

Ks. Szymon Drzyżdżyk (PAT, Kraków)

Uczestnictwo – wolność – godność, jako kluczowe kategorie antropologii Jana Pawła II

Człowieczeństwo oraz jego społeczne i teologiczne reperkusje, stało się głównym wątkiem obecnym w nauczaniu Jana Pawła II. Fakt iż jego pierwsza encyklika *Redemptor hominis* z 1979 roku odnosiła się do problemu człowieczeństwa i człowieka jako wyznacznika drogi Kościoła, może zostać uznany za znamienny, a głębokie przejęcie się wprowadzeniem nowego posoborowego ducha, uwidacznia się także w samych tytułach czteroczęściowego dokumentu: *Dziedzictwo, Tajemnice Kościoła, Człowiek odkupiony i jego sytuacja w świecie współczesnym, Posłannictwo Kościoła i Los człowieka*.

Jan Paweł II przyjmując na siebie ciężar tradycji, staje się przede wszystkim pasterzem członków Jezusowego Kościoła wchodząc na poziom rozmowy z ludźmi i odkrywania poprzez nich Boga.

Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego, zarazem wspólnotowego, i społecznego — w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości — ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia¹.

Antropologia Jana Pawła II opiera się na szeregu pojęć, wokół których budowany jest obraz człowieka i jego stosunek do świata. Choć sposób formułowania myśli stosowany przez Karola Wojtyłę charakteryzuje tomistyczne trzymanie się pryncypiów i chęć dopracowania koncepcji poprzez usunięcie wewnętrznych sprzeczności

¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 14.

oraz oparcie o pojęcia podstawowe, to jednocześnie w wielu miejscach widoczny jest ogromny wpływ współczesnej filozofii człowieka. Dla jego antropologii szczególnie istotne są trzy kategorie, którym poświęcony będzie niniejszy artykuł. Chodzi mianowicie o uczestnictwo, wolność oraz godność.

Kategoria uczestnictwa

Nie bez racji wielu autorów zwraca uwagę na pojęcie *uczestnictwa*, jako dopełnienie antropologii jednostki ludzkiej. Przez uczestnictwo Wojtyła rozumie nie tyle fakt, że jednostka funkcjonuje w społeczeństwie, ale wskazanie na konieczność takiej relacji w ogóle². Żyjąc, podmiot doświadcza zarówno siebie (jako bytującego i działającego), jak również innych ludzi (również bytujących i działających). To doświadczenie pozostaje w kręgu podmiotowości osoby ludzkiej³. Innymi słowy, istnienie człowieka zakłada jego relacje z innymi ludźmi. Przykładem uczestniczenia jest Wcielenie Chrystusa, który zjednoczył się z ludźmi, żył i czuł jak człowiek:

Albowiem On, Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim nam podobny, oprócz grzechu⁴.

Z kolei w *Evangelium vitae* mamy do czynienia z sytuacją jakby odwrotną. Czytamy tam, że „człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga”⁵. Zarówno w jednym jak i drugim wypadku tym co wspólne jest pojęcie uczestnictwa. Najpierw uczestnictwa Bożego Syna w ziemskim bytowaniu, następnie uczestnictwa każdego odkupionego człowieka w życiu Boga.

² J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994, s. 181.

³ R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*, Legnica 1998, s. 205.

⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 8.

⁵ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 2.

Uczestniczenie w działaniu, z jednej strony pozwala zachować personalistyczną wartość własnego czynu, zarazem jednak włącza podmiot w szerszy kontekst ludzkiej aktywności. Tylko w tym kontekście jednostkowe działanie może się zrealizować, a działający podmiot osiągnąć spełnienie⁶. Wartością jest już samo działanie, posiada ono charakter personalistyczny i za jego sprawą dokonuje się integracja psychiczna i somatyczna jednostki. Spełnienie czynu nie może się dokonać ani w skrajnym indywidualizmie (w typie Stirnera), ani w którejkolwiek odmianie totalizmu, przyjmującej depersonalizację jednostki. W pierwszym wypadku zanika *uczestnictwo*, w drugim zatracony zostaje element jednostkowy⁷.

Indywidualizm, jak pokazuje przykład Stirnera, ustawia jednostkę w opozycji do reszty ludzi, a relacja międzyludzka nabiera charakteru Hobbesowskiej wojny wszystkich ze wszystkimi. Wojtyła zwraca uwagę, że dążenie wyłącznie do własnego dobra prowadzi do zamknięcia się na dobro innych i dobro wspólnoty. W sytuacji, w której jednostka nie podejmuje działania wspólnie z innymi, traci swój spełniający, rozwojowy aspekt⁸. Analogicznie, totalizm akcentuje dobro wspólne, które może zostać osiągnięte wyłącznie w drodze ograniczenia praw jednostki.

