

KS. MARIAN SZYMONIK

## KU ANTROPOLOGII ADEKWATNEJ. JANA PAWŁA II FILOZOFIA CZŁOWIEKA

### Wprowadzenie

„W ostateczności nie ma na świecie zjawiska bardziej wstrząsającego, niż prawdziwy, piękny człowiek”. Te słowa Anny Kamieńskiej posłużyły jako motto do jednego z rozdziałów książki Jana Galarowicza o myśli antropologicznej Karola Wojtyły - Jana Pawła II<sup>1</sup>. Wypowiedź znakomitej poetki może stanowić streszczenie całego dorobku filozoficznego Papieża - Wojtyły, jak powiadają Włosi. Od początku zarówno swej naukowej, jak i pasterskiej pracy Jan Paweł II służy sprawie człowieka. Całe papieskie nauczanie i cały papieski czyn jest przepojony wielką troską o właściwe rozumienie ludzkiej osoby. Papieskie nauczanie o człowieku jest znaczącym orędziem o osobowej godności każdego mężczyzny i każdej kobiety. Orędziem głęboko podbudowanym refleksją filozoficzną myśliciela Wojtyły.

W rozmowie z André Frossardem, Ojciec Święty wskaże na istotne uwarunkowanie swojego ogromnego zainteresowania ludzkimi sprawami. „Stopniowe ześrodkowanie uwagi na człowieku - mówi Papież - na niezwykłości osoby, zrodziło się bardziej z doświadczenia i dzielenia doświadczeń z innymi, niż z samej lektury. Lektura, studium, z kolei refleksje oraz dyskusja (do której zawsze przywiązywałem wielką wagę) dopomagały w szukaniu i znajdowaniu wyrazu dla tego, co znajdowałem w szeroko rozumianym doświadczeniu”<sup>2</sup>. Co do akademickich podstaw swojej filozofii, Jan Paweł II stwierdza w tym samym miejscu lakonicznie, iż nie miał w swoim życiu wiele czasu na studiowanie. Z tego też powodu, z właściwą sobie pokorą określa siebie jako myśliciela, a nie erudyty<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Galarowicz, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły - Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 31.

<sup>2</sup> A. Frossard, *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 19.

<sup>3</sup> Tamże, s. 19.

Oryginalna myśl antropologiczna Wojtyły nie objawiłaby się być może na szerszym polu intelektualnego świata, gdyby nie to, że Krakowski Kardynał-Filozof został 25 lat temu Biskupem Rzymu. W wierszu *Myśląc Ojczyzna* ... znajdujemy myśl, która i dzisiaj może rzucić światło na odniesienie naszej rodzimej kultury, do kultury krajów Zachodniej Europy, a także, która określa niejako możliwości zaistnienia polskiego dorobku intelektualnego na szerszym forum. „Gdy dokoła mówią językami, dźwięczy pośród nich jeden: nasz własny. ... nie podjęły mowy moich ojców języki narodów, tłumacząc za trudna lub zbędna - na wielkim zgromadzeniu ludów mówimy nie swoim językiem. ... Ogarnięci na co dzień pięknem własnej mowy, nie czujemy goryczy, chociaż, na rynkach świata nie kupują naszej myśli z powodu drożyzny słów”<sup>4</sup>. Dorobek intelektualny Papieża - Wojtyły sprawia, że ten pontyfikat nie będzie tylko polskim epizodem, jak chcieliby niektórzy.

Na wstępie naszych rozważań należy sobie uświadomić fakt, że w toku prowadzenia wywodu będziemy niejako w objęciach problematyki etycznej, bo ta z pozoru jest przedmiotem dociekań głównego dzieła Karola Wojtyły. Ale właśnie na początku *Osoby i czynu* jego znakomity Autor podkreśla, iż problematyki tam zawartej nie należy traktować jako studium z dziedziny etyki, ale właśnie antropologii. Chce się bowiem w nim ukazać to, jaką rzeczywistością jest osoba<sup>5</sup>. Sformułowanie antropologia adekwatna zawarte w tytule referatu oznacza przede wszystkim to, że Jan Paweł II szuka w swojej twórczości takich sposobów intelektualnego wyrażania się, które stanowiłyby jak najlepsze oddanie tego, kim naprawdę jest człowiek w całym bogactwie swojego bytowego uposażenia, swojej osobowej godności. Niniejsze rozważania podejmują najpierw kwestię uwarunkowań papieskiej antropologii. Następnie podjęta zostanie próba określenia, czyli definicji człowieka. Omówiona zostanie także centralna kategoria antropologiczna jaką jest według polskiego Papieża miłość. Zgodnie z tym, co znajdujemy w twórczości omawianego Autora, podejmiemy także problem związku człowieka z rzeczywistością społeczno-kulturową.

## 1. Uwarunkowania myśli antropologicznej

### a) Inspiracja religijna - mistyka św. Jana od Krzyża

Jan Paweł II został intelektualnie uformowany przez największych mistrzów. Rozprawa doktorska była refleksją, jak sam to oceniał, nad dorobkiem niezwykłego mistrza nie tylko w dziedzinie mistyki, ale także literatury<sup>6</sup>. U Doktora Mistycznego odnalazł także to, co cechowało jego pracę intelektualną,

---

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1986, s. 90-91.

<sup>5</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 61.

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, Znak 1951, nr 1(27), s. 7-8.

czyli ogromną ścisłość i surową logikę teologiczną połączoną z prawdziwym poletem poetyckiego natchnienia. Przy czym, zdaniem Wojtyły, poezja pozwoliła św. Janowi od Krzyża wiele wyrazić w dziedzinie, w której ścisła naukowa terminologia zawodzi<sup>7</sup>. W dziełach wielkiego mistyka hiszpańskiego widział przyszły Biskup Rzymu głęboki humanizm. Taką ocenę myśli mistyka traktował, jako tezę do udowodnienia. „Czy rzeczywiście - pisał - dzieła jego (Jana od Krzyża), zawierają jakąś treść humanistyczną, że pokrywają się w jakimś zakresie ze sprawą człowieka, że owszem wysuwają ją nawet w pewien sposób na pierwszy plan?”<sup>8</sup>.

W humanistyczną treść wchodzi bowiem doświadczenie, czyli sfera podmiotowa mistycznych zjawisk i przeżyć, która umożliwia człowiekowi tak ściśle obcowanie z Bóstwem. Oczywiście doświadczenie mistyczne przebiega nade wszystko zgodnie z regułami życia nadprzyrodzonego. Jest ono odniesieniem do Boga, ale jego podstawę stanowią moce nadprzyrodzone obecne w duszy. Człowiek nie posiada życia nadprzyrodzonego z natury. Życie nadprzyrodzone to porządek łaski. Niemniej jednak prawdą jest, jak podkreśla Wojtyła, że te nadprzyrodzone siły życiowe stają się podmiotową własnością człowieka. One w nim bytują i pracują. W człowieku także objawia się bogactwo ich działania, przez co dają się doświadczalnie stwierdzić i poprzez ich skutki opisać<sup>9</sup>. Z tego też powodu można mówić o rzeczywistej postaci humanizmu w dziełach mistycznych św. Jana od Krzyża, ponieważ ukazane w nich zjednoczenie z Bogiem i cały kontekst, w którym ma ono miejsce, zawiera w sobie autentyczną humanistyczną treść i jest sprawą człowieka<sup>10</sup>.

