

<http://dx.doi.org/10.18778/8142-285-7.12>

Alfred M. Wierzbicki*

Filozofia Karola Wojtyły wobec problemu moderny

Antropologia w horyzoncie prawdy i miłości

Wspominając 40. rocznicę wyboru kardynała Karola Wojtyły na papieża oraz zastanawiając się nad wpływem 27-letniego pontyfikatu św. Jana Pawła II na świat współczesny, należy pamiętać, że jego personalistyczne przemyślenia filozoficzne, krystalizujące się w okresie przed papieżem, w czasie, kiedy był profesorem filozofii oraz biskupem uczestniczącym w Soborze Watykańskim II, głęboko przeniknęły do humanistycznych treści nauczania polskiego papieża. W swej programowej encyklice, którą jest *Redemptor hominis*, podkreśla, że Ewangelia jest wielkim zdumieniem nad wartością i godnością człowieka oraz ukazuje wizję Kościoła, dla którego człowiek jest podstawową drogą.

Ewangelię wiąże z podstawowymi wymiarami ludzkiego bytowania i działania, dlatego mówi o „Ewangelii życia”, „Ewangelii rodziny” czy „Ewangelii pracy”. Kontemplacja oblicza Chrystusa pozwala na pełniejsze poznanie samego siebie, Chrystus bowiem objawia człowieka człowiekowi. Odczytywany w Ewangelii obraz człowieczeństwa Jan Paweł II rzutuje na pytania i problemy człowieka współczesnego. Jako filozof rozumie, że u podstaw rozległej problematyki z zakresu kultury, polityki i ekonomii znajduje się pytanie o człowieka, o jego istotę, o pozycję wśród innych bytów, o sens ludzkiego działania. Uważa, że filozofia osoby ma kluczowe znaczenie dla całokształtu filozofii spraw ludzkich. Przeciwstawia się korzeniowi wszelkiej alienacji, jakim jest praktyczne zapomnienie o wielkości i wyjątkowości człowieka oraz jego nadrzędności wobec swych własnych wytworów. We wprowadzeniu do *Osoby i czynu* podkreśla rolę zadziwienia w stosunku do istoty ludzkiej. Filozofować na temat osoby znaczy zarówno poznawać prawdę o człowieku, jak i odzyskiwać oraz twórczo umacniać właściwe miejsce człowieka w świecie.

* Ks. dr hab., prof. KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Etyki, e-mail: awierzbicki@kul.pl

„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”¹.

Antropologia ma wymiar nie tylko doktrynalny, posiada również wyraźny rys egzystencjalny. Chodzi w niej nie tylko o wypracowanie obiektywnych poglądów dotyczących bytu ludzkiego, lecz również o poznanie siebie i współmierną do tego troskę o swą ludzką pełnię. Antropologiczna refleksja Wojtyły podąża szlakiem przygotowanym w tradycji europejskiej w epoce przedchrześcijańskiej przez Sokratesa, a w czasach chrześcijańskich przez św. Augustyna. Nie są oni myślicielami najczęściej przez niego cytowanymi, ważniejsza od bezpośredniego odwoływania się do ich przemyśleń jest jednak sama metoda uprawiania antropologii. Sokratejska troska o duszę oraz Augustyński prymat mądrości przed wiedzą wynikają z odkrycia przez nich ludzkiej podmiotowości jako wyróżnika bytu ludzkiego.

Poszukiwanie prawdy o sobie prowadzi do odkrycia swego wnętrza jako ostoji podmiotowego bytowania i jednocześnie do spotkania innych podmiotów bytujących w ten sam sposób. Augustyński namysł nad niespokojnym sercem jest drogą, na której antropologia przekracza horyzont teologiczny. *Noverim Te noverim me!* Pełne samopoznanie człowieka nie może dokonać się bez poznania Boga. Poznanie siebie polega nie tylko na kognitywnym ujęciu obiektywnego stanu rzeczy, ale przede wszystkim buduje relację pomiędzy podmiotami, przejawia się jako miłość. Antropologia jest wtajemniczeniem w sprawę człowieka; wtajemniczeniem, w którym aspekt aleteiczny i agapiczny przenikają się, ponieważ stanowią nierozdzielalną całość. Ćwiczenie duchowe polegające na poszukiwaniu prawdy o sobie kulminuje w akcie doświadczenia miłości ze strony Stwórcy i Odkupiciela człowieka. Jan Paweł II wskazuje nie tylko na możliwość, lecz wręcz na egzystencjalną konieczność włączenia humanistycznych treści chrześcijańskiego Objawienia do realistycznej antropologii, wychodzącej z jednej strony od pytania o człowieka, podobnego do pytań o każdy inny realny byt, a z drugiej strony od pytania stawianego samemu sobie przez człowieka o sens swego istnienia.

Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa².

1 K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 70.

2 Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1996, s. 15.

Św. Jan Paweł II pojawił się na scenie świata jako papież Ewangelii człowieka, w orbicie której rozwijała się filozofia osoby, w takim dziejowym momencie, który można określić zmierzchem humanizmów. Umysły usposobione bardziej apokaliptycznie obwieszczały nawet „katastrofę antropologiczną”. Papież z Krakowa, którego biografia została naznaczona skutkami zła totalitarnych systemów nazizmu i komunizmu, był świadkiem demonicznych gwałtów na istotach ludzkich, poniżanych i odzieranych z godności. Jego wrażliwość na wartość osoby ludzkiej wynikała ze świadomości istnienia górnej i dolnej granicy człowieczeństwa, wyznaczonej z jednej strony przez świętość i heroizm, a z drugiej przez bestialstwo. Nie pomniejszając skali zła, które spotkało ludzi jego pokolenia, nie ulegał nigdy dziejowemu pesymizmowi. George Weigel portretuje go jako niezłomnego obrońcę człowieka, całkowicie oddanego krzewieniu kultury praw ludzkich³. Ferdinando Adornato zastanawia się, czy nie jest „ostatnim filozofem moralistą” Zachodu, który w czasie niemal powszechnego sceptycyzmu i relatywizmu, ukazuje przyrodzoną wielkość człowieka, związaną z jego transcendencją⁴. Według przedstawiciela włoskiego liberalizmu papież Wojtyła spowodował „antropologiczny wstrząs”, idąc pod prąd myśli słabej, głoszącej zmierzch człowieczeństwa, kres historii i naskórkową kulturę chwili.

Dla Jana Pawła II chrześcijaństwo ze swą personalistyczną wizją człowieczeństwa nie przegrało z historią. Przechodziło liczne próby, ale nadal jest zdolne inspirować do tworzenia lepszego świata. Co więcej, wobec przegranej radykalnie antychrześcijańskiego nurtu moderny, wypływającego z racjonalistycznej negacji nadprzyrodzoności, chrześcijanie powinni jeszcze bardziej uznawać za swoje ideały humanistyczne, zakorzenione w Ewangelii, które z wielkim zapalem były promowane u progu moderny przez jej protagonistów. Zauważa on owoce dobra wyrosłe na glebie oświecenia. Zgodnie z przesłaniem Soboru Watykańskiego II, chrześcijanie powinni nawiązać konstruktywny dialog z ludzkością pooświeceniową, której ideały rozwijały się na gruncie sekularyzmu. Kluczowym motywem tego dialogu powinna być obrona humanizmu.

Mogą także – dodaje papież – pochyłać się, jak ewangeliczny Samarytanin, nad człowiekiem zranionym, usiłując leczyć jego rany na początku XXI stulecia. A zachęta do niesienia pomocy człowiekowi jest nieporównanie ważniejsza od polemik i oskarżeń dotyczących na przykład oświeceniowego podłoża wielkich katastrof

3 Zob. G. Weigel, *John Paul II as Defensor Hominis – Christian Humanism and the Gods that failed*, w: *Servo Veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński 9–11 października 2003 r.*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 405–415.

4 Zob. F. Adornato, *Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu*, przeł. A. Wierzbicki, „Ethos” 2002, nr 3–4(59–60), s. 40–53.

XX wieku. Bowiern duch Ewangelii wyraża się przede wszystkim w postawie gotowości do niesienia bliźniemu braterskiej pomocy⁵.

