efektywnie jej istnieniu i rozwojowi (*bene-ficentia*).

cała energia miłości skupia się przede wszystkim na tym, że „ja” tego dla ciebie prawdziwie chcę<sup>5</sup>.

Wielka moralna siła prawdziwej miłości leży właśnie w tym pragnieniu szczęścia, czyli prawdziwego dobra, dla drugiej osoby. Dzięki temu miłość zdolna jest odrodzić człowieka, daje mu poczucie wewnętrznej bogactwa, wewnętrznej płodności i twórczości: jestem zdolny chcieć dobra dla drugiej osoby, a więc jestem w ogóle zdolny chcieć dobra. Prawdziwa miłość zmusza mnie do tego, ażebym wierzył we własne siły duchowe. Nawet wówczas, kiedy jestem „zły”, miłość prawdziwa – jeśli budzi się we mnie – nakazuje mi szukać dobra prawdziwego ze względu na tę osobę, do której się zwraca. W ten sposób afirmacja wartości drugiej osoby znajduje głęboki rezonans w afirmacji wartości mojej własnej osoby, bo przecież właśnie ze względu na samą wartość seksualną budzi się w danym podmiocie potrzeba pragnienia szczęścia dla drugiego „ja”. Kiedy miłość osiąga swe pełne wymiary, wówczas wnosi nie tylko ów rzetelny „klimat” osobowy, ale także jakieś poczucie „absolutu” spotkania z tym, co bezwzględne i ostateczne. Miłość jest istotnie najwyższą wartością moralną. Chodzi jeszcze o umiejętność przeniesienia wymiarów miłości w zwykłe sprawy życia codziennego. I stąd rodzi się właśnie problem wychowania miłości.

---

<sup>5</sup> W miłości osoby do osoby zauważa się znamienne niezbornieść pomiędzy rozmiarami dobra, którego się pragnie dla osoby umiłowanej, a możliwością jego urzeczywistnienia. Miłujący nie jest w stanie umiłowanej osoby obdarzyć życiem nieśmiertelnym, chociaż miłując ją pragnie go dla niej i niewątpliwie by ją nim obdarzył, gdyby był wszechmocny. To także powód, dla którego „chce dla niej właściwie Boga”. Narzucający się doświadczalnie związek miłości z afirmacją życia (istnienia) domaga się – w wyniku metafizycznej interpretacji uznania, że śmierć istnień osobowych w perspektywie Stwórczej Miłości może być tylko przejściem do wyższej formy życia. *Morte fortius caritas.*



# RÓŻNE WYMIARY WSPÓLNOTY

K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, seria „Człowiek i moralność”, t. 4, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 391–408.

## **STATUS QUAESTIONIS**

Połączenie podmiotu i wspólnoty w tytule niniejszego artykułu nie przesądza z góry o tym, w jaki sposób oba te tematy zostaną połączone w naszej analizie. Dotychczasowy tok rozważań – zgodnie z zapowiedzią uczynioną na początku – skierowuje tę analizę w stronę związku, jaki zachodzi pomiędzy podmiotowością człowieka-osoby a strukturą wspólnoty ludzkiej. Związek ten zamierzam tutaj przebadać na nowo, co rozumiem w relacji do uprzedniego przebadania w ramach *Osoby i czynu*. Trzeba wprowadzić to zastrzeżenie, podkreślając zarazem, że opracowanie we wspomnianym studium nie jest żadną miarą wyczerpujące ani też obecnie nie zamierzam doprowadzić do wyczerpującego opracowania problemu. Może uda się jednak dorzucić jakieś nowe myśli do tego, co już dotychczas zostało powiedziane.

Przed wszystkim więc należy stwierdzić, że studium *Osoba i czyn* nie zawiera w sobie żadnej teorii wspólnoty, zajmuje się tylko rozważeniem elementarnego warunku, pod którym bytowanie i działanie człowieka-osoby „wspólnie z innymi” służy spełnianiu siebie, a przynajmniej mu nie przeszkadza. Nie sposób bowiem zaprzeczyć odnośnym faktom. I te właśnie fakty – negatywne – znane nam z dziejów ludzi i społeczeństw ludzkich trzeba mieć przed oczyma, gdy się rozważa problem podmiotu osobowego we wspólnocie. Do tego też

właściwie ogranicza się ostatni rozdział *Osoby i czynu*. Teoria wspólnoty nie jest w nim w dostatecznej mierze wypracowana, choć pewne elementy tej teorii zawierają się tam *implicite*. Takim elementem jest przede wszystkim pojęcie uczestnictwa, które w ostatnim rozdziale *Osoby i czynu* rozumiane jest dwojako. Naprzód jako właściwość osoby wyrażająca się w zdolności nadawania osobowego (personalistycznego) wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi ludźmi. Z kolei uczestnictwo pojęte jest w *Osobie i czynie* jako pozytywna relacja do człowieczeństwa innych ludzi, przy czym „człowieczeństwa” nie rozumiemy jako abstrakcyjnej idei człowieka, ale – zgodnie z całym jego widzeniem w tymże studium – jako osobowe „ja”, za każdym razem jedyne i niepowtarzalne. „Człowieczeństwo” nie jest abstraktem czy ogólnikiem, ale ma w każdym człowieku specyficzny ciężar gatunkowy bytu osobowego (jak widać, ów „gatunkowy ciężar” nie pochodzi w tym wypadku z samego pojęcia „gatunkowy”). Uczestniczyć w człowieczeństwie drugiego człowieka to znaczy pozostawać w żywej relacji do tego, że on jest tym właśnie człowiekiem, a nie tylko w relacji do tego, przez co on (*in abstracto*) jest człowiekiem. Na tym zresztą opiera się cała specyficzność ewangelicznego pojęcia „bliźni”.

Jeżeli pierwsze znaczenie uczestnictwa wskazuje nie na tę pozytywną relację do człowieczeństwa drugiego człowieka, ale na właściwość osoby, mocą której człowiek, bytując i działając wspólnie z innymi, zdolny jest jednak w tymże działaniu i bytowaniu spełniać siebie, to takie postawienie problemu wskazuje na nieodzowny prymat podmiotu osobowego przed wspólnotą. Jest to prymat zarówno metafizyczny (a więc faktyczny), jak i metodologiczny. Znaczy to, że nie tylko *de facto* ludzie bytują i działają wspólnie jako wielość podmiotów osobowych, ale znaczy również, że niczego istotnego o tym współbytowaniu i współdziałaniu w sensie personalistycznym – czyli właśnie jako o wspólnocie – nie potrafimy powiedzieć, jeżeli nie wyjdziemy od człowieka właśnie jako od podmiotu osobowego<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W ramach dyskusji nad *Osobą i czynem* zabrał głos ks. L. Kuc. Chodzi jednak w tej chwili o sam pogląd, jaki ks. Kuc reprezentuje odnośnie do zagadnienia: osoba – wspólnota, a któremu – oprócz przytoczonych wypowiedzi w dyskusji nad *Osobą i czynem* – dał wyraz zarówno we wspomnianej już sesji interdyscyplinarnej (L. Kuc, *Przyczynek do konstrukcji tematyki antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1974, t. 12, nr 1, s. 289–302), jak też w artykule *Zagadnienia antropologii chrześcijańskiej* (tamże, 1971, t. 9, nr 2, s. 95–109).

Do tego też sprowadza się ostatecznie – moim zdaniem – cała problematyka alienacji. Ma ona swoje znaczenie nie ze względu na człowieka jako jednostkę gatunku „człowiek”, ale ze względu na człowieka jako podmiot osobowy. Człowiek – jednostka gatunku jest i nie przestaje być człowiekiem bez względu na jakiegokolwiek układy stosunków między-ludzkich czy społecznych, natomiast człowiek jako podmiot osobowy może w tych stosunkach ulegać alienacji, czyli poniekąd „od-człowieczeniu”. Właśnie dlatego uczestnictwo pomyślane jest w *Osobie i czynie* przede wszystkim jako właściwość, mocą której człowiek bytując i działając wspólnie z innymi – a więc w różnych układach stosunków między-ludzkich czy społecznych – jest zdolny być sobą i spełniać siebie. Uczestnictwo jest poniekąd antytezą alienacji. Jeżeli w *Osobie i czynie* jest mowa o uczestnictwie jako swoistej właściwości człowieka-osoby, to znaczy, że człowiek dąży do uczestnictwa, natomiast broni się przed alienacją, podstawą zaś jednego i drugiego nie jest sama jego istota gatunkowa, ale osobowa podmiotowość.

Dlatego też w rozważaniu wspólnoty nie można przywiązywać podstawowego znaczenia do samego faktu, że człowiek bytuje i działa „wspólnie” z innymi, jako do faktu „materialnego”. Jako taki nie mówi on jeszcze niczego o wspólnocie, mówi tylko o wielości bytów, podmiotów działających, będących ludźmi. Wspólnotą nie jest jeszcze sam „materialny” fakt bytowania i działania wspólnie wielu ludzi czy też – jak to ma miejsce w analizach *Osoby i czynu* – człowieka wspólnie z innymi. Przez wspólnotę rozumiemy nie samą tę wielość podmiotów, ale zawsze specyficzną jedność tej wielości. Jedność ta jest przy padłościowa w stosunku do każdego i do wszystkich. Powstaje jako relacja lub też suma relacji istniejących pomiędzy nimi. Relacje te można rozpatrywać jako obiektywną rzeczywistość, która kwalifikuje

---

W wypowiedziach tych ks. Kuc raczej sygnalizuje swoje stanowisko, niż przedstawia pełną koncepcję. Otóż w „*Analecta Cracoviensia*” czytamy m.in.: „Tu właśnie, w tej obecności innych ludzi w konkretnej osobie, upatrujemy rzeczywistość, ontyczną podstawę wspólnoty. Można i należy naszym zdaniem każdą osobę ludzką traktować równocześnie jako odrębną i samodzielną osobę oraz jako realnie istniejącą i działającą wspólnotę osób” (s. 187). Niemniej, należy dodać – to nas żadną miarą nie zwalnia od badania, czym jest ta wspólnota jako obiektywna, czyli przedmiotowa jedność realnej wielości osób-podmiotów. Tak jak osobowa podmiotowość człowieka jest rzeczywistością przedmiotową, tak też rzeczywistością przedmiotową jest – w danym wypadku – wielość tych podmiotów oraz ich wspólnota, czyli jedność poprzez dobro wspólne, przede wszystkim w relacjach typu „my”, do czego dojdziemy w dalszej analizie.

wszystkich i zarazem każdego w określonej wielości ludzi. Wówczas mówimy o społeczeństwie (czy też o społeczności, w innym języku mówimy o grupach społecznych itp.). Chociaż poszczególni ludzie – podmioty osobowe – którzy są członkami tego społeczeństwa, sami tylko i każdy z osobna są podmiotami substancjalnymi (*supposita*), a społeczeństwo samo w sobie stanowi wyłącznie zespół relacji, a więc byt przypadłościowy, to jednak ów byt przypadłościowy wysuwa się wówczas (tj. w koncepcji społeczeństwa) niejako na pierwszy plan i stanowi podstawę orzekania o ludziach, o osobach do niego przynależących. Mówimy więc o osobie z punktu widzenia przynależności społecznej, np. „Polak”, „katolik”, „mieszczanin”, „robotnik”.