Jest rzeczą niezwykłą, że pierwsze spotkanie z wielką mistyką św. Jana od Krzyża dokonało się w życiu przyszłego Papieża, dzięki osobie samotnikakrawca, prowadzącego bardzo głębokie życie wewnętrzne - Jana Tyranowskiego<sup>11</sup>. „Najważniejsze jest, że za pośrednictwem Jana, wspomina Ojciec Święty, zostałem wprowadzony w nowy świat, o którego istnieniu w sobie przedtem nie wiedziałem. Był to przewrót podobny do tego, jaki - o parę miesięcy później - dokonał się w dziedzinie intelektualnej za sprawą ... podręcznika metafizyki”<sup>12</sup>. Tak oto od momentu spotkania ze św. Janem od Krzyża w filozofii Wojtyły, w jego myśleniu o człowieku będzie obecna religia. Religia będzie inspirowała to myślenie. Taki stan rzeczy nie przekreśla oczywiście autonomii jego filozofii, bo czym innym jest inspiracja, a czym innym uzasadnianie<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 8.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 10.

<sup>10</sup> Tamże, s. 17.

<sup>11</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 8-9.

<sup>12</sup> A. Frossard, dz. cyt., s. 21.

<sup>13</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 13-14.

W przejrzysty sposób ukazuje tę relację filozofii do religijnej wiary *Fides et ratio*. Wspomniana encyklika przedstawiając tę relację stwierdza, że „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”<sup>14</sup>. Nas interesuje szczególnie kwestia takiego filozofowania, czyli takiej formy intelektualnej działalności człowieka, która pozostaje autonomiczna w stosunku zarówno do szeroko rozumianych nauk szczegółowych, jak i w stosunku do teologii, która jednakże powstaje w kontekście wiary religijnej. Jan Paweł II nazywa ją w encyklice po prostu filozofią chrześcijańską. Nie należy tej nazwie, podkreśla Ojciec Święty, nadawać interpretacji, która sugerowałaby, że istnieje oficjalna filozofia Kościoła. Należy natomiast przez filozofię chrześcijańską rozumieć, czytamy dalej w encyklice, takie znaczące kierunki myśli filozoficznej, które nie ukształtowałyby się zarówno bez bezpośredniego, jak i pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej. Jan Paweł II proponuje byśmy zwrócili uwagę na dwa aspekty związku, czy wpływu wiary na sposób filozofowania. Pierwszy to aspekt subiektywny. Polega on na oczyszczającym wpływie wiary na rozum. Ten zbawienny wpływ, to uczenie pokory. Filozofom bowiem towarzyszy bardzo często zadufanie, zwyczajna pycha. Papież podkreśla, że pychę filozoficzną piętnowali już św. Paweł i Ojcowie Kościoła, a także myśliciele tej miary, co Pascal czy Kierkegaard. Jeśli idzie o drugi aspekt związku wiary i filozofii, to dotyczy on samej treści filozofii, czyli jest to aspekt obiektywny. W tej kwestii encyklika wyraźnie zaznacza, że Objawienie poddaje do rozważenia takie prawdy, których sam rozum nigdy by nie odkrył zdany tylko na własne siły. Z zagadnień antropologicznych zostaje zwrócona uwaga na to, że koncepcja osoby jako istoty duchowej jest oryginalnym wkładem wiary do dziedzictwa filozofii. Także chrześcijańskie rozumienie godności, równości i wolności wywarło znaczący wpływ na refleksję filozoficzną (*Fides et ratio* nr 76).

Ze szczególną powagą należy potraktować ów wpływ wiary na postawę filozofa. Mówi się często, że w kulturze współczesnej ma miejsce antropologiczny zwrot. Ten zwrot dotyczy także, a może przede wszystkim teologii. Tymczasem zdawał się mieć rację Martin Heidegger gdy ubolewał nad tym, iż nigdy tak dużo i na tak różne sposoby nie rozprawiano o człowieku, jak dziś, lecz nigdy też nie wiedziano mniej o człowieku, niż w dobie współczesnej. Tymczasem dzisiejsze coraz bardziej złożone warunki ludzkiej egzystencji wymagają zaiste rzetelnej i integralnej wiedzy o człowieku. W przeciwnym bowiem razie nie poradzi on sobie ze wszystkimi kłopotami jakie niesie stworzona przez niego nowoczesna cywilizacja. Nie będzie także w stanie wziąć odpowiedzialności za kształtowaną przez siebie rzeczywistość<sup>15</sup>. Tak więc by-

---

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, s. 3.

<sup>15</sup> S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 279.

łoby dobrze gdyby duch pokory towarzyszył zarówno tym, którzy w kontekście filozofii, jak i teologii snują swoje rozważania o człowieku.

## b) Fenomenologia Maxa Schelera

Drugi wielki mistrz, w kręgu którego myśli krystalizowała się myśl filozoficzna Wojtyły, to Max Scheler, ojciec antropologii filozoficznej rozumianej jako odrębna dyscyplina filozoficzna. Śmierć przeszkodziła Schelerowi na zbudowanie do końca gmachu własnej antropologii filozoficznej. Zdażył jednak postawić parę kwestii zasadniczych dotyczących bytu ludzkiego. „Jeśli człowiek - pisze Scheler - kiedyś wyłonił się z całej natury - należy to do jego istoty, jest aktem samego stawania się człowiekiem - i uczynił ją swoim przedmiotem, to musi jakby z drżeniem odwrócić się i zapytać: Gdzież więc stoję ja sam? Jakie jest zatem moje miejsce? Właściwie nie może on już powiedzieć: Jestem częścią świata, jestem przezeń otoczony, albowiem aktowy byt ducha i osoby człowieka przewyższa nawet formy bytu tego świata w czasie i przestrzeni”<sup>16</sup>. Scheler w miejsce substancjalistycznej koncepcji osoby stawia własną, którą określa aktualistyczną<sup>17</sup>. Schelerowskie pojęcie osoby nie dotyczy osoby realnej i empirycznej, lecz przy zastosowaniu metody redukcji fenomenologicznej ujmuje ono istotę osoby. Scheler wyklucza z pojęcia osoby substancjalność. Według niego istota osoby tkwi w wykonywaniu aktów psychicznych stanowiących jedność<sup>18</sup>. Osoba, jak zwykł to mówić Scheler, jest substancją aktową<sup>19</sup>. Osoba ludzka w rozumieniu niemieckiego fenomenologa, to duchowe centrum aktów, które nie jest żadną substancją w ujęciu klasycznym, ale która jest monarchicznym układem tychże aktów<sup>20</sup>. Scheler jednocześnie zastrzega się, aby osoby nie pojmować tylko jako czystego związku działań czy też sumy lub budowy aktów. Jego zdaniem osoba jest czymś więcej. Osoba bowiem przenika każdy akt swym specjalnym bytem, żyje w każdym akcie<sup>21</sup>. W rozumieniu Schelera istnieją takie rodzaje wartości, które pozostają w istotnościowym związku z osobą. Sama zaś osoba jest „wartością wszystkich wartości”. Jest sensem i ostateczną wartością całego wszechświata. Stanowi ona niepowtarzalne indywiduum, które ma swego rodzaju konkretną wartość i które zajmuje nienaruszalne miejsce w układzie rzeczy<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przekł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 143.

