

Inga Mizdrak

Ku wolności
i samospełnieniu człowieka

Zarys antropologii filozoficznej
Karola Wojtyły

Studia nad Myślą Jana Pawła II

Ku wolności i samospełnieniu człowieka



Ośrodek Badań nad Myślą
Jana Pawła II



INSTYTUT DIALOGU
MIĘDZYKULTUROWEGO
im. Jana Pawła II w Krakowie



UNIwersytet
EKONOMICZNY
W KRAKOWIE

Organizatorzy Instytutu:



Centrum
Jana Pawła II
„NIE LEKAJCIE SIĘ”

Studia nad Myślą Jana Pawła II vol. 16

Redaktor serii

o. dr hab. Jarosław Kupczak OP, prof. UPJPII

Rada naukowa serii

ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski

ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII

ks. prof. dr hab. Józef Makselon

Agata Szuta, dyr. Instytutu Dialogu Międzykulturowego
im. Jana Pawła II w Krakowie

ks. dr hab. Andrzej Witko, prof. UPJPII

Inga Mizdrak

Ku wolności i samospelnieniu człowieka
Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2023

Recenzenci

prof. dr hab. Władysław Stróżewski

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

Projekt okładki

Monika Winiarska

Redakcja językowa

Renata Komurka

Redakcja techniczna

Monika Kucab


Publikacja współfinansowana ze środków Uniwersytetu Ekonomicznego
w Krakowie

Wydanie 2 online

Copyright © 2014 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ISBN 978-83-63241-97-1

 <https://doi.org/10.15633/9788363241971>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Moim kochanym Rodzicom, którym wszystko zawdzięczam

WSTĘP

Wolność nie jest ani swawolą, ani arbitralnością; jej podstawową zasadą – jak najlepiej widać to z analizy struktury ducha ludzkiego – jest absolutna, bezwarunkowa wierność prawdzie i wartości, które zostały poznane, i to niezależnie od tego, jak ułomne jest to poznanie¹.

Doniosłość filozoficznej myśli Karola Wojtyły w refleksji nad człowiekiem i sensem jego bytu polega przede wszystkim na postawieniu fundamentalnych pytań o wolność i samospełnienie człowieka. Te podstawowe kategorie nie są rozpatrywane w oderwaniu od siebie ani też nie stanowią swego rodzaju eksperymentu intelektualnego, mogącego wypełnić się dowolną treścią. Wolność i samospełnienie ukazywane są w bodaj najszerszej i zarazem najbardziej trudnej do ujęcia perspektywie – perspektywie prawdy, ponieważ tylko w jej orbicie możliwa staje się perspektywa antropologii adekwatnej, to znaczy takiej, która wiedzy człowieka nie tylko ku pełniejszemu zrozumieniu siebie, ale i ku drugiemu, wspólnocie z drugim i z Bogiem.

Jeśli przyjrzeć się bliżej wolności i samospełnieniu, jawią się one raz jako wydarzenia i zadania do wypełnienia, kiedy indziej jako egzystencjalne problemy i przestrzenie ludzkiej aktywności, wreszcie jako rodzaj sił, ale też i cele człowieka. Stąd obszar badawczy, jaki zakreślono w niniejszej książce, możliwie szeroko obejmuje filozoficzny warsztat myślenia Wojtyły o człowieku, po to, by przyjrzeć się intuicjom oraz najważniejszym analizom filozofa pod kątem ukazania specyficznych relacji zachodzących w człowieku, a także opisanie samego człowieka jako bytu z natury relacyjnego.

Zagadnienie wolności jest wyraźnie obecne we współczesnym dyskursie filozoficznym² i stanowi jeden z najbardziej skomplikowanych problemów antropolo-

¹ D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 274.

² Studiami nad wolnością w XX wieku zajmowali się między innymi: M. Scheler, R. Ingarden, J. Tischner, H. Arendt, N. Hartmann, K. Jaspers, J. Maritain, P. Ricoeur, G. Marcel, J. P. Sartre, I. Berlin.

gicznych, natomiast temat samospełnienia, jako kategoria filozoficzna, bywa obecny w literaturze przedmiotu, ale z pewnością nie wybija się na pierwszy plan filozoficznych rozważań, pozostając tym samym jakby w tle współczesnych zagadnień. Filozofowie, odwołując się raczej do znanych klasycznych koncepcji etycznych, związanych z samodoskonaleniem się człowieka, sytuują kwestię spełnienia w nurcie filozofii wolności. To wolność stanowi drogę ku spełnieniu i jego podstawowy warunek. Zdaje się ona istnieć w człowieku jako pewna otwartość, coś niedomykalnego, (choćbyż każdorazowym „domknięciem” można by było nazwać określony wybór dokonany przez jednostkę – rozstrzygnięcie), a zatem i spełnienie jawi się jako droga nieustannego zdobywania i ocalania siebie dzięki wolności.