Wojtyła rozróżnia pomiędzy uznaniem indywidualności (jako faktu niepowtarzalności każdej jednostki) a usankcjonowaniem indywidualizmu. Postrzeganie człowieka jako atomu implikuje roszczeniową i zaborczą postawę w odniesieniu do innych ludzi. Dochodzi do izolacji człowieka i w konsekwencji *uczestnictwo* staje się niemożliwe. Wojtyła zwraca uwagę na możliwość budowania solidarnej wspólnoty z zachowaniem poszanowania indywidualizmu. Jednostka cieszy się wolną wolą, która może i powinna pożytkować na rzecz wspólnego dobra. Nie posiada jednak nieograniczonego prawa do czynienia zła⁹.

Zwróćmy uwagę także na postulatywny aspekt pojęcia *uczestnictwo*. Wynikają z niego dla nas dwa bardzo ważne zobowiązania. Po

⁶ R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje...*, dz. cyt., s. 210.

⁷ R. Skibiński OP, *Kiedy człowiek podejmuje walkę, czyli o działaniu we wspólnocie*, „List” Rok XX nr 10(228), 8 X 2003.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 314.

⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] *Osoba i czyn*, dz. cyt. s. 390.

pierwsze, każdy powinien zdobywać się na współdziałanie z innymi, po drugie zaś, każda społeczność powinna istnieć w taki sposób, aby uczestnictwo w działaniu wspólnym było dla pojedynczej osoby możliwe¹⁰. Jeśli zatem *uczestnictwo* należy rozumieć, jako spełnienie się jednostki w czynie, człowiek powinien skierować swoją aktywność na taką formę *uczestnictwa*, aby realizować własną, personalistyczną wartość swojego czynu¹¹, co implikuje z kolei prawo do takiego spełnienia¹². Jednostka w *działaniu z innymi* osiąga pełnię i dojrzałość osobową. Drogą do realizacji wolności (rozumianej jako wybieranie dobra) jest zatem wspólnota.

Pod pojęciem wspólnoty, Wojtyła rozumie nie tyle zbiór jednostek, połączonych czy to sąsiedztwem, czy wspólnymi oczekiwaniami względem życia, ale wskazuje na aspekt działania i bytowania, wykraczający poza instrumentalną realizację określonych potrzeb. Wspólnota nie jest instytucją, gdzie ludzie wymieniają się dobrami materialnymi bądź niematerialnymi, ale strukturą posiadającą swój rytm, w który jednostka włącza się, uczestniczy w decyzjach i wiąże z nią nadzieje na osobowe samospełnienie¹³.

Wyróżnia się wspólnoty naturalne i wtórne. Do pierwszych Karol Wojtyła zalicza rodzinę, naród i wspólnotę religijną. Wspólnota wtórna, w rodzaju państwa lub społeczeństwa jest, a przynajmniej powinna być obiektywizacją i usankcjonowaniem wspólnoty naturalnej¹⁴. Wspólnota naturalna jest terenem działania, realizowania się jednostki (spełnienia się w czynie), zyskując w ten sposób znaczenie ontologiczne, aksjologiczne i normatywne¹⁵. Karol Wojtyła pisze:

Chodzi więc o prawdziwie personalistyczną strukturę ludzkiego bytowania we wspólnocie, do której człowiek przynależy. Dobro wspólne, właśnie przez to jest dobrem wspólnoty, że stwarza w sensie aksjologicznym warunki wspólnego bytowania, działanie zaś idzie w ślad za tym.

¹⁰ M. Tosiek, *Wykład nt. papieskiej nauki o jedności*, wygłoszony w Parafii Świętej Rodziny, Łódź, 12 X 2003r., za: http://www.jmj.ultra.pl/?content=mtosiek_jednosc.html

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 312.

¹² R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje...*, dz. cyt., s. 212.

¹³ Tamże, s. 224.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 317.

¹⁵ Tamże, s. 394.

Rzec by można, iż dobro wspólne stanowi w porządku aksjologicznym o wspólnocie, o społeczeństwie czy o społeczności. Każdą z nich określamy na podstawie dobra wspólnego, które jest jej właściwe. Działanie (*operari*) bierzemy wówczas łącznie z bytowaniem (*esse*). Jednakże dobro wspólne sięga nade wszystko do dziedziny bytowania „wspólnie z innymi” Samo działanie „wspólnie z innymi” nie ujawnia jeszcze w takiej pełni rzeczywistości dobra wspólnego, choć i tutaj musi ono zachodzić¹⁶:

Aby jednostki złączyły się w działaniu dla wspólnego celu, cel ten musi zostać poznany i uznany za dobro. Jednostki zostają połączone podwójną więzią – dobra i celu. To połączenie wychodzi poza konkretną sytuację i uzyskuje zdolność do zjednoczenia osób od wewnątrz. To, warunkowane przez wspólne dobro zjednoczenie nazywamy miłością. Zarówno cel, którym jest dobro, jak i zaistnienie tak rozumianej wspólnoty oddala elementy hierarchiczności, gdyż ludzie są równi względem dobra i w konsekwencji, względem siebie. Wspólnota przekracza partykularny interes jednostki na rzecz jedności osób.

