Polonia Sacra R IX(XXVII) nr 17/61(2005)

Ks. Leszek Łysień (IT, Bielsko-Biała)

Jana Pawła II zdumiewanie się człowiekiem

Uczę się ciebie człowieku
Powoli się uczę, powoli Od tego trudnego uczenia
Raduje się serce i boli
J. Liebert

W żadnym okresie historii
człowiek nie stał się tak problematyczny,
jak obecnie
M. Scheler

Znana powszechnie opinia, wyrażona zarówno przez Platona jak i Arystotelesa powiada, iż początkiem filozofii jest zdumienie, zdziwienie (thaumadzein). Jest ono rezultatem otwarcia się człowieka na rzeczywistość go otaczającą, ale jednocześnie otwartości rzeczywistości wobec człowieka. Jestem. Świat jest. Dlaczego jednakże świat jest, dlaczego jest taki, jaki jest? Po co jestem ja, który o to pytam? Dlaczego świat odsłaniając się przed wysiłkami poznawczymi człowieka, jednocześnie się ukrywa? Pytajność świata, jego dwuznaczność, jawność i skrytość zarazem, wywołują zdumienie. Zdumienie rozbłyska wówczas, gdy wyrwany z biologicznego i oczywistego (swojskiego tym samym) trwania, staje człowiek wobec nie-oczywistości siebie i świata dookolnego. Jestem, a mogło mnie nie być. Jestem jednakże inny niż świat wokół mnie, z tego, a przecież nie do końca z tego świata. To owo niedopasowanie, nie-przyleganie bez reszty do tu i teraz jest warunkiem zdumiewania się. Zdziwienie jest rezultatem swoistego wstrząsu: oczywista wiedza i bezkrytycyzm wegetacji biologicznej ulegają rozbiciu a na ich miejscu pojawia się niepokój pytań rodzących coraz szersze obszary niewiedzy, które prowokują

dalsze poszukiwania. Zdumienie, niepokojąc człowieka, porywa go na szlak uważnego i poważnego tym samym wędrowania, dociekania, badania usilnego i bezkompromisowego. Żaden dogmatyzm, żadne powierzchowne rozwiązanie, czy ucieczka w wyrafinowany sceptycyzm, nie satysfakcjonują zdumiewającego się człowieka. Problematyczność, zagadkowość, więcej – tajemniczość obiektu postrzegania, pogłębiają zdumiewanie się, zaś ono pozwala tajemnicy przemówić głosem jej właściwym – nie degradując jej do rzędu technicznego problemu. Zdumiewać się – oznacza niepokojąco wsłuchiwać się w to, co wprawia w zdumienie, próbując wejść na drogę pytań: dlaczego zdumiewa, przykuwając uwagę i nie pozwalając na zwyczajne, swojskie i beztroskie bytowanie? Notuje Arystoteles:

> Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; (...). A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pełen dziwów). Jeżeli więc filozofowali w tym celu, ażeby uniknąć niewiedzy, to jasne, że poszukiwali wiedzy dla poznania, a nie dla jakichś korzyści[1].

Wielość odsłonięć człowieka

Na człowieka w perspektywie pytania: kim jest? wolno wielorako spoglądać. Spojrzenia te biegną w rzeczy samej od pesymizmu antropologicznego, kulminującego pogardą i deprecjacją człowieka, po skrajny optymizm, który szczyty osiąga w ubóstwieniu istoty ludzkiej, wyniesieniu jej na wyżyny boskości. Jedno jest wspólne wielokształtnym wizjom człowieka o tak szerokim spektrum: wszystkie wiodą w konsekwencji do zakwestionowania wyjątkowej pozycji człowieka we wszechświecie, a w konsekwencji do jego destrukcji i uśmiercenia. Do takiego rezultatu prowadzi brak realizmu w postrzeganiu istoty ludzkiej, a zatem mniejsze lub większe uwikłanie się w iluzje, co do tego, kim jest człowiek. A wobec bogactwa ludzkiego bytu – wielopoziomowości, i wyjątkowego skomplikowania wielu płaszczyzn i wymiarów, które na istotę ludzką się składają

[1] Arystoteles, *Metafizyka*, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1983, I, 2, 982b.

– w iluzje uwikłać się łatwo, zwłaszcza jeśli spojrzenie ślizga się po powierzchni, nie wytrzymując niezwykłości i przemożnego dynamizmu tego, co oglądane.

Spróbujmy zawiązać intrygę, która będzie owocem krzyżujących się wzajemnie, zwalczających i odpychających odsłonięć ludzkiego bytu.

Protagoras z Abdery (wiodący intelektualny prym wśród sofistów) twierdził:

> Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że są, nieistniejących, że nie są.

Trudno o klarowniejsze sformułowanie niezwyczajności i szczególnej pozycji człowieka. *Homo mensura* – człowiek-miara – a zatem wszystko kręci się wokół niego. Jeżeli jednak każda pojedyncza istota ludzka (jej opinia, pogląd, mniemanie) stanowi miarę wszechrzeczy, wówczas ile ludzi, tyle opinii – równie prawdziwych, równorzędnych, roszczących sobie pretensje do stosownego postrzegania biegu rzeczy: a zatem wojna wszystkich przeciw wszystkim. Na widnokręgu pojawia się relatywizm, sceptycyzm. Chaos, jaki z takiego stanu rzeczy się wyłania, może zostać przezwyciężony albo przez bezwzględnego tyrana, który ład przywróci, narzucając przemocą bezwzględne posłuszeństwo arbitralnie stanowionemu prawu; albo poprzez pragmatyczne, ale zawsze tymczasowe kontrakty społeczne, które oparte będą na korzyści, jakie z tak urządzonego pokoju czerpać może każdy z osobna. Dlatego też w tej perspektywie *utilitas, non veritas facit pacem* (pokój oparty jest na użyteczności, nie na prawdzie). Krucha to jednak podstawa, gdyż to, co pożyteczne dla jednego, dla innego takie być nie musi. Skoro jednak dostęp do prawdy jest niemożliwy, albo stawiając sprawę mocniej prawda jako taka nie istnieje, wówczas pożytek, doraźna korzyść, przyjemność, stanowią jedyne kryterium prawdy i dobra. Tak oto człowiek-miara staje się marnym (i miernym) nierzeczywistym cieniem, roztopionym w doraźnych układach, które w każdej chwili mogą go zniszczyć. *Sic transit gloria mundi.*

Skoro tak się sprawy ludzkie mają, nie powinna być zaskoczeniem wypełniona bezbrzeżnym pesymizmem odpowiedź mądrego Sylena, towarzysza Dionizosa, na pytanie króla Midasa: co najlepsze i najdoskonalsze dla człowieka? Odpowiedź ta brzmiała:

> Nędzna, jednodniowa istoto, dziecię przypadku i mozołu, czemuż mnie zmuszasz, bym ci powiedział coś, czego najlepiej byłoby ci nie słyszeć? Najlepsze jest dla ciebie zupełnie nieosiągalne: nie narodzić się, nie istnieć, być niczym. Najlepsze zaś po tym jest dla ciebie: prędko umrzeć.