<sup>17</sup> S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 201.

<sup>18</sup> J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, t. II, Lublin 1936, s. 121-122.

<sup>19</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa 1983, s. 198, 336.

<sup>20</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, s. 114-115.

<sup>21</sup> W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 117.

<sup>22</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 255nn; E. Gilson, T. Langan, A. Mauer, *Historia filozofii współczesnej*, przekł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 132.

Jeśli idzie o stosunek Wojtyły do poglądów Schelera, to wygląda on nieco inaczej, niż jego relacja to mistyki św. Jana od Krzyża czy tomizmu. Papież utożsamiał się z dociekaniem Doktora Mistycznego. Tomizm traktował jako fundament swoich rozważań. Natomiast z dorobkiem filozoficznym niemieckiego filozofa Wojtyła dyskutuje i polemizuje<sup>23</sup>. Niemniej jednak dla jakichś powodów dorobek filozoficzny Schelera został przez niego wybrany za przedmiot analiz pracy habilitacyjnej. Wybór ten świadczy o odwadze intelektualnej młodego filozofa, przyszłego Papieża. Podstawowym motywem było być może to, że Scheler, to filozof spraw ludzkich, ludzkiej osoby, a także filozof wartości. Rocco Buttiglione sugeruje, iż Wojtyła interesując się duchowością karmelitańską, zainteresował się osobą i filozoficznym dziełem, dzisiaj już św. Teresy Benedykty od Krzyża. Choć za decydujący czynnik w wyborze Schelera uważa włoski polityk-filozof spotkanie z Romanem Ingardenem, jednym z najwybitniejszych uczniów Edmunda Husserla, który, co jest oczywiste, w środowisku intelektualnym Krakowa był postacią najbardziej znaczącą<sup>24</sup>.

Należy przede wszystkim zauważyć, że Scheler dostrzegał ogrom zmian jakie zaszły w kulturze nowożytnej. W krótkim czasie, jego zdaniem, nastąpiły poważne przeobrażenia w postawach ludzi w dziedzinie wartości. Samego rozpowszechnienia terminu „wartość” dokonał na płaszczyźnie filozofii, nie kto inny, tylko Fryderyk Nietzsche. Poprzez hasło „przewartościowania wszystkich wartości” wywrócił Nietzsche do góry nogami cały dotychczasowy porządek aksjologiczny, stając się punktem odniesienia do tego, co dziś nazywamy postmodernizmem. Umarł Bóg, umarł człowiek, a historia się skończyła. Pozostała tylko technika, która dobije resztki tego co ludzkie. Na tym tle pojawienie się Schelera, jako klasyka obiektywizmu w teorii wartości, jest dla kultury bardzo ważne. Wydaje się, że w tym kontekście wybór etyki Schelera za przedmiot pracy habilitacyjnej, był przez Wojtyłę głęboko przemyślany<sup>25</sup>. Elementem, który łączy obie antropologie, jest personalizm z tezą o prymacie osoby wobec wszelkich wartości. Nie zgadza się natomiast Wojtyła z aktualistyczną definicją osoby, skłaniając się ku definicji substancjalistycznej. Nie akceptuje też schelerowskiego przypisywania prymatu emocji w rozumieniu człowieka. Osoby nie da się w najgłębszej jej istocie sprowadzić do emocji. Jan Paweł II podziela pogląd tomistyczny, gdzie w osobowej strukturze bytu ludzkiego zasadnicza rola przypada rozumowi i woli<sup>26</sup>. Istnieje także różnica między obu myślicielami w kwestii wartości moralnych, rozumienia sumienia i powinności, a także w określeniu charakteru miłości<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, s. 79.

<sup>24</sup> R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, przekł., J. Merecki, Lublin 1996, s. 92.

<sup>25</sup> J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, s. 80.

<sup>26</sup> Tamże, s. 83.

<sup>27</sup> Tamże, s. 84-93.

„Sprawczy stosunek osoby do wartości etycznych, pisze Wojtyła, jest koniecznym założeniem etyki personalistycznej w świetle źródeł chrześcijańskich. Tylko wówczas bowiem możemy zrozumieć, że osoba doskonali się przez wartości etyczne pozytywne, przez dobro moralne, jeśli założymy, że jest tego dobra realnym sprawcą<sup>28</sup>. Natomiast analiza całego systemu etycznego Schelera upoważnia do wniosku, że zajmuje się on wartościami moralnymi o tyle, o ile są one dane w emocjonalno-poznawczym przeżyciu osoby<sup>29</sup>. Tak naprawdę, zdaniem Schelera, nie ma wartości moralnych rozumianych przedmiotowo. Niemiecki fenomenolog nie zajmuje się wartością etyczną jako przedmiotem działania. Jego zdaniem wartości etyczne pojawiają się zawsze przy okazji urzeczywistnienia innych wartości przedmiotowych. Widać jasno, stwierdza Wojtyła, że u Schelera ma miejsce oderwanie wartości moralnych od ludzkiej woli, od ludzkiego chcenia i działania. Wartości są więc ostatecznie w takim ujęciu właściwym przedmiotem intencjonalnym aktów emocjonalno-poznawczych. Dlatego w konkluzji stwierdza przyszły Papież, że w tym miejscu system etyczny Schelera rozmija się z tym systemem etycznym, jaki możemy i musimy odczytać ze źródeł chrześcijańskich<sup>30</sup>.

Podobnie rzecz wygląda, gdy idzie o kwestię sumienia. W moralności chrześcijańskiej pełni ono istotną rolę subiektywnej normy moralności. Ponadto, co bardzo istotne dla etyki chrześcijańskiej, potwierdza ono sprawczość osoby w porządku moralnym. Natomiast Scheler, czytamy u Wojtyły, zgodnie ze swoim emocjonalizmem leżącym u podstaw całego jego systemu, odebrał sumieniu rolę normatywną. Pierwiastek normatywny jest nie potrzebny w życiu etycznym osoby. Sumienie w tym życiu służy do biernego „kapitalizowania” wartości, które osoba przeżywa w swojej miłości i w swoim odczuciu<sup>31</sup>.

System etyczny Schelera obywa się zatem bez sprawczości osoby, właściwie bez sumienia. Stara się także uwolnić od powinności. Właściwie stara się on zbudować etykę bez powinności. Takie nastawienie pozostaje w ścisłym związku z wyeliminowaniem sprawczego stosunku osoby do wartości moralnych<sup>32</sup>. Scheler stara się usunąć powinność z etycznego życia osoby ze względu na to, iż jest ona źródłem negatywizmu w etyce. Niemiecki myśliciel jest przekonany, że powinność skierowana jest zawsze do negatywnej wartości moralnej, czyli do zła<sup>33</sup>. Ponadto zgodnie z tym co powiedziano wcześniej wartość, w myśl założeń Schelerowskiej aksjologii, nie jest w stanie sama z siebie wywołać aktu chcenia (nie jest bowiem związana z wolą). Wartość jest natomiast przeżywana przez osobę w emocjonalnej miłości i całe to prze-

---

<sup>28</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 135.

<sup>29</sup> Tamże, s. 135.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 137.

<sup>32</sup> Tamże, s. 137-138.

<sup>33</sup> Tamże, s. 138.