Karol Wojtyła szczegółowo opisuje tworzenie się wspólnoty, wskazując wymiar relacji międzyludzkich (pomiędzy „mną” i „tobą”) oraz wymiar społeczny („my”). Relacja międzyludzka zasadza się na przekonaniu jednostki, że druga osoba posiada świadomość jej podobną, wyposażoną w swoją historię, cechy i uwarunkowania. Kiedy relacja ta ma charakter zwrotny, nie można mówić jeszcze o wspólnocie, ale może stać się ona początkiem pełnego przeżycia międzyosobowego¹⁷. Kluczową rolę odgrywa w tym wypadku uznanie drugiej osoby za podmiot a nie przedmiot swoich działań.

Wymiar społeczny relacji, zakłada orzekanie, w pierwszym rzędzie, o zbiorze jako o całości, a dopiero potem, o każdym jego elemencie z osobna. Wielość jednostek zostaje skanalizowana w celu, jakim jest dobro wspólne, przy czym każda z jednostek potwierdza na tej drodze swoją podmiotowość: ludzie, przeżywając swą osobową podmiotowość – a więc faktyczną wielość ludzkich „ja” – mają świadomość, że stanowią określone „my” i przeżywają siebie w tym

¹⁶ Tamże, s. 308–309.

¹⁷ R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje...*, dz. cyt., s. 228.

nowym wymiarze”¹⁸. Wojtyła zdaje się dostrzegać możliwe nadużycia i zagrożenia, związane z takim myśleniem. Jego zdaniem, człowiek jest jednak nie tylko zdolny do myślenia o sobie w wymiarze społecznym, ale potrafi także działać na rzecz wspólnego dobra¹⁹. Wszystko to zaś, powinno dokonywać się ze względu na wolność, którą obdarzona jest zarówno jednostka, jak i wspólnota.

Kategoria wolności

Wolność w tekstach Karola Wojtyły i Jana Pawła II jest rozumiana przede wszystkim w kontekście moralnym. Chodzi tutaj o wynikającą z wolności woli możliwość wyboru pomiędzy dobrem i złem.

Wolność taka jest prawdziwa, ale ograniczona: nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej, ale w warunkach egzystencji, wewnątrz których się znajduje i które zarazem stanowią jej ograniczenie i szansę. Jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana. Stanowi konstytutywny składnik owego wizerunku istoty stworzonej, który leży u podstaw godności osoby: rozbrzmiewa w niej głos pierwotnego powołania, którym Stwórca wzywa człowieka do prawdziwego Dobra. Jest zarazem niezbywalnym samoposiadaniem i uniwersalnym otwarciem na wszystko co istnieje, poprzez przekroczenie siebie ku poznaniu i miłości drugiego²⁰.

Tak jak w egzystencjalizmie, wolności nie można odrzucić, niemniej nie jest ona ani absolutna, ani nieograniczona. Ograniczają ją zarówno czynniki obiektywne, jak i subiektywne²¹. Pozostaje w ścisłym związku z *samostanowieniem* czyli drogą jednostki do pełnej podmiotowości. Jej cel jest również jasny i wiąże się z nakierowaniem na wspólnotę²².

Wolność jest determinowana przede wszystkim przez prawdę o dobru, której obiektywny charakter kształtuje granice wolności.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 403.

¹⁹ Tamże, s. 408.

²⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 86.

²¹ E. Wawro, *Wolność ludzka w interpretacji współczesnych tomistów polskich*, Wrocław 1986, s. 2.

²² Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 86.

Karol Wojtyła, potem Jan Paweł II nie neguje ograniczeń związanych z biologią i cielesnością. Przeciwnie wskazuje, że cielesność stanowi naturalne ograniczenie wolności ze względu na dualizm osoby ludzkiej²³. W *Veritatis splendor* Jan Paweł II zwraca uwagę na niebezpieczeństwa związane z negowaniem wolności ludzkiej przez niektóre nurty we współczesnej nauce. Nie odrzuca wpływu uwarunkowań psychologicznych, społecznych i biologicznych na wolność osoby, zastrzega jednak, że zanegowanie wolności jest, na gruncie posiadanego materiału empirycznego, nieuprawnione²⁴.

Jednocześnie wolność, zdaniem papieża, podobnie jak miłość lub poznanie, może mieć różny charakter: należy dążyć do poszerzenia jej zasięgu. Zadaniem jednostki jest zwiększanie zakresu swojej wolności, rozumianej jako wolność do czynienia dobra. Obiektywizm prawa moralnego jest niewątpliwy. Niemniej, odpowiedzialność jednostki względem własnego postępowania ogranicza się do czynów uświadomionych. Złe uczynki popełnione nieświadomie nie obciążają sumienia i analogicznie, dobro czynione bez świadomości, że czyni się dobro nie przyczynia się do wzrostu moralnego²⁵.

Jan Paweł II, w pewnym sensie utożsamia prawo moralne z prawem naturalnym i wskazuje, że do jego rozpoznania wystarczy rozum. Błędem byłoby potraktowanie wolności wewnętrznej (moralnej) analogicznie do praw przyrody czy matematyki. Człowiek zmuszony jest żyć pewnym biologicznym rytmem – musi jeść, spać, skazany jest na starzenie się i śmierć. Prawo moralne, mimo swojego obiektywizmu, może zostać przyjęte lub odrzucone. Mowa tutaj o sytuacji w której jednostka, świadomie lub nie, żyje wbrew niemu. Konieczne jest przyjęcie prawa moralnego w sumieniu a później, życie w zgodzie z jego regułami.