Wypada zastanowić się, czy zachodzą jakieś istotne filozoficzne racje dla „konstruktywnego dialogu” chrześcijan z ludźmi przynależącymi do tradycji oświecenia. Wiadomo, że było bardzo wiele przypadków wzajemnego intelektualnego zwalczania się tak ze strony ludzi oświecenia, jak i chrześcijan. Epoka dojrzałości rodzaju ludzkiego miała według Immanuela Kanta nadejść wraz z samowystarczalnością ludzkiego rozumu, który rezygnuje z korzystania z dodatkowych podpórek. Objawienie i wiara – fundamentalne dla tożsamości chrześcijańskiej – zostały zatem odrzucone jako źródła poznania prawdy o człowieku. Niezależnie od tego, że skrajny antropocentryzm oświeceniowy nie da się utrzymać i zintegrować z chrześcijaństwem, oświecenie wniosło ważne wątki do myśli antropologicznej. Nawet jeśli nie są one wątkami całkowicie oryginalnymi w stosunku do tradycji chrześcijańskiej, bez wątpienia zostały one pogłębione przez myślicieli nowożytnych począwszy od Kartezjusza. Do tych wątków należą zagadnienia świadomości, wolności i relacyjności bytu ludzkiego. Odnajdujemy je również jako centralne zagadnienia poruszane w głównym filozoficznym dziele Wojtyły, jakim jest *Osoba i czyn*. Istotnie, katolicki myśliciel, który został papieżem w ostatniej ćwierci XX wieku, postanowił dokonać w swym dziele syntezy klasycznej filozofii bytu z nowożytną filozofią podmiotu. Uczynił to w swych filozoficznych analizach na temat osoby.

Co umożliwia katolickiemu filozofowi twórcze i owocne spotkanie z moderną? Aby adekwatnie odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw sproblematyzować samo pojęcie moderny. Dominująca do niedawna wykładnia moderny, do niej zresztą odwołuje się również postmodernizm, aczkolwiek z dystansem i ironią, głosi, że moderna jest progresywną emancypacją rodzaju ludzkiego, dlatego jej praktyczną kulminacją miałby być ateizm, ustanawiający świat bez Boga, całkowicie immanentny, gwarantujący ludzką autonomię i totalną sprawczość. Tę interpretację moderny podważa w swych studiach nad nowożytnością Augusto Del Noce⁶. Badając myśl nowożytną od strony esencji filozoficznych, wykazuje on, że moderna rozpada się na trzy gałęzie: racjonalizm, ontologizm oraz empiryzm. Według Del Nocego moderna nie jest jednokierunkowym procesem ku sekularyzacji i ateizmowi, lecz przedstawia się jako spór dwóch (a właściwie trzech) opcji antropologicznych. Wszystkie wywodzą się z myśli Kartezjusza. Zasadniczy spór o człowieka w myśli nowożytnej przebiega w dwóch liniach: od Kartezjusza do Georga W.F. Hegla oraz od Kartezjusza do Antonia Rosminiego. Pierwsza jest opcją racjonalistyczną, druga rozwija myślenie egzystencjalno-religijne. Obydwie

5 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 114.

6 Zob. A.M. Wierzbicki, *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja moderny*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.

linie należą do moderny ze względu na uprawianie filozofii w paradygmacie zwrotu antropologicznego. Punktem wyjścia nowożytnego dyskursu filozoficznego jest zatem doświadczenie człowieka. Różnorodna, a nawet rozbieżna interpretacja tego doświadczenia sprawia, że moderna stała się terenem konfrontacji humanizmów, tzn. humanizmu chrześcijańskiego i humanizmu laickiego.

Filozofia osoby uprawiana przez Wojtyłę ze względu na jej esencję filozoficzną jest kontynuacją, swoistym odnalezieniem tej linii nowożytnej filozofii człowieka, która łączyła analizę podmiotowości z analizą doświadczenia religijnego. Warto przypomnieć zainteresowanie Wojtyły w jego wczesnym okresie pracy intelektualnej postacią i dziełem św. Jana od Krzyża. U hiszpańskiego mistyka młody polski ksiądz przygotowujący doktorat na rzymskim uniwersytecie Angelicum w niekonwencjonalny sposób odkrywa humanistę: „Chodzi o odnalezienie człowieka w Bogu i wzajemnie o odkrycie Boga w człowieku”⁷. Rozwija tę myśl:

Można więc mówić o rzeczywistej postaci humanizmu w dziełach św. Jana od Krzyża, bo zjednoczenie z Bogiem i cały zespół sił, które mu bezpośrednio służą zawiera w sobie prawdziwą humanistyczną treść, jest sprawą człowieka. Dzięki temu też podlega doświadczeniu, daje się stwierdzić i opisać od strony przeżycia, domaga się wyjaśnienia na drodze poznawczej⁸.