życie bierze wartość dla siebie. W ten sposób, podkreśla polski myśliciel, wartość w systemie Schelera jest skazana na nieureczywistnienie. Wartość i powinność stają się sobie obce. Tymczasem „jeżeli wartość ma zaistnieć, ma zostać urzeczywistniona, na to koniecznie potrzebne jest przeżycie powinności”<sup>34</sup>. Natomiast miłość w przekonaniu Schelera nie może być przedmiotem przykazania. W jego bowiem rozumieniu miłość, i tak niestety pojmuje ją współcześnie wielu ludzi, jest spontanicznym aktem emocjonalnym, który może być tylko inspirowany od wewnątrz<sup>35</sup>. Polemizując z tak rozumianą koncepcją miłości, Karol Wojtyła wypracowuje własną koncepcję miłości, która staje się fundamentalną kategorią antropologiczną i etyczną w jego myśli<sup>36</sup>.

### c) Filozofia św. Tomasza z Akwinu

Trzeci, choć chronologicznie drugi, wielki mistrz pod wpływem którego kształtowała się myśl antropologiczna Papieża, to św. Tomasz z Akwinu. Z myślą tomistyczną zetknął się po raz pierwszy Ojciec Święty, jako kleryk w ramach tajnych studiów seminaryjnych. Za sprawą suchego, scholastycznego podręcznika dokonał się, jak zaświadcza sam Jan Paweł II, w duszy uzdolnionego humanisty przewrót<sup>37</sup>. Pierwszy kontakt z wieczystą filozofią tak wspomina Papież: „Po dwóch miesiącach zgłosiłem się do egzaminu, który zdałem. Po egzaminie powiedziałem profesorowi, że ważniejsze od noty, jaką otrzymuję, jest nowe zrozumienie świata, które z tego samodzielnego zmagania się z podręcznikiem metafizyki wyniosłem. Tak jest. Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat, którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych”<sup>38</sup>. Ojciec Święty chce nam także przypomnieć, że w epoce, w której często słychać głos o końcu metafizyki inspiracja tomistyczna ma wiele do zaoferowania kulturze. Ta niechęć do metafizyki bierze się z postmodernistycznej nieufności do twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym. W takim klimacie prawda jest pojmowana jako wynik umowy bądź kompromisu, często światopoglądowego, a nie jako wynik działania ludzkiego rozumu, który odczytuje obiektywną rzeczywistość (*Fides et ratio*, nr 55 i 56). Nieprzemijająca nowość myśli św. Tomasza z Akwinu polega, zdaniem Jana Pawła II, najpierw na tym, że Doktor Anielski potrafił nawiązać twórczy dialog ze współczesną sobie myślą arabską i żydowską. Można powiedzieć, że św. Tomasz był nowoczesnym myślicielem średniowiecznym. Nieprzemijalność jego doktryny wyznaczona jest bowiem nie tyle charakterem poszcze-

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 139.

<sup>35</sup> Tamże, s. 141.

<sup>36</sup> J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, 91-92.

<sup>37</sup> A. Frossard, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>38</sup> Tamże.



gólnych tez, ile określonym sposobem myślenia (*Fides et ratio*, nr 43). Wydaje się zatem, że w szkole tego wielkiego mistrza nauczył się Wojtyła wielkiego zaufania do rozumu, co stanowi istotną cechę jego postawy filozoficznej. Głęboko Tomaszowe jest także przekonanie Ojca Świętego, że naczelną wartością jest prawda. Wolność, dobro, miłość są powiązane z prawdą. Od Doktora Anielskiego nauczył się także Jan Paweł II cenić tradycję i być otwartym na problemy współczesności. Świadczenie takiej postawy znajdziemy w każdym niemalże dokumencie papieskim, czy bardziej znaczącej wypowiedzi doktrynalnej<sup>39</sup>.

Edmund Morawiec w podręczniku do metafizyki klasycznej przytacza ciekawy pogląd D. Von Hildebranda zdaniem, którego przyczynkarze naukowcy pogardzają filozofią w rozumieniu klasycznym, natomiast wielcy naukowcy zawsze są zainteresowani zapleczem filozoficznym swych dociekań. Przywołuje także ciekawą wypowiedź znaczącego przedstawiciela filozofii analitycznej, neopozytywisty Ludwika Wittgensteina, który w zakończeniu swojego *Traktatu* pisze: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte”<sup>40</sup>.

## 2. Status bytowy człowieka

### a) Droga ku antropologii adekwatnej

Wojtyła proponuje, aby przyjrzeć się człowiekowi w „oknie czynu”. Jest w tym zawarty w jakiś sposób klasyczny model rozwiązywania problemów filozoficznych dotyczących także człowieka. Byt poznaje się bowiem poprzez analizę jego działania. Badając działanie bytu stosuje się model wyjaśniania przyczynowo-skutkowy o charakterze aposteriorycznym. Dlatego filozofowie atakujący metafizykę, np. empiryści angielscy, ostrze krytyki skierowują pod adresem kategorii przyczyny. Ten model wyjaśniania rzeczywistości jest szczególnie bliski realizmowi tomistycznemu.

Jeśli idzie o antropologię Autora *Osoby i czynu*, to jej punkt wyjścia należy ująć następująco. Wychodzi ona od doświadczenia, doświadczenia czynu. „Stajemy mianowicie na stanowisku, czytamy w *Osobie i czynie*, że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie, czyli doświadczeniu osoby”<sup>41</sup>. Doświadczenie może być opracowane na wstępie metodą fenomenologiczną<sup>42</sup>. Fenomenologia bowiem oddaje spore usługi przy analizie czynu na

<sup>39</sup> J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, s. 70-71.

<sup>40</sup> E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 64-65; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 82.

<sup>41</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 58-59.

<sup>42</sup> J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, s. 114.

plaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej<sup>43</sup>. Przy czym od razu trzeba zaznaczyć, że dla Wojtyły człowiek - ludzka osoba, która jest przedmiotem doświadczenia nie stanowi tylko treści świadomości, nie jest czymś wyłącznie pomyślanym, ale jest przede wszystkim konkretną, realnie istniejącą rzeczywistością<sup>44</sup>. Poznawcza pasja przyszłego Papieża, jest próbą wdarcia się, jak podkreśla jego znakomity uczeń ks. Tadeusz Styczeń, w świat człowieka. Sposobem zaś wdarcia się w świat osoby są „osobo-fanie” dane właśnie w doświadczeniu ludzkiego działania<sup>45</sup>. Analiza ludzkiego czynu w przekonaniu Ojca Świętego jest właściwą drogą antropologii filozoficznej, czyli drogą do zrozumienia osoby, ze względu na to, iż czyn jest taką rzeczywistością, w której uczestniczy cały człowiek ze swoim wymiarem somatycznym, psychicznym, moralnym i duchowym<sup>46</sup>. Aby ukazać właściwy obraz człowieka osoby nie wystarczy zatrzymać się na fenomenologicznym opisie doświadczenia czynu. Potrzebny jest inny typ interpretacji, interpretacja metafizyczna. Wojtyła przyznaje, że interpretacja czynu w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznej teorii bytu, jest interpretacją na swój sposób doskonałą. Jest to możliwie najgłębsza interpretacja czynu ludzkiego<sup>47</sup>.

