

Ks. Zbigniew Waleszczuk

Uniwersytet w Bayreuth

PODSTAWY ETYKI SOLIDARNOŚCI JANA PAWŁA II

Solidarność w czasach współczesnych jest niesłychanie nośnym symbolem, który wyraża ideały wielu ludzi.¹ „Sprzeciwiać się żądaniom solidarności jest nie tylko moralnym sprzeniewierzeniem się, lecz równocześnie pożegnaniem się ze wspólnotowymi więziami w ogóle”².

Pojęcie to posiada wiele treściowych odcieni. Tak więc solidarność może oznaczać: zasadę, przejaw walki politycznej, cel uczenia się,³ zdolność do politycznego działania, ale i formułę zmowy.⁴ Celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia zarysu etyki solidarności niezapomnianego Jana Pawła II.

Swoje poglądy filozoficzne Karol Wojtyła rozwijał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie wykładał etykę. Katolicka filozofia tzw. szkoły lubelskiej zajmowała się przede wszystkim metafizyką i antropologią, przeciw idealizmowi i marksistowskiemu materializmowi, który negował rzeczywistość duchową.

Filozofię Wojtyły, zgodną z linią szkoły lubelskiej, znamionuje „prymat metafizyki realistycznej, centralna rola ontologii filozoficzno-antropologicznej oraz umocnienie racjonalnego podejścia do filozofii”⁵ Bazując na myśli Maxa Schelera (1874-1928), w koncepcie materialnej etyki wartości rozwija on własne podejście do etyki chrześcijańskiej, które jest wyraźnie bardziej obiektywistyczne i racjonalistyczne niż stanowisko Schelera. Oryginalne osiągnięcie Wojtyły stanowi próba połączenia metafizyki realistycznej z metodą fenomenologiczną. Analiza metafizyczna opiera się u niego na fenomenologicznym opisie procesu poznawczego oraz działania człowieka.

¹ Tę kwestię rozpatruje H. Schneider w przedmowie do książki Eli Thiemera, *Solidarität begreifen. Karl Marx, Max Scheler, Aristoteles, Talcott Parsons: 4 Wege zum Verständnis eines menschlichen Miteinanders*, Frankfurt am Main 1996, s. 7.

² M.D. Zürcher, *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen 1998, s. 9.

³ Por. H.E. Richter, *Lernziel Solidarität*, Reinbeck 1974.

⁴ Por. D. Seeber, *Beschwörungsformel Solidarität*, dz. cyt., s. 595nn.

⁵ S. Swieżawski, *Karol Wojtyła at the Catholic University of Lublin*, w: *Person and Community. Selected Essays*, New York 1993.

I. FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNA PODSTAWA ETYKI JANA PAWŁA II

Bez wątpienia Jan Paweł II wniósł do nauki społecznej Kościoła nowy akcent, który wiąże się z jego filozoficzno-teologicznymi podstawami etyki.⁶ Lothar Ross uważa, że nauczanie Jana Pawła II znamionuje „personalizm teologiczny” i „humanizm trynitarny”⁷ Czy to oznacza, że papież ten dokonał przełomu w katolickiej nauce społecznej Kościoła? W środowiskach akademickich opinie na ten temat są podzielone. Niektórzy autorzy uważają, że Jan Paweł II nie wprowadził do nauczania społecznego Kościoła żadnych istotnych zmian,⁸ inni mówią o „nowym wymiarze”⁹ lub „daleko idącym przeorientowaniu”¹⁰ od prawa naturalnego ku teologii, a jeszcze inni o zasadniczej „zmianie”¹¹ kierunku katolickiej nauki społecznej.

1. Podstawy etyki

Karol Wojtyła w swojej analizie fenomenologicznej wychodzi od „aktu ludzkiego” (*actus humanus*), aktu świadomego, w którym człowiek doświadcza siebie jako osoby ludzkiej i działający podmiot. Istnieje jedność *osoby* i *działania*. Wojtyła, nawiązując do św. Tomasza z Akwinu, uważa, że centralną kategorią etyczną jest wola, wspomagana przez rozum ukierunkowany na prawdę obiektywną. Wola dąży więc do obiektywnego dobra. Wojtyła świadomie opowiada się za realizmem, przeciwko zaś subiektywizmowi; za racjonalizmem, a przeciw emocjonalizmowi.¹² Tę osobową przestrzeń etyki obiektywistycznej analizowanej w kategoriach fenomenologicznych Wojtyła ocenia jako refleksyjną i tranzytywną. *Tranzytywność*, czyli zdolność do przekraczania samego siebie, autor wyjaśnia jako transcendencję osoby w czynie, refleksyjność – jako samodecydowanie i samospelnianie się osoby. To oznacza, że czyn obiektywnie dobry jest równocześnie samookreśleniem człowieka: przez własne czyny człowiek staje się moralnie dobry lub zły.

⁶ Zob. U. Nothelle-Wildfeuer, *Die theologische Dimension in der christlichen Soziallehre. Stationen einer Entwicklung*, w: *Die christliche Soziallehre. Die neuen Herausforderungen*, N. Michel (red.), Fribourg 1992, s. 47-86.

⁷ L. Roos, *Trinitarischer Humanismus als theologische Mitte einer christlichen Gesellschaftslehre*, w: M. Böhnke, H. Hanspeter (red.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, Düsseldorf 1985, s. 460.

⁸ Zob. J. Giers, *Die anthropozentrische Struktur der Sozialverkündigung Johannes Pauls II.*, Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 24 (1983), s. 61.

⁹ K. Lehmann, *Kommentar*, w: *Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes Papst Johannes Pauls II.*, Freiburg im Breisgau 1981, s. 112.