Tę samą relację czy też ten sam zespół relacji, poprzez które określona wielość ludzi – podmiotów osobowych – stanowi jedność społeczną, możemy także rozpatrywać nie tyle jako obiektywną rzeczywistość, która kwalifikuje wszystkich i każdego w tej wielości, ile raczej od strony świadomości i przeżycia wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich. Wówczas dopiero wchodzimy w rzeczywistość wspólnoty i dotykamy właściwego jej znaczenia. Widać jasno, że zachodzi – z punktu widzenia zarówno faktycznego (a więc i metafizycznego), jak i metodologicznego – ścisła łączność, odpowiedniość i adekwatność pomiędzy wspólnotą a osobową podmiotowością człowieka, tak jak ta ostatnia została naświetlona w pierwszej części naszych rozważań. Poddając analizie samą tylko wielość ludzkich *supposita* oraz jedność odpowiadających im obiektywnych relacji o charakterze międzyludzkim czy też społecznym, otrzymujemy nieco inny obraz niż ten, jaki powstaje przy uwzględnieniu osobowej podmiotowości<sup>2</sup>, a więc świadomości i przeżycia relacji o charakterze międzyludzkim czy społecznym w określonej wielości ludzkiej. Wydaje się, że dopiero ten drugi obraz odpowiada pojęciu wspólnoty.

Jest faktem, że bardzo często używamy zamiennie określeń „wspólnota” i „społeczeństwo”. Ma to swoje pokrycie nawet w świetle wszystkiego, co powiedziano powyżej. Równocześnie jednak to, co powiedziano dotąd, wskazuje też na rację rozróżnienia. Wspólnota nie jest po prostu społeczeństwem ani też społeczeństwo nie jest po prostu wspólnotą. Jeśli nawet o jednej i drugiej rzeczywistości stanowią te same w znacznej mierze elementy, to jednak ujmujemy je w innych

---

<sup>2</sup> W tym znaczeniu możemy też mówić o owym sprzężeniu: osoba – wspólnota, o jakim mówi ks. L. Kuc w przytoczonych uprzednio wypowiedziach.



aspektach i to stwarza w sumie ważną różnicę. Poniekąd też można powiedzieć, że społeczeństwo (społeczność, grupa społeczna itp.) jest sobą poprzez wspólnotę swoich członków. W rezultacie wspólnota wydaje się czymś bardziej istotowym, przynajmniej z punktu widzenia osobowej podmiotowości wszystkich członków danego społeczeństwa czy grupy społecznej. W ten sposób też jasne się staje, że stosunki społeczne w danym (a więc jednym i tym samym) społeczeństwie mogą stawać się źródłem alienacji w miarę zanikania wspólnoty, czyli uświadamianej i przeżywanej przez poszczególne podmioty relacji, więzi oraz jedności społecznej.

Pojęcie wspólnoty ma, jak można wywnioskować choćby z tego, co powiedziano dotąd, znaczenie zarówno realne, jak też idealne: chodzi tutaj zarówno o pewną rzeczywistość, jak i ideę czy zasadę. Znaczenie to jest ontologiczne, a zarazem aksjologiczne, a więc i normatywne. Nie sposób tych wszystkich znaczeń wspólnoty naświetlić tutaj w całej pełni, można je tylko sygnalizować. Poprzednia analiza osobowej podmiotowości może nas w pewnej mierze naprowadzić na zrozumienie tych różnych znaczeń wspólnoty, może nam dopomagać w ich eksplikacji. Wspólnota jest rzeczywistością istotną dla ludzkiego współbywania i współdziałania, a skądinąd jest dla niego podstawową normą. Wobec tego jest rzeczą jasną, że istnieje specjalna wartość wspólnoty, której chyba nie można po prostu utożsamiać z tzw. dobrem wspólnym. Wartość tę wykrywamy, śledząc współbywanie i współdziałanie ludzi niejako od strony osobowej podmiotowości każdego z nich. Dobro wspólne wydaje się raczej obiektywizacją aksjologicznego sensu każdego społeczeństwa, społeczności, środowiska, grupy społecznej itp. Jeśli mówimy o tzw. społecznej naturze człowieka, to odkrycie wartości wspólnoty ma dla tej tezy znaczenie bezpośredniego argumentu.

I właśnie w tym kontekście staje przed nami problem stosunku, jaki zachodzi pomiędzy wspólnotą, wartością wspólnoty, a autoteleologią człowieka. Zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości fakt, że człowiek spełnia siebie we wspólnocie z innymi. Również i to, że spełnia siebie poprzez tę wspólnotę. Czy jednak to znaczy, że można poniekąd zredukować samospełnianie się osoby do wspólnoty, autoteleologię do teleologii wspólnoty czy wielu wspólnot? Tę sprawę spróbujemy rozważyć w dalszym ciągu, szkicując dwa – jak się zdaje, również niesprowadzalne do siebie – profile czy też wymiary ludzkiej wspólnoty. Jednym z nich jest wymiar odniesień między-ludzkich czy też

między-osobowych, których symbol może stanowić układ: „ja” – „ty”. Drugi wymiar odniesień, który można usymbolizować układem „my”, wydaje się mieć charakter nie tyle międzyludzki, ile społeczny. W obu tych układach osobowa podmiotowość człowieka, uprzednio już przeanalizowana, musi stanowić element nie tylko dalszej analizy, ale także stopniowego, rzecz można retrospektywnego sprawdzenia.

### „JA” – „TY”: MIĘDZY-OSOBOWY WYMIAR WSPÓLNOTY

Można by w tym, jak też w następnym członie naszej analizy mówić o profilu wspólnoty, wydaje się jednak, że lepiej jest mówić o jej wymiarze. Wspólnota bowiem w każdym z tych układów, jakie zamierzamy przeanalizować, jest nie tylko odmiennym faktem, ale także – wraz ze swoją faktyczną strukturą (na co zdajemy się wskazywać słowem „profil”) – ma inny sens aksjologiczny i normatywny, a więc inną miarę. W naszej analizie spróbujemy odkryć i do pewnego stopnia określić również tę miarę układów: „Ja” – „ty”, a z kolei układów „my”. Układy te wyrastają na gruncie faktów współbywania i współdziałania ludzi, należą one zarówno do doświadczeń człowieka, jak też do podstawowego (przednaukowego, a nawet poniekąd przedrefleksyjnego) zrozumienia tych doświadczeń. Zaistnienie człowieka, początki jego bytowania i stonkowo długi okres rozwoju realizują się w układach: „ja” – „ty”, jak też w układach „my”, chociaż człowiek, tkwiąc w tych profilach wspólnoty całą swoją egzystencją, nie zastanawia się nad jej znaczeniem ani strukturą. Wiele światła mogą rzucić na tę sprawę studia z psychologii rozwojowej. Nie ulega wątpliwości, że układy: „ja” – „ty” oraz „my” jako fakty przeżywane, a przez to dane w doświadczeniu człowieka, są w każdym z nas o wiele starsze niż jakiegokolwiek próby – zwłaszcza próby metodyczne – refleksyjnej obiektywizacji tych układów.

Doceniając w całej pełni ten fakt czy raczej bogaty i bardzo wpływowy zespół faktów, pragniemy w niniejszej analizie wziąć za podstawę sytuację późniejszą, taką mianowicie, która pozwala nam mówić o wystarczającym etapie rozwoju osobowej podmiotowości człowieka.

Chodzi nam bowiem – zarówno w dotychczasowej jak i dalszej analizie – nie tylko o *suppositum humanum*, ale także o ludzką „ja”. Wydaje się, że tylko z pozycji wystarczająco ukształtowanej osobowej podmiotowości człowieka możemy poddawać pełnej analizie układ: „ja” – „ty”, jak też z kolei układ „my” pod kątem zawartej w tychże układach

rzeczywistości wspólnotowej. Wydaje się też, że profil czy wymiar wspólnoty zawarty w każdym z tych układów wówczas, gdy poddamy je analizie na etapie wystarczająco ukształtowanych podmiotowości osobowych, winien działać retrospektywnie, tj. tłumaczyć te układy na etapach wcześniejszych, a nie odwrotnie. Odnieśmy to na przód do układu: „ja” – „ty”, w którym dostrzegamy (do pewnego stopnia w odróżnieniu od układu „my”) przede wszystkim międzyludzki, tj. między-osobowy wymiar wspólnoty.