Jednakże, do całkowitego odsłonięcia prawdy o człowieku-osobie nie wystarczy maksymalistyczne nastawienie filozofii klasycznej. Zdaniem Jana Pawła II, ostatnie słowo na temat człowieka nie należy do antropologii filozoficznej. Ostateczne zrozumienie bowiem człowieka jest możliwe dopiero w perspektywie wiary i Objawienia<sup>48</sup>. Można powiedzieć, że klucz do myśli antropologicznej Ojca Świętego jest prosty: objawić osobę, ukazać ją w oknie czynu swojego i drugich. Ale istnieje jeszcze inne okno pozwalające popatrzyć na człowieka-osobę niezrównanie głębiej. Tym oknem jest czyn Boga wobec człowieka, czyli okno stworzenia i odkupienia. Okno czynu odkupienia człowieka poprzez Boga-Człowieka: Chrystusa<sup>49</sup>.

## b) Człowiek jako osoba

Spróbujmy postawić podstawowe pytanie jakim bytem jest człowiek w rozumieniu Jana Pawła II? Próbę odpowiedzi na to pytanie należy, jak się wydaje, zacząć od stosunku Wojtyły do arystotelesowskiej definicji człowieka.

<sup>43</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 123.

<sup>44</sup> M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły. Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”*, *Analecta Cracoviensia* t. V-VI, 1973-1974, s. 94.

<sup>45</sup> T. Styczeń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły*, *Analecta Cracoviensia* t. V-VI, 1973-1974, s. 108 i 110.

<sup>46</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 103.

<sup>47</sup> Tamże, s. 129.

<sup>48</sup> Tamże, s. 131.

<sup>49</sup> T. Styczeń, *Człowiek drogą Kościoła*, *Roczniki Filozoficzne* t. XXXIX-XL, 1991-1992, z. 1, s. 208.

Wojtyła nie kwestionuje przydatności tej definicji człowieka jako zwierzęcia rozumnego. Niemniej jego zdaniem zawiera ona w sobie jakby moment zredukowania człowieka do świata przyrody i dlatego określa ten typ rozumienia człowieka typem kosmologicznym<sup>50</sup>. Oczywiście ów redukcjonizm stanowić może pewne zagrożenie, ponieważ nie wypływa on wprost z definicji Arystotelesa. Tym bardziej, choć tak można by sądzić na pozór, nie jest on właściwy tomizmowi. Tomizm przejął boecjuszańską definicję osoby, która wyraźnie mieści się w nurcie arystotelizmu, ale przecież definicja Boecjusza wyraźnie mówi o rozumności osoby ludzkiej, czyli duchowości. Dlatego też zdaniem Wojtyły, definicja Boecjusza ukazuje niejako teren metafizyczny ludzkiego bytu osobowego, który trzeba zabudować doświadczeniem<sup>51</sup>.

W tym momencie stajemy niejako w samym centrum problematyki antropologicznej w ogóle. To prawda, że u Arystotelesa mamy poniekąd obraz człowieka sprowadzony do natury, świata przyrody. Należy jednak pamiętać skąd się wziął taki sposób patrzenia na byt ludzki. Stagiryta chciał przeczyć skrajny platoński spirytualizm w rozumieniu człowieka. I choć ostatecznie ta próba genialnego ucznia Platona skomplikowała przede wszystkim problem nieśmiertelności duszy ludzkiej i jej pochodzenia, to nie sposób ją nazwać naturalizmem. Arystoteles uznawał bowiem człowieka za twór natury, ale za to najdoskonalszy. Ponadto w jego rozumieniu dusza ludzka zaczyna organizować materię dzięki oddziaływaniu sfery Słońca. Jest tu zawarta genialna intuicja Filozofa, że do powstania człowieka musi być zaangażowana przyczyna zewnętrzna, mianowicie sfera Słońca, zgodnie z powiedzeniem starożytnych: „homo generat hominem et sol”<sup>52</sup>.

Zdaniem Wojtyły, potrzebie takiego redukcjonistycznego ujmowania człowieka, towarzyszy jednakże przeświadczenie o pierwotnej oryginalności ludzkiej istoty i niesprowadzalności jej do świata<sup>53</sup>. Dlatego w przekonaniu Papieża współczesna filozofia podmiotu chce powiedzieć tradycyjnej filozofii przedmiotu przede wszystkim to, że kosmologiczne określenia człowieka mogą zagubić to, co najbardziej ludzkie, nieredukowalne, czyli podmiotowość człowieka<sup>54</sup>. Filozofia podmiotu stwarza bowiem warunki ku temu, że człowiek może się przyjrzeć sobie od wewnątrz, stać się świadkiem samego siebie, czyli swojego człowieczeństwa i swojej osoby<sup>55</sup>. Analiza ludzkich przeżyć pozwala odsłonić zarówno czyny i doznania w ich najgłębszych podmiotowych uwarunkowaniach, ale pozwala również odsłonić osobową strukturę samostanowie-

<sup>50</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 436-437.

<sup>51</sup> Tamże, s. 438; A. Półtawski, *Realizm fenomenologii. Husserl-Ingarden-Stein-Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń brw, s. 296.

<sup>52</sup> A. Maryniarczyk, *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5, *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 107.

<sup>53</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 437.

<sup>54</sup> Tamże, s. 442.

<sup>55</sup> Tamże, s. 440-441.

nia. W strukturze tej człowiek odnajduje siebie, jako tego, który siebie posiada i sobie panuje. Dynamizm tej struktury przypomina za każdym razem człowiekowi, że jest on sobie dany i zadany. W taki sposób człowiek jawi się sobie szczególnie w wewnętrznych rozstrzygnięciach sumienia. Jest to zatem struktura całkowicie immanentna. „W przeżyciu samoposiadania i samopanowania, konkluduje fragment swojego wywodu Wojtyła, człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem”<sup>56</sup>.

Zdaniem Wojtyły, analiza fenomenologiczna ludzkiej świadomości ukazuje z jednej strony złożoność osoby i zarazem z drugiej głęboką jej jedność. Jest ona w stanie ukazać cały zespół przejawów mających wspólne źródło. Tym źródłem jest element duchowy w człowieku, który stanowi o złożoności i jedności ludzkiej osoby<sup>57</sup>. „W ten sposób, czytamy w *Osobie i czynie*, transcendencja osoby w czynie - rozumiana fenomenologicznie - pracuje na rzecz takiej ontologicznej koncepcji człowieka, w której o jedności jego bytu stanowi duch, pierwiastek duchowy”<sup>58</sup>. Według omawianego Autora, doświadczenie jedności osobowego bytu ludzkiego wiąże się z potrzebą zrozumienia złożoności człowieka jako bytu. Takie zrozumienie jest poznaniem do końca i jest właściwe metafizyce szczególnie arystotelesowsko-tomistycznej, która wypracowała teorię człowieka, jako bytu cielesno-duchowego, czyli złożonego z ducha i materii. „Nie ulega bowiem wątpliwości, że koncepcja człowieka jako osoby - chociaż wyłania się z pierwszej poniekąd intuicji i pozwala się myślowo rozbudowywać w ramach samego oglądu fenomenologicznego - potrzebuje przecież dla swej pełni metafizycznej analizy bytu ludzkiego”<sup>59</sup>.

W ostatecznym rozrachunku obiektywistyczne i metafizyczne rozumienie osoby w ujęciu filozofii klasycznej, szczególnie tomizmu, w którym brakuje niejako miejsca na analizę świadomości i samoświadomości (św. Tomasz oczywiście rozumie osobę jako szczególny podmiot istnienia i działania, jednakże ukazuje dyspozycję ludzkiej osoby do świadomości i samoświadomości), potrzebuje dopełnienia ze strony nowoczesnej filozofii podmiotu<sup>60</sup>.