Tak będzie się snuć poprzez wieki nić refleksji, jaka wyłania się z pytania: kim jest człowiek? Rozbłysk zachwytu, a zaraz potem skowyt rozpaczy. „Człowiek – to brzmi dumnie", a następnie przetworzenie tego dumnie pobrzmiewającego człowieka w „łajno historii" W bliskich nam czasach szybko wyblaknie oświeceniowe zachwycenie potęgą ludzkiego rozumu, który sam jeden (uwolniony z przesądów) miał wprowadzić rodzaj ludzki do ziemskiej krainy szczęśliwości, nowej Arkadii, wzniesionej przez inżynierów dusz. Rozum – światło, twórca nauk i technologicznej potęgi człowieka. Ten sam rozum jednakże odsłoni (mozolnie rekonstruując) biologiczną genezę człowieka (z mroków ślepej ewolucji wyłoniony), a następnie zadekretuje całkowite jego wrzucenie i zanurzenie w uniwersum biologiczne (poza którym nie istnieje nic). Człowiekiem w ostatecznej instancji kieruje skomplikowana sieć instynktów i popędów, płynie przez niego szerokim korytem dziki, nieokiełznany nurt życia, zaś rozum to tylko epifenomenalny organ, który większego znaczenia nie ma, poza adaptacją gatunku ludzkiego do środowiska naturalnego oraz zapewnienia mu przetrwania. Człowiek jest tylko częścią środowiska (biologicznego, socjologicznego, czy ekonomicznego), uwarunkowany tyloma oddziaływaniami, taką siecią sprzężeń zwrotnych, że upartą iluzją jest mówienie o autonomii człowieka, czy jakimkolwiek jego decydowaniu o sobie. Rozum, który obwieścił zmartwychwstanie człowieka, niedługo potem zadekretował jego śmierć. Ów naturalizm w postrzeganiu ludzkiej istoty, który wyklucza z góry jakąkolwiek rzeczywistość wykraczającą poza naturalne uwarunkowania (wszelką Transcendencję), staje się zwierzęcym witalizmem, który animalną siłę życia i użycia podnosi do rangi ostatecznej rzeczywistości. Człowiek jest zwierzęciem należącym w całości do świata przyrody. Jako odmiennie zorganizowana materia (większy stopień skomplikowania i wyrafinowania) stanowi obiekt różnorakich manipulacji (dla których nie istnieją żadne granice, ponieważ to, co technicznie możliwe jest tym samym dozwolone). To, co anachronicznie nazywamy „duchem", wyłoniło się z materii i jest

jej produktem. Znając materialne uwarunkowania ducha, czyli prawidła materii, można dowolnie kierować ruchem ducha.

W tym świetle nie dziwią propozycje wielu współczesnych bioetyków czy biotechnologów, które dla „normalnego" człowieka brzmią tak, jakby wychodziły z ust doktora Mengele, albo innej ludzkiej bestii. Dla P. Singera (wykładowca w Princeton) dzieciobójstwo w dwóch pierwszych latach życia dziecka jest dopuszczalne w razie stwierdzenia objawów zespołu Downa, autyzmu lub nieznacznych zaburzeń regularnego rozwoju. Dla Thomasa H. Regana z Uniwersytetu Północnej Karoliny nie wszystkie istoty ludzkie są podmiotami. Podmiotem nie jest dla niego dziecko poniżej roku życia. Nie jest podmiotem osoba cierpiąca na zaawansowaną chorobę Alzheimera czy znajdująca się w stanie śpiączki. Zaś Gregory Pence z Alabamy zachęca do zacierania różnic pomiędzy człowiekiem a resztą świata zwierząt, proponując interwencje genetyczne, które mogłyby doprowadzić do powstania hybrydy człowieka i szympansa albo człowieka i delfina.

Spojrzenie na XX wiek (okrutnych inżynierii rasowych i społecznych), odsłaniające całe kontynenty bestialstwa, do jakiego zdolny jest człowiek, może przyprawić o emocjonalne, intelektualne, czy duchowe po prostu mdłości. Czyżby człowiek, twór biologiczny, produkował zło, jak pszczoła miód? Wiemy, jak ogromną polemikę wywołała teza H. Arendt o banalności zła, sformułowana przy okazji procesu jaki został wytoczony po II wojnie światowej A. Eichmannowi, który zza biurka kierował całą akcją eksterminacji żydów. Czy zło jest banalne, czy może kryje się za nim jakaś tajemnica przewrotności, która nie do końca da się wyjaśnić mechanizmami tego świata?

Ojciec J. M. Bocheński, wylewając kubeł zimnej wody na myślenie o człowieku jako istocie wyjątkowej, pisze:

> Człowiek nie jest wcale wyjątkiem w przyrodzie, ale jej częścią. (...) Człowiek jest wyjątkowo złym i okrutnym stworzeniem. Uważam więc, że humanizm filozoficzny, według którego byłby czymś istotnie różnym od innych zwierząt i wyjątkowo wzniosłym, jest zabobonem, a nawet głównym zabobonem naszych czasów[2].

---

[2] J. M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, przekł. B. Białecki, Warszawa 1987, s. 79.

Aby całej intrydze myślenia o człowieku dodać więcej dramatyzmu, przywołajmy wielkiego Pascala, który w czytaniu człowieka wykazał się niezwykłym wyrafinowaniem. Zna dobrze nędzę i wielkość człowieka. Zna głębię, którą człowiek jest i jego ogromną zdolność do spłycania wszystkiego. Zanotuje:

> Cóż za monstrum jest tedy człowiek? Cóż za osobliwość, co za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak ziemny; piastun prawdy – zlew niepewności i błędu; chluba i zakała wszechświata. Kto rozplącze ten zamęt?[3]

Pascal chce objąć spojrzeniem całego człowieka. Obraz, jaki wyłania się z tego oglądania, jest pełen sprzeczności. Sprzeczność jest tutaj jakby dźwignią bycia człowiekiem. Przyciąga uwagę Pascala łatwość (wielce podejrzana), z jaką przychodzi człowiekowi windowanie się w górę, ku niedosiężnym szczytom, a zaraz potem staczanie się w otchłań niebytu. Dlatego napisze:

> Człowiek nie jest ani aniołem ani bydlęciem. Nieszczęście w tym, że kto chce być aniołem, bywa bydlęciem[4].

Jedni powiadali: homo homini lupus est; inni, iż homo homini Deus est. A przecież o jedno chodzi: aby człowiek był człowiekowi człowiekiem po prostu.

Człowiek – bycie w stronę Boga

Przejdźmy teraz do podpatrzenia Mistrza oglądania człowieka – Jana Pawła II – Karola Wojtyły. Jedno jest pewne: myślenie o człowieku stoi w samym centrum aktywności intelektualnej, pisarskiej (i nie tylko) Papieża. Trzeba jednak zapytać: czy mamy tutaj do czynienia z zachwytem, podejrzliwością, nieufnością wobec człowieka? (K. Wojtyła z uwagą studiuje teksty „mistrzów podejrzeń": Nietzschego, Marksa, Freuda); może lękiem przed człowiekiem? (on wie, że człowiek może budzić lęk). Ów empiryczny człowiek (taki, jaki jest, jakiego spotykamy tu i teraz) o niewybrednych, wręcz wulgar-

[3] B. Pascal, *Myśli*, przekł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 438.

[4] Tamże, s. 166.

nych gustach, o żałosnych preferencjach, ów demokratyczny, masowy człowiek, ostatniego stulecia, które nazwane zostało wiekiem człowieka przeciętnego, oddający się bezwstydnej konsumpcji, posuniętej do swoistego konsumpcyjnego idiotyzmu – czy jest on zdolny budzić zdumienie? Czy Jan Paweł II, świadek Oświęcimia i Kołymy, nie ma prawa do pesymistycznego poglądu na człowieka? – zapytuje Tischner. Pomiędzy naiwnym zachwytem a rozpaczą jednak: zdumienie. To ono wydaje się być właściwą postawą wobec wielowymiarowości, narzucającego się z całą oczywistością bogactwa i zdynamizowania ludzkiej istoty. Zdumienie narasta tym bardziej, im głębiej wchodzi się w sprawy ludzkie, a osiąga apogeum, kiedy człowieka człowiekowi objawia Bóg. Tak będzie Papież podkreślał w rozmowach z A. Frossardem:

> W Chrystusie człowiek zostaje objawiony samemu sobie[5].