Jeżeli utrzymuje się czasem, że „ja” zostaje niejako ukonstytuowane poprzez „ty”<sup>3</sup>, to ten kapitalny skrót myślowy oczywiście domaga się rozwinięcia i rozbudowania. W eksplikacji takiej nie możemy pominąć podstawowego faktu, że „ty” jest zawsze tak samo jak „ja” kimś, czyli jakimś drugim „ja”. Przez to samo w punkcie wyjścia relacji: „ja” – „ty” znajduje się pewna wielość podmiotów osobowych; jest to wielość minimalna (jeden + jeden), niemniej istotną dla pojęcia wspólnoty analizę jedności musimy oprzeć na stwierdzeniu tej wielości. „Ty” jest drugim, innym ode mnie „ja”. Myśląc i mówiąc „ty”, wyrażam zarazem relację, która niejako wybiega poza mnie, ale równocześnie też do mnie powraca. „Ty” nie jest tylko wyrazem oddzielenia, ale także wyrazem nawiązania. Zawiera się bowiem w tym określeniu zawsze wyraźne wyodrębnienie jednego z wielu innych. Wyodrębnienie to nie musi być koniecznie formalne, może być wirtualne, nie musi stanowić samego „tekstu” relacji, może należeć do jej „podtekstu”. Niemniej, myśląc i mówiąc „ty”, zawsze mam jakąś świadomość, że ten konkretny człowiek, w ten sposób przeze mnie określany, jest jednym z wielu, których mogę określić w ten sposób, że różnych innych ludzi również – w innych momentach czy sytuacjach – określam (i przeżywam) w ten sam sposób, a mógłbym w ten sposób określić każdego. Potencjalnie więc relacja: „ja” – „ty” jest skierowana ode mnie do wszystkich ludzi, aktualnie natomiast zawsze wiąże mnie z jednym. Jeżeli wiąże mnie aktualnie z wieloma, to już

---

<sup>3</sup> Ks. M. Jaworski w pracy *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 127 pisze m.in.: „Do istotnych momentów, które wyznaczają osobę ludzką, należy dodać odniesienie do «ty»”. Artykuł w całości poświęcony jest relacji człowieka („ja”) do Boga jako bezwarunkowego „Ty” człowieka, jako zasady osobowego bytu człowieka. Odnotowując tę pozycję, autor pragnie dodać, że w ramach niniejszego opracowania nie podejmuje analizy tej doniosłej relacji, pozostaje w obrębie relacji międzyludzkich.

wówczas nie jest relacją do „ty”, ale do „wy”, chociaż może ona bardzo łatwo rozłożyć się na szereg relacji do „ty”.

W tym się ujawnia zarazem szczególna zwrotność tej relacji. Relacja do „ty” jest w swej istotowej strukturze zawsze relacją do drugiego, lecz jedyne w tym układzie „ja” i dlatego w sobie tylko właściwy sposób wykazuje zdolność wracania do tego „ja”, od którego wyszła. Nie chodzi tutaj o funkcję przeciw-relacji, „ty” bowiem jako „ja” może być w taki sam sposób odniesione do mnie (do mojego „ja”) jako do „ty”; wówczas „ja” jestem dla niego „ty”. Chodzi o tę samą relację, przebiegającą od mojego „ja” do „ty”, ta bowiem ma swą funkcję komplementarną, polegającą na wracaniu do owego „ja”, od którego wyszła. Oczywiście, że wszystko to, o czym w tej chwili piszemy, ma swój całkowity sens tylko w aspekcie świadomości i przeżycia, w tym samym więc, w którym konstytuują się i „ja”, i „ty” jako drugie „ja”, nie ma natomiast w całej tutaj sobie właściwej pełni tego sensu jako relacja – kategoria metafizyczna. Mówimy bowiem ciągle o przeżywaniu relacji, odniesień, co zakłada „ja” i „ty” jako odrębne podmiotowości osobowe, a nie tylko o relacjach jako przypadłościach zapodmiotowanych w odrębnych *supposita*, co nie znaczy bynajmniej, że tę podstawową rzeczywistość kwestionujemy. W każdym razie do przeprowadzenia niniejszej analizy nieodzowne są „ja” i „ty” jako w pełni ukonstytuowane odrębne podmioty osobowe z tym wszystkim, co stanowi o osobowej podmiotowości każdego z nich.

Jeżeli relacja skierowana od „ja” do „ty” wraca do tego „ja”, od którego wyszła, to w tej zwrotności relacji (niekoniecznie jeszcze we wzajemności, czyli także w przeciw-relacji: „ty” – „ja”) zawiera się moment specyficznego konstytuowania się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”. Wydaje się, że moment ten nie stanowi jeszcze o wspólności, raczej ma on znaczenie dla pełniejszego przeżycia siebie, swojego „ja”, poniekąd dla jego sprawdzenia „w świetle drugiego «ja»”. Na podłożu tej relacji może też rozwijać się proces naśladowania osobowych wzorów, proces bardzo ważny dla wychowania i samo-wychowania<sup>4</sup>, a więc

<sup>4</sup> Tym zagadnieniem zajmowałem się zwłaszcza w związku z analizą etyki Makska Schelera (por. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Makska Schelera*, Lublin 1959; *System etyczny Makska Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*, „Polonia Sacra” 1953–1954, t. 6, z. 2–4, s. 143–161; *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł Objawienia a system filozoficzny Makska Schelera*, „Ateneum Kapłańskie” 1957, t. 55, z. 1, s. 57–67).

ostatecznie dla owego spełniania siebie, którego oryginalny dynamizm jest zakorzeniony w każdej osobowej podmiotowości, jak stwierdziliśmy uprzednio. Nie sięgając jednak tak daleko, musimy przyjąć, że „ty” dopomaga mi w normalnym rzeczy porządku do pełniejszego stwierdzenia własnego „ja”, a nawet do jego potwierdzenia, do autoafirmacji. W swojej podstawowej postaci relacja: „ja” – „ty” nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości, owszem, poniekąd mocniej w niej osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej<sup>5</sup>.

Rozpatrywana w ten sposób relacja „ja” do „ty” już stanowi rzeczywiste przeżycie układu między-osobowego, chociaż pełne jego przeżycie zachodzi wówczas, kiedy relacja: „ja” – „ty” ma charakter wzajemny, kiedy więc równocześnie „ty”, którym staje się dla „ja” określony drugi, a więc także inny-człowiek, czyni mnie swoim „ty”, a więc, gdy dwoje ludzi staje się dla siebie wzajemnie „ja” i „ty” i w taki sposób przeżywa

<sup>5</sup> Kształtowaniu relacji „ja” do „ty” poświęcona jest w sposób analityczny moja praca *Uczestnictwo czy alienacja? (Participation ou aliénation?)*, przesłana na Międzynarodowe Kolokwium Fenomenologiczne do Fryburga szwajcarskiego (24–28 I 1975 r.), a wygłoszona na zaproszenie Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu we Fryburgu 27 II 1975 r. Temat ogólny kolokwium zorganizowanego przez Société Internationale pour l'étude de Husserl et de la phénoménologie internationale / Forschungsgesellschaft für Phénoménologie brzmiał: „Soi et autrui – la crise de l'irréductible dans l'homme”. Ponieważ tekst referatu nie został jeszcze opublikowany, podaję tytuły rozdziałów: „Konieczność ustalenia punktu wyjścia – «ja» – soi: samostanowienie a samoposiadanie”; „«Drugi» – autrui”; „Układ: «ja» – «drugi» (soi-autrui): jego potencjalność i aktualizacja”; „Uczestnictwo jako zadanie”; „Alienacja”. (Tytuły referatów wygłoszonych na kolokwium były następujące: Karol Wojtyła (Kraków): *Participation ou aliénation*; Hans Köhler (Innsbruck): *Die personale Selbstbestimmung und die Dialektik*; A. de Muralt (Geneva): *L'acte fondé et l'aperception d'autrui*; E. Maarbach (Louvain – Archives Husserl): *Zum Problem der Doppel-Reduktion*; Jérôme Danek (Québec): *L'intersubjectivité et la monadologie chez Husserl*; Ph. Secrétan (Fribourg): *Soi et autrui dans la conception de la personne chez Edith Stein*; S. Strasser (Nijmegen): *Der Einzige und sein Anderer*; Alonso Lingis (State College): *Lévinas' Critic of Heidegger on Intersubjectivity*; Jan De Greef (Louvain): *L'aliénation irréductible de soi*; M. Nédoncelle (Strasbourg): *Altérité et causalité*; C. Valenziano (Cefalù): *La réciprocité des consciences*; M.D. Philippe (Fribourg): *L'amour de soi, obstacle ou moyen privilégié?*; J.C. Piguet (Lausanne): *Le langage entre soi et autrui*; A.-T. Tymieniecka (Boston): *Autrui et interprétation créatrice*; E.A. Montsopoulos (Athénas): *Plaisir et aliénation*. [Tekst referatu kard. Wojtyły w j. ang.: K. Wojtyła, *Participation or Alienation?*, „*Analecta Husserliana*” 1977, t. 7, s. 61–73; w j. pol.: K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, „*Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL*” 1978, t. 7, s. 7–16].

swoje odniesienie. Zdaje się też, że dopiero wówczas możemy śledzić pełną specyfikę tej wspólnoty, jaka właściwa jest układowi między-osobowemu: „ja” – „ty”. Niemniej – wypada powtórzyć raz jeszcze – nawet bez takiej wzajemności relacja: „ja” – „ty” stanowi rzeczywiste przeżycie układu między-osobowego i również na jej gruncie możemy poddawać analizie owo uczestnictwo, które w *Osobie i czynie* zostało określone jako uczestnictwo w samym człowieczeństwie drugiego człowieka. Wydaje się, że wzajemność relacji: „ja” – „ty” nie jest konieczna do tego uczestnictwa, pozwala nam tylko stwierdzić, iż właśnie ono, a nie co innego, staje się w wypadku wzajemności relacji: „ja” – „ty” istotnym *constitutivum* wspólnoty o charakterze między-ludzkim, między-osobowym.

W rozważaniu niniejszym nie podejmujemy analizy poszczególnych postaci i odmian między-osobowych odniesień: „ja” – „ty”, a zarazem poszczególnych postaci i odmian wspólnoty, jaka w nich się kształtuje (lub też: poprzez którą owe odniesienia się kształtują, wspólnota bowiem, jak powiedziano, jest elementem istotowym takich wzajemnych odniesień). Wiadomo, że niektóre postaci między-osobowych odniesień: „ja” – „ty”, przede wszystkim przyjaźń i miłość, doczekały się wielokrotnych i wielorakich naświetleń i opracowań i wciąż nie przestają być tematem uprzywilejowanym ludzkiej refleksji. W opracowaniu niniejszym, pomijając analizę i charakterystykę samych odniesień: „ja” – „ty”, pragniemy uwydatnić, co jest istotne dla wspólnoty, jaka w nich się zawiera, z punktu widzenia samych podmiotów, ściślej – z punktu widzenia objętego wzajemnością, takiego odniesienia konkretnego „ja” i „ty” w ich osobowej podmiotowości. Chodzi więc raczej o ukazanie momentu pewnej prawidłowości, w sposób analogiczny wspólnej wszystkim tym odniesieniom, w których powiązane są z sobą dwie osoby jako „ja” i „ty”, bez względu na szczegółową charakterystykę samych tych odniesień. Mamy bowiem na oku sam między-osobowy wymiar wspólnoty właściwy wszelkim układom: „ja” – „ty”, niezależnie od ich szczegółowego ukształtowania. W analizie tej mieści się więc zarówno „ja” – „ty” małżonków czy oblubieńców, „ja” – „ty” matki i dziecka, jak też „ja” – „ty” dwóch nawet nie znanych sobie osób, które nieoczekiwanie dla siebie odnajdują się w tym układzie.