¹⁰ J.A. Gallagher, *Theologische Kategorien in den Sozialenzykliken*, Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 27 (1991), s. 374.

¹¹ E.W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie” Johannes Pauls II.*, Stimmen der Zeit 198 (1980), s. 233.

¹² K. Wojtyła, *In Search of the Basis of Perfectionism in Ethics*, w: *Person and Community...*, dz. cyt., s. 54-55.

Wprawdzie w każdym etycznym działaniu osoby celem jej dążeń jest samorealizacja jako osoby zmierzającej do istotnego i nadrzędnego celu, to jednak może się to dokonywać tylko w stałej zgodności z prawdą obiektywną, z którą sumienie – jako funkcja rozumu – jest ściśle związane. W tym schemacie myślowym Wojtyła afirmuje scholastyczne hasło *agere sequitur esse*.¹³ Ponieważ w etyce z konieczności chodzi o nieustanne samodoskonalenie się bytu, dlatego dla Wojtyły filozofia bytu (za św. Tomaszem), a nie filozofia świadomości (jak u Kanta i Schelera) jest wystarczającą podstawą etyki. Punktem wyjścia etycznych rozważań kard. Wojtyły jest więc obiektywny porządek bytu, tzn. natura, która objawia się w człowieku nieustannie, zawsze jako natura osobowa. Budując na personalnie uformowanej ontologii, głosi on obiektywną hierarchię wartości, którą można rozpoznać w subiektywnym odpowiedniku. Istnieją istotne wewnętrzne odniesienia pomiędzy sumieniem a rozumem poznającym prawdę obiektywną i hierarchię wartości, na których wezwanie człowiek powinien odpowiadać rozumnie i odpowiedzialnie. Dla sumienia normą etyczną jest prawda o dobru, którą wola powinna zaakceptować. Tak Wojtyła zwraca uwagę z jednej strony na skuteczność i samodzielność działania, a z drugiej – na samodecydowanie lub samorealizację. Czyn ukierunkowany na prawdę i dobro (*bonum honestum*)¹⁴ prowadzi do integracji osoby; natomiast czyn niegodziwy lub zaniechanie dobra czy niechęć do prawdy – dezintegrację. Osobowość i ludzkie działanie w ich moralnej ocenie są nierozdzielne.¹⁵ Jeśli przyjmiemy, że istnieje dany nam fundament antropologiczno-ontologiczny, to twierdzenie, że nie można odróżnić obiektywnej prawdy moralnej od subiektywnych przekonań moralnych, staje się nielogiczne. Ten „realizm” etyki jest wspierany przez argument teologiczny: prawdę moralną wyprowadza się *explicite* od Boga, który sam jest postrzegany jako *causa exemplaris* wszystkiego, co dobre i prawdziwe.¹⁶ W próbie „integralnej teologizacji teologii moralnej”¹⁷ definiuje się prawdę jako „zgodność realnie egzystującego z planem Bożym”¹⁸ Prawda stanowi o godności osobowej człowieka, jego istnieniu jako osoby, dając mu równocześnie możliwość włączenia w plan Boży. Osoba jest niezaprzeczenie powołana do prawdy i może za nią podążać, a więc i za samym Chrystusem, za wydarzeniem Chrystusa, w którym podobieństwo Boże do każdego człowieka zostało objawione i zagwarantowane. Tak tworzy się dobro, będące „fundamentem życia wspólnotowego i indywidualnego”¹⁹

¹³ Zob. tenże, *Thomistic Personalism*, w: *Person and Community...*, dz. cyt., s. 169-171; tenże, *The Person: Subject and Community*, w: *Person and Community...*, dz. cyt., s. 223-225.

¹⁴ Zob. tenże, *The Person...*, art. cyt., s. 228-232.

¹⁵ Zob. D.J. Hilla, *Personalistische Grundlegung der Moral dargestellt auf der Grundlage des Personalismus K. Wojtylas*, Aletheia. An International Yearbook of Philosophy, t. VI: *Theory of Knowledge and Ethics*, Bern 1994, s. 255-256.

¹⁶ Zob. K. Wojtyła, *In Search of the Basis...*, art. cyt.

¹⁷ Tamże, s. 106.

¹⁸ Zob. D. Hilla, *Personalistische Grundlegung...*, art. cyt., s. 254.

¹⁹ K. Wojtyła, *On the Dignity of the Human Person*, w: *Person and Community...*, dz. cyt., s. 180.

2. Wspólnota – uczestnictwo i solidarność

Společną rzeczywistość Karol Wojtyła opisuje fenomenologicznie: człowiek jest zawsze człowiekiem we wspólnocie i dlatego też działa we wspólnocie.²⁰ W tej rzeczywistości należy rozróżnić między relacją „ja – ty” i społeczną relacją „my”, przy czym – według Wojtyły – ta ostatnia konstytuuje się w działaniu nastawionym na dobro wspólne. To wspólnotowe zorientowanie nazywa on uczestnictwem lub partycypacją. Jest ono istotowym odniesieniem do wspólnoty i wyraźnie odróżnia się od zwykłego członkostwa, które ma charakter zewnętrzny. Uczestnictwo natomiast zawsze łączy się z wolnym wyborem, co nadaje mu wymiar etyczny. Obiektywne dobro wspólne jest odbierane jako dobro konkretne zarówno przez wspólnotę, jak i jednostki, ponieważ osoba ludzka stale uczestniczy w dobru wspólnoty. Ale jest ono też dobrem moralnym, ponieważ człowiek, ukierunkowując swe działania na dobro wspólne, spełnia się także jako podmiot moralny. W ten sposób powstają wzajemne relacje: wspólnota służy osobie, zaś osoba służy wspólnocie. Świadomość uczestnictwa w życiu wspólnym mobilizuje do rezygnacji z własnej korzyści na rzecz wspólnoty. To również pokazuje, jak zasadnicze znaczenie może mieć wspólnota w życiu jednostki, która – zobligowana przez tę obiektywną kategorię – wie, że powinna przyjąć postawę autentycznej solidarności.