Wówczas dopiero widać, kim naprawdę człowiek jest. Więcej o powodach zdumienia mówi słynne zdanie z pierwszej papieskiej encykliki *Redemptor hominis*:

> Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg „Syna swego Jednorodzonego dał", ażeby on, człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne" (nr ????)

Podobnie jak dla starożytnych człowiek był zagadką, dla K. Wojtyły jest tajemnicą. Tajemnicą, która porusza, prowokuje i wyzywa. Jest tajemnicą, bo jak Objawienie nas poucza, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, stworzony jako korona całego stworzenia, jest jedynym bytem, który Bóg chciał dla niego samego. Skoro Bóg sam jest głębią nigdy nie domyślaną, wymykającą się wysiłkom poznawczym człowieka, jest Bogiem skrywającym się (*Deus absconditus*), coś z tej otchłanności musi też być w jego obrazie i podobieństwie. Jest więc człowiek tajemną głębią, w której rozpadliny wgląd posiada tylko Bóg sam (*homo absconditus*). Czyż nie pouczają nas mistycy o sekretności głębi ludzkich? Mistrz Eckhart, św. Jan od Krzyża (nad którym z intelektualną i serdeczną powagą pochyla się K. Woj-

---

[5] Por. A. Frossard, *„Nie lękajcie się" Rozmowy z Janem Pawłem II*, przekł. A. Turowiczowa, Watykan 1982, s. 70 n.

tyła), czy choćby Angelus Silesius, który w jednym ze swoich słynnych dystychów podkreśla:

> Der Abgrund meines Geists / ruft immer mit Geschrei/ den Abgrund Gottes an;/ sag: welcher tiefer sei? (Otchłań mego ducha wzywa nieustannie / Otchłań Boga; powiedz, która z nich jest głębsza)[6].

Nie jest łatwo wejrzeć w przepastne, ludzkie głębie. Trzeba jednak i nie sposób tego nie zrobić. Przecież same przyciągają uwagę, budząc głębokie zdumienie. Człowiek jako obraz i podobieństwo Boże stanowi locus theologicus – miejsce odsłaniania się Boga. Wojtyła bez obawy podejmuje wyzwania owego „zwrotu antropologicznego", charakteryzującego nowożytną epokę, a związanego z takimi nazwiskami, jak Kartezjusz, Kant, czy najwybitniejszym współczesnym teologiem K. Rahnerem. Im głębsze wejrzenie w człowieka, tym jaśniej widać Boga. Bóg odsłaniany przez Wojtyłę jest antropocentryczny, zaś człowiek teocentryczny (teomorficzny). Przez swoją osobową naturę jest szczególną epifanią i miejscem obecności Stwórcy. Szczególnej wagi nabiera postrzeganie człowieka w świetle Tajemnicy Wcielenia. Przecież Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, związawszy się z nim na zawsze. Ludzki projekt humanum nie poniesie w ostateczności porażki, bo zespolony jest z projektem Bożym. Dlatego ks. R. Neuhaus, teolog amerykański, nazywa przesłanie Papieża „profetycznym humanizmem"

Chrystologia zatem poszerza do granic możliwości antropologię. Antropologia zaś pomaga wejrzeć w tajemnice chrystologii, wkroczyć w nią po ścieżkach ludzkiego rozumu. Źródła antropologii biją w chrystologii. Można śledzić u Wojtyły wzajemne naświetlanie się tych dziedzin, rozumienie jednej przez drugą, swoistą spiralę hermeneutyczną. Słychać brzmienie sformułowania Rahnera:

> W tym, co najbardziej Jego własne, Bóg czyni siebie samego tym, co konstytuuje człowieka jako człowieka.

Nie jest możliwe zrozumienie człowieka bez Boga, ale nie jest też możliwe adekwatne odsłonięcie Boga bez wejrzenia w człowieka. Bóg zbliżając się do człowieka, poszerza go, zaś człowiek jawi się ja-

---

[6] Cyt za: J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 133.

ko *capax Dei* – otwarty na Boga (teomorficzny) – wystarczająco pojemny, aby przyjąć w siebie Tego, który jest warunkiem możliwości pełnego rozbłysku własnych potencji człowieka. Wejście w spiralę hermeneutyczną pozwala ujawnić się głęboko w człowieka wpisanej potrzebie odkupienia i konieczności Odkupiciela dla zbawienia człowieka. Używając języka scholastycznego powiemy, iż Bóg jest ratio essendi człowieka, zaś człowiek w zakresie przyrodzonych możliwości poznawczych ratio cognoscendi Boga. W sprawę trzeba wejrzeć głębiej. Wojtyła pyta: kim jest człowiek? Poszukuje możliwie najszerzej adekwatnej odpowiedzi na to pytanie. Trzeba do pracy zaprząc rozum, wolę, zmysły, sferę emocjonalną, ale także niezbędna okaże się władza serca, czyli poznanie kontemplacyjne, dzięki któremu jest możliwe rozpoznanie we wnętrzu człowieka obrazu Boga. Czyżby nawiązanie do Pascala logiki serca (Boga czuje serce, nie rozum)? Z tak zespolonej pracy władz poznawczych człowieka, owego doświadczenia rozumiejącego, które nie chce apriorycznie rozstrzygać wedle arbitralnych projektów, czym jest obiekt, zanim wcześniej nie wsłucha się weń, nie wpatrzy, nie stanie twarzą w twarz z nim samym, wyłania się źródłowe doświadczenie człowieka. Pisze Wojtyła:

> Moralność stanowi najpełniej o człowieczeństwie i osobie. (...) Doświadczenie moralności jest integralnym składnikiem doświadczenia człowieka[7].

Zaś gdzie indziej:

> W moralności zawiera się właściwa miara wielkości każdego człowieka, który nią pisze swą najbardziej własną istotę[8].

Człowiek zatem w najgłębszych strukturach budowany jest przez dobro, a niszczony przez zło swoich czynów. Jawi się jako byt dynamiczny, odsłaniający się poprzez czyn. Do tej problematyki przyjdzie nam jeszcze powrócić później. Człowiek się staje. Czy wobec tego jest czystym projektem, eksplozją stawania się (nie jest tym, kim jest oraz jest tym, kim nie jest, jak chce egzystencjalizm ateistyczny Sartre'a)? Antropologia egzystencjalna (zwłaszcza w wyda-

---

[7] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 310.

[8] K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 245.

niu Sartre'a) widzi człowieka jako byt nieokreślony, który dzięki aktom wyboru sam nadaje sobie określony kształt. Człowiek nie posiada żadnej uprzedniej natury, gdyż byłby nią zdeterminowany, a tym pozbawiony wolności. (jestem tym, za kogo się uważam, będę tym, kim siebie uczynię). W koncepcji tej pobrzmiewa echo sformułowanej przez renesansowego humanistę Pico della Mirandola *Mowy o godności człowieka* (*Oratio de dignitatae hominis*). Przywołajmy fragment: Zwraca się do człowieka Bóg:

> Określona natura innych stworzeń jest związana prawami przeze mnie ustanowionymi. Ciebie zaś nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami oddaję w twe własne ręce, abyś zgodnie ze swą wolą sam określił swą naturę.