### c) Miłość jako podstawowa kategoria antropologiczna

W kontekście całej twórczości Karola Wojtyły człowiek-osoba jest rozumiany jako byt obdarzony szczególną godnością. Ta godność wiąże się z transcendencją człowieka, którą objawia analiza ludzkiego, czyli świadomego i wolnego czynu. Właściwa odpowiedź na tę godność, to czyn afirmacji tejże osoby. Ten czyn afirmacji jest nazwany przez Wojtyłę miłością. „Osoba jest

<sup>56</sup> Tamże, s. 441.

<sup>57</sup> R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 226.

<sup>58</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 226.

<sup>59</sup> Tamże, s. 227-228.

<sup>60</sup> K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 435-436.

takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość" - teza powyższa wypowiedziana w *Miłości i odpowiedzialności* stanowi pozytywną treść normy personalistycznej, którą eksponuje przykazanie miłości<sup>61</sup>. W tym miejscu ukazuje się najgłębsza różnica w rozumieniu miłości u Schelera i Wojtyły. Osoba ludzka może być zatem mierzona jedną jedyną miarą, mianowicie miarą miłości, ze szczególnym uwzględnieniem tej miłości, jaką w tajemnicy stworzenia i odkupienia obdarzył człowieka Bóg, bo jak powiedziano wcześniej, zdaniem Ojca Świętego ostatnie słowo w sprawie człowieka nie należy do antropologii filozoficznej. W ten oto sposób miłość w twórczości Karola Wojtyły, a następnie w nauczaniu Jana Pawła II jawi się jako fundamentalna kategoria antropologiczna<sup>62</sup>. Ta też kategoria jest budulcem adekwatnej filozofii człowieka, wyraża bowiem najpełniej, to co autentycznie ludzkie. Oczywiście pamiętamy, że wieloraką czyli metafizyczną, psychologiczną i biblijno-teologiczną analizę miłości prowadzi Wojtyła na użytek pogłębienia teologii małżeństwa i rodziny. Analiza ta jest powiązana ściśle z duszpasterską praktyką<sup>63</sup>. Bo jak zaznaczono na początku, to praktyka kontaktu z drugim człowiekiem stanowi najbardziej podstawowe uwarunkowanie koncepcji człowieka Jana Pawła II. Metafizyczna analiza, choć ściśle związana z analizą psychologiczną i etyczną, ukazuje miłość, jako rzeczywistość, która znajduje swój pełny wymiar nie tylko w podmiocie indywidualnym, ale w relacji międzypodmiotowej, a ściśle w relacji międzyosobowej<sup>64</sup>. Można powiedzieć, że miłość realizuje się poprzez ofiarowanie siebie jako osoby drugiej osobie. W tak rozumianej miłości obecne jest dojrzałe widzenie świata wartości i gotowość woli. Człowiek jest w stanie oddać siebie drugiemu pod warunkiem, że posiada siebie. Takie oddanie osoby osobie, podkreśla Wojtyła, nie jest możliwe w porządku natury, ponieważ w tym porządku osoba ludzka jawi się jako rzeczywistość nieprzekazywalna. Nikt i nigdy nie może odebrać drugiemu człowiekowi jego osobowej godności. I to jest chyba najbardziej radosna teza personalizmu. To co jednak nie jest możliwe w porządku natury, jest możliwe, czytamy w *Miłości i odpowiedzialności*, w porządku miłości i w sensie moralnym, gdzie człowiek może oddać siebie drugiej osobie ludzkiej, jak i osobie Boga<sup>65</sup>. W kontekście powyższych uwag łatwiej zrozumieć dlaczego w rozmowie z Vittorio Messori Jan Paweł II bardzo ciepło wypowiada się nie tylko o współczesnym personalizmie, ale także o przedstawicielach współczesnej filozofii dialogu<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42; J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, s. 153.

<sup>62</sup> M. Szymonik, *Problem kryzysu moralnego w dobie polskiej transformacji*, w: *Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie*. Pedagogika z. XI, 2002, s. 247.

<sup>63</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 13.

<sup>64</sup> Tamże, s. 87.

<sup>65</sup> Tamże, s. 88-89.

<sup>66</sup> *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 155.

Znaczenie miłości dla zrozumienia człowieka płynie stąd, że u genezy człowieczeństwa jest miłość. „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, pisze Ojciec Święty, powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości”<sup>67</sup>. Doskonały komentarz do tej wypowiedzi z *Familiaris consortio* mogą stanowić ważne papieskie słowa wypowiedziane podczas Mszy Świętej z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha, w Sopocie 5 czerwca 1999 roku. Nawiązując do wspaniałej postaci naszego Patrona, Jan Paweł II mówił: „Dotykamy w tym miejscu tajemnicy człowieka stworzonego na podobieństwo Boga, to znaczy zdolnego do miłowania i do przyjmowania daru miłości. To pierwotne powołanie człowieka zostało przez Stwórcę wpisane w ludzką naturę i sprawia, że każdy człowiek szuka miłości, choć czasem czyni to, wybierając zło grzechu, które stwarza pozory dobra. Szuka miłości, bo w głębi serca wie, że tylko miłość może uczynić go szczęśliwym”<sup>68</sup>. Zatem z samego aktu stworzenia człowieka wynika, że podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej ludzkiej istoty jest miłość. Ta miłość obejmuje całego człowieka w jego cielesno-duchowej strukturze. Powołanie do miłości może być realizowane na dwa sposoby: przez małżeństwo i dziewictwo<sup>69</sup>.

Kategoria miłości służy w myśli papieskiej do bardzo głębokiego uzasadnienia monogamiczności i nierozzerwalności małżeństwa. Aktów małżeńskich w perspektywie osobowej miłości nie można traktować jedynie jako zjawisk czysto biologicznych. Dar z ciała dla współmałżonka byłby zakłamanym, gdyby nie był naznaczony całkowitym oddaniem osobowym. Całkowitość tego daru wyklucza możliwość zmiany decyzji w przyszłości<sup>70</sup>. Miłość małżeńska nie dokonuje się na poziomie li tylko zmysłowym, nie jest emocją, nastrojem. Jest natomiast twórczą postawą wolnej i dysponującej sobą osoby. Ta miłość wymaga świadomego kształtowania materiału, którego dostarczają reakcje zmysłowe i emocjonalne<sup>71</sup>. Oznacza to w konsekwencji, iż intymne współżycie małżeńskie musi być nieustannie podnożone z poziomu czysto cielesnego na poziom osobowy. Stąd czymś niewłaściwym jest patrzeć męża na swą żonę z pożądaniem, ponieważ w ten sposób dokonałoby się uprzedmiotowienie drugiej osoby i potraktowanie jej jedynie, jako jednego z możliwych narzędzi rozkoszy<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, Częstochowa 1991, s. 18, nr 11.

<sup>68</sup> *Pielgrzymka Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski 5-17 czerwca 1999. Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań 1999, s. 16.

<sup>69</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, s. 19, nr 11; M. Szymonik, *Dwadzieścia lat adhortacji Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, Sosnowieckie Studia Teologiczne t. VI, 2003, s. 263.