Trudno przecenić doniosłość lekcji humanizmu św. Jana od Krzyża dla stylu myślenia samego Wojtyły⁹. Znaczenie tej lekcji przekracza okres jego pracy nad doktoratem. Chociaż personalistyczne analizy autora *Miłości i odpowiedzialności* oraz *Osoby i czynu* wpisują się w napięcie pomiędzy kluczowymi tendencjami „zwrotu antropologicznego” w filozofii, Wojtyła do odnalezienia i twórczej kontynuacji nowożytnego humanizmu religijnego wcale nie dochodzi na drodze badań historycznych. Nie jest on filozofem podobnym do Etienne’a Gilsona, który aktualność myśli św. Tomasza z Akwinu odkrył w trakcie wnikliwych i żmudnych badań historycznych nad moderną. Wojtyła staje się kontynuatorem i odnowicielem nowożytnego humanizmu religijnego na drodze fenomenologicznej eksploracji doświadczenia człowieka. Badania nad dziełami św. Jana od Krzyża umożliwiły zrozumienie roli doświadczenia w poszukiwaniu prawdy o człowieku, a ponadto ukazały obecność religijnego, głęboko mistycznego humanizmu u progu epoki nowożytnej, zanim jej późniejsi przedstawiciele zbyt pochopnie i jednostronnie dokonają utożsamienia moderny z sekularyzacją.

⁷ K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: tenże, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 235.

⁸ Tamże, s. 242.

⁹ Zob. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010, s. 82–93.

Podmiotowość i świadomość

Zagadnienie podmiotowości i świadomości jest wiodącym problemem myśli nowożytnej. Trzeba mówić tutaj o punkcie zwrotnym w rozwoju antropologii. Myśli chrześcijańskiej zawdzięczamy pojęcie osoby, które definiowano w kategoriach metafizycznych: *individua substantia* (Boecjusz), *icommunicabilis subsistentia* (św. Tomasz z Akwinu), *incomunicabilis existentia* (Ryszard ze św. Wiktora), wskazując na jej, jak zwykł mówić ks. Tadeusz Styczeń, „wyżej” i „inaczej” wśród innych bytów. W chrześcijańskiej tradycji metafizycznej ugruntowane zostało rozumienie osoby jako podmiotu swego bytowania i działania (*suppositum*), było to jednak ujęcie z zewnątrz w perspektywie kosmologicznej. Zauważano zatem najwyższą ontologiczną rangę osoby i jednocześnie osobę jako *suppositum* szeregowano wśród innych bytów. Przypomnijmy piękne i trafne zdanie św. Tomasz z Akwinu: *persona est aliquid perfectissimum in tota natura, scilicet substantia*. Takie obiektywistyczne podejście zdawało się spełniać wymogi realizmu. Jest ono jednak niewystarczalne w stosunku do rzeczywistości osoby, która poznaje siebie od wewnątrz, będąc świadoma istnienia jako jedyne i niepowtarzalne „ja”. Do tej warstwy doświadczenia człowieka, w którym ujawnia się jego osobowa nieredukowalność, sięgnęła w sposób systematyczny nowożytna filozofia świadomości. Pomiędzy klasyczną metafizyką osoby a nowożytną filozofią świadomości zbudowano jednak wiele teoretycznych barier; wydawało się, że obydwa antropologiczne paradygmaty nie dają się pogodzić, że rozchodzą się całkowicie ze względu na swe odmienne punkty wyjścia¹⁰.

W myśli klasycznej, zwłaszcza wśród tomistów, poważne zastrzeżenia wobec filozofii świadomości budziły jej idealistyczne konsekwencje. Wojtyła wprowadza rozróżnienie pomiędzy „subiektywizmem” a „subiektywnością”¹¹. Subiektywizm rodzi się wskutek absolutyzacji aspektu świadomościowego, inaczej mówiąc – część uznaje się za całość, w związku z czym subiektywizm jest błędem epistemologicznym. Ponieważ realizm domaga się adekwatnego ujęcia bytu osoby, realista nie może pominąć faktu, że aspekt świadomościowy stanowi o bezpośrednim styku ludzkiego „ja” z samym sobą, ani tego, że przejawia się on w przeżyciu swej podmiotowości. Wojtyła wyjaśnia:

10 O znaczeniu Wojtyłowskiej próby syntezy filozofii świadomości z filozofią bytu pisze wielu autorów, przypomnijmy niektóre studia: J. Seifert, *Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) As Philosopher and The Cracow/Lublin School Of Philosophy*, „Aletheia. An International Journal of Philosophy” 1981, Vol. 2, s. 130–199; R. Buttiglione, dz. cyt., s. 188–204; A. Póttawski, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 237–257; J. Merecki, *Podmiotowość i transcendencja. Świadomość w filozofii Karola Wojtyły i Jana Pawła II teologii ciała*, „Ethos” 2013, nr 1(101), s. 95–104; J.W. Gałkowski, *Szkice o filozofii Karola Wojtyły*, Instytut Jana Pawła II, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2017, s. 23–40.

11 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i...*, s. 106–107.

Świadomość nie jest bezpośrednim podmiotem, ma natomiast kluczowe znaczenie dla zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka. [...] Są to dwa zupełnie różne wymiary: być podmiotem (*suppositum*) i przeżywać siebie jako podmiot; w tym drugim wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego „ja”¹².

Potrzebny okazuje się dokładniejszy fenomenologiczny wgląd w funkcje świadomości. Na terenie fenomenologii zaczęto za sprawą Edmunda Husserla przypisywać jej funkcję poznawczą. Wojtyła przyjmuje wprawdzie związek świadomości z wiedzą, ale sama świadomość nie jest zaangażowana w akty poznawcze, pełni ona rolę odzwierciedlającą. Dzięki niej poznający podmiot odzwierciedla swą obiektywną samowiedzę. Na tym jednak nie wyczerpuje się jej aktywność, druga bowiem jej funkcja polega na przeżywaniu własnej podmiotowości. Autor *Osoby i czynu* nazywa tę funkcję refleksywną, uwewnętrznia ona ludzkie „ja”, świadomość bowiem zwraca się ku samemu podmiotowi. Za sprawą tej drugiej funkcji świadomości osoba przeżywa swą podmiotowość oraz sprawczość swych czynów.

Wojtyła w swej filozofii osoby zdaje się godzić dwie tendencje poznawcze, z jednej strony dba o obiektywizację subiektywności, ujmując ją jako „*suppositum*”, ukonkretnione w niepowtarzalnym i jedynym ludzkim „ja”, podkreślając, że osoba to ktoś, a z drugiej strony przejawia troskę o nieredukowalność subiektywności do kategorii wyłącznie obiektywnych.

Biorąc jednak pod uwagę różne okoliczności realnego bytowania ludzi, trzeba stale pozostawiać w tym wysiłku więcej miejsca dla „tego, co nieredukowalne”, trzeba mu dawać jakby pewną przewagę w myśleniu o człowieku, w teorii i w praktyce. *L'irréductible* oznacza bowiem także to wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naczynym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby¹³.

Uwzględnienie faktu nieredukowalności osoby tłumaczy również pełniejszy sens stwierdzenia, że człowiek jest podstawową drogą Kościoła. Chodzi tu o człowieka konkretnego: zakorzenionego w swej świadomości, cielesności i historyczności. Już w wystąpieniach na Soborze Watykańskim II abp Wojtyła przejawiał głębokie zrozumienie, że głoszenie prawdy, której depozytariuszem jest Kościół, nie może rozmijać się ze stanem świadomości ludzi, do których się zwraca:

Problem nie polega bowiem na tym, aby ukazywać prawdę dobrze już nam znaną, lecz idzie o to, w *jaki sposób* odnajdzie ją i przyswoi sobie świat. Nauczyciel będący znawcą w swojej dziedzinie może nauczać tego, co sam dobrze zna, odwołując się

12 Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tamże, s. 382.

13 Tenże, *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, w: tamże, s. 440–441.

do tak zwanej metody „heurystycznej”, tym samym uczniowi pozwalając na odnajdywanie prawdy jakby w samym sobie¹⁴.

Chodzi o stworzenie takich warunków komunikowania, aby prawda obiektywna mogła stać się również prawdą subiektywną.