Oto błędna, bo arbitralnie wysnuta w oderwanej i autarkicznej świadomości Sartre'a koncepcja człowieka. Człowiek to byt – dla – siebie, nicestwiąca, oderwana jaźń, która przeciwstawia się wszelkim ucieleśnieniom (ciału, urządzeniom społecznym, instytucjom, tradycji). Pisze Sartre:

> Wyłaniam się samotny i zalękniony w obliczu wyjątkowego i najpierwszego zadania, które składa się na moje istnienie: wszelkie przeszkody, wszelkie ograniczenia zostają obalone, unicestwione przez świadomość mojej własnej wolności; nie odwołam się, bo i odwołać nie mogę, do żadnej wartości w obliczu faktu, że to ja podtrzymuję wartości w istnieniu; nic nie może mi nadać pewności w obliczu mnie samego; odcięty od świata i mojej istoty przez nicość, którą jestem, muszę sobie uzmysłowić sens świata i mojej istoty; ja o nich orzekam, samotnie, arbitralnie i bez uzasadnienia.

Wydumana, odcięta od doświadczenia Sartre'owska koncepcja człowieka, który z nicości kreuje siebie, prowadzi do wiadomej konkluzji:

> Absurdem jest żeśmy się urodzili, absurdem jest że umrzemy... W dodatku do wszystkiego zawsze umieramy. Historia każdego życia to historia klęski[9].

Jest to ostatnie słowo ateistycznej antropologii egzystencjalnej.

---

[9] J. P. Sartre, *L'Etre et le'Neant*, Paryż 1949, s. 540, 631.

Wojtyła nie przyjmuje jednak również in extenso założeń antropologii esencjalnej. Wedle tego stanowiska, każdy byt posiada określoną naturę, strukturę, istotę (esencję), która sprawia, że jest tym, czym jest i nie może być czymś innym. Również człowiek obdarzony jest określoną naturą, która sprawia, że jesteśmy ludźmi. Taki sposób posiadania natury przez człowieka byłby rodzajem fatalizmu, natura bowiem działałaby jakby zza pleców istoty ludzkiej, bez jej świadomego udziału. Byłaby naturą człowieka – rzeczy.

Koncepcja Wojtyły przekracza wspomniane stanowiska, odsłaniając projekt antropologii adekwatnej. Rzeczywiście istnieje natura ludzka, określona struktura bytu ludzkiego. Nie jest ona rezultatem ślepej produkcji, lecz darem Miłującej Istoty. Natura ta jednak nie może rozwinąć się bez świadomego udziału istoty ludzkiej. Człowiek nie jest byciem rzuconym, ślepym projektem, jak chce egzystencjalizm, nie jest byciem – ku – śmierci (Heidegger), lecz byciem – ku – spełnieniu, ku pełni, które realizuje się poprzez moralny czyn spełnianego dobra. Spełnienie oznacza osiągnięcie doskonałości właściwej człowiekowi, zatem aktualizację całego ludzkiego jestestwa. Człowiek poprzez swoje człowieczeństwo jest wezwany do przerastania siebie w sobie samym. Znowu słychać tutaj echo Pascala: człowiek nieskończenie przerasta człowieka. W najgłębszej strukturze jest bowiem obrazem Boga i dlatego zdolnym do przerastania świata, wykraczania poza bycie-w-sytuacji-tu-i-teraz. Jak zaznacza Papież w rozmowach z Frossardem człowiek nie jest istotą wykończoną, istnieje w nim coś niedokonanego, szczelina otwierająca go w stronę nieskończoności, co też jest przyczyną nieustannego niepokoju i nienasycenia (Augustyn: „dla siebie Boże nas stworzyłeś, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie"). Warto przytoczyć w tym miejscu pytanie Frossarda oraz odpowiedź Papieża, która nawiązuje do natury zadanej człowiekowi, natury niewykończonej, otwartej na radykalną Transcendencję. Pyta Frossard:

> Jeżeli tak jest, czyż niebezpieczeństwem dzisiejszego świata nie byłoby robienie z człowieka istoty wykończonej, albo przez włączenie go do systemu absolutnie nieprzenikliwego na to, co nieskończone – albo przez zamykanie w nim owej szczeliny przy pomocy różnych działań medycznych, takich, jak traktowanie jego aspiracji duchowych jako złych snów,

wywołanych zaburzeniami wątroby lub jak próby leczenia go z Boga za pomocą środków uspokajających[10].

W odpowiedzi Papież wskazuje niebezpieczeństwo materializmu praktycznego, prowadzącego do postawy konsumpcyjnej, w wyniku której pojawia się natura wyciszona, uspokojona (ale i zdewastowana) w owym zamknięciu okaleczonym i frustrującym. Ideologia konsumizmu zmierza do tego,

> aby człowieka przekonać, że jest on bytem wykończonym, to znaczy ostatecznie dostosowanym do struktury świata widzialnego, a ten świat jest dla niego jedynym systemem odniesienia – zarówno gdy chodzi o początek, jak i o kres, zarówno gdy chodzi o obszar myślenia, jak też o skalę działania. Poza tą strukturą, coraz dokładniej poznawaną przy pomocy wielu nauk szczegółowych człowiek nie miałby wyjścia[11].

W ten sposób opisuje Papież ideologię terryzmu (pojęcie wprowadzone przez J. Tischnera, od terra – ziemia), wedle której los człowieka zamyka się w granicach doczesności, gdzie też może dostąpić na jej miarę spełnienia. Integralna wizja człowieka służy tutaj tropieniu patologii, zniekształcających obraz człowieka, odcinających go od jego własnej głębi, w którą wpisane jest podobieństwo do Boga, choćby zranione i spustoszone przez grzech pierworodny. Chrześcijańska nauka o tym zranieniu, wręcz spustoszeniu człowieka należy do integralnego postrzegania człowieka. Eliminacja pojęcia grzechu z dyskursu o człowieku oznacza uwolnienie człowieka od perspektywy nawrócenia, to zaś może prowadzić do poczucia nieodzowności zła, jego prawidłowości, a zatem przyzwolenia na zło i pogodzenia się z nim[12]. Z drugiej strony w perspektywie oświeceniowej eliminuje się pojęcie grzechu pierworodnego, aby budować iluzoryczne wizje doskonałości ludzkiego bytu, który co najwyżej podlega pewnym zakłóceniom chwilowym, płynącym z niedostatecznego opanowania środowiska, natury przez rozum ludzki, ale w toku dalszego rozwoju usuwalnym.

Natura ludzka, otwarta i skierowana ku nieskończoności jawi się jako rozdarta, rozbita przez grzech. Człowiek nie przestaje być jed-

---

[10] A. Frossard, *Nie lękajcie się*, dz. cyt., s. 113–114.

[11] Tamże, s. 117.

[12] Por. tamże, s. 96, 97.

nak (choć grzeszny) obrazem Boga. Jaki zatem jest jego status po grzechowej katastrofie? Rozwiązując ten problem wskazuje Wojtyła cztery stany natury ludzkiej. Stan natury czystej (status naturae purae) jest stanem hipotetycznym.

> Taką byłaby natura ludzka, gdyby Bóg nie podniósł jej do porządku nadprzyrodzonego[13].

Jak poświadcza Objawienie, człowiek został wyniesiony do porządku nadnatury, czyli jego natura została dotknięta łaską. Ona natury nie znosi, nie niszczy, ale ją udoskonala.

> Dojrzałe zespolenie łaski z naturą stwarzało taki stan owej natury, który zasługuje na nazwę pełni człowieczeństwa (*status naturae integrae*), stan nieskażonej natury przed grzechem pierworodnym[14].