Wojtyła wprowadza rozróżnienie na *czyn* i *uczynienie*, za kryterium przyjmując właśnie wolną wolę. Pozwalając sobie na pewne uproszczenie, możemy stwierdzić, że *uczynienie* dotyczy wszystkich nieuświadomionych procesów w ludzkim organizmie. Mowa tutaj zarówno o oddychaniu, ale również o tzw. mowie ciała, przejęczy-

²³ Tamże, 49.

²⁴ Tamże, 33.

²⁵ Tamże, 63.

niach, etc. Czyn zaś jest zawsze świadomy, a jego sprawcą może być wyłącznie jednostka dysponująca wolną wolą i świadomością własnego postępowania. Łączy się z tym pojęcie woli, czyli *chcenia*, które nie tylko inicjuje czyn, ale towarzyszy mu przez cały czas jego trwania. Wola jest zatem połączona z wolnością. Wolny czyn jest zawsze wyborem pomiędzy pewną liczbą możliwości. Aby wybrać, trzeba wiedzieć, co się wybiera. W tym miejscu ujawnia się relacja pomiędzy wolnością a prawdą: wolność wraz z prawdą, prawda wraz z wolnością stanowią o tym duchowym piętnie, które wyciska się na różnych przejawach życia i działania ludzkiego. Wolność konkretnego czynu polega na świadomym wyborze dokonanym przez osobę dysponującą wolną wolą i możliwością poniesienia za ten czyn odpowiedzialności. W ten sposób osoba determinuje samą siebie: „Kiedy chcę czegokolwiek, wówczas równocześnie stanowią o sobie”²⁶.

Wolność więc jest w pierwszym rzędzie prawem do samozależności, dopiero dalej odnosi się do świata zewnętrznego, kształtując relacje jednostki ze światem. Jednostka obdarzona wolnością wyróżnia się ze świata swoją niezależnością i możliwością wyboru określonego dobra. Wolność w odniesieniu do świata zewnętrznego oznacza ciągłe odnoszenie się do własnej zewnętrzności, wyrażające się w tworzeniu dystansu między osobą, podmiotem i światem przedmiotów²⁷.

Pewnym „zagrożeniem” dla wolności jest zarówno prawo naturalne i jego deterministyczne inklinacje, jak również, utożsamienie wolności z czystą samozależnością. Wolność człowieka nie rozciąga się bowiem na prawo moralne. Jako istota świadoma, człowiek może wybrać pomiędzy dobrem i złem, co nie zmienia faktu, iż prawo moralne posiada charakter obiektywny. Ale dopiero wybór dobra przyczynia się do zwiększenia wolności. Dzięki poddaniu się prawu moralnemu w wolności ujawnia się obraz i bliskość Boga, kształtuje się też ludzka godność:

Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka. I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma — jak sądzą niektórzy — cha-

²⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 71.

²⁷ R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje...*, dz. cyt., s. 116.

rakteru heteronomicznego, tak jakby życie moralne było podporządkowane woli absolutnej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności. W istocie rzeczy, gdyby heteronomia moralności oznaczała negację samostanowienia człowieka lub narzucanie mu norm przeciwnych jego dobru, pozostawałaby w sprzeczności z objawieniem Przymierza i odkupieńczego Wcielenia. Tego rodzaju heteronomia byłaby jedynie formą alienacji, sprzeczną z Bożą mądrością i z godnością ludzkiej osoby²⁸.

Wolność jest zatem wolnością odkrywania i realizowania siebie w prawie Bożym. Rozszerzenie autonomii jednostki na kreację moralności jest nie tylko nieuprawnione, ale prowadzi do utraty wolności. Tworzenie własnych praw, supremacja ego, tak jak życzyłby sobie tego Stirner, okazuje się pułapką i prowadzi do narzucania wolności silniejszych słabszym jednostkom. Wolność zawsze związana jest z prawdą. Kiedy ta więź ulegnie zerwaniu, dochodzi do relatywizmu moralnego, który zdaje się *ważyc* i *negocjować* wolność innych. W ten sposób wolność związana z prawdą staje się gwarantem godności jednostki.

W tym kontekście oczywistym staje się fakt, że Jan Paweł II sprzeciwia się tzw. wolności liberalnej, rozumianej jako czysto zewnętrzna autonomia. Praktyczne inklinacje filozofii Nietschego, Stirnera i Sartre'a prowadzą do zniewolenia człowieka w grzechu. Supremacja jednostki prowadzi do jej zagubienia i uprzedmiotowienia. Z kolei wolność absolutna, jak chciał Sartre, implikuje nie tylko negację Objawienia, ale również ateizm. Wreszcie, zagrożeniem dla wolności jest depersonalizacja jednostki, obecna w filozofii Karola Marksa²⁹.

Właściwe korzystanie z wolności charakteryzuje się następującymi elementami:

- wymiarem działania powinna być wspólnota³⁰;
- działanie musi uwzględniać prawdę o dobru³¹.