Pomijając wszelką szczegółową charakterystykę samych odniesień (czyli relacji), z jednego chyba musimy zdać sobie przy tym sprawę i jedno uwydatnić. Oto człowiek, zarówno „ja” jak i „ty”, jest

podmiotem nie tylko bytującym, ale również działającym, a w tym działaniu „ty” staje się co krok przedmiotem dla „ja”, a przedmiotowość ta wraz z całą relacją wraca do „ja” na zasadzie swoistej interakcji: „ja” staje się w szczególny sposób przedmiotem dla siebie w działaniach przedmiotowo skierowanych na „ty”. To zresztą należy niejako organicznie do procesu swoistego konstytuowania się „ja” poprzez „ty”, o którym już była mowa. Jeżeli „ja” – jak już stwierdzono w części pierwszej – konstytuuje się poprzez swoje czyny i w ten sam sposób konstytuuje się również „ty” jako drugie „ja”, to na tej samej drodze konstytuuje się również relacja: „ja” – „ty” oraz relacyjne skutki tego układu w obu jego podmiotach: zarówno w „ja” jak i w „ty”. Podmiot „ja” przeżywa relację do „ty” w działaniu, którego przedmiotem jest „ty”, i oczywiście *vice versa*. Poprzez to działanie skierowane przedmiotowo ku „ty” podmiot „ja” nie tylko przeżywa siebie w relacji do „ty”, ale także przeżywa w nowy sposób siebie w swojej własnej podmiotowości. Przedmiotowość działania (akcji oraz interakcji) jest źródłem potwierdzenia podmiotowości działającego, chyba po prostu dlatego, że przedmiot ów sam w sobie jest podmiotem i reprezentuje sobie właściwą podmiotowość osobową.

Otóż, ograniczając się do układu: „ja” – „ty” w jego elementarnej niejako postaci, bez żadnych szczegółowych specyfikacji wzajemnego odniesienia obu osób, natomiast uwzględniając, że w układzie tym „ja” jest podmiotem działań przedmiotowo skierowanych na „ty” i *vice versa*, możemy określić zasadniczy wymiar wspólnoty między-osobowej. Ów wymiar jest zarazem faktem i postulatem, ma znaczenie metafizyczne i normatywne (etyczne), zgodnie z tym, co już uprzednio powiedziano o pojęciu wspólnoty. Wymiar ów sprowadza się do traktowania, tzn. także do aktualnego przeżywania „drugiego jak siebie samego”. Bierzemy to sformułowanie żywcem z Ewangelii, cała zaś analiza odsyła nas do tego, co w ostatnich rozdziałach *Osoby i czynu* powiedziano na temat znaczenia „bliźniego”.

Ażeby pełniej sprecyzować ów wymiar wspólnoty właściwy między-osobowym relacjom: „ja” – „ty”, musimy stwierdzić, że właśnie w tych relacjach dokonuje się wzajemne ujawnienie człowieka w jego osobowej podmiotowości, we wszystkim, co tę podmiotowość stanowi. „Ty” staje wobec „ja” jako prawdziwe i pełne „drugie «ja»”, o którym – podobnie jak o moim „ja” – stanowi nie tylko samo-świadomość, ale nade wszystko samo-posiadanie i samo-panowanie. W tej podmiotowej strukturze „ty” jako „drugie «ja»” reprezentuje własną transcendencję

i własną dążność do samospełnienia. Cała ta struktura osobowej podmiotowości właściwa „ja” i „ty” jako „drugiemu «ja»” poprzez wspólnotę właściwą relacji: „ja” – „ty” doznaje wzajemnego ujawnienia, gdyż – dzięki wzajemności relacji – „ja” jestem równocześnie „ty” dla owego „drugiego «ja»”, które jest „moim «ty»”. Na tej drodze relacja: „ja” – „ty” jako odniesienie wzajemne dwu podmiotów (*supposita*) nie tylko nabiera znaczenia, ale rzeczywiście staje się autentyczną wspólnotą podmiotową.

Kiedy mówimy, iż w takiej wspólnotcie dokonuje się wzajemne ujawnienie człowieka w jego osobowej podmiotowości, wskazujemy na znaczenie faktyczne wspólnoty, która jest właściwa między-osobowej relacji: „ja” – „ty”. Nie można zapominać, że wspólnota owa ma również znaczenie normatywne. Z tego punktu widzenia należy powiedzieć, że poprzez ów wymiar wspólnoty, który jest właściwy między-osobowej relacji: „ja” – „ty”, winno się dokonywać wzajemne ujawnianie się człowieka, ujawnienie człowieka dla człowieka, w jego osobowej podmiotowości, we wszystkim, co o niej stanowi. Poprzez relację: „ja” – „ty” człowiek dla człowieka winien się jawić w swej dogłębnej strukturze samo-posiadania i samo-panowania, a zwłaszcza w tej dążności do samospełnienia, która kulminując w aktach sumienia, świadczy o właściwej człowiekowi jako osobie transcendencji. W takiej prawdzie swojej osobowej rzeczywistości człowiek dla człowieka nie tylko winien się jawić w między-osobowych relacjach: „ja” – „ty”, ale winien w tej prawdzie być akceptowany i afirmowany. Akceptacja taka i afirmacja jest wyrazem moralnego (etycznego) sensu wspólnoty między-osobowej.

Sens ów zarówno kształtuje, jak też – w innym aspekcie – sprawda wspólnotę między-osobową w poszczególnych jej realizacjach, w poszczególnych odmianach owych wzajemnych odniesień ludzkiego „ja” i „ty”, również takich, jak przyjaźń czy miłość. Im głębsze, bardziej integralne, im intensywniejsze jest w tych wzajemnych odniesieniach powiązanie „ja” i „ty”, im bardziej przybiera charakter zawierzenia, oddania się, swoistej (tj. możliwej tylko w relacji osoby do osoby) przynależności, tym bardziej rośnie konieczność wzajemnej akceptacji i afirmacji „ja” przez „ty” w jego osobowej podmiotowości, w całej strukturze samo-posiadania i z całą prawidłowością osobowej transcendencji, która wyraża się w aktach sumienia. W ten sposób na gruncie relacji: „ja” – „ty”, z samej natury między-osobowej wspólnoty, rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za



osobę<sup>6</sup>, a odpowiedzialność ta jest refleksem sumienia i transcendentji, która zarówno po stronie „ja”, jak i „ty” staje na drodze do samopełnienia, a równocześnie warunkuje właściwy, tj. autentycznie osobowy wymiar wspólnoty.

Przez wspólnotę rozumiemy to, co łączy. W relacji: „ja” – „ty” kształtuje się autentyczna między-osobowa wspólnota (w jakiegokolwiek postaci czy odmianie), jeżeli „ja” i „ty” trwają we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby (można ją określić także jako godność), potwierdzając to swoimi czynami. Zdaje się, że tylko taki układ zasługuje na nazwę *communio personarum*<sup>7</sup>.

### „MY” – SPOŁECZNY WYMIAR WSPÓLNOTY

Odróżnienie społecznego wymiaru wspólnoty od wymiaru międzyludzkiego (między-osobowego) wydaje się nieodzowne. Jest ono podyktowane przez odmienne profile tej wspólnoty, które – poniekąd symbolicznie, a zarazem bardzo precyzyjnie – wyrażają już same zaimki „ja” – „ty”, „my”. „Ja” i „ty” pośrednio tylko wskazują na wielość osób związanych relacją (jeden + jeden), bezpośrednio zaś wskazują na same te osoby, natomiast „my” bezpośrednio wskazuje na wielość, a pośrednio na osoby przynależące do tej wielości. „My” przede wszystkim oznacza zbiór; oczywiście, że zbiór ten składa się z ludzi, czyli z osób. Zbiór ten, który możemy nazwać społeczeństwem, społecznością, grupą itp., nie posiada sam w sobie bytu substancjalnego, niemniej – jak już przypomniano powyżej – to, co wynika z przypadłości, z relacji pomiędzy ludźmi-osobami, wysuwa się niejako na pierwszy plan, dając podstawę orzekania pierwszorzędnie o wszystkich, a wtórnie dopiero o każdym w tym zbiorze. To właśnie zawiera się w zaimku „my”.

Jasna więc rzecz, iż „my” wprowadza nas w świat innych ludzkich odniesień i wskazuje na inny wymiar wspólnoty. Jest to wymiar

<sup>6</sup> Na tej zasadzie zbudowane jest moje studium etyczne *Miłość i odpowiedzialność* (Kraków 1962).

<sup>7</sup> Por. także: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 12, w: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Paris 1967: „Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku «mężczyznę i niewiastę stworzył [...]» (Rdz 1, 27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób (*communio personarum*)”.

społeczny, który różni się od poprzedniego, czyli międzyludzkiego wymiaru wspólnoty w relacji: „ja” – „ty”. Podejmując analizę tego z kolei, tj. społecznego wymiaru wspólnoty, w dalszym ciągu stajemy na stanowisku, że wspólnota ma swoistą adekwatność względem osoby jako podmiotu, względem osobowej podmiotowości człowieka, a więc względem tego, że każdy człowiek jest „ja” lub „ty”, a nie tylko „on”. „On” zdaje się oznaczać przede wszystkim człowieka-przedmiot, podobnie jak „oni”. Analizę społecznego wymiaru wspólnoty zamierzamy przeprowadzić nie tyle ze stanowiska „on” oraz „oni”, ale równolegle do analizy poprzedniej, a więc w dalszym ciągu poniekąd ze stanowiska „ja” i „ty”. Nie zamierzamy też mówić o społeczeństwie, ale tylko o społecznym wymiarze wspólnoty ludzkiej, na który wskazuje właśnie zaimek „my”. Należy bowiem stwierdzić zaraz na początku analizy, że zaimek ten wskazuje nie tylko na wiele podmiotów, na wiele ludzkich „ja”, ale wskazuje również na swoistą podmiotowość tej wielości. I tym różni się „my” od „oni”.