Wolność w prawdzie

Istotą nowożytnego projektu antropologicznego jest przypisywanie człowiekowi bytowej autonomii oraz związanej z nią mocy kreatywnej. Charles Taylor, badając różnorodne pasma ideowe, które przyczyniły się do ukształtowania nowoczesnej wyobraźni społecznej (*social imaginery*), na poczesnym miejscu umieszcza ideę wolności. Wyzwalała ona energie społeczne, w wyniku których w miejsce „płynnej” osobowości („*porous*” *self*), zanurzonej całkowicie w życiu wspólnoty oraz poddanej wpływowi sił kosmicznych, pojawił się typ „mocnej” osobowości („*buffered*” *self*), stającej się protagonistą ekskluzywnego humanizmu (*exclusive humanism*)¹⁵. Według tej interpretacji, przypominającej do pewnego stopnia Hegłowską fenomenologię ducha, wolność jest punktem dojścia procesu historycznego, kierowanego koincydencją idei tworzących wyobraźnię społeczną. Wyjaśnienie to jest poprawne, jeśli bierzemy pod uwagę społeczny wymiar świadomościowy i chcemy wytłumaczyć, w jaki sposób pojawił się „człowiek nowożytny” jako istota świadoma swej dziejowej mocy, jest ono jednak niewystarczające, aby zrozumieć, dlaczego idea wolności odsłania swą wartość i może motywować do działania implikującego najwyższe energie duchowe. Książka Wojtyły *Osoba i czyn* zawiera precyzyjną odpowiedź na to pytanie. Wyjaśnia on, że wolność jest nie tylko atrybutem ludzkich czynów, lecz jest ona właściwością samej osoby, dzięki czemu jest ona zdolna do samostanowienia i sprawczości. Dzięki wolności człowiek tworzy świat, w jakim żyje oraz tworzy siebie jako dojrzewający do swej osobowej pełni podmiot. Wojtyła odnajduje zatem antropologiczne korzenie ludzkiej aktywności w świecie i pokazuje, że aktywność człowieka obejmuje również jego własną istotę, ukazuje on bowiem w swym studium wolność jako fundament moralności i samospełnienia osoby w swych czynach.

Wolność jest wpisana w najgłębszą bytową strukturę osoby, jest ona umocowana na strukturach samo-posiadania i samo-panowania, przejawia się ona w samostanowieniu. Fakt, że osoba jest źródłem swych decyzji, pozwala mówić o transcendencji pionowej, polegającej na wolności wobec siebie samego. Dopełnia

14 R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 286.

15 Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2007, s. 26 i nast.

ją transcendencia pozioma wyznaczająca kognitywne i wolitywne odniesienia do świata na zewnątrz. Wojtyła podkreśla, że

transcendencia jest poniekąd drugim imieniem osoby. Właśnie ona uwydatnia właściwą człowiekowi podmiotowość. Jeżeli podmiotowość ujawnia się poprzez samostanowienie, to dlatego, że w samostanowieniu wyraża się transcendentny wymiar istotowo ludzkiego działania, który równocześnie zatrzymuje się na osobie jako na podmiocie, który nie może przejść poza nią, bo w niej przede wszystkim znajduje swą rację bytu i sens. W ten sposób sprawczość osoby uwydatnia właściwą jej podmiotowość – za każdym razem, w każdym czynie, wyborze czy rozstrzygnięciu, niejako wydobywa ją z mroku i czyni wyrazistym „fenomenem” ludzkiego doświadczenia¹⁶.

Humanizmu Wojtyły nie można nazwać humanizmem ekskluzywnym bądź humanizmem immanentnym, trzeba raczej określać go humanizmem etycznym. Podobnie jak Kant odczytuje on podstawową normę moralności jako normę personalistyczną, lecz zupełnie inaczej niż myśliciel z Królewca ją uzasadnia. Podczas gdy u Kanta imperatyw kategoryczny nakazujący traktować osobę jako cel, a nie tylko jako środek, jest konsekwencją tezy o autonomii osoby rozumianej jako prawodawca moralny, u Wojtyły ta sama norma personalistyczna zostaje odczytana na gruncie doświadczenia osoby w samym sobie i innych. Etyka Wojtyły jest wolna od woluntaryzmu, odwołuje się w swym uzasadnieniu do poznania prawdy o godności osoby jako dobru, które należy afirmować dla niego samego.