²⁸ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 41.

²⁹ Z. Pawlak, *Problem wolności we współczesnej kulturze. Refleksje filozoficzne*, „Studia Włocławskie”, 1/1998, s. 165–166.

³⁰ R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, „Ethos” nr 2–3/1993, s. 255–284.

³¹ R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje...*, dz. cyt., s. 135.

Prawda jest czynnikiem, który racjonalizuje i uzasadnia wybór. Wolna wola zawsze odnosi się do prawdy, negując ją, lub przyjmując do siebie. Wybór zawsze zakłada poznanie prawdy o przedmiotach i w konsekwencji, może dojść do odpowiedzi na dobro w sposób czynny i autodeterminujący. Karol Wojtyła stwierdza, że

wola – a przez wolę osoba – rozstrzygając i wybierając odpowiada na motywy a nie doznaje tylko jakiejś z ich strony determinacji. Zdolność takiego odpowiadania ujawnia wolność woli w jej znaczeniu rozwiniętym. Odpowiadanie zakłada zawsze pewne odniesienie do prawdy a nie tylko do przedmiotów odpowiedzi³².

Osiągnięcie prawdy o dobru jest możliwe wyłącznie poprzez czyn. Człowiek posiada naturalną zdolność do takiego poznania. Potrzeba poznania wymyka się zasadzie ciekawości, czy przyjemności. Jednostka odczuwa wewnętrzną potrzebę poznania prawdy, włączenia się w jej rytm i realizacji wolności w ramach tego poznania³³. Radosław Kisiel zauważa, że

relacja do prawdy nie wyczerpuje w strukturze chcenia całego aktu intencjonalnego, ale stanowi o zakorzenieniu tego aktu w strukturze chcenia. Zależność chcenia od osoby można nazwać zależnością w prawdzie. Dlatego zależność w prawdzie jest w pewnym sensie samym pojęciem zależności w prawdzie, tłumaczącym ostatecznie transcendencję osoby i nadrzędność osoby względem własnego dynamizmu³⁴.

Innymi słowy, poznanie prawdy umożliwia uniezależnienie się jednostki od przedmiotów własnego chcenia.

Karol Wojtyła podkreśla w *Osobie i czynie*, że wolność warunkuje transcendentność działania. W podstawowym wymiarze wolność może być utożsamiona z samozależnością. Jej znaczenie szersze zakłada niezależność w dziedzinie intencjonalnej, czyli brak determinacji chcenia jednostki przez przedmioty lub ich przedstawienie³⁵. Ta niezależność warunkowana jest przez prawdę: człowiek, który poznał moralne prawo i je respektuje jest w stanie zdystansować się od przedmiotów. Relacja pomiędzy wolnością a prawdą ma charakter

³² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 182.

³³ J. Seifert, *Prawda a transcendencja człowieka*, „Ethos” nr 2–3/1988, s. 39.

³⁴ R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje...*, dz. cyt., s. 135.

³⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 183.

wzajemny. Prawda bez wolności byłaby koniecznością. Elementy świata zewnętrznego narzucają się człowiekowi, ukazują się jako godne pożądania. Nieświadomość prawdy oddaje człowieka we władanie przedmiotów: to one „biorą go w posiadanie” i decydują o dalszej jego aktywności.

Wolność może być ograniczona przez cielesność jednostki, nie tylko ze względu na ograniczenia związane z biologią, ale także poprzez życie *według ciała*. Sprowadzenie człowieka do zbioru popędów sprawia, że Dobro najwyższe zaczyna być odczuwane jako ciężar i ograniczenie wolności. Życie *według ducha* odkrywa przed jednostką szersze możliwości realizacji własnej wolności, rodzaj wewnętrznego przymusu do wypełniania prawa Bożego w możliwie najszerszym zakresie³⁶. Dzięki poznaniu prawdy człowiek może zatem ocalić swoją samodeterminację.

Teksty Karola Wojtyły i nauczanie Jana Pawła II konsekwentnie się uzupełniają. Encykliki *Veritatis splendor* i *Evangelium Vitae* należy uznać za rozwinięcie myśli zawartej w *Osobie i czynie*. Uwidacznia się próba umocowania wolności w szerszym kontekście i ocalenia jej rozumienia zarówno przed ścisłym determinizmem, jak i wolnością, zakładającą relatywizm moralny. Wolność jako taka w koncepcji autora *Osoby i czynu* utożsamiana jest z samostanowieniem. Mimo faktu, że stanowi ono jedno z kluczowych pojęć obrazu osoby ludzkiej w myśli Karola Wojtyły, nie została w praktyce omówiona szerzej w jego dziełach. Nie możemy mówić o zwartym wykładzie koncepcji samostanowienia, a mimo to wielu autorów stwierdza kluczowy charakter samostanowienia jako tożsamego z pojęciem wolności³⁷.

Zakładając, iż samostanowienie może zostać utożsamione z wolnością stajemy na stanowisku powszechnego charakteru wolności, w myśl twierdzenia, iż to właśnie samostanowienie staje się rzeczywistością na co dzień doświadczaną przez człowieka. Powszechna obecność wolności ukazuje zbliżenie się Wojtyły do metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Problematyka ta zostaje ukazana poprzez doktrynę o podwójnym skutku każdego czynu. Według A. Jerie, Wojtyła wyraża myśl tomizmu językiem egzystencjalnym. W ra-

³⁶ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 18.