Samospełnieniem człowieka, a raczej samorealizacją, samoaktualizacją czy samourzeczywistnieniem zajmuje się szeroko współczesna psychologia³, która wiąże je zwłaszcza z celami, jakie osoba stawia sobie w życiu, a także z satysfakcją, poczuciem wartościowości własnych działań, twórczości i sensowności podejmowanych przedsięwzięć, ale przede wszystkim z osiągnięciem pełni dojrzałej osobowości i integralnej tożsamości.

We współczesnej psychologii, w badaniach na tym polu, odnotowuje się bogate osiągnięcia, nie wyczerpuje to jednak kwestii samospełnienia człowieka,

Oprócz autorów wyżej wymienionych, wielu współczesnych myślicieli w Polsce zajmuje się w swych artykułach i innych publikacjach problematyką wolności. Z uwagi na ramy niniejszej pracy nie sposób wymienić wszystkich. Są nimi przede wszystkim: K. Wojtyła, A. Szostek, K. Tarnowski, T. Styczeń, S. Kowalczyk, T. Czakon, M. A. Krąpiec, S. Grygiel, J. Kupczak, M. Jędraszewski, H. Rosnerowa, S. Kowalczyk i wielu innych.

³ Zasadniczo wykrystalizowały się dwie koncepcje samorealizacji na gruncie europejskim: psychologia humanistyczna (A. H. Maslow, C. Rogers) i analiza egzystencjalna E. Frankla. Doprowadziło to też do rozróżnień pojęciowych.

W psychologii humanistycznej dominuje pogląd, iż samoaktualizacja jest jednym z kryteriów dojrzałej osobowości. Samoaktualizację rozumie się jako cel rozwoju i wychowania człowieka. Preferuje się tutaj właśnie takie pojęcie, a rezygnuje z terminu „samorealizacja”. Samoaktualizować się to urzeczywistniać siły tkwiące w danym podmiocie.

Koncepcja Frankla odmiennie ujmie kwestię samorealizacji. Zgodnie z nią samorealizację należy rozważać w kontekście całości transindywidualnej człowieka. Pełny rozwój osoby może nastąpić w wyniku wolnych i odpowiedzialnych wyborów człowieka, a zatem prawdziwa samorealizacja jednostki jest wynikiem samotranscendencji. Człowiek tym pełniej się realizuje, im bardziej wychodzi poza siebie, oddając się wartościom, zadaniom, innym ludziom. Zob. M. Wolicki, *Relacje osoby a jej samorealizacja*, Przemysł 1999.

bowiem kategoria ta, choć łączy się z samorealizacją czy samoaktualizacją, nie jest z nią tożsama. Zarówno ontologicznie, jak i egzystencjalnie samospełnienie jest pojęciem szerszym, pojemniejszym, dotyczy pełni, szczytu, najlepszego możliwego osiągu, natomiast samoaktualizacja i samorealizacja oscylują wokół pewnych zadań, funkcji, ról, jakie człowiek w życiu spełnia i tego, w jaki sposób je spełnia. Karol Wojtyła wyraża przekonanie, że autoteleologię człowieka (jego „auto-celowość”, czyli samospełnienie) możemy nie tylko odkrywać, ale także urzeczywistniać przez fenomen samostanowienia, które jako siła i moc, będąca w dyspozycji człowieka, staje się artykulacją całej rzeczywistości osoby.