Czytelnik *Osoby i czynu* może być nawet zaskoczony momentem, w którym analizy antropologiczne dotyczące wolności zmierzają w kierunku analiz etycznych. Zaskoczenie to może tym bardziej być uzasadnione, ponieważ autor pracy na samym jej początku deklaruje, że podejmuje w niej badania antropologiczne, a problematyka etyczna zostaje wyłączona przed nawias, co znaczy, że nie tracąc swego znaczenia, zostaje wyłączona z przedmiotu analiz. Dlaczego więc Wojtyła włączył ją w sam rdzeń swych rozważań o wolności? Uczynił to w trakcie analizy sumienia, kluczowej dla zrozumienia transcencji osoby. W sumieniu bowiem człowiek w sposób wolny wiąże się poznana przez siebie samego prawdą i konstytuuje się moralnie. Poznanie i uznanie prawdy z jednej strony angażuje wolność podmiotu, a z drugiej nadaje sens wolności. Według Wojtyły wolność w podstawowym znaczeniu polega na samozależności, jaką podmiot osiąga poprzez odniesienie do prawdy.

Afirmacja prawdy jest uzależnieniem się od niej bez zniweczenia wolności i nadrzędności osoby wobec świata i siebie samej.

16 K. Wojtyła, *Osoba: podmiot...*, s. 285–386.

Właśnie ta zależność – wyjaśnia Wojtyła – czyni wolę niezależną od przedmiotów oraz samego ich przedstawienia, osobie zaś daje ową nadrzędność w stosunku do własnego dynamizmu, którą określamy jako transcendencję w czynie (transcendencja pionowa). Osoba jest niezależna od przedmiotów własnego działania poprzez moment prawdy, który zawiera się w każdym autentycznym rozstrzygnięciu czy wyborze¹⁷.

Uczeń Wojtyły ks. Tadeusz Styczeń lapidarnie podsumowuje punkt dojścia analiz swego Mistrza: „być sobą, to rządzić się prawdą”¹⁸.

Nie można przeoczyć faktu, że prawdą rządzę się zarówno wtedy, gdy już ją poznałem na drodze krytycznej weryfikacji, jak i wtedy, kiedy jej dopiero szukam, stawiając pytania, czasem wyrażając wątpliwości w stosunku do poglądów, które mnie subiektywnie nie przekonują. W tej ostatniej sytuacji mogę polegać na autorytecie, opierać się na jego wiarygodności w nadziei, że wcześniej czy później przekazywana przez autorytet prawda przedstawi mi się w swej obiektywnej oczywistości. W każdej z tych sytuacji sumienie jawi się jako strażnik podmiotowej suwerenności osoby. Wolność poza prawdą traci swój etyczny sens, staje się wówczas wolnością poza dobrem i złem. W Wojtyłowskiej wizji humanizmu etycznego samospełnienie osoby w jej własnych aktach polega na poszukiwaniu i afirmowaniu prawdy o dobru, co więcej, chodzi tu o prawdę o dobru, jakim jest osoba. Jest to zarazem humanizm o cechach dramatycznych, ponieważ osoba realizując swą wolność, może się spełnić, ale może również udaremnić swe spełnienie, a w skrajnych przypadkach – najbardziej tragicznych – nawet zniszczyć swój moralny charakter, stając się moralnie złym człowiekiem.

Karola Wojtyły filozofia osoby wychodzi poza antynomię obiektywizmu i subiektywizmu. Jego myśl jest kontynuacją zwrotu antropologicznego, zainicjowanego przez filozofów moderny i zarazem odpowiedzią na relatywistyczne i subiektywistyczne skrzywienie tego zwrotu. Korekta znaczenia zwrotu antropologicznego nie dokonuje się jednak za cenę przesłonięcia podmiotowości osoby na rzecz porządku obiektywnego, istniejącego niezależnie od świadomości i wolności podmiotu. Osoba – jak dopowiada do myśli Wojtyły ks. Styczeń – jest świadkiem i powiernikiem prawdy¹⁹. Obiektywna prawda wiąże moralnie tylko wtedy, gdy sam podmiot się nią wiąże, czyniąc ją swoją prawdą, doświadczaną, przeżywaną i rozumianą przez siebie samego.

¹⁷ Tenże, *Osoba i...*, s. 183.

¹⁸ T. Styczeń SDS, *Być sobą to przekraczać siebie*, w: tenże, *Świadek prawdy. O świętym Janie Pawle II – Uczeń, Dzieła Zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, t. 6, s. 30 i nast.