Natura ta uległa zranieniu w wyniku katastrofalnego upadku w grzech pierworodny. Pojawia się stan natury upadłej (status naturae lapsae). Odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa przyniosło poprawę sytuacji człowieka w postaci stanu natury odbudowanej, zdolnej do przyjęcia łaski, ale również jej odrzucenia (status naturae reparatae). Tutaj właśnie tryska źródło nieustannego napięcia w człowieku pomiędzy naturą i łaską, pomiędzy tym, co powinien a tym, co faktycznie czyni, owego nieusuwalnego dynamizmu który świadczy o tym, iż znajduje się człowiek w stanie natury upadłej, skażonej, a równocześnie odkupionej, wezwanej do nieustannego przekraczania stanu upadku, ku spełnieniu, ku doskonałości.

Błądzenie w żywiole człowieka

Poznać człowieka najszerzej, jak to tylko możliwe – takie zamierzenie stawia sobie K. Wojtyła. Jednakże człowiek jest tajemnicą, dlatego wyczerpujący wgląd w to, kim jest w swojej istocie, jest niemożliwy. Wszelki dogmatyzm w pojmowaniu człowieka jest jednocześnie redukcjonizmem. Takim jest ekonomizm, socjologizm, biologizm itp. Człowiek ostatecznie transcenduje (wykracza poza) świat

---

[13] K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1986, s. 42–43.

[14] Tamże, s. 43.

rzeczy, jak też i świat procesów, czy praw ekonomii, rynku, biologii. Etapy coraz pełniejszego wglądu w rzeczywistość człowieka znaczone są u K. Wojtyły najpierw *Wykładami lubelskim*, a potem dziełem *Miłość i odpowiedzialność*, najbardziej dojrzałą pracą antropologiczną *Osoba i czyn*, kolejno papieskimi już encyklikami *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Veritatis splendor*, wreszcie mozolnie, a jednocześnie z ogromną wirtuozerią budowaną w ramach katechez środowych teologią ciała. Nazwijmy te etapy za ks. T. Styczniem rozdziałami wielkiego traktatu o człowieku, magna charta hominis.

Ostatecznie najwyraźniej rysy człowieka ujawniają się w świetle Objawienia. Tutaj o człowieku, i jego losie mówi Bóg, sam stając się jego przeznaczeniem. Trzeba jednak wejrzeć w to, co człowiek mówi o sobie samym ustami swoich najwybitniejszych myślicieli? Ogromny niepokój rozumu, żarliwość serca, uczciwość intelektualna oraz otwarcie się na doświadczenie człowieka pulsują w zmaganiu się Wojtyły z filozoficzną myślą o człowieku. Myśliciel rozpoczyna poszukiwania intelektualne od Platona i Arystotelesa, zagląda do Augustyna, potem wsłuchuje się w Tomasza z Akwinu, by przejść do I. Kanta i M. Schelera, potem znów wrócić do początków, aby pochylić się nad D. Humem oraz J. Benthamem, jednym z najwybitniejszych przedstawicieli utylitaryzmu. Zdaje sobie Wojtyła doskonale sprawę z tego, że pojmowanie człowieka warunkuje kierunki i sposoby refleksji moralnej. Innymi słowy: antropologia wiąże się ściśle z etyką.

Głęboko świadom niszczących i zubażających człowieka redukcjonistycznych ujęć, chce wypracować przyszły Papież szeroką, ujmującą człowieka w całym jego bogactwie wizję. Wie, że niepokojące zjawiska materializmu praktycznego, konsumizmu, permisywizmu, utylitaryzmu są następstwem „antropologicznego błędu", redukcjonistycznego, zawężonego postrzegania człowieka, ideologicznych wypowiedzi naukowców, którzy przekraczają kompetencje swoich dziedzin, ewokując twierdzenia metafizyczne. J. Monod, wybitny biolog podkreśla:

> Dawne przymierze zostało zerwane; człowiek nareszcie wie, że jest sam w obojętnym bezmiarze wszechświata, z którego wyłonił się przez przypadek. Zarówno jego los, jak i jego powinności nigdzie nie zostały zapisane[15].

[15] J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971, s. 193.

Człowiek zatem to dziecię pustki i przypadku, „pojemnik na geny", kawał żywego mięsa, krążący w bezmiernej pustce kosmosu (czy perspektywę biologii można sprowadzać do perspektywy metafizycznej?). W rozmowach z Frossardem Jan Paweł II wskazuje jeden z takich redukcjonistycznych obrazów człowieka:

> Człowiek uczynił siebie epifenomenem stosunków materialnych i praw ekonomicznych, przedmiotem materializmu dziejowego. Nie podporządkowuje sobie świata rzeczy, ale pozwala mu się podporządkować[16].

Wojtyła doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że kiedy wyeliminujemy z dyskursu o człowieku Boga, wówczas prędzej czy później człowiek zostanie sprowadzony do poziomu świata zwierząt, czy elementu środowiska naturalnego. Taki też obraz człowieka rysuje etyka ewolucjonistyczna, wedle której

> moralność byłaby jedynie „fortelem natury", narzędziem, którym posługuje się ona bez naszej wiedzy, by zapewnić przetrwanie. To prowadzi do kolejnego twierdzenia: altruistyczna moralność byłaby ostatecznie wyselekcjonowana przez ewolucję jako jedna z wielu udanych form przystosowawczych[17].

Moralność w tym kontekście jest rezultatem „fikcji genów", a jej zadanie sprowadza się do przystosowania gatunku do środowiska naturalnego, celem przetrwania tego gatunku. Cała jej wartość wyczerpuje się w biologii. Etyka normatywna staje się wówczas zwykłą etologią (opisem zachowań ludzkich w ich interakcji ze środowiskiem).

Przypomnijmy raz jeszcze: doświadczenie moralności, (etycznego czynu) jest źródłowym doświadczeniem człowieka. Substancją człowieka jest moralność. Człowiek jawi się jako sprawca czynu. Wojtyła spiera się o człowieka z kolejnymi myślicielami, pokazując, że ujmują go cząstkowo, dokonując absolutyzacji tego czy innego elementu kosztem innego (rozumu kosztem woli i zmysłowości, zmysłowości kosztem rozumu, emocji kosztem innych władz). Tutaj zdumiewanie się człowiekiem przyjmuje postać sporu o człowieka.

---

[16] A. Frossard, *Nie lękajcie się*, dz. cyt., s. 252.

[17] Luc-Ferry, J. D. Vincent, *Co to jest człowiek?*, przekł. M. Milewska, Warszawa 2003, s. 71.

Czy zatem Platon w swoich dialogach wskazuje to, co dla człowieka źródłowe, czy ujmuje jego proprium? Podstawowa w myśleniu Platona jest Idea Dobra. Ona świeci, umożliwiając tym samym stosowne widzenie wszystkiego, co w kręgu owego światła się pojawi. Jednak przy bliższym wejrzeniu okaże się, że dobro jako Idea Dobra jest przedmiotem wyłącznie rozumu, a ponadto owo dobro jest poza tym światem. Dobrem jest wiedza o dobru, pojmowanie dobra. Dobro bytuje poprzez prawdę, a ujawnia się w pięknie. Posiada zatem funkcję epistemologiczną bardziej niż moralną. Doskonali rozum, ale nie całego człowieka. Zresztą dla Platona człowiek to wyłącznie dusza, uwięziona w ciele jako obcej sobie rzeczywistości. Na myśleniu Platona o człowieku ciąży racjonalizm etyczny, który istotę ludzką sprowadza do rozumu. Wyraźnie mamy więc do czynienia z intelektualistycznym zawężeniem ducha ludzkiego.

Więcej znajduje Wojtyła w etyce Arystotelesa. Myśliciel ze Stagiry, zrywając z Platońskim idealizmem oraz intelektualizmem dobro pojmuje jako to, czego wszyscy pożądają. Etyka jest – zdaniem myśliciela – nauką o dobru właściwie odpowiadającym człowiekowi jako istocie rozumnej – czyli dobru godziwym. Dobro tak rozumiane stanowi przedmiot pożądania, który realnie udoskonala ludzki byt.