Wolność jest tym, co frapuje, ale i trapi każdego człowieka, jest dla niego problemem egzystencjalnym, mogącym przybierać nieraz dramatyczne oblicze. W antropologii filozoficznej kwestia wolności rodzi określone kontrowersje, wzmaga spory i wymaga nieustannej debaty, bowiem pragnienie rozwikłania tajemnicy wolności lub wniknięcia w jej istotę skłania do odmiennych sposobów jej definiowania, a zatem i rozumienia. Jeśli jest w niej coś zarówno z *tremendum*, jak i *fascinosum*, czego dowodzi historia filozofii; tym bardziej świadczy to o tym, iż wobec wolności nikt nie jest obojętny (bowiem nawet zobojętnienie na wolność okazuje się niemożnością ucieczki przed nią i od niej). Jedni stawiają się po stronie determinizmu, inni indeterminizmu, jeszcze inni autodeterminizmu, ale chyba wszyscy potwierdzają przy tym wielkie zmaganie się człowieka na polu wolności i z własną wolnością⁴.

Naczelną tezę w niniejszej próbie rekonstrukcji antropologii Karola Wojtyły jest stwierdzenie, iż doświadczenie wolności jest fundamentalne w doświadczeniu człowieka, ale jednocześnie stanowi źródło dla spełnienia jednostki. Wolność zasadza się na podstawowym akcie woli: „chcę” oraz na centralnym doświadczeniu: „mogę”. Te dwa aspekty doświadczenia wolności okażą się dla Wojtyły potwierdzeniem tezy o stawaniu się człowieka jakimś (dobrym lub złym) i poświęceniem podstawowych dynamizmów, które mimo złożoności, ukażą człowieka jako syntezę i jedność ich wszystkich.

Wybór rozważań antropologicznych Wojtyły, jakiego dokonano w niniejszym studium, ma na celu z jednej strony ukazanie przestrzeni, w jakiej wolność

⁴ Tomasz Czakon w książce *Wolność i dobro. Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku* (Katowice 2005) prezentuje w syntetycznej formie poszczególne stanowiska filozoficzne, które dynamizują kontrowersje wokół idei wolności. Problem znaczenia wolności sytuuje się m.in. pomiędzy negacją a absolutyzacją wolności, od ukazywania jej wartości, jak i jej ambiwalentnego charakteru, od afirmacji wolności do ucieczki przed nią. Zob. tamże, s. 15–42.

i wola człowieka konstytuują się i urzeczywistniają, a z drugiej odsłonięcie wymiaru samospelnienia się ufundowanego w wolności osoby. Podstawowe stanowisko, jakie zaprezentowano w opracowaniu, zawiera w sobie tezę o twórczym włączeniu się Karola Wojtyły we współczesny spór o człowieka. Wojtyła bowiem nie tylko zmierzył się z dziełami klasyków filozofii (np. Arystotelesem, św. Augustynem, św. Tomaszem z Akwinu, Humem, Kantem, Schelerem) na zasadzie akademickiego opracowania ich koncepcji, lecz podejmował szereg analiz krytycznych tez tych autorów, a w końcu podjął się pewnego zaakcentowania własnej wizji człowieka i jego natury (podkreślając w opisie człowieka między innymi takie kategorie jak: samo-panowanie, samo-posiadanie, nieredukowalność, czyny, uczynienia, świadomość, moralność, wolność, miłość, odpowiedzialność). Wydaje się, że w swoim *opus magnum* – *Osoba i czyn*, zawarł obszerny materiał analityczny, w którym zarysował realistyczną koncepcję świadomości i działania świadomego w aspekcie dynamicznym (jako wolnego i odpowiedzialnego), natomiast współczesną filozofię społeczną wzbogacił o filozoficzne zarysowanie koncepcji uczestnictwa i solidarności jako fundamentów życia ludzi we wspólnocie.

Rozważania Wojtyły o człowieku są osadzone zarówno w nurcie metafizyki klasycznej, jak i fenomenologii. Metafizyka to pewna baza, podbudowa antropologicznej wykładni Wojtyły. Natomiast fenomenologia jest wykorzystywana przez myśliciela jako metoda coraz wnikliwszego i głębszego oglądu człowieka.

Wojtyła korzysta zarówno z osiągnięć metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, gdzie człowiek jawi się jako *suppositum*: podmiot istnienia i działania, jak i z metody fenomenologicznej, która pozwala na bezpośrednie ujęcie świadomości, a poprzez nią „wejście” w sferę przeżyć osoby, gdyż świadomość uzewnętrznia, unaocznia wewnątrz osoby ludzkiej, ale też i uwewnętrznia, interioryzuje wszystkie nagromadzone w niej treści.