Postawa solidarności jest naturalną konsekwencją faktu, że człowiek wspólnie z innymi istnieje i współdziała. Ona jest też podstawą wspólnoty, warunkującą wspólne dobro i zaangażowanie w jego realizację. Uczestnictwo służy wspólnemu dobru, wspiera je i urzeczywistnia. Solidarność jest więc stałą gotowością do spełniania zobowiązań, które ciążyą na jednostce będącej członkiem danej wspólnoty. Solidarny człowiek spełnia się nie tylko jako członek wspólnoty, ale i wówczas, gdy realizuje dobro wspólne.

W koncepcji Karola Wojtyły solidarność to nie tylko postawa subiektywna, ale i obiektywna cnota zorientowana na dobro wspólne i uczestnictwo. Faktyczna solidarność wyraża się w więziach wspólnotowych i w uczestnictwie w obiektywnym dobru wspólnym. Analizując solidarność, dochodzimy do wniosku, że przede wszystkim wskazuje ona na odniesienia komplementarne, czyli na gotowość osoby do dopełnienia we wspólnocie tego, czego w jej dobru wspólnym brakuje, także wtedy, gdy nie należy to do jej obowiązków. Chodzi więc o gotowość do działania „z nadmiaru”, „z obfitości serca” (Mt 12,34). Karol Wojtyła podkreśla, że postawa solidarności może się przejawiać również w postawie sprzeciwu wobec innych, panujących w danej wspólnocie poglądów, o ile wymaga tego prawdziwe dobro wspólnoty. W postawę autentycznej solidarności wpisany jest sprzeciw wobec tego, co szkodzi dobru wspólnemu, ale i gotowość do dialogu. Karol Wojtyła uważa, że na drugim biegunie uczestnictwa znajduje się alienacja jako nieautentycz-

²⁰ Zob. K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg im Breisgau 1981, s. 302.

ne spełnienie lub też nieautentyczna postawa.²¹ Przy tym nie chodzi o alienację w sensie marksistowskim (alienacja robotników, którzy są wyobcowani, oddaleni od produktu swej pracy), lecz o alienację w sensie etycznym, czyli wyobcowanie z życia danej wspólnoty. Bliźni staje się „innym”, a „my” przeradza się w „oni”. Karol Wojtyła podkreśla, że z punktu widzenia solidarności i miłości bliźniego pojęcia „bliźni” i „członek wspólnoty” są związane z dwoma różnymi systemami odniesień i wzajemnie się przenikają. Kategorie „bliźni” przysługuje pierwszeństwo przed kategorią „członek wspólnoty”. „Bliźni” to pojęcie uniwersalne i fundamentalne, ponieważ miłość bliźniego ma charakter bardziej powszechny i podstawowy niż przynależność do danej społeczności. Przykazanie miłości jako zasada egzystencji i działania wspólnego z innymi jest w ostateczności decydujące.

Autor dzieła *Osoba i czyn* w swych rozważaniach filozoficznych wychodzi od szeroko rozumianego doświadczenia człowieka²² i podejmuje polemikę z filozofią Immanuela Kanta i Maxa Schelera, oceniając ich stanowisko jako niewystarczające.²³ Twierdzi, że obaj autorzy nie docierają do istoty rzeczy.

Wojtyła, opierając się na ontologii realistycznej, nazywa bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem „samym rdzeniem doświadczenia”.²⁴ Poznanie ma wymiar zarówno empiryczny, jak intelektualny²⁵ oraz jest transcendentne i immanentne wobec czynnika empirycznego.²⁶ „Każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam”.²⁷ W koncepcji fenomenologicznej ujęcie doświadczenia jest zawężone jedynie do odbierania zjawisk zmysłowych, czynnik intelektualny nie ma bezpośredniego udziału w doświadczeniu.²⁸ Człowiek doświadcza siebie zarówno *ad extra*, poprzez zmysły, jak i *ad intra*, w swojej samoświadomości, co jest właściwością jedynie ludzką. Autor unika w ten sposób ucieczki w subiektywizm i w sferę filozofii czystej podmiotowości.²⁹ Człowiek doświadcza również, choć nie wprost, drugiego człowieka, co jest zasadniczo

²¹ Pojęcie alienacji, zob. tamże, s. 252-258; zob. RH 15.

²² Już w pierwszym zdaniu dzieła *Osoba i czyn* czytamy: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka”, K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 5.

²³ I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, Wrocław 1994, s. 43.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 12.

²⁵ Tamże, s. 6; por. także: J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna kard. K. Wojtyły*, *Roczniki Filozoficzne* 27 (1979), z. 2, s. 78.

²⁶ K. Kłósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, *Analecta Cracoviensia* 5-6 (1973-1974), s. 81-84.

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 6; por. J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna...*, art. cyt., s. 78.

²⁸ Por. S. Kowalczyk, *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizizm kard. Karola Wojtyły*, *Ateneum Kapłańskie* t. 104 (1985), s. 87.