<sup>70</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, s. 19, nr 11.

<sup>71</sup> W. Póltawska, A. Póltawski, *Filozofia Karola Wojtyły a rodzina*, w: *Rodzina środowiskiem życia*, Częstochowa 1994, s. 121.

<sup>72</sup> Tamże, s. 125.

Filozofia miłości wypracowywana jest przez Jana Pawła II szczególnie w kontekście życia rodzinnego i małżeńskiego, ale nie ogranicza się tylko do tej płaszczyzny. Ojciec Święty potrafi mówić o miłości w sytuacjach, które wydają się najmniej do tego stosowne, np. podczas spotkania z uczonymi. W czasie spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, które miało miejsce 7 czerwca 1999 roku w Toruniu, Jan Paweł II do luminarzy polskiej nauki mówił wprost: „Chrystus ukazał ludzkości najgłębszą prawdę o Bogu i zarazem o człowieku, objawiając Ojca, który jest bogaty w miłosierdzie. Bóg jest miłością”. I dalej ciągnie swoją myśl Papież: „Otóż miłość, jest tą siłą, która nie narzuca się człowiekowi od zewnątrz, lecz rodzi się w jego wnętrzu, w jego sercu, jako jego najbardziej wewnętrzna własność. Chodzi tylko o to, by człowiek pozwolił jej narodzić się i by umiał nasycić nią swoją wrażliwość, swoje myślenie w laboratorium, w sali seminaryjnej i wykładowej, a także przy warsztacie wielorakiej sztuki”<sup>73</sup>.

Streszczenie całej filozofii miłości Jana Pawła II znajdujemy w kapitalnym tekście programowej encykliki wielkiego pontyfikatu. W *Redemptor hominis* odnajdujemy tekst wart ciągłego zgłębiania z punktu widzenia antropologii. Ojciec Święty u progu swego pontyfikatu podkreśla z ogromną mocą, że człowiek to taki byt, taka istota, dla zrozumienia której kluczem jest miłość. Bez miłości ludzkie życie jest bezsensowne i człowiek nie rozumie nawet sam siebie. Ostateczne usensownienie życia ludzkiego dokonuje się w tajemnicy odkupienia, gdzie człowiek spotyka uosobioną Miłość, Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa. Dzięki uczestnictwu w tej boskiej miłości ludzkie życie nabiera sensu. Tajemnica odkupienia decyduje nie tylko o posłannictwie Kościoła, ale także ożywia, zdaniem Papieża, każdy autentyczny humanizm i daje szczególne prawo obywatelstwa Chrystusowi w dziejach poszczególnego człowieka i całej ludzkości<sup>74</sup>.

### 3. Społeczność na miarę ludzkiej osoby

#### a) Zasada uczestnictwa i solidarności

Uczestnictwo, w rozumieniu Wojtyły, to pewna właściwość osoby, która wyraża się w odniesieniu do innych osób i dobra wspólnego. Dzięki uczestnictwu człowiek nadaje osobowy wymiar swemu bytowaniu i postępowaniu, gdy bytuje i działa z innymi. Dzięki uczestnictwu człowiek odnosi się także w szczególny sposób do drugiego człowieka, a także do dobra wspólnego. Jeśli określona wspólnota działania jest właściwie zorganizowana, a określona osoba

<sup>73</sup> *Pielgrzymka Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski 5-17 czerwca 1999...* s. 49-50.

<sup>74</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 18-19, nr 10; M. Szymonik, *Problem kryzysu moralnego w dobie polskiej transformacji*, s. 246.

ma rozwiniętą w sobie zdolność uczestnictwa, to zasadniczym jej wyrazem jest postawa solidarności z tą wspólnotą<sup>75</sup>. W *Osobie i czynie* czytamy: „Postawa solidarności jest naturalną konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest też podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwała uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia. Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to dla dobra całości, czyli dla dobra wspólnego”<sup>76</sup>. Oczywiście postawa solidarności nie oznacza fałszywego uniformizmu społecznego, płytkiej jednomyślności, przeciwnie, nie wyklucza ona możliwości sprzeciwu<sup>77</sup>. Zasada uczestnictwa i solidarności stanowi przeciwwagę dla wszelkich form alienacji obecnych w życiu różnorodnych społeczności ludzkich, nie wykluczając wysoko rozwiniętych wspólnot Europy Zachodniej. Człowiek zamiast być celem staje się środkiem realizowania dążeń określonych społeczności<sup>78</sup>. Z perspektywy zasady solidarności zupełnie w nowym świetle jawią się procesy gospodarcze. Nie są bowiem widziane tylko jako konkretne problemy techniczne, ale złożone kwestie kulturowe, ukazujące wielorakie odniesienia człowieka jako osoby, z odniesieniem fundamentalnym, czyli do największej tajemnicy: tajemnicy Boga włącznie<sup>79</sup>. Dlatego wszelkie procesy społeczne należy rozważać, zdaniem Jana Pawła II, mając przed oczyma integralną wizję człowieka jako osoby. To dlatego także, rozprawiając się w *Centesimus annus* z błędami marksizmu, Ojciec Święty użyje sformułowania, które stanie się własnością współczesnej antropologii. Idzie o kategorię błędu antropologicznego. Błędna wizja człowieka była główną przyczyną niewydolności i upadku socjalizmu<sup>80</sup>. Nie można bowiem, jak chcą niektóre dziedziny humanistyczne, z bardzo modną antropologią kulturową na czele, rozpatrywać człowieka z punktu widzenia kultury i społeczeństwa, dostosowując obraz ludzkiej istoty do określonych warunków, tak zwanych standardów cywilizacyjnych. Ale przeciwnie, należy na kulturę, procesy społeczne z gospodarczymi włącznie patrzeć zawsze z perspektywy osobowej godności każdego człowieka, począwszy od tego w łonie matki, poprzez możliwych tego świata, aż do niedołęznego starca.

---

<sup>75</sup> Tamże, s. 247; J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, s. 165-172.

<sup>76</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 323-324.

<sup>77</sup> Tamże, s. 324.

<sup>78</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, Lublin 1998, s. 47, nr 41.

<sup>79</sup> Tamże, s. 29, nr 24.

<sup>80</sup> Tamże, s. 19, nr 13.



## b) Kultura - cywilizacja miłości

Z głęboko personalistycznej perspektywy patrzy także Ojciec Święty na kwestię kultury. Warto tu przywołać bardzo ważne papieskie wystąpienie na forum UNESCO w dniu 2 czerwca 1980 roku. Przemawiając wobec tego znakomitego gremium Jan Paweł II najpierw niejako na nowo zdefiniował kulturę. Zostaje przywołana przez Papieża wypowiedź św. Tomasza z Akwinu: *Genus humanum arte et ratione vivit*. Te słowa Akwinaty stają się podstawą dla podkreślenia, iż życie człowieka staje się prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Zdaniem Ojca Świętego człowiek jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, a jednocześnie właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura wzbogaca życie człowieka w sposób zasadniczy. Bardzo ważne jest to, że posługując się kategoriami *być* i *mieć*, Jan Paweł II podkreśla, iż kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, kim człowiek jest. Natomiast związek człowieka z tym, co człowiek posiada, jest wtórny i względny<sup>81</sup>.