¹⁹ Tenże, *Etyka jako antropologia normatywna*, w: tenże, *Wolność w prawdzie. Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin: 2013, t. 4, s. 340 i nast.

Bibliografia

- Adornato F., *Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu*, przeł. A. Wierzbicki, „Ethos” 2002, nr 3–4(59–60), s. 40–53.
- Buttiglione R., *Mysł Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010, s. 82–93.
- Gałkowski J.W., *Szkice o filozofii Karola Wojtyły*, Instytut Jana Pawła II, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2017, s. 23–40.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1996.
- Merecki J., *Podmiotowość i transcendencja. Świadomość w filozofii Karola Wojtyły i Jana Pawła II teologii ciała*, „Ethos” 2013, nr 1(101), s. 95–104.
- Póltawski A., *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 237–257.
- Seifert J., *Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) As Philosopher and The Cracow/Lublin School Of Philosophy*, „Aletheia. An International Journal of Philosophy” 1981, Vol. 2, s. 130–199.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011.
- Styczeń T. SDS, *Być sobą to przekraczać siebie*, w: tenże, *Świadek prawdy. O świętym Janie Pawle II – Uczeń, Dzieła Zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, t. 6.
- Styczeń T. SDS, *Etyka jako antropologia normatywna*, w: tenże, *Wolność w prawdzie. Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, t. 4.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2007.
- Weigel G., *John Paul II as Defensor Hominis – Christian Humanism and the Gods that failed*, w: *Servo Veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński 9–11 października 2003 r.*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 405–415.
- Wierzbicki A.M., *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja moderny*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.
- Wojtyła K., *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: tenże, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 233–243.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 373–414.

Wojtyła K., *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 435–443.

Alfred M. Wierzbicki

Filozofia Karola Wojtyły wobec problemu moderny

Streszczenie

Specyfiką antropologii Karola Wojtyły jest synteza obiektywizmu i subiektywności, łączy on wątki aleityczne i agapiczne. Akceptując nowożytny zwrot antropologiczny, z jednej strony, podejmuje w swych pracach próbę syntezy klasycznej filozofii bytu z filozofią świadomości, a z drugiej strony, dąży do korekty skrajnego antropocentryzmu myśli nowożytnej. Autor artykułu analizuje związek Wojtyły koncepcji świadomości i podmiotowości z personalistycznym stylem duszpasterstwa Jana Pawła II, głoszącego, że „człowiek jest podstawową drogą Kościoła”. Drugim filarem analizy jest pytanie o sens ludzkiej wolności. W myśli Wojtyły oraz w nauczaniu Jana Pawła II rozważania o wolności jako podstawowej właściwości bytu osoby łączą się z namysłem nad jej etycznym wymiarem.

Słowa kluczowe: personalizm, moderna, świadomość, podmiotowość, wolność, sumienie.

Karol Wojtyła's Philosophy on the Problem of Modernism

Summary

The specificity of Karol Wojtyła's anthropology is the synthesis of objectivity and subjectivity, which combines alleitic and agapical motives. On the one hand, by accepting the modern anthropological turn, he attempts to synthesize classical philosophy of being with the philosophy of consciousness, and on the other, he strives to correct the extreme anthropocentrism of modern thought. The author of the article analyzes Wojtyła's relationship of awareness and subjectivity with the personal style

of the pastoral ministry of John Paul II, who proclaimed man as “the main way of the Church”. The other pillar of analysis is the question about the meaning of human freedom. In Wojtyła’s thought and in the teachings of John Paul II, considerations about freedom as the basic property of human being are combined with a reflection on its ethical dimension.

Keywords: personalism, modernism, awareness, subjectivity, freedom, conscience.

Ks. **Alfred Marek Wierzbicki** – dr hab., prof. KUL, filozof, poeta, publicysta. W latach 2006–2014 dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”. Obecnie kierownik Katedry Etyki KUL.

Główne obszary badań: etyka, antropologia, filozofia polityki, myśl Jana Pawła II, nowożytna i współczesna filozofia włoska, związki literatury z filozofią. Autor książek: *The Ethics of Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1992), *Spotkania na placu* (2001), *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005), *Na ziemi w Lublinie* (2008), *Polska Jana Pawła II* (2011), *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (2016), *Sacrum i profanum* (2017), *Krucze dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa* (2018). Redaktor opracowań: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (2003), *Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku* (2009). Opublikował 11 tomików poetyckich.