²⁹ Człowiek sam dla siebie jest nie tylko wnętrzem, lecz również jest postrzegany niejako z zewnątrz, jest on nie tylko podmiotem doświadczeń, lecz także ich przedmiotem; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 10-11.

odmienne od doświadczenia własnego „ja”. Także w tym akcie mowa jest o „zewnątrznej” i „wewnętrznej” sferze doświadczania „ty” drugiego człowieka, co jest możliwe dzięki racjonalnej percepcji. Ów proces „stabilizacji przedmiotu doświadczenia” Karol Wojtyła nazywa indukcją.³⁰ Podobnie jak Arystoteles, za cel wyznacza sobie ujęcie prawdy ogólnej w faktach szczegółowych. „Tak rozumiana indukcja toruje drogę dla redukcji, czyli tłumaczenia rzeczywistości zawartej w doświadczeniu”.³¹ Jerzy Gałkowski zauważa, że racje dane człowiekowi są niejako ukryte, nie są dostępne wprost. Dopiero przez umysłowy wysiłek oraz poprzez doświadczenie stają się one naoczne.³² Karol Wojtyła usiłuje w swym dziele przewyciężyć podział pomiędzy subiektywizmem i obiektywizmem, czyli ukazać człowieka zarówno w jego wymiarze statycznym, jak i dynamicznym.³³

Podsumowując ujęcie doświadczenia przez autora *Osoby i czynu*, należy stwierdzić, że doświadczenie jest:

- związane każdorazowo z dziedziną faktów, spośród których człowiek wraz ze swoim działaniem jest faktem szczególnym,
- przedmiotowym kontaktem poznawczym (bezpośrednim) podmiotu z przedmiotem,
- partycypacją rozumu i zmysłów,
- w swej integralności związane z wewnętrznym doświadczaniem samego siebie lub drugiego,
- interpretacją na drodze indukcji arystotelesowskiej, której niejako rozwinięciem jest redukcja.³⁴

3. Przedmiot doświadczenia

Dzieło *Osoba i czyn* podkreśla przede wszystkim podstawowy akt ludzkiego dynamizmu, który ujawnia się w aktywności bądź pasywności podmiotu, to znaczy w osobowym działaniu (ja działam) lub też biernym działaniu się (coś się ze mną dzieje).³⁵ Owa aktywność i bierność są konstytutywne dla dynamizmu ludzkiego, co autor rozróżnia w swym dziele za pomocą pojęć „czynu” oraz „uczynnienia”.³⁶ „Czynem nazywamy wyłącznie świa-

³⁰ Tamże.

³¹ I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 46.

³² Por. J. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna...*, art. cyt., s. 80.

³³ Por. np. R. Forycki, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969)*, *Analecta Cracoviensia* (1973-1974) nr 5-6, s. 118; S. Kowalczyk, *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm...*, art. cyt., s. 86. Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 78.

³⁴ I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 47.

³⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 63-64.

³⁶ „Każde inne zdynamizowanie człowieka – to znaczy każde takie, w którym on jako konkretne «ja» nie jest czynny, w którym nie przeżywa jako «ja» swej sprawczości, można by – idąc za duchem naszego języka – nazwać «uczynnieniem»” (tamże, s. 71). Por. tamże, s. 81, 84, 211; por. także: A. Póltawski, *Człowiek jako istota realizująca się w czynie*, *Studia Philosophiae Christianae* 17 (1981) nr 2, s. 144nn; J. Seifert, *Karol Cardinal Wojtyła (Pope*

domo działanie człowieka”,³⁷ związane z konkretnym osobowym „ja” Zdaniem Wojtyły, możemy mówić o naturze jako przyczynie zaistniałych faktów, określanych jako „uczynnienie”, oraz o przyczynowości osoby w powstawaniu faktów nazywanych „czynami”.³⁸ Autor przeciwstawia osobę naturze. Osoba jest związana z wolnością i świadomością sprawczości własnych działań, naturę zaś uważa się za rzeczywistość zdeterminowaną, dziejącą się niezależnie od woli podmiotu.

Fenomenologiczne ujęcie doświadczenia jest, zdaniem Wojtyły, interpretacją zawężoną, wyodrębnieniem natury w osobie.³⁹ Natomiast ujęcie całościowe to odkrycie – na bazie osobowego istnienia (*esse*)⁴⁰ – tożsamości „ja” bytu ludzkiego w obu dynamizmach, czyli w „czynach” i „uczynnieniach”. Wydaje się przy tym, że autor stosuje dwie koncepcje natury:

– fenomenologiczną, odnoszącą się do dynamiki procesów świadomości oraz wolnej sprawczości,

– oraz metafizyczną, opisującą podmiotowość istoty człowieka, będącą równocześnie podstawą działań osobowych.⁴¹

W sferze „uczynnienia” autor wyróżnia dwie płaszczyzny strukturalne: somatyczno-wegetatywną (fizyczną) oraz psychiczną. W strukturze pierwszej, dotyczącej ciała i jego funkcji organicznych, mowa jest o dynamizmie będącym częścią praw przyrody.⁴² Dynamizm wegetatywny ciała⁴³ jest związany z reakcjami, które zachodzą w sposób instynktowny, zgodnie z naturą, bez udziału woli człowieka. Drugą sferą „uczynnienia” jest dynamika psychiczna, mająca charakter spontaniczny.⁴⁴ Cechą sfery psychicznej jest jej odniesienie do uczuć, doznań oraz wzruszeń, które podobnie jak w sferze fizycznej dzieją się w człowieku, a sam podmiot je niejako przeżywa, nie będąc ich sprawcą. Tu właśnie przebiega linia podziału między osobowym czynem człowieka a „uczynnieniem”. Dopiero wówczas gdy podmiot może stwierdzić: „ja działałam”, dzięki momentowi sprawczości możemy mówić o ludzkim czynie, czyli o odpowiedzialności i moralności działania. Człowiek poniekąd staje się osobą poprzez podejmowane wolne decyzje – i w zależności od jakości tychże czynów, ich wartości mierzonych w kategoriach dobra lub zła, two-

John Paul II) as Philosopher and the Cracow-Lublin School of Philosophy, Aletheia. An International Yearbook of Philosophy 2 (1981), s. 158.

³⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 29; „czyn jest działaniem świadomym” (tamże, s. 32). Por. tamże, s. 14, 70, 83, 91; por. także J. Seifert, *Karol Cardinal Wojtyła...*, art. cyt., s. 141, 145nn, 165.

³⁸ Tamże, s. 81, 91.

³⁹ Tamże, s. 85.

⁴⁰ Tamże, s. 87.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 220; J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1977.

⁴³ W strukturze somatycznej Karol Wojtyła umiejscawia także sferę płciową, popędową, wynikającą z odrębności płci. Choć kierowanie sferą popędową nie jest niemożliwe, ale może ono utrudnione. Por. I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 243 i 269.

rzy siebie.⁴⁵ Dokonuje się to w podwójnym wymiarze: podmiotu jako twórcy i podmiotu jako tworzywa.⁴⁶ Oba wymiary działania człowieka są warunkowane jego wolnością, która wyraża transcendencję osoby ludzkiej. Dobre czyny wpływają nie tylko na świat zewnętrzny otaczający podmiot, lecz równocześnie go kształtują, tworzą proces autokreacji, samorealizacji osoby w wymiarze moralnym.

Określając podmiotowość człowieka w wymiarze ontologicznym, Karol Wojtyła posługuje się pojęciem *suppositum*, poznawanego drogą pośrednią poprzez analizę czynu, który jest działaniem świadomym: „człowiek nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa – i owszem, że działa świadomie”⁴⁷

Drugim podstawowym wymiarem ludzkiego działania jest „*samostanowienie*, które jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego *ja*, poprzez które człowiek w czynie odsłania się jako osobowy podmiot”⁴⁸ Decydowanie o sobie, czyli samostanowienie lub samoopanie jest wyrazem transcendencji człowieka. W *suppositum humanum*, w konkretnym „*ja*” człowiek realizuje się jako osoba.⁴⁹

Należy przy tym zaznaczyć, że ujęcie Karola Wojtyły ma swe „korzenie w tradycji tomistycznej”,⁵⁰ równocześnie jednak wyraźnie nawiązuje do fenomenologii.

4. Transcendencja poznawcza – ujęcie świadomości

Natura poznania – według Karola Wojtyły – należy do sfery działania człowieka. Dzięki używaniu rozumu i wysiłkowi poznawczemu człowiek dokonuje – obok pasywnego, zmysłowego odbioru wrażeń – aktu rozróżnienia pomiędzy wieloma możliwymi wersjami oceny postrzeganych przez niego przedmiotów.⁵¹ Poznanie jest zatem czynnością dynamiczną, związaną z użyciem woli, jest „działaniem”⁵² W akcie poznawania umysł ludzki jest zdolny, zdaniem autora *Osoby i czynu*, do odkrywania prawdy. Dzięki tej zdolności rozróżnienia pomiędzy prawdą i fałszem człowiek nie jest tylko biernym odbiorcą wrażeń poznawczych, lecz poprzez akt sądu – także aktywnym podmiotem. Owa wyższość wobec przedmiotu poznania jest słusznie określana jako transcendencja. Obok opisu prawdy w sensie ontologicz-

⁴⁵ Tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959, s. 31.

⁴⁶ Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁷ Tamże, s. 33.

⁴⁸ Tamże, s. 14.

⁴⁹ Por. I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 70.

⁵⁰ Tamże, s. 95.

⁵¹ Człowiek może rozróżnić prawdę od fałszu, co jest przejawem transcendencji ludzkiego poznania.

⁵² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 152.

nej, realnej zdolności poznawania szczególnie wiele uwagi autor poświęca relacji prawdy do dobra, czyli „prawdzie aksjologicznej”.⁵³

Karol Wojtyła uważa, że rozum ludzki jest zdolny poznać dobro w wymiarze teoretycznym i praktycznym. Kładzie nacisk zwłaszcza na ten drugi wymiar, związany z ludzkim działaniem, gdyż dzięki tej właściwości możemy mówić o odpowiedzialności i moralności człowieka. W świetle prawdy rozum może dokonywać podstawowego rozróżnienia wartości obiektywnych oraz dobra i zła.⁵⁴ Moralność jest realizacją dobra w *czynie*, zatem niezwykle istotna jest – prócz właściwego rozpoznania prawdy światłem rozumu – wola jej realizacji ukierunkowanej na konkretne dobro. Aby móc mówić o czynie moralnym, niezbędna jest wolność opowiedzenia się za dobrem, czyli właściwy osąd sumienia oraz decyzja o jego realizacji. Jak zauważa Edward Kaczyński, wolność jako samostanowienie – dzięki zdolności ujęcia prawdy o dobru – wyraża się w zależności od prawdy.⁵⁵ Rozum w jakimś sensie uzdalnia wolną wolę do opowiedzenia się za dążeniem w kierunku poznania obiektywnego dobra.⁵⁶ Autor stwierdza wyraźnie: „Nie sposób zrozumieć wyboru bez sprowadzenia dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady chcenia. Owa zasada jest czymś, co tkwi wewnątrz samej woli, co stanowi o istocie wybierania”.⁵⁷ Ten rodzaj zależności pomiędzy wolną wolą a prawdą określa jako zależność w prawdzie.⁵⁸

Również refleksje Karola Wojtyły na temat sumienia były inspirowane metafizyką tomistyczną.⁵⁹ Według niego sumienie to rzeczywistość doświadczalna w kontekście osobowego samoposiadania czy samodecydowania.⁶⁰ Sumienie jest w pewnym sensie ostatecznym prawodawcą osoby, równocześnie jest ono twórcze w zakresie aplikacji norm.⁶¹ Ponieważ sumienie nie zawsze obiektywnie rozpoznaje dobro, dlatego potrzebna jest realność relacji do prawdy. Dopiero właściwe ujęcie prawdy umożliwi podmiotowi prawidłowy osąd rzeczywistości poznawanego dobra. Nie wystarczy zatem mówić o samej świadomości działania, lecz potrzebne jest działanie zgodne

⁵³ I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 120.