³⁷ I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego*, Wrocław–Lublin 1991, s. 283.

mach samostanowienia, to sprawczość zwrócona ku wnętrzu czyni człowieka wolnym, gdyż umożliwia mu przetransponowanie się w przedmiot oglądu. Jak stwierdzał sam Karol Wojtyła, owo uprzedmiotowienie jest konieczne w ramach wolności, gdyż

aby być wolnym trzeba stanowić konkretne „ja”, które dla siebie samego jest przedmiotem. Przedmiotowość taka zawiera się w podstawowym znaczeniu wolności. Wolnym może być tylko ten, kto sam dla siebie jest przedmiotem działania³⁸.

Podsumowując problematykę wolności w antropologii Jana Pawła II, wcześniej Karola Wojtyły, możemy stwierdzić, iż wiąże się ona u niego z odpowiedzialnością i to odpowiedzialnością podwójną, gdyż odczuwana jest zarówno w stosunku do siebie, jak i do bliźnich. W ten sposób oba typy odpowiedzialności będą określane kolejno:

1. Odpowiedzialność za siebie implikuje odnalezienie się w relacji: samozależność – samostanowienie. Ludzkie *ja* staje się czynnikiem determinującym zachowanie, uzależniającym je od siebie, z drugiej zaś strony świadome czyny podmiotu ludzkiego będące wyrazem jego wolności wpływają na jasność i tożsamość *ja*.

2. Odpowiedzialność za drugiego człowieka, będąca poniekąd wynikiem odpowiadania za samego siebie³⁹.

Kategoria godności jako podstawa praw człowieka

Podstawy antropologiczne filozofii Jana Pawła II wskazują na jedność i spójność elementu cielesno-duchowego człowieka przy jednoczeniu obu elementów poprzez *ja*. Obraz ten zbliżony do personalizmu zakłada niepowtarzalną a jednocześnie niepodważalną wartość osoby ludzkiej. Wprowadzenie pojęcia osoby wiąże się z terminem godności osobowej jako istotowo związanej z każdym człowiekiem⁴⁰.

³⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 124–125.

³⁹ Z. N. Brzózy, *Od natury do etyki i religii, Karola Wojtyły filozofia człowieka*, Poznań 2002, s. 51 n.

⁴⁰ H. Skorowski, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 14.

Wraz z przejściem do problematyki godności osobowej automatycznie wykraczamy poza antropologię filozoficzną, gdyż w ujęciu Jana Pawła II godność zostaje uzasadniona nie tyle na płaszczyźnie przyrodniczej, co poprzez podobieństwo człowieka do Boga, fakty wcielenia i odkupienia oraz pozaludzkie pochodzenie człowieka jako istoty⁴¹.

Człowiek jako usynowiony przez Boga i funkcjonujący na płaszczyźnie podobieństwa do Niego jest niewątpliwie wartością nadrzędną a charakter jego godności naznaczony jest transcendencją. W ten sposób możemy mówić o nadprzyrodzonej godności człowieka, która dodatkowo uzyskuje walor powszechności, gdyż wszyscy ludzie stają się równymi w godności⁴².

Człowiek jest stworzeniem, co oznacza, iż jego istnienie zależy od niestworzonego Stwórcy. Bóg jako stwórca istnieje sam z siebie i w sobie, jest zależny tylko od siebie. Nie jest zdeterminowany czymkolwiek. Dlatego właśnie Biblia mówi o Nim, że jest Tym, Który Jest (Wj 3,15). Stwierdzenie, że człowiek jest istotą stworzoną oznacza, że jest istotą pochodzącą od Stwórcy. Sobór Watykański II przypomina, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Oznacza to, że człowieka z Bogiem łączy więź. Pierwszym wymiarem tej więzi jest pochodzenie od Boga, czyli źródło w Bogu. Drugim powołanie do życia z Bogiem, czyli cel w Bogu.

Z tego właśnie wywodzi się nauka soborowa według której:

Szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem. Człowiek jest zaproszony do rozmowy z Bogiem już od chwili narodzin: istnieje on bowiem tylko dlatego, że stworzony przez Boga z miłości jest zawsze z miłości zachowywany, i nie żyje w pełnej zgodności z prawdą, jeżeli w sposób wolny nie uzna tej miłości i nie odda się Stworzycielowi⁴³.

Stworzeniem jest cały świat i wszechświat. Człowiek jest jednym ze stworzeń, należących do świata. Cechą, która go odróżnia od in-

⁴¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 13.

⁴² Tamże, 9.