Choć traktuje on wymienione dwa nurty jako same w sobie niewystarczające do charakterystyki bytu ludzkiego (bowiem metafizyka tradycyjna pominęła wyjaśnianie wewnętrznej struktury ludzkiej podmiotowości jako nieredukowalności, natomiast fenomenologia zajęła się interpretacją danych pierwotnych jako oderwanych od wszelkiego przyczynowania treści „czyste” świadomości), to jednak filozof dostrzega perspektywę scalenia tych tradycji we wzajemnym poszanowaniu dokonanych rozstrzygnięć i podkreśleniu tego, co wniosły w całość kształtu opisu rzeczywistości człowieka. Owo spotkanie metafizyki tomistycznej oraz fenomenologii upatruje przede wszystkim w ich wzajemnej relacji oraz wyjaśnianiu wewnętrznej struktury osoby jako doświadczającej oraz przeżywającej siebie i świat.

Doświadczeniem objęta jest cała rzeczywistość człowieka: sposób istnienia i sposób przeżycia tej rzeczywistości. Tu stykają się dwa realizmy: arystotelesowski, pozwalający spojrzeć na człowieka neutralnie oraz schelerowski, ujmujący istotę człowieka w jego podmiotowości, „wnętrzu”, wraz z emocjonalnością.

Istotne jest, że Wojtyła ukazuje obie drogi, a nie traktuje jednej jako wyłącznie obowiązującej. Ich spójnia powoduje, że zmniejsza się niebezpieczeństwo jednostronnego ujmowania człowieka i traktowania go jako przedmiotu wśród innych przedmiotów.

Biorąc pod uwagę dwa wymienione nurty, Karol Wojtyła zajmuje się przede wszystkim wolnością, którą osadza w samym centrum swych rozważań i chce ukazać jej wartość w perspektywie samospełnienia człowieka.

Kluczowe stają się pytania o istotę wolności, o przestrzeń, w jakiej wola jest rzeczywiście wolna, a także o to, co tę wolność urzeczywistnia i spełnia, a co ona sama realizuje w człowieku i jakie czyny ludzkie są rzeczywiście wolne. Innym, równie ważnym aspektem będzie próba odsłonięcia sposobu oddziaływania wolności w człowieku oraz ewentualnej możliwości kształtowania człowieka od wewnątrz. W realizacji tego przedsięwzięcia stały się przydatne analizy sprawczości, samostanowienia, a także interpretacja transcendencji i integracji osoby w czynie, jako koniecznych warunków świadomej odpowiedzi na wartość poprzez wolny wybór.

Sam Wojtyła wielokrotnie podkreślał, iż zajęcie się wspólnie fenomenem wolności jest wciąż potrzebne, i to nie tylko ze względu na strywalizowanie tego pojęcia w obrębie nauk społecznych i życia publicznego, ale także przez wzgląd na dość powierzchowne rozumienie wolności w odniesieniu do poszczególnych jednostek. W niniejszej pracy podjęto zatem próbę stopniowego i konsekwentnego włączania kategorii wolności w obręb personalistycznej koncepcji człowieka, w ramach której między innymi podkreśla się wymiar osobowy człowieka, jego niesprowadzalność do świata rzeczy i zwierząt, jego niezbywalną godność i niepowtarzalną odrębność, a także zdolność do autokreacji siebie i afirmacji innych, wolność, rozumność – kształtujące człowieczeństwo osoby.

W świetle zarysowanej idei uczestnictwa ważna jest również próba prezentacji refleksji o wspólnotcie *Ja-Ty* w ujęciu dialogicznym. Istotny zatem stał się namysł nad antropologią Wojtyły także od strony relacyjności stosunków międzyludzkich, ich wzajemności, a w końcu miłości jako *communio personarum*.

Celem badań w niniejszej pracy jest przede wszystkim ukazanie różnorodności przejawów człowieczeństwa, począwszy od działania człowieka, jego duchowości, moralności, wolności, miłości, a skończywszy na możliwym jego samospełnieniu. W procesie rozważań starano się jednocześnie możliwie całościowo

i głęboko wniknąć w definicję i opisy człowieka prezentowane w twórczości Karola Wojtyły, by doprecyzować istotę ludzkiej natury oraz kondycję człowieka w świecie.