Kiedy mówimy, że „my” to wiele ludzkich „ja”, ujmujemy tę wielość i staramy się ją zrozumieć poprzez działanie, podobnie jak staraliśmy się zrozumieć samo „ja”. „My” to wielu ludzi, wiele podmiotów, które w jakiś sposób bytują i działają wspólnie. Nie chodzi jednak o wielość działań, które niejako przebiegają obok siebie. „Wspólnie” oznacza, że działania te, a wraz z nimi i bytowanie owych wielu „ja” pozostają w relacji do jednej jakiejś wartości, która przez to zasługuje na nazwę dobra wspólnego. (Mówiąc w ten sposób, nie zamierzamy używać zamiennie ani tym bardziej mieszać pojęć wartości i dobra). Relacja wielu „ja” do dobra wspólnego zdaje się stanowić sam rdzeń wspólnoty społecznej. Dzięki tej relacji ludzie, przeżywając swą osobową podmiotowość – a więc faktyczną wielość ludzkich „ja” – mają świadomość, że stanowią określone „my”, i przeżywają siebie w tym nowym wymiarze. Jest to wymiar społeczny, różny od wymiaru: „ja” – „ty”, chociaż w wymiarze tym osoba pozostaje sobą, pozostaje więc i „ja”, i „ty”, zmienia się jednak zasadniczo kierunek relacji. Kierunek ten zostaje wyznaczony przez dobro wspólne. W tej relacji „ja” i „ty” odnajdują również swe wzajemne odniesienie w nowym wymiarze, odnajdują swoje „ja” – „ty” poprzez dobro wspólne, które stanowi o nowej jedności pomiędzy nimi.

Najlepszym przykładem może być tutaj małżeństwo, w którym wyraziście zarysowana relacja: „ja” – „ty”, relacja między-osobowa, nabiera wymiaru społecznego wówczas, gdy małżonkowie akceptują

w tej relacji ów zespół wartości, który można określić jako dobro wspólne małżeństwa i zarazem – przynajmniej potencjalnie – rodziny. W relacji do tego dobra ich wspólnota jawi się w działaniu i bytowaniu w nowym profilu i zarazem w nowym wymiarze. Jest to profil „my” i zarazem społeczny wymiar wspólnoty dwojga (nie tylko jeden + jeden, ale dwoje), którzy w tym wymiarze nie zaprzestają być „ja” i „ty”. Nie zaprzestają też pozostawać w między-osobowej relacji: „ja” „ty”, owszem, relacja ta na swój sposób czerpie z relacji „my” i bogaci się poprzez nią. Co oczywiście oznacza, że ta nowa relacja, społeczna, stawia też nowe zadania i wymagania istotne dla między-osobowej relacji: „ja” – „ty”.

Mając przed oczyma elementarny zarys relacji „my”, możemy pytać – przez analogię do poprzedniej analizy – o ile i w jakim znaczeniu zachodzi również proces swoistego konstytuowania się każdego „ja” poprzez „my”, podobnie jak zachodzi on w relacji między-osobowej, gdzie „ja” konstytuuje się poprzez „ty”, o czym była mowa uprzednio. Doświadczenie ludzkie to potwierdza. Oczywiście, mówiąc o konstytuowaniu się ludzkiego „ja”, mamy na uwadze wszystko to, co zostało powiedziane w części pierwszej na temat osobowej podmiotowości człowieka. Nie chodzi tutaj o konstytuowanie się w znaczeniu metafizycznym, gdyż w tym znaczeniu każde „ja” jest ukonstytuowane we własnym *suppositum*. Natomiast konstytuowanie się konkretnego „ja” w jego osobowej podmiotowości dokonuje się w sposób szczególny przez działanie i bytowanie „wspólnie z innymi” we wspólnocie społecznej, w wymiarze różnych „my”. Dokonuje się ono inaczej niż w wymiarze: „ja” – „ty”; decydujące znaczenie ma tutaj relacja do dobra wspólnego. Poprzez tę relację człowiek, konkretne „ja”, odnajduje inne potwierdzenie swej osobowej podmiotowości niż poprzez relację między-osobową. Niemniej to potwierdzenie podmiotu „ja” we wspólnocie „my” zgadza się dogłębnie z naturą tego podmiotu. Może właśnie taka weryfikacja stoi u podstaw wszystkiego, co powiedziano kiedykolwiek o społecznej naturze człowieka.

Z istoty swojej „my” nie oznacza jakiegoś pomniejszenia „ja” ani też jego zniekształcenia. Jeżeli *de facto* tak się nieraz dzieje (zwrócono na to uwagę w *Osobie i czynie*), to przyczyn należy szukać na terenie relacji do dobra wspólnego. Relacja ta może być w różny sposób wadliwa – zarówno od strony ludzkiego (lub wielu ludzkich) „ja”, jak też od strony tego, co zostaje przyjęte jako dobro wspólne dla wielu „ja”.

Jest to rozległa dziedzina filozofii, a nade wszystko etyki społecznej, w którą tutaj nie zamierzamy wkraczać merytorycznie i kompleksowo. Podobnie jak w analizie relacji między-osobowych („ja” – „ty”), nie zamierzamy i tutaj wprowadzać do naszego rozważania wielorakich postaci i odmian wspólnoty społecznej – czyli wielorakich postaci i odmian rzeczywistości społecznej, w jakiej bytuje i działa każdy człowiek (społeczeństwa, społeczności, grupy społeczne, środowiska itp.). Zasadniczo zamierzamy i tutaj, w analizie społecznego wymiaru wspólnoty, uchwycić i naświetlić przede wszystkim znaczenie tego wymiaru w aspekcie osobowej podmiotowości człowieka – z uwagi na ich adekwatność. W tym aspekcie, w którym z natury rzeczy dochodzi do głosu autoteleologia, cała problematyka jego „samo-spełniania się”, a więc również i pojęcie wspólnoty, musi wystąpić nie tylko w samym znaczeniu faktycznym (czyli zarazem ontologicznym, a zatem metafizycznym), ale także w swym znaczeniu normatywnym, tzn. etycznym.

Przed wszystkim więc należy stwierdzić, że „wspólne” odniesienie wielu „ja” do dobra wspólnego, poprzez które ta wielość podmiotów ujawnia się dla siebie (a także dla innych) jako określone „my” (i jest tymże „my”) – stanowi szczególny wyraz transcendencji właściwej człowiekowi jako osobie. W szczególny sposób też relacja do dobra wspólnego tę transcendencję urzeczywistnia. Wypada tutaj nawiązać do tego, co powiedziano w części pierwszej niniejszego opracowania na temat transcendencji oraz jej ścisłego związku z samospełnianiem się podmiotowego „ja”. Sumienie jako punkt kluczowy owego samo-spełniania się podmiotu osobowego wskazuje w sposób szczególny na transcendencję i tkwi niejako w samym jej podmiotowym centrum. Podmiotowo transcendencja realizuje się w relacji do prawdy oraz do dobra jako „prawdziwego” (czyli „godziwego”). Relację do dobra wspólnego, która jednoczy wielość podmiotów w jedno „my”, należy tak samo ugruntować w relacji do prawdy oraz do dobra „prawdziwego”, czyli „godziwego”<sup>8</sup>. Wówczas ukaże się właściwa miara dobra wspólnego. Dobro wspólne z istoty swojej jest dobrem wielu, w najpełniejszym wymiarze jest dobrem wszystkich. Wielość ta może być ilościowo

<sup>8</sup> Por. także: tamże, nr 24: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteś my» (J 17, 21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”.

różna: dwoje w wypadku małżeństwa, kilkoro w wypadku rodziny, gdy chodzi o poszczególne narody – miliony, gdy chodzi o całą ludzkość – miliardy. Pojęcie dobra wspólnego jest więc pojęciem analogicznym, gdyż sama rzeczywistość tego dobra podlega zróżnicowaniu, a więc analogii proporcjonalności. Coś innego stanowi dobro wspólne dla małżeństwa czy rodziny, coś innego dla narodu, dla ludzkości, w ich obrębie dla każdego określonego społeczeństwa, społeczności czy grupy społecznej, w których również na sposób analogiczny realizuje się ludzkie „my”. Tym niemniej we wszystkich tych realizacjach dobro wspólne odpowiada transcendencji osób, stanowiąc przedmiotową podstawę ich konstytuowania się we wspólnocie społecznej – jako „my”.

Rzeczywistość dobra wspólnego w całym sobie właściwym bogactwie analogii określa kierunek tej transcendencji, która stoi u korzenia ludzkiego „my”. Transcendencja ta należy jednak do struktury ludzkiego „ja”, nie jest przeciwna osobowej podmiotowości człowieka, ale jej zasadniczo odpowiada. Nie znaczy to oczywiście, że życie społeczne jest strefą bezkolizyjną; wiadomo z doświadczenia, że jest wręcz przeciwnie. W *Osobie i czynie* staraliśmy się wskazać na niektóre odmiany tych kolizji, sygnalizując tylko ich wieloraki kształt i zasięg. Niemniej zasadniczo wymiar społeczny wspólnoty wchodzi w sposób adekwatny w całą właściwą podmiotowi ludzkiemu dążność do samospełnienia. Dobro wspólne jako przedmiotowa podstawa tego wymiaru stanowi większą pełnię wartości niż dobro jednostkowe każdego z osobna „ja” w określonej wspólnocie. Ma ono więc charakter nadrzędny – i w tym charakterze odpowiada podmiotowej transcendencji osoby. Nadrzędny charakter dobra wspólnego, większa pełnia wartości, która o nim stanowi, polega ostatecznie na tym, że dobro każdego z podmiotów tej wspólnoty, określającej siebie jako „my”, w owym dobru pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia. Tak więc poprzez dobro wspólne ludzkie „ja” pełniej i gruntowniej odnajduje siebie właśnie w ludzkim „my”.