⁴³ Sobór Warykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 19.

nych stworzeń jest „podobieństwo” do Boga. Ta cecha charakterystyczna określana jest także mianem „godności osobowej”

Jan Paweł II określając charakter osoby ludzkiej i obraz praw człowieka jako wynikający z jego godności, niewątpliwie pozostaje w duchu *Vaticanum Secundum*. Zbieganie się linii uzasadniania praw człowieka w samej istocie ludzkiej i immanentne powiązanie godności z człowiekiem zbliża myśl Jana Pawła II do określonych kiedyś jako heretyckie założeń Hugo Grotiusa. Podobnie jak Grotius, Jan Paweł II podkreśla istotność roli Boga w zaistnieniu praw nadrzędnych, ale jednocześnie w swej wnikliwej analizie stale dociera do tego najważniejszego w widzialnym stworzeniu punktu, jakim jest człowiek⁴⁴.

Charakterystycznym pozostaje fakt, iż Jan Paweł II jako filozof odnosił się do człowieka i antropologii poprzez pojęcia i terminy nie nawiązujące bezpośrednio do teologii, takie jak godność czy samowiedza. Mimo to, odnosząc się do praw człowieka i godności osobowej, punktem odniesienia staje się Bóg i jego relacja z człowiekiem, bez odwołań do pojęcia wolności, świadomości, czy odpowiedzialności.

Godność nie tyle jest podstawą praw człowieka, ile sama w sobie wyznacza te prawa. Jest to szczególnie wyczuwalne w wypowiedzi Jana Pawła II skierowanej do sekretarza generalnego ONZ z 1978 roku⁴⁵. Uczynienie z godności osobowej podstawy działań normatywnych, nie jest w myśli Jana Pawła II wynikiem umowy społecznej, czy nawet szeroko pojętych stosunków społecznych. Prawa człowieka pozostają absolutnymi, gdyż ich podstawa nie ma nic wspólnego ze stanowieniami ludzkimi i jako taka nie poddaje się osądowi, czy też ograniczeniom władz, społeczeństwa lub poszczególnych ludzi. Nabywane w momencie poczęcia, prawa te trwają aż do śmierci człowieka, nierozzerwalnie związane z istotą jego jestestwa. Tak silne ustanowienie i podbudowanie praw ludzkich powodowało, iż w ra-

⁴⁴ Por. tamże, 22.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich*, Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ, 2 XII 1978r., [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982, s. 53.

mach koncepcji praw człowieka w myśli Jana Pawła II, godność określana jest jako absolutna⁴⁶.

Absolutny charakter godności ludzkiej i wynikających z niej praw człowieka stawia Jana Pawła II w opozycji do wszelkich koncepcji praw człowieka, określanych jako relatywne lub relatywistyczne. Te bowiem koncepcje cechuje założenie, iż prawa człowieka, często określane mianem praw obywatelskich, uważa się za wtórne w stosunku do państwa. Zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej decyzji państwa i tak jak w gestii państwa leży powołanie do istnienia i nadania określonej treści prawom człowieka, tak też może państwo w każdej chwili tę treść zmienić, a nawet niektóre lub wszystkie uchylić⁴⁷.

W momencie oparcia praw człowieka o godność ludzką, uzyskują one nie tylko walor absolutny, ale stają się pojęciem silnie zakorzenionym w chrześcijańskim obrazie świata:

W Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył. Równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania⁴⁸.

Chrystus stając się drogą odkrycia ludzkiej godności, wprowadza człowieka na nowe terytorium objawienia prawdy o Bogu, ale również, a może przede wszystkim prawdy o nim samym. Boskie pochodzenie człowieka uzasadnia tę dwoistość informacji. Człowiek jest nie tylko elementem stworzenia, ale również przedmiotem specjalnej troski Bożej, wynikającej z podobieństwa do Boga i odkupienia człowieka przez śmierć Chrystusa na krzyżu. Godność ludzka uwidacznia się w dziele odkupienia, będącym jednocześnie najwyższym wyniesieniem człowieka jako centralnej postaci świata i drogi Kościoła, w myśl słów: „człowiek jest drogą codziennego życia Ko-

⁴⁶ Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych*, Nowy Jork, 2 października 1979, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, Rzym-Lublin 1996, s. 127.

⁴⁷ H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w świecie” nr 63–64/1978, s. 44.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 11.

ściola, musi ten Kościół nieustannie być świadomy tej godności syna Bożego przybrania"⁴⁹.

Podobieństwo Boga i człowieka wyraża się także w potrzebie dążenia człowieka do synostwa Bożego (*filiatio Dei*). Poprzez synostwo w Chrystusie współistotnym Ojcu, człowiek dostępuje wyniesienia ponad stworzenie, a tym samym ma prawo a nawet obowiązek domagania się specjalnych praw, powiązanych z jego rolą, absolutną godnością. Problem człowieka jako syna Boga nabiera szczególnego znaczenia w chwili rozpatrywania osoby ludzkiej w ramach koncepcji antropologicznych. W ten sposób antropologia teologiczna, poprzez analizę sytuacji człowieka w świecie, a przede wszystkim w relacji z Bogiem dokonuje uwznioślenia osoby ludzkiej, które było założeniem już pierwotnego chrześcijaństwa, na co wskazują słowa św. Pawła, cytowane w encyklice *Redemptor hominis*, „a zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem to i dziedzicem z woli Bożej” (Gal 4, 6–7).