W opisie doświadczenia człowieka zanalizowano te dzieła Wojtyły, które zostały opublikowane przed symboliczną datą 1978 roku (wyborem Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową), z równoczesną świadomością, iż okres pontyfikatu Jana Pawła II stanowi swoiste *coomunio i continuum* z okresem wcześniejszym. Skoncentrowanie się na twórczości filozoficznej Wojtyły zdaje się umożliwiać pełniejszy wgląd w istotę badanych zagadnień i pozwala na żywy dyskurs w obrębie filozofii człowieka.

Do analiz wykorzystano najważniejsze teksty filozoficzne Wojtyły opublikowane przed okresem pontyfikatu, opracowania jego dzieł oraz teksty źródłowe filozofów, którzy wywarli intelektualny wpływ na koncepcję człowieka Karola Wojtyły.

Zgodnie z zamierzeniem i koncepcją merytoryczną pracę podzielono na cztery rozdziały.

W rozdziale pierwszym ukazano źródła antropologii Karola Wojtyły. Zaprezentowano tu idee trzech najważniejszych inspiratorów filozoficznej myśli Wojtyły o człowieku, a mianowicie: św. Tomasza z Akwinu, św. Jana od Krzyża oraz Maksxa Schelera, którzy wywarli wpływ na formację filozoficzno-etyczną Wojtyły. Ową formację można odkryć w zetknięciu z jego poszczególnymi pracami naukowymi. Rozdział ten obejmuje wybrane zagadnienia z doktryn powyższych filozofów, które w pośredni lub bezpośredni sposób łączą się z fenomenologią w ujęciu Wojtyły i związaną z nią wolnością. Poprzez kolejne odsłanianie korzeni Wojtyłowskiej wizji człowieka próbowano ukazać, które z tez Akwinaty, św. Jana od Krzyża i Schelera zostały przeniesione na grunt koncepcji Wojtyły i były przez niego rozwijane, a które z nich zostały albo poddane krytyce, albo wręcz odrzucone. W rozdziale tym dokonano rozpoznania roli, jaką odegrali ci myśliciele w intelektualnym oglądzie człowieka w refleksji Wojtyły i jaki nadali tej myśli kierunek.

Podczas lektury omawianego rozdziału pewne wątpliwości może budzić fakt włączenia w obręb rozważań o charakterze filozoficznym mistycznej twórczości św. Jana od Krzyża. Mając świadomość trudności, z jakimi wiąże się problematyka *fides et ratio* na gruncie dyskursu filozoficznego, spróbujemy pokazać, iż doświadczenie człowieka w ujęciu św. Jana od Krzyża i jego humanistyczne przesłanie o naturze ludzkiej (w której nie tylko uwydatnia się materia, ale zwłaszcza duch i to, co duchowe) odzwierciedliło się w antropologii Wojtyły, zwłaszcza w jego analizach pojęcia doświadczenia oraz przeżycia.

Rozdział drugi zawiera opisy i analizy doświadczenia człowieka jako podmiotu, a w szczególności: doświadczenia siebie i innych, czynu oraz moralności, problematykę świadomości i działania świadomego oraz wymiaru duchowego.

Rekonstrukcja koncepcji Wojtyły będzie przeprowadzona w oparciu o zapoznanie się z podstawowymi pojęciami jego filozofii, co pozwoli nie tylko na odsłonięcie specyfiki tworzonej przez niego antropologii, ale także w dużym stopniu ukaże wielopostaciowość oraz wieloaspektowość typologii osoby ludzkiej. Dla Wojtyły wiążącym i kluczowym pojęciem w refleksji nad człowiekiem jest nieredukowalność, której zrozumienie przebiega na wielu płaszczyznach i posiada wiele odniesień. Każde spośród opisywanych doświadczeń ukazuje nieco inną odsłonę owej nieredukowalności, dotyczącej każdego, pojedynczego podmiotu. Można też powiedzieć inaczej: owa nieredukowalność ukonstytuowana i upodmiotowiona jest w samym rdzeniu osoby ludzkiej i na nią właśnie wskazuje doświadczenie człowieka w ogóle.