Zdając sobie sprawę z wielorakich przewartościowań zachodzących w dobie współczesnej, Jan Paweł II chce przede wszystkim uratować człowieka. Ma to się dokonać poprzez urządzenie Europy i świata na miarę ludzkiej osoby. W ten sposób staje się Papież wielkim budowniczym cywilizacji miłości. Budowa ta, rozpoczęta przez sługę Bożego Pawła VI, w dziele Papieża-Polaka nabrała prawdziwego rozmachu. Najkrócej można opisać cywilizację miłości, jako formę życia zbiorowego, w której ma miejsce prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, prymat bycia przed posiadaniem, a także prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością. Cywilizacja miłości staje naprzeciw szerzącej się cywilizacji śmierci z jej zabójstwami, ludobójstwem, spędzaniem płodu, eutanazją, samobójstwami, torturami, niewolnictwem oraz wszelką niesprawiedliwością i gwałtami<sup>82</sup>.

Z kształtowaniem cywilizacji miłości związana jest pełna prawda o człowieku jako osobie. W *Liście do rodzin* znajdujemy kapitalne słowa: „Nikt nie może zaprzeczyć, że epoka ta jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu kryzys prawdy. Kryzys prawdy, to znaczy naprzód kryzys pojęć. Czy bowiem takie pojęcia, jak: miłość, wolność, dar bezinteresowny, a nawet samo pojęcie osoby - czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają? Dlatego tak ważną się stała dla Kościoła i świata przede wszystkim na Zachodzie - encyklika o blasku prawdy (*Veritatis splendor*). Jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się urzeczywistnić”<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II w UNESCO, 2 czerwca 1980 r.*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym-Lublin 1987, s. 119; M. Szymonik, *Kryzys wartości we współczesnej kulturze*, Częstochowskie Studia Teologiczne t. XXX, 2002, s. 182.

<sup>82</sup> P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 342-343.

<sup>83</sup> *List do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, Poznań 1994, s. 43.

## Podsumowanie

Znakomity polski historyk filozofii Stefan Swieżawski jest zdania, że wszelkie filozofowanie odwołujące się do dziedzictwa myśli greckiej, da się ostatecznie, na odcinku fundamentalnych zagadnień ontologicznych, sprowadzić do jednego z dwóch centralnych węzłów filozofii greckiej, to znaczy platonizmu bądź arystotelizmu. Więcej, jego zdaniem wszelka filozofia godna tego miana gdziekolwiek się pojawi, niezależnie od epoki i kultury, będzie nawiązywać do tych dwóch podstawowych orientacji<sup>84</sup>. Ponadto, i co jest bardzo istotne, Swieżawski twierdzi, że filozoficzna teoria człowieka, zwana od czasów Schelera antropologią filozoficzną, jest jednym z centralnych zagadnień klasycznej problematyki filozoficznej, w niej bowiem najdobitniej wyrażają się znamiona danego systemu filozoficznego<sup>85</sup>.

Przykładając zatem tę miarę można zapytać, czy w ostatecznym rozrachunku myśl filozoficzna Karola Wojtyły jest platonizmem czy arystotelizmem. Gdyby zdradzała więcej cech fenomenologii słaby po linii Platona, natomiast gdyby bardziej wiązała się z tomizmem, nawiązywałaby do Arystotelesa. Wydaje się, że takim upraszczającym, czy wręcz zawłaszczającym interpretacjom myśl naszego znakomitego Autora się nie poddaje i na tym także polega jej oryginalność. Można natomiast na antropologię Wojtyły spojrzeć z innej perspektywy. Poprzez postawę głębokiego szacunku do każdej osoby Jan Paweł II realizuje na płaszczyźnie filozoficznej sokratejski model mądrości, który polega nie tyle na głoszeniu określonych teorii, ale nade wszystko na dawaniu świadectwa prawdzie. W tym wypadku to świadectwo dotyczy pełnej prawdy o człowieku jako osobie.

W *Rozmowach tuskulańskich* wielki Cyceon odnośnie do osoby Sokratesa pisze: „Od najdawniejszych czasów aż do Sokratesa filozofia badała liczbę i ruch oraz zajmowała się zagadnieniem, skąd wszystkie rzeczy biorą swój początek i dokąd z powrotem wracają; pilnie też badano wielkość gwiazd, odległość pomiędzy nimi, drogi i wszelkie zjawiska niebieskie. Sokrates zaś pierwszy sprowadził filozofię z nieba na ziemię, do miast, a nawet do domów, i kazał jej badać życie i obyczaje oraz to, co dobre, a co złe”<sup>86</sup>. Współczesna myśl filozoficzna, a także niekiedy filozoficzno-religijna, nie bez wpływu fenomenologii, bada kategorie idealne, np. sacrum nie pytając czy istnieje realnie Bóg. Przykłada się także niekiedy do podbudowywania, skądinąd słusznych idei jednoczenia się świata i Europy nie bacząc na to, jakie tego są realne możliwości. Zamyka się w swym zadufanym „czystym umyśle”. Jan Paweł II -

---

<sup>84</sup> S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 15-16.

<sup>85</sup> Tamże, s. 17.

<sup>86</sup> M. T. Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. 3, przekł. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961, s. 687-688.

mystyk, pełen polotu poeta, filozof, teolog i pasterz sprowadza ją na ziemię, dopełniając w ten sposób w Kościele Tajemnicy Wcielenia.

Oddajmy także na koniec głos twórczości literackiej Papieża. W dramacie *Przed sklepem jubilera* pierwszą witryną jaką spotykamy jest witryna sklepu z butami. Wspólnota małżeńska ma bowiem także wymiar doczesny i ekonomiczny. Trzeba przygotować wszystko, co jest potrzebne do wspólnego życia, trzeba urządzić dom. Należy również kupić buty. W tym prozaicznym wydarzeniu jest jednak obecna głębia międzyosobowych odniesień, która pojawia się w refleksji Teresy: „Nie myślałam już wtedy o sygnałach. I nie myślałam właściwie o Andrzeju. Szukałam wzrokiem butów z wysokim obcasem. Wiele było butów sportowych, wiele butów wygodnych na co dzień, lecz najbardziej wodziłam wzrokiem za butami na wysokim obcasie. Andrzej jest wyższy ode mnie na tyle, że muszę sobie trochę dodać wzrostu - a więc jednak myślałam o Andrzeju, o Andrzeju i o sobie samej. Stale teraz myślałam o nas dwojgu i on też tak myślał z pewnością - więc ucieszyłby się moją myślą”<sup>87</sup>.

Na areopagu postmodernistycznej kultury nie rozumieją nie tylko polskiej mowy, ale także języka chrześcijaństwa i głębokich źródeł klasycznej mądrości, bez których człowiek pozostaje dla siebie niezrozumiały. Ojciec Święty chce pomóc współczesnemu człowiekowi nawiązać dialog z samym sobą i z drugimi. Chce pomóc współczesnej kulturze, aby umiała szukać i znajdować integralną, właściwą, czyli adekwatną miarę wszystkich spraw ludzkich. W *Liście do artystów* Jan Paweł II napisał, że „piękno zbawi świat”. Oby przez piękno ludzkiej osoby dokonywało się nieustanne odradzanie świata<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, s. 194-195; R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 356.

<sup>88</sup> *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, Watykan 1999, s. 36; M. Szymonik, *Kryzys wartości we współczesnej kulturze*, s. 194.