Na źródła godności człowieka składa się więc podobieństwo do Boga, wyniesienie człowieka do poziomu syna Bożego, ale również jego wrodzona wolność, samowiedza, czy umiejętność przekroczenia samego siebie. W myśl kościelnego nauczania, szczególnie z okresu posoborowego, godność może być utożsamiana z człowieczeństwem. Godność nie jest bowiem jedynie prawem, ale wiąże się z szeregiem takich elementów, jak powinności względem siebie i swoich zachowań. Człowiek zobowiązany jest postępować w sposób, który nie będzie prowadził do naruszenia jego godności i z pełną świadomością, iż będąc źródłem swych uprawnień posiada również obowiązki względem innych. Konieczność respektowania godności innych nie wpływa na godność danego człowieka, nie umniejsza jej. Każda istota ludzka jest zobowiązana do respektowania godności innych, i to zarówno w przypadku indywidualnych osób, jak i na gruncie społeczeństwa, czy państwa⁵⁰.

Reasumując, możemy stwierdzić, iż wynikające z godności prawa człowieka przysługują każdej osobie ludzkiej i jako takie pozo-

⁴⁹ Tamże, 18.

⁵⁰ T. Borutka, *Prawa osoby ludzkiej podstawą życia społecznego w świetle nauczania Kościoła*, Kraków 2000, s. 53.

stają nienaruszalne i niezbywalne, odnajdując swe uzasadnienie w godności ludzkiej, definiowanej zarówno na płaszczyźnie antropologicznej, jak i nadprzyrodzonej⁵¹. Już w tym miejscu należy zwrócić uwagę, że Jan Paweł II wprost odczytuje przełożenie osadzonych w Absolutie praw człowieka na praktykę życia codziennego i polityki. Przełożenie pojęcia godności na prawa człowieka i połączenie ich z wolnością obliguje go do wyciągania daleko idących wniosków dotyczących wpływu praw człowieka na praktykę życia narodów i państw:

Zarzewie wojny w swoim pierwotnym i podstawowym znaczeniu kiełkuje i dojrzewa wszędzie tam, gdzie niezbywalne prawa człowieka są naruszone. To jest zupełnie nowe spojrzenie na sprawę pokoju. Jest ono na wskroś nowoczesne, w pewnej mierze różne od tradycyjnego, a równocześnie głębsze i gruntowniejsze. Spojrzenie, które genezę wojny, a poniekąd samą jej istotę widzi bardziej kompleksowo, uzależniając ją od wielorakiej niesprawiedliwości, która naprzód narusza prawa człowieka i w ten sposób podcina spojenia ładu społecznego, a z kolei odbija się na całym układzie stosunków międzynarodowych⁵².

Godność osoby ludzkiej jest wyrazem człowieczeństwa. Społeczeństwo zaś, owocem natury człowieka, przyzwyczajień, potrzeb i zainteresowań. Widać w tym porównaniu pierwotny w stosunku do społeczeństwa charakter godności. Możemy więc mówić o próbie połączenia społecznego charakteru człowieka jako istoty oraz nadprzyrodzonego daru godności, uwidaczniającej się właśnie w stosunkach społecznych pomiędzy poszczególnymi istotami ludzkimi.

Spojrzenie dziś, w kontekście wojny w Iraku, jak również wielu konfliktów zbrojnych w tak licznych miejscach świata, na kategorię uczestnictwa, wolności i godności przez pryzmat antropologii Karola Wojtyły, później Jana Pawła II, pozwala nabrać właściwego dystansu wobec współczesnego świata. Ten dystans nie oznacza wcale wycofywania się na jakieś bezpieczne pozycje, gdzie nie trzeba decydować ani ponosić odpowiedzialności. Dystans jest potrzebny właśnie po to,

⁵¹ H. Skorowski, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 16.

⁵² Jan Paweł II, *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, za: <http://www.kns.gower.pl/pokoj/pokoj1981.htm>.

by decyzje były poprzedzone nie tylko różnymi emocjami, ale rzetelną wiedzą o człowieku, który obdarowany przez Stwórcę wolnością pragnie prawdziwego uczestnictwa, w którym uszanowana zostanie jego godność.

Participation – Freedom – Dignity as Key Categories of Anthropology of John Paul II Summary

The anthropology of John Paul II is based on a range of notions, around which an image of man and his relation to the world are being built. The paper focuses on three such notions of singular importance: participation, freedom and dignity. Dignity of a human being is an expression of humanity, freedom – as a gift both offered and assigned – is a category through which God Himself shows man His respect while participation is this dimension of co-existence with God and with a fellow human being or a community which originates from the dignity accepted in a free way and respected.

Looking today, in the context of the war in Iraq as well as many other military conflicts in numerous places of the world, at the category of participation, freedom and dignity through the prism of the anthropology of Karol Wojtyła, then pope John Paul II, allows us to assume an appropriate distance to the contemporary world. This distance does not mean withdrawing to some safe positions, where it is not necessary to make decisions or avoid responsibility. This distance is indeed required for decisions to be preceded not only by various emotions, but by substantial knowledge about man, who – presented by his Creator with freedom – wishes for true participation, in which his dignity will be respected.