⁵⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 165.

⁵⁵ Por. E. Kaczyński, *Prawda o dobru w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły*, *Roczniki Filozoficzne* 28 (1980) z. 2, s. 60.

⁵⁶ Por. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, *Tygodnik Powszechny* 8 (1952) nr 42, s. 1.

⁵⁷ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 143.

⁵⁸ Por. tamże; oraz: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, *Roczniki Filozoficzne KUL* 24 (1976) t. 2, s.18 -19.

⁵⁹ Por. I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁰ „(...) nie sposób uchwycić całościowej specyfiki sumienia bez uprzedniego zarysowania struktury osoby, struktury samoposiadania i samopanowania. Na gruncie tych struktur tłumaczy się dopiero dynamizm samostanowienia oraz równoległy doń dynamizm spełnienia. Sumienie jest w nim zakorzenione. Jest ono nieodzownym warunkiem spełnienia siebie w czynie”, K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 167.

⁶¹ Tamże, s. 173.

z prawdą, aby czyn był dobry.⁶² Tadeusz Styczeń rozwinął tę myśl następująco: „W sumieniu, czyli moim sądzie: powinienem, (...) chodzi ostatecznie o powinność afirmowania drugiego na miarę godności tego drugiego i miarę godności afirmującego”⁶³ Chodzi tu o odpowiedzialność podmiotu przed samym sobą oraz przed drugim człowiekiem, co jest związane z samostanowieniem. Ta odpowiedzialność przed własnym sumieniem jest podstawą odpowiedzialności za własne czyny.

II. MIŁOŚĆ W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY

O ile w odniesieniu do opisu rzeczywistości ludzkiego czynu podstawową lekturą jest dla nas *Osoba i czyn*, o tyle w odniesieniu do problematyki miłości należy sięgnąć w pierwszym rzędzie po studium *Miłość i odpowiedzialność*, które jest psychologiczno-etyczną i fenomenologiczną analizą miłości – zwłaszcza między dwojgiem ludzi (kobietą i mężczyzną).⁶⁴ W swym dziele kard. Wojtyła wyróżnia różne wymiary (indywidualny i wspólnotowy) miłości. Zgodnie z Tradycją stwierdza, że miłość wyraża się:

- w upodobaniu,
- w pożądlivosti,
- w życzliwości.

Upodobanie stanowi pierwszą warstwę miłości, związanej z pewną porcją wzruszeń, uczuć, w których zawarty jest element „chcę” Wyraża ono nie tylko samo emocjonalne przeżycie, lecz także pewne wolitywne i afirmatywne nastawienie do drugiej osoby, choć jeszcze w stanie początkowym. „Upodobanie należy do istoty miłości i poniekąd już jest miłością, jakkolwiek miłość nie jest tylko upodobaniem”.⁶⁵ Autor podkreśla, że upodobanie nie powinno się zawężyć jedynie do sfery zmysłowej lub seksualnej, lecz winno otwierać się na duchowe wartości drugiej osoby, widzieć ją w jej integralnej prawdzie. Należy dostrzegać w drugiej osobie, że „ona sama jest wartością, a nie tylko zasługuje na upodobanie ze względu na takie czy inne wartości w niej zawarte”⁶⁶ Akcent pada na ontyczną godność oraz na integralną wartość osoby. Dopiero takie postrzeżenie upodobania może uchronić miłość przed jednowymiarowym traktowaniem drugiego człowieka, przed jego instrumentalizacją.

⁶² Por. E. Kaczyński, *Prawda o dobru...*, art. cyt., s. 65-66.

⁶³ T. Styczeń, *Ja w świetle swego sądu: powinienem*, Roczniki Filozoficzne 28 (1980) z. 2, s. 90-111.

⁶⁴ „Miłość pomiędzy kobietą i mężczyzną jest jedną z konkretyzacji miłości w ogóle, w której owe wspólne elementy miłości zawierają się w sposób specyficzny”, K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 69.

⁶⁵ Tamże, s. 72.

⁶⁶ Tamże, 74.

1. Miłość jako pożądanie

Osoba ludzka jako byt ograniczony potrzebuje dopełnienia. Stąd szukanie drugiego; z tej ontycznej potrzeby wyrasta miłość pożądania.⁶⁷ „Miłość pożądania nie sprowadza się do samych pożądań. W miłości tej krystalizuje się tylko obiektywna potrzeba bytu skierowana do drugiego bytu, który jest dla pierwszego dobrem i przedmiotem pożądania”⁶⁸ Podobnie jak w kwestii upodobania, autor podkreśla personalistyczną wizję człowieka i ostrzega przed jednostronnym akcentowaniem aspektu pożądania i potraktowaniem drugiego człowieka w kategoriach przedmiotu. Miłość winna uszanować w drugiej osobie jej godność. Tylko takie pożądanie, które jest tego świadome, respektuje aspekt personalistyczny i chroni miłość przed urzeczowieniem.