> W ten sposób samym dobrem dla człowieka nie będzie ani idea dobra, ani też dobro w znaczeniu ogólnym, ale to konkretne dobro, które stanowi najwyższy cel jego dążenia i działania – komentuje Wojtyła[18].

Dla człowieka, jako istoty rozumnej dobrem najwyższym jest kontemplacja, czyli intelektualny ogląd najwyższej zasady, którą jest Bóg. Celem, którego pożąda wola jest dobro najwyższe, rozpoznawane przez rozum, stanowiący najwyższego rozkazodawcę w człowieku. Jeżeli człowiek odnosi się do dóbr według miary rozumu, działa roztropnie. Etyka Arystotelesa jest realistyczna, teleologiczna oraz eudajmonistyczna.

Tomasz z Akwinu rozwija i precyzuje Arystotelesowskie myślenie o człowieku. Nade wszystko rozwija naukę o dobru godziwym, użytecznym i przyjemnym. W wyborze dobra godziwego współpracuje rozum i wola – rozumna władza pożądawcza. Dzięki takiej

---

[18] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 95.

współpracy człowiek może dojść do prawdy o dobru, więc rozumnie wybrać dobro godziwe, które go udoskonala. Etyka Arystotelesa i Tomasza z Akwinu ma charakter perfekcjonistyczny (Wojtyła powie: perfekcjorystyczny – aby zaznaczyć dynamizm człowieka w dążeniu do doskonałości). Doskonałość właściwa każdemu bytowi jest z natury celem tego bytu, zaś doskonałość właściwa człowiekowi – to doskonałość moralna. Owa właściwa człowiekowi doskonałość utożsamia się z dobrem godziwym, które stanowi podstawę normowania w znaczeniu etycznym. Dobrem godziwym jest wszystko to, co zgodnie z rozumną naturą człowieka doskonali go, co go zatem aktualizuje. Rozum jako czynnik specyfikujący byt ludzki, który stanowi o naturze człowieka, jako część ludzkiego bytu jest czynnikiem normującym w znaczeniu etycznym. Tomasz z Akwinu jednak, w odróżnieniu od Arystotelesa, jest myślicielem chrześcijańskim, zaś chrześcijańskie Objawienie przyniosło istotne novum w rozumieniu człowieka: natura ludzka zdolna jest do przyjęcia życia nadnaturalnego, które płynie z uczestnictwa w naturze własnej Boga. W tym świetle dobrem, które ostatecznie aktualizuje naturę ludzką jest przedmiotowo biorąc Bóg, zaś podmiotowo – zjednoczenie z Bogiem[19].

O ile Wojtyła polemizuje z Platonem, o tyle akceptuje zasadniczo obraz człowieka, jaki wyłania się z myśli arystotelesowsko-tomistycznej. To on w jakiejś mierze stanie się kryterium oceny tego, co o człowieku mają do powiedzenia Kant i Scheler.

Myśliciel z Królewca, mając na względzie całkowicie zdeterminowany świat przyrody, do którego poprzez swoje ciało należy także człowiek, pyta o wolność człowieka. Tropi jej ślad w czystym rozumie praktycznym, a dokładniej w apriorycznej formie czystego rozumu praktycznego, czyli w imperatywie kategorycznym. Imperatyw kategoryczny staje za całe prawo moralne. Wolność jest niejako ratio essendi tego prawa, zaś prawo moralne ratio cognoscendi wolności. Człowiek jest wolny wówczas (to znaczy działa moralnie), gdy wola kieruje się posłuszeństwem wobec danego w imperatywie kategorycznym apriorycznego nakazu:

---

[19] Por. tamże, s. 175.

Postępuj tak, aby maksyma twej woli mogła mieć ważność jako principium prawodawstwa powszechnego[20].

Czy wzniosła etyka Kantowska, etyka obowiązku prowadzi do źródłowego doświadczenia człowieka? Czy źródło człowieka bije w oderwanym od doświadczenia, autonomicznym i autarkicznym czystym rozumie praktycznym, który z pozaempirycznej pozycji formułuje prawo sam z siebie? Czy sam rozum jest w stanie zapewnić moralne postępowanie człowieka? Wreszcie czy wedle apriorycznego prawa rozumu, etyki obowiązku nie postępowali zbrodniarze hitlerowscy? (duża ich część twierdziła, że wykonywali tylko swoje obowiązki). Na Kantowskim obrazie człowieka ciąży racjonalizm, aprioryzm. Królewiecki myśliciel wpadł w „pułapkę refleksji" (określenie W. Chudego), polegającą na uwikłaniu się myśli w siebie samą, która niezdolna jest już do doświadczenia tego, co inne, tego, co poza nią, wobec niej zewnętrzne. Człowiek Kanta jest człowiekiem rozłamanym, rozbitym na czysty rozum i sferę zmysłową (to, co transcendentalne i empiryczne). Owa radykalna dychotomia ciąży na całym Kantowskim myśleniu o człowieku, któremu Wojtyła przeciwstawi koncepcję człowieka jako jedności (wyrażającej się w czynie) ukonstytuowanej przez wiele pierwiastków.

Czytanie człowieka przedłożone przez M. Schelera jest nade wszystko polemiką z formalizmem Kantowskim. Temu formalizmowi przeciwstawi myśliciel materialną etykę wartości. Wartości są pewnymi jakościami „materialnymi" o specyficznym sposobie istnienia, odrębnym od tego, jakim istnieją rzeczy. Dane są zawsze w hierarchicznym uporządkowaniu (hedoniczne, witalne, duchowe, religijne). Wartości stanowią przedmiotową treść aktów emocjonalnych. Są one niejako odsłaniane dzięki emocjom. Stanowią więc obiektywną treść świadomości. Emocje są terenem ujawniania się (objawiania) wartości. Podziw odsłania piękno, wstręt – brzydotę. Szczególną rolę przypisuje Scheler miłości – dzięki niej poszerza się emocjonalna percepcja wartości. Miłość najpełniej i najszerzej poznaje wartości. Jak zauważa Wojtyła na miejscu mocnego obiektywizmu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, mamy u Schelera do czynie-

[20] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, Warszawa 1981, s. 50.

nia z obiektywizmem słabym, ostrożnym. Na miejscu obiektywizmu ontologicznego – obiektywizm noetyczny. Zaznacza Wojtyła:

> Intuicjonizm czysto emocjonalistyczny wyklucza rozumny, sprawczy i twórczy zarazem udział osoby w kształtowaniu moralności czynów[21].

Podgląda z uwagą przyszły Papież myśl Schelera, skoncentrowaną na człowieku (owocem tych podglądów będzie rozprawa habilitacyjna pt. *Ocena zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*). Ogarnia szerokim spojrzeniem fenomenologiczny opis przeżycia wartości przez osobę, którą myśliciel niemiecki określa jako bezpośrednio współprzeżytą jedność przeżywania. Okazuje się jednak, przy głębszym wmyśleniu się w tę koncepcję, iż tak rozumiana osoba, jako podmiot przeżyć, jest podmiotem biernym, a nie przyczyną sprawczą aktów. Brakuje Wojtyle dynamicznego charakteru bytu osoby, sprawczości osoby: osoba w rozumieniu Schelerowskim nie przeżywa siebie jako przyczyny sprawczej aktów etycznych. Scheler, w oczach Wojtyły nie zdaje sprawy z pełnego doświadczenia tego, kim jest człowiek. Winna jest temu emocjonalistyczna koncepcja osoby.