Dobro wspólne bywa dobrem trudnym, chyba nawet jest nim z zasady. My, Polacy, wiemy z naszych dziejów, ile to dobro, któremu na imię „Polska” czy „ojczyzna”, kosztowało nieraz poszczególnych ludzi i całe pokolenia naszych rodaków. Miara trudu wkładanego w realizację dobra wspólnego, miara poświęcenia tylu dóbr jednostkowych – włącznie z wygnaniem, więzieniem i ze śmiercią – świadczyła i świadczy nadal o wielkości tego dobra, o jego nadrzędności. Naprowadzone tutaj gwoli przykładu – a jest to przykład bardzo wymowny – sytuacje,

zwłaszcza owe sytuacje krańcowe, graniczne, ukazują przekonywająco również tę prawdę, że dobro wspólne warunkuje sobą dobra jednostkowe poszczególnych członków wspólnoty, ludzkiego „my”. W sytuacjach krańcowych wydaje się, jakby te dobra w przeżyciu określonych członków wspólnoty poniekąd traciły rację bytu bez dobra wspólnego. Nie oznacza to jednak żadną miarą, że poświęcenie siebie czy ofiara z życia dla dobra wspólnego sprowadza się do prostego „przewartościowania” pomiędzy tym dobrem a dobrem jednostki w takiej czy innej wspólnotcie.

Właśnie ten fakt, że dobro wspólne występuje jako nadrzędne – i jako takie odpowiada transcendencji osoby, spotyka się z jej sumieniem, trafia do niego lub rodzi konflikty – właśnie dlatego problematyka dobra wspólnego musi być centralnym zagadnieniem etyki społecznej. Dzieje społeczeństw, a zarazem ewolucja systemów społecznych wskazują na to, że chociaż stale zmagamy się o „prawdziwe” dobro wspólne, które odpowiada samej istocie wspólnoty społecznej właściwej ludzkiemu „my”, a zarazem tej osobowej transcendencji, która właściwa jest ludzkiemu „ja”, to jednak fakty mówią o ciągłym pojawianiu się różnego rodzaju utylitaryzmów, totalizmów czy też egoizmów społecznych. Już w tym najmniejszym, a zarazem podstawowym ludzkim „my”, jakim jest małżeństwo i rodzina, spotykamy się z przejawami różnych dewiacji, oczywiście na miarę tej wspólnoty i wedle jej własnej specyfiki. Im bardziej rośnie wielość ludzkich „ja”, tym trudniejsza – pod pewnym względem – staje się wspólnota społeczna, jedność właściwa ludzkiemu „my”, w różnym – rzecz jasna – wymiarze. Powiedziano już zresztą, że dobro wspólne jest dobrem trudnym.

Właściwością tego dobra, racją jego nadrzędności w stosunku do dóbr jednostkowych jest – jak stwierdzono – to, że dobro każdego z podmiotów wspólnoty, która właśnie na podstawie dobra wspólnego określa i przeżywa siebie jako „my”, w dobru tym pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia. Tym także tłumaczy się fakt wspólnoty społecznej, fakt konstytuowania „my” przez wiele ludzkich „ja”. Sam ten fakt jest zasadniczo wolny od utylitaryzmu, pozostaje na gruncie obiektywnej i zarazem autentycznie przeżywanej prawdy o dobru, także jako prawdy sumienia. W imię tej właśnie prawdy ludzie jako członkowie wspólnoty podejmują trudy związane z realizacją dobra wspólnego, czasem aż po te krańcowe sytuacje, o jakich wspomniano powyżej – ale też w imię tej samej prawdy o dobru wspólnym ludzie

dochodzą tych wszystkich wartości, które stanowią prawdziwe i niaruszalne dobro osoby. Wyraża się to w sposób szczególny w naszej epoce, świadczą o tym rozliczne wypowiedzi i działania. Wspólnota bowiem, ludzkie „my” w różnych wymiarach oznacza taki kształt ludzkich wielości, w którym maksymalnie urzeczywistnia się osoba jako podmiot. Taki będzie też sens dobra wspólnego w różnych jego analogiach, taka racja jego nad rzędności przeżywanej czasem dramatycznie, zawsze jednak zasadniczo etycznie, przez podmiot osobowy.

„My” – jak powiedziano na początku – nie oznacza tylko prostego faktu ludzkiej wielo-podmiotowości, nie wskazuje tylko na wiele ludzkich „ja”, lecz wskazuje również na swoistą podmiotowość tej wielości. Przynajmniej wskazuje na zdecydowaną dążność do jej osiągnięcia. Jest to – rzecz jasna dążność wieloraka, którą należy rozumieć i realizować na miarę różnych „my”, wedle właściwej każdemu z nich specyfiki wspólnotowej. Inaczej kształtuje się ta dążność, a w ślad za nią realizacja podmiotowości wielu, w wypadku takiego „my”, jakim jest małżeństwo czy rodzina, inaczej – gdy chodzi o określone środowisko, społeczność czy grupę społeczną, inaczej – gdy chodzi o naród, państwo czy wreszcie o całą ludzkość. Wyrażenie „rodzina ludzka” jest w tym względzie bardzo wymowne. Ludzkie „ja” noszą w tych różnych wymiarach gotowość nie tylko do myślenia o sobie w kategoriach „my”, ale do urzeczywistniania tego, co jest istotne dla „my” – a więc wspólnoty społecznej, a więc także na gruncie tej wspólnoty, zgodnie z jej ludzką właśnie istotą gotowość do urzeczywistniania podmiotowości wielu, w uniwersalnym wymiarze – podmiotowości wszystkich. To bowiem oznacza pełną realizację ludzkiego „my”. Wydaje się, że tylko na zasadzie tak rozumianej wspólnoty społecznej, w której faktyczna wielo-podmiotowość rozwija się w kierunku podmiotowości wielu, możemy dostrzec w ludzkim „my” autentyczną *communio personarum*.

Wiadomo jednak, ile przeszkód, ile przeciw-dyspozycji przeciwstawia się tej gotowości, o której tutaj mowa, przerastając ją z różnych stron, i jak bardzo jesteśmy wciąż w drodze do realizowania się ludzkiego „my” w różnych zakresach, a jest to droga zarówno posuwania się naprzód, jak i cofania się na tyłu odcinkach. Chodzi o to, co na różnych etapach przeważa i jak kształtują się bilansy urzeczywistniania różnych „my”, a ostatecznie tego uniwersalnego.

W każdym razie analiza wspólnoty społecznej wykazuje w tym punkcie zasadniczą jednorodność podmiotu osobowego i wspólnoty

ludzkiej. To, o co chodzi w kształtowaniu się różnych „my” w całym bogactwie właściwych mu analogii, jest wyraźnym refleksem ludzkiego „ja”, osobowej podmiotowości człowieka i nie jest jej przeciwne. A jeżeli jest przeciwne, człowiek jako podmiot musi wprowadzać korektury. Wspólnota społeczna „my” jest mu nie tylko dana, lecz stale zadawana. To wszystko zaś potwierdza tezę o swoistym pierwszeństwie podmiotu-osoby względem wspólnoty. Bez tego nie sposób obronić – już nie tylko autoteleologii ludzkiego „ja” – ale po prostu teleologii człowieka.



# BIBLIOGRAFIA

## WYBRANE PUBLIKACJE KSIĄŻKOWE KAROLA WOJTYŁY/ JANA PAWŁA II (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Wojtyła K., *Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce. Diss. Ad Lauream*, Pontificia Universitas S. Thomae Aquinatis, Roma 1948; polski przekład pracy doktorskiej w: *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, seria „Człowiek i moralność”, t. 5, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- , *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959; nowe wydanie pracy habilitacyjnej w: *Zagadnienie podmiotu moralności*, seria „Człowiek i moralność”, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- , *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960, nowe wydanie: *Miłość i odpowiedzialność*, seria „Człowiek i moralność”, t. 1, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001 [inne wydania: 1962, 1982, 1986].
- , *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.
- , *„Znak, któremu sprzeciwić się będą”. Rekolekcje w Watykanie. Rzym–Watykan, Stolica Apostolska 5–12 III 1976*, Pallottinum, Poznań–Warszawa–Kraków 1976; pełne wydanie: *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Znak, Kraków 1995.
- , *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak, Kraków 1979.
- , *The Acting Person*, przeł. na j. ang. A. Potocki, Reidel Publishing Company, Boston 1979.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.
- Wojtyła K., *Poezje i dramaty*, Znak, Kraków 1980.

- , *Elementarz etyczny*, Wydawnictwo Archidiecezji Wrocławskiej, Wrocław 1982; przedruk: Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.
- , *Osoba i czyn*, red. M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969; wydanie drugie, poprawione i uzupełnione o przypisy i śródtytuły w uzgodnieniu z Autorem przez Andrzeja Półtawskiego, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985; trzecie, poszerzone wydanie w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, seria „Człowiek i moralność”, t. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin [1994] 2000.
- , *Akt i przeżycie etyczne* (1954), *Dobro i wartość* (1955), *Norma i szczęście* (1956), wykłady zebrano w: *Wykłady lubelskie*, seria „Człowiek i moralność”, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin [1986] 2006.
- , *Teksty poznańskie*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1986.
- Jan Paweł II, „*Do końca ich umiłował*”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8–14 czerwca 1987 roku*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo Ojców Karmelitów Bosych, Kraków 1990.
- , *Człowiek w polu odpowiedzialności*, red. A. Szostek, Instytut Jana Pawła II KUL – Fundacja Jana Pawła II, Rzym–Lublin 1991.
- , *Człowiek drogą Kościoła*, red. K. Czajkowska, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1992.
- , *Person and Community: Selected Essays*, przeł. Th. Sandok, Peter Lang, New York 1993.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- , *Dar i Tajemnica: w pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.
- , Encyklika *Fides et ratio*, Biblos, Tarnów 1998.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- , *O poznawalności i poznawaniu Boga*, Instytut Jana Pawła II – Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2000.
- , *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, red. G. Reale, T. Styczeń, Bompiani, Milano 2003.
- Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski: medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.
- Wojtyła K., *Poezje. Dramaty. Szkice. Tryptyk rzymski*, Znak, Kraków 2004.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005.
- , *Dzieła Zebrane*, Tomy I–XVI, Wydawnictwo M, Kraków 2006–2009.