2. Miłość jako życzliwość

„Kochać znaczy życzyć człowiekowi tego wszystkiego, co uważa się za dobre dla niego samego, i to ze względu na niego”⁶⁹ Miłość jako życzliwość jest altruistycznym pragnieniem dobra drugiej osoby⁷⁰ Autor postrzega życzliwość jako najwyższą formę miłości.

3. Wspólnotowy wymiar miłości

Miłość nie spełnia się jedynie w samych podmiotach, ale jest relacją, która istnieje pomiędzy osobami. Buduje zatem wspólnotę, w niej następuje przejście od „ja” ku „my” Jakość wspólnoty zależy, zdaniem autora, od wzajemności, która umacnia miłość. Podstawą wspólnoty jest prawda wzajemności zależna od „charakteru dobra, na jakim się ona opiera”⁷¹ Nie powinna być to więc jedynie miłość zmysłowa czy też uczuciowa, bo prawdziwym fundamentem wspólnoty jest więź duchowa, respektująca w duchu wzajemności godność osobową partnera. To z kolei rodzi poczucie zaufania i wzajemnego oparcia. A jak wiemy, są to cechy miłości dojrzałej. Nie jest miłością wspólnotową „harmonia dwóch egoizmów”⁷² Miłość czysto uczuciowa, jak ją opisuje Karol Wojtyła, wymyka się woli; nie jest ona skutkiem wolnych aktów i decyzji, zatem brak jej osobowego charakteru czynu. Sympatia jest bardziej przejawem doznawania niż działania,⁷³ ponieważ kieruje się ona stanem emocjonalnym, przeżyciem, wrażeniem. Sympatia może się skończyć wraz z wygaśnięciem uczuć, gdyż jej podstawą nie była rzeczywi-

⁶⁷ Tamże, 75.

⁶⁸ Tamże, 76.

⁶⁹ Arystoteles, *Retoryka*, 2, 4, 80b, za: I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 147.

⁷⁰ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 115.

⁷¹ I. Dec, *Transcendencja osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 149.

⁷² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 81.

⁷³ Tamże, s. 82.

stość obiektywna, lecz jedynie subiektywność uczuć. Dopiero opierając się na woli ukierunkowanej na obiektywne dobro, miłość rodzi przyjaźń, co decyduje o życzliwym nastawieniu woli i o gotowości do daru z siebie. Dzięki temu wolitywnemu otwarciu na budowanie wspólnoty możliwe jest przekroczenie stanów podmiotowych, przekształcenie sympatii w przyjaźń i wzajemność miłości.

4. Miłość oblubieńcza

Według Wojtyły miłość oblubieńcza jest najwyższą formą miłości, miłością wychodzącą ku obustronnemu darowaniu siebie i tworzeniu wspólnoty. „Jest to ten etap miłości, który jest pełnym oddaniem się sobie osób po etapie upodobania, pożądania i życzliwości”⁷⁴ Istotą tego daru jest bezinteresowność i nieodwołalność⁷⁵ W tym momencie należy podkreślić odpowiedzialność za właściwy sposób realizacji tego wzajemnego obdarowywania. Wojtyła przestrzega przed oddaniem się w sensie tylko psychicznym bądź fizycznym, co może być potraktowane przez drugą stronę jako element posiadania i prowadzić do traktowania osoby ludzkiej w kategoriach rzeczy. Byłoby to zaprzeczeniem personalizmu. Autentyczne zjednoczenie dwojga osób domaga się respektowania godności osobowej bytu ludzkiego. Człowiek jest osobą, a nigdy rzeczą. Dlatego nie może i nie powinien dawać siebie na sposób rzeczy. Właściwy sens miłości domaga się oddawania i przyjmowania siebie na prawach bezinteresownego daru, wzajemnej życzliwości budowanej na podstawie wartości w pełnym wymiarze cielesno-duchowej natury człowieka. Miłość jawi się zatem jako proces od momentu pierwszych wrażeń upodobania, poprzez pragnienie bycia i pożądanie drugiej osoby, aż do przyjaznej, odpowiedzialnej życzliwości i miłości oblubieńczej będącej ukoronowaniem pełni oddania we wspólnocie. Karol Wojtyła sądzi, że miłość ma kluczowe znaczenie dla właściwego postrzegania całej moralności. W swoich rozważaniach były biskup Krakowa nie ograniczał się jedynie do ukazania miłości w jej wymiarze formalnym, czyli indywidualnym i wspólnotowym, lecz przedstawił również analizę etyczną miłości kobiety i mężczyzny jako realizację najważniejszego przykazania Ewangelii.

5. Miłość jako cnota

Karol Wojtyła wychodzi z założenia, że realizacja cnoty to zadanie woli, która kieruje uczuciami i popędami.⁷⁶ Pierwszym wyznacznikiem cnoty jest afirmacja godności osoby jako istoty rozumnej.⁷⁷ Etyczny charakter

⁷⁴ T. Klimski, *Małżeństwo i rodzina według książki Karola Wojtyły „Miłość i odpowiedzialność”*, w: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych. Skąd wyszedłem, kim jestem, co przekazuję*, Warszawa 1981, s. 353.

⁷⁵ Por. T. Styczeń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „teologii ciała”*, Znak 330 (1982) nr 5, s. 152.

⁷⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 108.