W stronę osoby

W polemice z Kantem, Schelerem, utylitaryzmem (do którego jeszcze wrócimy), ale też w oparciu o doświadczenie rozumiejące, buduje Wojtyła oryginalną koncepcję osoby, która stanowi wyraz antropologii adekwatnej, czyli jest wysiłkiem odczytania człowieka w możliwie szerokim stopniu. W trakcie pracy nad dziełem *Osoba i czyn* pisał Wojtyła do H. Lubaca:

> Bardzo rzadkie wolne chwile wykorzystuję na pracę, bliską mojemu sercu, poświęconą metafizycznemu sensowi i tajemnicy osoby. Wydaje mi się, że dzisiaj debata toczy się na tej płaszczyźnie. Zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu fundamentalnej jedyności każdej osoby ludzkiej. To zło leży nawet bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej dezintegracji, planowanej czasami przez ideologie ateistyczne, musimy zamiast

[21] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 171.

jałowych polemik przeciwstawić coś w rodzaju „rekapitulacji nienaruszalnej tajemnicy osoby"

Już w *Wykładach lubelskich* pojawiają się pierwsze błyski dojrzałej koncepcji. Pisze tam:

> Osoba jest sprawczą przyczyną swych aktów, a poprzez te akty przyczyną swojej etycznej wartości, pozytywnej czy też negatywnej[22].

Akty spełniane przez osobę bądź ją doskonalą, bądź niszczą. Ważny jest czyn. To on jest oknem, przez które Wojtyła podgląda osobę. Czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby, ujawnia ją i pomaga w pełnym i wszechstronnym jej zrozumieniu. Czynem nie jest jednak każda aktywność człowieka. Nie jest nim jedzenie, picie czy przemieszczanie się z miejsca na miejsce. Czynności takie nie stanowią jeszcze o człowieku jako osobie.

> Czynem nazywamy wyłącznie świadome działanie człowieka. (...) Czyn to tyle, co działanie właściwe człowiekowi jako osobie[23].

Czynem jest nade wszystko moralne działanie człowieka. Człowiek jako osoba spełnia czyny (działa). Wówczas przeżywa siebie jako sprawcę własnego działania. W czynie i poprzez czyn osoba staje się jednością – dokonuje się integracja osoby – mogę powiedzieć „ja" jako przyczyna sprawcza, podmiot to uczyniłem. W tej perspektywie budowanie przez Wojtyłę antropologii adekwatnej można postrzegać jako scalanie rozbitego człowieka, rozbitego przez myśl nowożytną, ale i wszystkie kataklizmy dwudziestego wieku. Myśliciel chce przywrócić człowieka sobie samemu. W książce *Pamięć i tożsamość* mówi:

> W działaniu człowieka poszczególne władze duchowe dążą ku syntezie. W syntezie tej główną rolę odgrywa wola. Dzięki temu zaznacza się w działaniu charakter rozumny ludzkiego podmiotu. Akty ludzkie są wolne, a jako takie domagają się odpowiedzialności podmiotu. Człowiek chce określonego dobra, wybiera je i z kolei odpowiada za swój wybór[24].

---

[22] Tamże, s. 36.

[23] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 32, 36.

[24] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 42.

Człowiek jest obecny w swoim działaniu, zaś w tym dynamizmie zaznacza się ludzkie proprium – wolność i świadomość.

> W czynach zawiera się sprawczość, sprawczość uwydatnia konkretne „ja", jako świadomą siebie przyczynę działania. I to jest właśnie osoba[25].

Zapytajmy: kim jest osoba, która objawia się poprzez czyn? Pisze Wojtyła:

> Wyraz „osoba" został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu „jednostka gatunku", ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa „osoba"[26].

Osoba to ktoś – jak lapidarnie wyrazi tę rzeczywistość myśliciel w dziele *Osoba i czyn*. Przerasta ona świat rzeczy, nie pozwala się uprzedmiotowić, nie można jej traktować instrumentalnie, jako środka do realizacji innych celów. Ktoś to nie tylko indywidualna substancja, jak w pierwszej części swojej klasycznej definicji osoby wyrazi Boecjusz. To raczej jedyność i niepowtarzalność.

W czynie i poprzez czyn wyraża się struktura osoby, jej samej tylko właściwa. W odsłanianiu tej struktury nawiąże Wojtyła do mistrzów z przeszłości. Persona est sui iuris. Znaczy to tyle, że osoba jest panem samej siebie, siebie posiada i jest posiadana wyłącznie przez siebie. Nie jest zatem uwikłana bez reszty w struktury, które nią rządzą (biologiczne, lingwistyczne), nie jest w posiadaniu nieświadomych sił, które niczym fatum niewolą ją z ukrycia. Persona est alteri incommunicabilis. Jest nieprzekazywalna, nieodstępna. Wiąże się to z jej wnętrzem, samostanowieniem, wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Osoba różni się od rzeczy strukturą i doskonałością. Do struktury osoby należy wnętrze, w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego. Osoba posiada właściwą dla siebie doskonałość duchową. Samo – panowanie i samo – posiadanie odsłaniają jeszcze bardziej podstawową strukturę osoby, mianowicie samostanowienie. Oddajmy głos myślicielowi:

---

[25] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 101.

[26] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Londyn 1964, s. 13.

> Przez 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[27]

Osoba stanowi o sobie, to znaczy na sposób jedyny i niepowtarzalny wybiera wolność. Stanowić o sobie, znaczy to siebie kształtować w oparciu w dobro w wolności. Człowiek buduje siebie w oparciu o dobro. Papież wielokrotnie nawiązuje do pięknego cytatu z dzieła św. Grzegorza z Nyssy:

> Wszystkie istoty podlegające wzrastaniu nie pozostają na zawsze takie same, ale przechodzą wciąż z jednego stanu do innego, poddane nieustannej przemianie na lepsze lub na gorsze (...) Otóż podlegać przemianie, znaczy rodzić się wciąż na nowo (...) Tu jednak narodziny nie są następstwem działania zewnętrznego, jak to jest w przypadku istot cielesnych (...) Są skutkiem wolnego wyboru, tak że w pewien sposób to my sami jesteśmy własnymi rodzicami, samodzielnie stwarzamy samych siebie i poprzez nasze wybory nadajemy sobie taki kształt, jakiego pragniemy[28].

Samostanowienie jest zdolnością transcendowania zastanych warunków, przekraczania ich ku temu, co właściwe dla człowieka jako osoby. Dzięki samostanowieniu mogę siebie spełniać, to znaczy osiągać pełnię sobie właściwą.

> Osoba wykracza ponad świat przyrody, a porządek osobowy nie mieści się bez reszty w porządku natury[29].

Samostanowienie to zdolność poznania prawdy o dobru. Tutaj dotykamy najbardziej newralgicznego momentu transcendowania. Pisze Wojtyła:

> Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samozależność, zależność od własnego „ja" Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy – moment ten ostatecznie kształtuje wolność[30].

Człowiek – osoba to posiadający siebie, sobie panujący, stanowiący o sobie podmiot. To rzeczywistość przekraczająca wszelkie uwarunkowania, determinizm środowiska i biologicznego uposaże-

---

[27] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 133.

[28] Cyt. za: J. Tischner, *Czytając Veritatis splendor*, Kraków 1994, s. 27.

[29] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 208.

[30] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 188.

nia. Transcendencja osoby w tym się przejawia, że jest ona zdolna do poznania prawdy o dobru sobie właściwym, czyli poznania swojego ostatecznego przeznaczenia. Osoba jest wezwana do wolności i skierowana ku prawdzie.

> Właściwa osobie egzystencja – jest to egzystencja w prawdzie, w dynamicznej relacji do prawdy[31].