## WYBRANE ARTYKUŁY KAROLA WOJTYŁY (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM)

- Wojtyła K., *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 1951, nr 1(27), s. 6–20.
- , *System etyczny M. Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*, „Polonia Sacra” 1953–1954, t. 6, s. 143–161.
- , *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera (studium)*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 3, s. 113–140.
- , *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 4, s. 303–317.
- , *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 1, s. 111–135.
- , *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka źródeł Objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera*, „Ateneum Kapłańskie” 1957, t. 55, z. 1, s. 57–67.
- , *Idea i pokora*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 41.
- , *Moralność a etyka*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 9.
- , *Myśli o małżeństwie*, „Znak” 1957, nr 7(42), s. 595–604.
- , *Natura i doskonałość*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 13.
- , *Nauka źródeł Objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera*, „Ateneum Kapłańskie” 1957, t. 55, z. 1, s. 57–67.
- , *O pochodzeniu norm moralnych*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 11.
- , *Prawo natury*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 28.
- , *Problem bezinteresowności*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 34.
- , *Problem etyki naukowej*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 10.
- , *Problem prawdy i miłosierdzia*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 33.
- , *Realizm w etyce*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 12.
- , *Stosunek do przyjemności*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 38.
- , *Wartości*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 39.
- , *Właściwa interpretacja nauki o szczęściu*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 36.
- , *Znaczenie powinności*, „Tygodnik Powszechny” 1957, t. 11, nr 16.
- , *Etyka niezależna w świetle idei sprawiedliwości*, „Tygodnik Powszechny” 1958, t. 12, nr 6.
- , *Kamień węgielny etyki społecznej*, „Tygodnik Powszechny” 1958, t. 12, nr 1.

- , *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 1958, t. 12, z. 2, s. 13–31.
- , *Problem walki*, „Tygodnik Powszechny” 1958, t. 12, nr 3.
- , *Sprawiedliwość a miłość*, „Tygodnik Powszechny” 1958, t. 12, nr 2.
- , *Miłość a odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie” 1959, t. 59, nr 2, s. 163–172.
- , *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, „Znak” 1959, t. 60, nr 6, s. 693–697.
- , *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej (w oparciu o koncepcje św. Tomasza z Akwinu oraz Maksa Schelera)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 1959, t. 6, z. 1–2, s. 99–124.
- , *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 1961, nr 5(83), s. 664–675.
- , *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny” 1964, t. 18, nr 52.
- , *O godności osoby ludzkiej*, „Notificationes a Curia Principis Metropolitanae Cracoviensis ad Universum Venerabilem Clerum tam Saeculare quam Regularem” 1964, s. 287–289.
- , *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, z. 2, s. 5–25.
- , *Osoba i czyn w aspekcie świadomości (fragment studium „Osoba i czyn”), w: Pastori et Magistro. Praca zbiorowa wydana dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kapłaństwa Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Doktora Piotra Kałwy Profesora i Wielkiego Kanclerza KUL*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966, s. 293–304.
- , *Etyka a teologia moralna*, „Znak” 1967, nr 9(159), s. 1077–1082.
- , *Osoba i czyn na tle dynamizmu człowieka*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktyn, Warszawa 1968, s. 201–226.
- , *Osoba i czyn. Refleksyjne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1968, t. 6, s. 101–119.
- , *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 2, s. 5–24.
- , *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktyn, Warszawa 1969, s. 217–249.
- , *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1970, t. 18, z. 2, s. 53–59.
- , *Myśli o uczestnictwie. Fragmenty książki „Osoba i czyn”*, „Znak” 1971, nr 2–3(200–201), s. 209–225.
- , *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dnia 16 XI 1970*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 53–55; *Słowo końcowe*, s. 243–263.
- , *O znaczeniu miłości obłubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, z. 2, s. 162–174.

- , *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 1974, t. 83, nr 3, s. 347–361.
- , *The Structure of Self-Determination as the Core of the Theory of the Person*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario: Atti del Congresso Internazionale*, Roma–Napoli 1974, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1978, s. 379–390.
- , *Perspektywa człowieka – integralny rozwój a eschatologia*, „Colloquium Salutis” 1975, t. 7, s. 133–145.
- , *Das Problem der Erfahrung in der Ethik*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1976, s. 267–288.
- , *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1976, t. 24, nr 2, s. 5–38.
- , *Teoria e prassi nella filosofia della persona umana*, „Sapienza. Rivista Internazionale di Filosofia e di Teologia” 1976, t. 29, z. 4, s. 377–384.
- , *The Intentional Act – the Human Act. That is: Act and Experience*, „Analecta Husserliana” 1976, t. 5, s. 269–280.
- , *Participation or Alienation?*, „Analecta Husserliana” 1977, t. 6, s. 61–73.
- , *Person: Ich und Gemeinschaft*, „Klerusblatt” 1977, t. 57, nr 9, s. 189–192.
- , *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 9–28.
- , *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana” 1978, t. 6, s. 107–114.
- , *Uczestnictwo czy alienacja*, „Summarium. Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego KUL” 1978, t. 7, s. 7–16; w języku angielskim: *Participation or Alienation?*, „Analecta Husserliana” 1977, t. 6, s. 61–73.
- , *The Person: Subject and Community*, „The Review of Metaphysics” 1979, t. 33, z. 2, s. 273–308.
- , *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1979, t. 27, z. 1, s. 9–19; przedruk: „Ethos” 1989, t. 2, nr 4(8), s. 39–49.
- , *The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology*, „Analecta Husserliana” 1979, t. 9, s. 203–212.
- , *O wolności*, „Znak” 1981, nr 7(325), s. 987–999.
- , *The Degrees of Being from the Point of View of the Phenomenology of Action*, „Analecta Husserliana” 1981, t. 11, s. 125–130.
- , *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, „Ethos” 1988, t. 1, nr 2–3, s. 21–28. Przedruk w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 433–443.

- , *Uczestnictwo. Analiza postaw: postawy autentyczne*, „Ethos” 1990, t. 3, nr 3–4(11–12), s. 27–30.
- , *Gdzie znajduje się granica Europy?*, przeł. J. Merecki, „Ethos” 1994, t. 7, nr 4(28), s. 27–34.
- , *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, „Ethos” 2002, t. 15, nr 3–4(59–60), s. 101–111.

## OPRACOWANIA

- Acosta M., Reimers A.J., *Karol Wojtyła's Personalist Philosophy: Understanding Person and Act*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2018.
- Bednarski F.W., *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach kard. K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2, s. 17–45.
- Biesaga T., *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka. Studia z bioetyki*, t. 4, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 65–76.
- Burgos J.M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2013.
- , *The Method of Karol Wojtyła: A Way Between Phenomenology, Personalism and Metaphysics*, „Analecta Husserliana” 2009, t. 104, s. 107–129.
- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 9–42.
- , *Mysł Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, wyd. II rozsz., Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.
- , *O metodzie „Miłości i odpowiedzialności” Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1994, t. 42, z. 2, s. 2–42.
- Crosby J.F., *Persona et sui iuris: refleksje nad podstawami filozofii osoby Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 2, s. 105–123.
- Dec I., *Osoba jako podmiot w ujęciu Karola Wojtyły*, „Collectanea Theologica” 1987, t. 57, z. 3, s. 5–19.
- , *Podmiotowość osoby w ujęciu kard. K. Wojtyły. Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 1983, t. 15, s. 153–172.
- , *Transcendencja człowieka w przyrodzie: ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, wyd. III poprawione, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2011.
- Dębowski J., *Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II i jego społeczne konsekwencje*, w: *Rozprawy z etyki*, red. J. Pawlak, W. Tyburski, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 155–163.
- Dinan S.A., *Karol Wojtyła's Anthropology*, „The New Scholasticism” 1981, t. 55, nr 3, s. 317–330.

- Duchliński P., *Godność osoby w ujęciu Karola Wojtyły i jego uczniów*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 13–64.
- Frossard A., *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan – Kraków 1982.
- Gabara P., *Pojęcie milczenia i jego funkcja w relacji między Bogiem i człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2013.
- Galarowicz J., *Blask godności: o etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2005.
- , *Człowiek w ujęciu antropologii adekwatnej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Instytut Filozofii UJ, Kraków 1986.
- , *Karol Wojtyła: myśl o człowieku*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2014.
- , *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – Tischner*, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009.
- , *Pozwolić mówić doświadczeniu. Doświadczenie człowieka w ujęciu Karola Wojtyły*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7–8, s. 66–75.
- , *Wojtyła – Tischner: kapłaństwo i myślenie*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016.
- Gałkowski J.W., *Miłość i czyn Karola Wojtyły – precyzacje antropologiczno-etyczne*, „Novum” 1979, t. 13, nr 1, s. 20–34.
- , *O podmiotowym charakterze wspólnoty w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1983, t. 26, nr 4, s. 3–17.
- , *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły. Referat na Międzynarodowy Kongres Filozoficzny. Rzym. Wrzesień 1980*, „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. 29, z. 2, s. 75–87.
- , *Praca w ujęciu kard. K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 2, s. 87–95.
- , *Samostanowienie osoby w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, t. 22, nr 1–3, s. 73–79.
- , *Szkice o filozofii Karola Wojtyły*, Instytut Jana Pawła II, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2017.
- Grabowski M., *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Hołub G., *Karol Wojtyła and René Descartes. A Comparison of the Anthropological Positions*, „Anuario Filosófico” 2015, t. 48, nr 2, s. 341–358.
- , *Karol Wojtyła on the Metaphysics of the Person*, „Logos i Ethos” 2015, t. 39, nr 2, s. 97–115.
- , *Kobiecość i męskość w spełnianiu osoby w ujęciu Karola Wojtyły, w: Wokół antropologii Karola Wojtyły*, seria: „Zadania współczesnej metafizyki”, t. 18, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, s. 395–406.
- , *Persons as the Cause of Their Own Action: Karol Wojtyła on Efficacy*, „Ethical Perspectives” 2016, t. 23, nr 2, s. 259–275.