⁷⁷ Tamże, s. 109-112.

miłości wyraża się w pragnieniu włączenia sfery cielesnej, psychicznej i duchowej w decyzje woli, angażującej się w poznanie prawdy i realizację dobra we wspólnocie. Osoba jako osoba jest, zdaniem Karola Wojtyły, wartością naczelną; stanowi ona źródło afirmacji i moc kształtowania cnoty.⁷⁸ Potrzeba powiązania reakcji zmysłowo-uczuciowych jest koniecznym warunkiem postępowania na drodze wzajemnego zjednoczenia w obustronnym oddaniu i przyjęciu. „Oddanie siebie, swojej własnej osoby, może być wartościowe tylko wówczas, gdy jest udziałem i dziełem woli, bowiem dzięki swojej woli osoba jest panią samej siebie – sobie panuje; jest kimś nieodstępny i nieprzekazywalnym. Miłość oblubieńcza, miłość oddania, w szczególnie dogłębny sposób angażuje wolę. To osobowe oddanie jednoczy mężczyznę i kobietę na zasadzie przynależności”.⁷⁹ Wspólnota wzajemności wiąże się z poczuciem odpowiedzialności za drugiego: „Miłość oderwana 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”.⁸⁰ „Dobra miłość” zawsze wiąże się, zdaniem krakowskiego myśliciela, z pragnieniem prawdziwego dobra dla drugiego.⁸¹ Miłość jest cnotą wtedy, gdy prowadzi do wyborów osobowych, czyli działania na rzecz drugiej osoby z motywów dobra tejże osoby. „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”⁸² Miłość – ze swej natury – domaga się zaangażowania woli dla dobra wspólnoty: „polega na zaangażowaniu wolności, jest wszak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy: ograniczyć swoją wolność za względu na drugiego (...); miłość angażuje wolność i napędza ją tym, do czego z natury lgnie wola, napędza ją dobrem, (...) dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem człowiek najbardziej uczestniczy w dobru”⁸³ Ta gotowość woli na obdarowywanie drugiej osoby nadaje cnotie miłości wymiar boski, ponieważ jest utożsamieniem się z wolą samego Boga, który pragnie dla człowieka „pełni dobra”⁸⁴

PODSUMOWANIE

Karol Wojtyła zajmuje się w swej filozofii etyką wartości Maxa Schellera, przy czym istotne myśli podejmuje samodzielnie, wbudowując je we własny system. Istotna zgodność⁸⁵ z etyką Schellera ukazuje się w następujących aspektach:

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 113.

⁸⁰ Tamże, s. 117.

⁸¹ Tamże, s. 186.

⁸² Tamże, s. 119.

⁸³ Tamże, s. 120.

⁸⁴ Tamże, s. 146.

⁸⁵ Por. E. Thiemer, *Solidarität begreifen...*, dz. cyt., s. 81-122.

- pojęcie wartości jako ukierunkowania etycznego działania i obowiązku;
- samorealizacja osoby w akcie działania;
- określenie miłości jako zgodności z obiektywnym porządkiem wartości;
- rozumienie bytu człowieka jako istotnego bytu z innymi;
- podkreślenie jednostki (osoby) jako podmiotu solidarności, podczas gdy wspólnota jest nim tylko w sensie analogicznym i jako taką należy ją rozumieć;
- ujęcie solidarności jako wezwania etycznego: do jej istoty należy zobowiązanie w ramach wspólnoty, społeczeństwa;
- pogląd, że miłość należy rozumieć jako istotę solidarności, jako fundament sprawiedliwości społecznej.

Jednakże w personalizmie autora *Miłości i odpowiedzialności*, nawiązującego do św. Tomasza z Akwinu, wyraźnie została sformułowana racjonalistyczna i obiektywistyczna opozycja wobec emocjonalizmu Schelera, który – zdaniem Wojtyły – należy kategorycznie odrzucić. Skoro zatem wiąże on swoją filozofię personalistyczną z obiektywną prawdą teologiczną, to zrozumiałe się staje to, że w swych refleksjach etycznych podkreśla wagę obiektywnych praw naturalnych i konieczności oderwania się od personalizmu subiektywnego. Jego system możemy scharakteryzować jako personalizm obiektywistyczny, jako teologicznie sformułowaną etykę naturalną, która przedstawia się w kategoriach personalistycznych. Ta filozoficzno-teologiczna baza myślenia Jana Pawła II ukazuje się wyraźnie w jego programowej encyklice *Redemptor hominis*, w której przedstawia nie tylko „chrystologiczne zorientowanie swej nauki społecznej”⁸⁶, lecz także wskazuje, że jest ona częścią teologii moralnej. Encyklika ta stała się niejako hermeneutyczną ramą, swoistym tłem dla pozostałych społecznych wypowiedzi Jana Pawła II. Temat solidarności Papież podejmuje we wszystkich trzech encyklikach społecznych oraz w encyklice *Dives in misericordia*.

THE BASIC PRINCIPLES OF ETHIC OF II JON PAUL'S SOLIDARITY

Summary

The attitude of solidarity is the natural consequence of the fact that human beings exist and work together with others. It is also the basis of community. Karol Wojtyła in his philosophy deals with the material values of Max Scheler, taking important thoughts and building them into his system. Important agreements with the ethics of Scheler are shown:

- in the concept of values as the purpose of ethical action;
- in the concept of personal fulfillment;
- in the idea that love is in harmony with the objective order of values;
- in the understanding of human existence as living together;
- stressing the individual as the subject of solidarity, while the community itself can only be understood analogously;
- seeing solidarity as an ethical challenge mainly as a basis of social justice.

⁸⁶ P. Langhorst, *Kirche und Entwicklungsproblematik*, Paderborn 1996, s. 209.

This philosophical-theological basis of the thinking of John Paul II shows itself especially clearly in his first encyclical *Redemptor hominis* in which he deals not only with the Christological foundation of social thought, but also of moral theology and all practical theology. It is to be understood as the hermeneutical framework which form the background for other social ethical statements. In addition there is an important interpretation of thoughts regarding solidarity in the encyclical *Dives in Misericordia* of John Paul II.