Osoba to jakieś dobro, a nie tylko fakt, jak w nurcie pozytywistycznym, czy materialistycznym. Pytamy: jakie? Odpowiada Wojtyła:

> Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. (...) Osobie należy się słusznie, aby była traktowana jako przedmiot miłości, nie zaś jako przedmiot użycia[32].

Tak brzmi norma personalistyczna sformułowana przez Wojtyłę. Przeciwstawia ją zasadzie użyteczności. Miłość osoby polega na afirmowaniu jej ponad – rzeczowej, ponad – konsumpcyjnej (ponad – użytkowej) wartości. Wartość osoby jest wyższa niż wartość przyjemności, dlatego osoba nie może być jej podporządkowana. Nie może stanowić środka do celu, jakim jest przyjemność.

Na gruncie rozumienia człowieka jako osoby pogłębi się polemika Wojtyły z takim kierunkiem myślenia o człowieku, który przyjął nazwę utylitaryzmu. Jednym z głównych przedstawicieli angielskiego utylitaryzmu jest J. Bentham. Na kartach *Wykładów lubelskich* Wojtyła podda radykalnej krytyce jego koncepcje. Szczęście rozumie ów utylitarysta jako przeżywanie przyjemności przy wykluczeniu przykrości. Cnotą jest to, co najbardziej przyczynia się do szczęścia, co maksymalizuje przyjemność a minimalizuje przykrość. Podstawową zasadą deontologii czyli etyki jest zasada użyteczności czyli korzyści, polegająca na maksymalizacji szczęścia. Czyn jest dobry lub zły, godziwy lub niegodziwy, współmiernie do tego, jakim stopniu prowadzi do zwiększenia lub zmniejszenia sumy zbiorowego szczęścia. Wojtyła zwraca uwagę na to, że Bentham całkowicie *a priori* i arbitralnie założył, że przyjemność i dobro moralne utożsamiają się ze sobą bez reszty. Przyjemność jest jedyną postacią dobra, zaś przy-

---

[31] K Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 228–229.

[32] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 30–31.

krość zła, jaką uproszczony i powierzchowny utylitaryzm dostrzega w swoim empirystycznym systemie. Notuje:

> Ukształtowanie moralności pod kątem szczęścia pojmowanego jako suma przyjemności jest znamiennym rysem utylitaryzmu[33].

Czy sprowadzenie całego życia moralnego do szukania przyjemności a unikania przykrości nie jest zdecydowanym zubożeniem człowieka, sprowadzeniem go do poziomu empirycznego? Czy sprowadzenie roli rozumu do rachowania między przyjemnością a przykrością (rachunku szczęścia) nie jest swoistą instrumentalizacją rozumu? Zadaniem rozumu jest docieranie do prawdy a nie przemyślna kalkulacja. Szczęście polega zaś na pełnej aktualizacji bytu rozumnego wraz z całą strukturą tego bytu w jego realnych i konkretnych ramach. Ponadto w świetle zasady użyteczności czyli korzyści osoba zostaje sprowadzona do środka mającego przynieść zwiększenie przyjemności w ogólnym rachunku szczęścia. Użyteczność staje się jedynym kryterium miary czyjejś wartości. Czyż zatem utylitaryzm nie leży u podstaw wszelkich ideologii niszczących człowieka: nazizmu, komunizmu, ale i konsumcjonizmu czy permisywizmu. Czy jego owocem nie jest współczesny naturalistyczny kult ciała, zdrowia, urody? Utylitaryzm prowokuje pytania: czy to życie jest pożyteczne? Czy to życie jest kłopotliwe lub przykre? A potem już blisko do nazistowskiej koncepcji lebensunwertes Leben (życia niewartego, aby je przeżyć).

Odrzucając zdecydowanie utylitaryzm, jako koncepcję degradującą człowieka-osobę do narzędzia służącego arbitralnym nadrzędnym celom (maksymalizacji przyjemności, udoskonalania rasy czy gatunku ludzkiego), więc pomysł nie na miarę tego, kim w swojej istocie człowiek jest, proponuje Wojtyła prawo daru, które właściwie opisuje relacje międzyludzkie na poziomie osoby. W perspektywie prawa daru człowieka nie mierzy się społeczną, finansową, polityczną czy seksualną użytecznością, lecz niezbywalną godnością nienaruszalnej osoby ludzkiej. Osoba, która jest panem samej siebie, nie może być odstąpiona innej ani zastąpiona przez inną, w jednym wy-

---

[33] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 252.

padku jednakże może siebie drugiemu dać. Wojtyła pięknie opisuje rzeczywistość daru:

> Otóż miłość wyrywa niejako osobę z tej naturalnej nienaruszalności i nieodstępności. 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, kierując 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[34].

Zakończenie

Jana Pawła II zdumiewanie się człowiekiem przybierało różne postacie. Raz był to spór o człowieka z epoką współczesną Papieżowi, kiedy indziej z myślicielami dawnymi. Znowu zdumienie kulminowało w bezkompromisowej obronie człowieka i jego praw. Wojtyła był przekonany, że współcześnie mamy do czynienia z humanizmem fałszywym, który człowieka traktuje jak plastyczne, giętkie tworzywo, przedmiot technicznych manipulacji nie znających granic. Uważnie wpatrując się w człowieka Papież odsłania wbudowane w jego kondycję nienaruszalne prawdy. W pewnym momencie podkreśla:

> Zgubnym paradoksem tej epoki jest, że pomimo rzekomego humanizmu, ostatecznie odwartościowuje osobę ludzką, czyniąc z niej jednostkę ekonomiczną, kategorię ideologiczną, wyraziciela klasy, rasy czy etniczności.

Zdumiewająca się człowiekiem myśl Wojtyły porusza się na wielu poziomach. Na poziomie filozoficznym, stosując metody dyskursu filozoficznego, odsłania Wojtyła głęboką strukturę człowieka – osoby poprzez czyn. Tak wydobyta struktura domaga się adekwatnego wyjaśnienia. Znajduje je Papież w Biblijnym Objawieniu, które pokazuje człowieka jako obraz i podobieństwo Boże. Potem Wydarzenie Wcielenia najpełniej odsłania ludzki wymiar (jest jakby tego

---

[34] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 101.

wymiaru eksplozją). Poziom biblijnego dyskursu, refleksji teologicznej oświetla poziom namysłu filozoficznego nad człowiekiem, odsłaniając nowe jego możliwości. Poziom filozoficznej refleksji uzasadnia odwołanie się do dyskursu teologicznego, jako właściwego wyjaśnienia tych danych, które myśl filozoficzna odsłoniła. Znajdujemy się w hermeneutycznym kole, w którym niemożliwe jest wyłączenie z poprawnego myślenia o człowieku Boga, zaś myślenie o Bogu w żaden sposób od człowieka abstrahować nie może. Nie jest dlatego przypadkowe, że w piśmiennictwie Jana Pawła II najczęściej pojawiającymi się cytacjami z tekstów soborowych są te właśnie:

> Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego" oraz „Człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego.

John Paul II's Amazement at Human Being

Summary

John Paul II's amazement at a human being – visible in his thought - apears on many levels. On the philosophical level, having applied the methods of philosophical discourse, Wojtyła reveals a deep structure of man – person through an act. This requires adequate explanation. The pope finds it in the biblical Revelation, which shows man as an image and likeness of God. The level of biblical discourse or theological reflection enlightens the level of philosophical reflection on man, revealing new possibilities. The level of philosophical reflection justifies a reference to theological discourse, as a proper explanation of the issues revealed by philosophical thought. Converging of these kinds of discourse shows an integral picture of man.