- , *The Human Subject and Its Interiority: Karol Wojtyła and the Crisis in Philosophical Anthropology*, „Quién” 2016, nr 4, s. 47–66.
- , *The Relations between Consciousness and Emotions in the Thought of Karol Wojtyła*, „The Person and the Challenges” 2015, t. 5, nr 2, s. 149–164.
- Hołub G., Mazur P.S., *Experience of Human Being in the Thought of Karol Wojtyła*, „Filosofija. Sociologija” 2017, t. 28, nr 1, s. 73–83.
- Jan Paweł II. *Posługa myślenia*, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2011.
- Jaworski M., *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 91–106.
- Kaczyński E., „Prawda o dobru” w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2, s. 47–70.
- Kłósak K., *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 81–84.
- Kostur M., *Antropologiczne podstawy normy moralnej w personalizmie Karola Wojtyły*, w: *Z problematyki norm, zasad i mądrości praktycznej. Studium i rozprawy z etyki normatywnej*, red. P. Duchliński, T. Homa, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 177–202.
- Kowalczyk S.T., *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm kard. Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie” 1985, t. 104, nr 1–2, s. 84–95.
- Krąpiec M.A., *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego. Na marginesie pracy Ks. kard. K. Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2, s. 114–117.
- , *Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 57–61.
- Kupczak J., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2006.
- , *Destined for Liberty: Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, The Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2000.
- Mizdrak I., *Ku wolności i samospełnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2014.
- Mruszczyk M., *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.
- Pala A., *Mistyka św. Jana od Krzyża w filozoficznej koncepcji miłości Karola Wojtyły?*, „Logos i Ethos” 2017, t. 44, nr 1, s. 139–157.
- Pilus H., *Problem osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły*, „Humanitas” 1980, nr 5, s. 131–161.
- Podrez E., *W kierunku osoby. Myśl etyczna kard. Karola Wojtyły*, „Chrześcijanin w Świecie” 1980, t. 12, nr 11–12(95–96), s. 127–136.



- Półtawski A., *Człowiek a świadomość. W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 159–175.
- , *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*, „Więź” 1979, nr 2–3(250–251), s. 44–53.
- , *Czyn a świadomość według Karola Wojtyły*, w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem: praca zbiorowa*, red. B. Bejze, seria „W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 12, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1980, s. 35–49.
- Reimers A.J., *Truth about the Good. Moral Norms in the Thought of John Paul II*, Sapientia Press of Ave Maria University, Ave Maria (FL) 2011.
- Różyło A., Sztaba M., *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wybrane aspekty adekwatnej antropologii*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2014.
- Siarko V., *Teologia męczeństwa w ujęciu Jana Pawła II*, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2013.
- Smuniewski C., *Niewyczerpane źródło świętości*, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008.
- Styczeń T., *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły. Postowie*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Jerzy W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 491–526.
- , *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi. Kardynał Karol Wojtyła: filozof-moralista*, „Znak” 1980, nr 3(309), s. 263–274.
- , *Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 2, s. 1523.
- , *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kard. Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 107–115.
- , *O etyce Karola Wojtyły – uczeń*, Tygodnik Katolicki „Niedziela”, Częstochowa 1997.
- , *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 21, z. 4, s. 105–114.
- Swieżawski S., *Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, w: *Obecność: Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Lublin 1987, s. 9–18.
- Szczyпка J., *Jan Paweł II. Rodowód*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991
- Szostek A., *Communio personarum przez pracę*, w: *Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens”. Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 151–166.
- , *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, nr 3(309), s. 275–289.
- , *Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa. O Karola Wojtyły/Jana Pawła II koncepcji wolności*, „Nauka” 2005, nr 3, s. 35–47.

- , *Osobowa struktura bytu ludzkiego w perspektywie moralności w ujęciu Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1985, t. 28, nr 3–4, s. 27–45.
- , *Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym – Lublin 1991, s. 12–16.
- Ślipko T., *Rozwój etycznej myśli Karola Wojtyły*, w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem: praca zbiorowa*, red. B. Bejze, seria „W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 12, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1980, s. 290–300.
- Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II, red. J. Machniak, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008.
- Tomasik H., *Osoba jako byt i norma w filozofii kardynała Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1985–1986, t. 33–34, z. 2, s. 173–180.
- Tymienicka A.-T., *A Page of History or from “Osoba i czyn” to “The Acting Person”*, „Phenomenology Information Bulletin” 1979, nr 3, s. 3–52.
- Waleszczuk Z., *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II: Znaczenie pryncypium w świetle encyklik społecznych*, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2014.
- Wierzbicki A.M., *Karola Wojtyły filozofia osoby ludzkiej jako podstawa obrony praw człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. 56, z. 1, s. 315–328.
- Wilk R.K., *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, Paulinianum, Częstochowa 1996.
- Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016.
- Wokół filozofii kardynała Karola Wojtyły*, red. I. Dec, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1998.
- Zboralska M., *Przekraczanie siebie jako podstawa antropologii teologicznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, seria „Studia nad myślą Jana Pawła II”, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2012.
- Zdybicka Z.J., *Praktyczne aspekty dociekań przedstawionych w dziele „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 201–205.
- , *Wojtyła*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 815–822.

## LITERATURA POMOCNICZA

- Biesaga T., *Podstawy etyki i bioetyki*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2016.
- , *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998.
- Blondel M., *L'Action*, t. 1–2, Presses universitaires de France, Paris 1893; nowe oprac., t. 1–2, Alcan, Paris 1936–1937.

- Brandt R.B., *Ethical Theory. The Problem of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1959. Polskie wydanie: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metatetyki*, przeł. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Burgos J.M., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, przeł. K. Koprowski, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010.
- Buttiglione R., *Wprowadzenie*, w: T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. XV–XXVII.
- Chudy W., *Filozofia polska po II wojnie światowej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1990, t. 26, nr 1, s. 129–141.
- , *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A.M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001.
- Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby. Bycie osobą*, przeł. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Dec I., *Personalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 122–127.
- Dybowski M., *Działanie woli (Na tle badań eksperymentalnych)*, Księgarnia Akademicka, Poznań 1946.
- , *Zależność wykonania od cech procesu woli*, Polskie Archiwum Psychologii, Warszawa 1926.
- Filozofia marksistowska*, red. J. Grudzień, H. Jankowski, T.W. Jaroszewski, W. Wesołowski, PWN, Warszawa 1970.
- Frankfurt H., *Wolność woli i pojęcie osoby*, przeł. J. Nowotniak, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, „Spacja”, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 22–39.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994.
- Gałkowski J.W., *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, red. J. Wołkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1979.
- , *Natura, osoba, wolność*, „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, nr 5–6, s. 177–182.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.
- Gondek A., *Garrigou-Lagrange Reginald Maria*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 698–701.
- Górka T., *Kępiński Tadeusz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 640–642.
- Hajduk Z., *Kłósak Kazimierz*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 654–655.

- Hołub G., *The Person in Dialogue, the Person Through Dialogue*, „Filosofija. Sociologija” 2016, t. 27, nr 4, s. 3–13.
- Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych – Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart 1970. Polskie wydanie: *Książeczka o człowieku*, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 73–169.
- Janeczek S., *Radziszewski Idzi Benedykt*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 444–446.
- Jaworski M., *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 115–128.
- Kalinowski J., *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 63–71.
- , *Teoria poznania praktycznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- Kant I., *Gesammelte Schriften*, t. 4, Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Éditions du Dialogue, Paris 1967.
- Krajewski K., *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jako źródło i podstawa etyki*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2006.
- Kuc L., *Przyczynek do konstrukcji tematyki antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1974, t. 12, nr 1, s. 289–302.
- , *Zagadnienia antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1971, t. 9, nr 2, s. 95–109.
- Merleau-Ponty M., *Le problème des sciences de l’homme selon Husserl*, Tournier & Constans, Paris 1953.
- Majewska M., *Ingarden Roman*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 524–528.
- Maryniarczyk A., Krąpiec M.A., *Lubelska szkoła filozoficzna*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 894–912.
- Nagel T., *What Is it Like to Be a Bat?*, „Philosophical Review” 1974, t. 84, nr 4, s. 435–450. Wydanie polskie: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Pascal B., *Mysli*, przeł. T. Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002.
- Picker E., *Godność człowieka i ludzkie życie: rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.

- Piech S.L., Michalski Konstanty, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 134–139.
- Podgórski R., *Osoba ludzka w personalistycznej myśli Karola Wojtyły*, w: *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, red. D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn 2014, s. 121–138.
- Póltawski A., *Ethical Action and Consciousness*, „*Analecta Husserliana*” 1978, t. 7, s. 115–150.
- , *Realizm fenomenologii: Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła: odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2000.
- Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.
- Schaff A., *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1950.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Verlag von Max Niemeyer, Halle 1913–1916; Francke Verlag, Bern 1954.
- Seifert J., *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation of Classical Realism*, Routledge, London 2015.
- , *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między „czymś” a „kims”*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Stevenson C.L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven (CT) 1944.
- Stróżewski W., *Doświadczenie i interpretacja*, w: *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. W. Stróżewski, Wydawnictwo UJ – PWN, Warszawa – Kraków 1988, s. 261–281.
- Styczeń T., *Antropologia a etyka*, w: tegoż, *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 121–130.
- , *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, „*Communio*” 1982, t. 2, z. 2, s. 45–69.
- , *O metodzie antropologii filozoficznej*, w: tegoż, *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 131–138.
- , *Osoba – podmiot we wspólnocie. „Status questionis”*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1985, t. 28, z. 3–4, s. 3–27.
- , *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.
- , *Rozum i wiara wobec pytania: kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- , *„Transcendencja – drugie imię osoby”, czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości” samego krzyża*, „*Znak*” 1988, nr 4(401), s. 3–23.
- , *Zarys etyki. Cz. 1, Metaetyka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974.

- Szostek A., *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1990.
- , *Rola pojęcia godności w etyce*, „Studia Filozoficzne” 1983, t. 27, nr 8–9, s. 77–91.
- , *Wokół godności, prawdy i wolności Rozważania etyczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Tkaczyk M., *Koło krakowskie*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 689–692.
- Woleński J., *Lwowsko-warszawska szkoła*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 919–927.
- Wolicka E., *Uczestnictwo we wspólnocie*, „Więź” 1979, t. 22, z. 2–3, s. 54–62.
- , *Znakowy charakter uczestnictwa*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, t. 22, z. 1–3, s. 109–122.