W tej części pracy podjęto próbę interpretacji osoby w oparciu o doświadczenie człowieka w aspekcie podmiotowo-przedmiotowym, sprecyzowano poszczególne funkcje świadomości (odzwierciedlenia, prześwietlenia, refleksywności oraz formowania przeżycia), jako konstytutywnego aspektu osoby i czynu. Próba ta będzie przebiegać poprzez dookreślenie czynu jako momentu unaocznienia osoby, pozwalającego poznać jej podmiotowość, a także poprzez skoncentrowanie się na doświadczeniu moralności w znaczeniu aksjologicznym, prakseologicznym i deontologicznym. Poddamy tu analizie między innymi pojęcie powinności moralnej i ustalenie jej znaczenia w moralnym działaniu człowieka.

Końcowa część omawianego drugiego rozdziału dotyczy duchowego wymiaru człowieka. W charakterystyce tej rzeczywistości możliwie starannie ukazano jej wielkie bogactwo oraz jedność z bytową podmiotowością i cielesnością jednostki. Wymiar duchowy w człowieku odwołuje się do kategorii nieredukowalności. Człowiek posiada swoiste wnętrze, które jest niepowtarzalne i niepodrabialne. Nie można sprowadzić tego wymiaru do niczego zewnętrznego. Według Wojtyły poprzez rozpoznawanie i coraz głębsze docieranie do specyfiki ludzkiego wnętrza mamy coraz bliższy dostęp do tajemnicy człowieka w ogóle. I choć w osobie wciąż jest coś do odsłonięcia i poznania, to dzięki „zagłądaniu” we własne wnętrze mamy stałą możliwość odkrywania tego, kim rzeczywiście jesteśmy.

Rozdział trzeci poświęcono w całości fenomenowi wolności człowieka. Roztrząsa się tu problem wolności woli jako właściwości osoby, strukturalnie wpisanej w jej naturę, formującej rozmaite dążenia człowieka, a także woli jako władzy samostanowienia osoby. Wojtyła staje na stanowisku przeciwnym

determinizmowi i indeterminizmowi, traktując wolność jako niezbywalny atrybut rozumnej osoby, która jako jedność psychosomatyczna jest podmiotem własnych aktów. Człowiek ma możliwość stanowienia o sobie – samostanowienia, ale nie w sensie absolutnym i nieograniczonym, lecz w wymiarze rozumnej odpowiedzialności. Osoba odkrywa w sobie nie tylko wolność jako swobodę podejmowania decyzji i działań, ale jako coś do zagospodarowania, do zrealizowania. Wolność jako zadanie w człowieku dochodzi najbardziej do głosu w wyborze moralnych wartości. Istnieje bowiem możliwość takiego „zrealizowania” wolności, która zniszczy i zdewaluuje realnie człowieka (w przypadku wyboru zła).

W dalszej części rozdziału przedstawiono związek wolności i prawdy jako rzeczywistości wzajemnie się fundujących i skorelowanych. Rozważania oparto na myśli Karola Wojtyły, dla którego spójnia wolności i prawdy buduje człowieczeństwo oraz uwzniośla ludzkie czyny, zabezpieczając je poniekąd przed złem, fałszem, upadkiem. Akty wolności bez skierowania na prawdę w gruncie rzeczy uwsteczniałyby jednostkę, gmatwałyby jej pozytywne rozstrzygnięcia moralne, dezorientowały lub wręcz uniemożliwiałyby jej bycie autentycznym. Wolność nie jest bowiem iluzoryczna tylko wówczas, gdy pozostaje w optyce służby prawdzie. Sprzeniewierzenie się raz rozpoznanej prawdzie byłoby zaprzepaszczaniem, zaniegowaniem siebie. Wolność w zasadniczym ujęciu jest autodeterminacją i autouzależnianiem się od prawdy. Zatem to nie prawda jest podporządkowywana osobie, ale odwrotnie: osoba prawdzie. Wojtyła mówi o tak zwanej samozależności od prawdy, która nie jest zniewoleniem, lecz prawdziwym wyzwoleniem, prowadzącym do samospełnienia. Osoba jest wolna, gdy afirmuje prawdę własnym aktem wolności i tę prawdę wciela w czyn.

Ostatni, czwarty rozdział jest próbą zrekonstruowania drogi samospełnienia człowieka, wyłaniającej się w horyzoncie właściwie rozumianej wolności jako samozobowiązania prawdą. Do spełnienia wiodą ludzkie czyny, lecz tylko te, które są dobre. Złe natomiast „fundują” niespełnienie.

Należy podkreślić, że spełnienie człowieka ma w refleksji Wojtyły wymiar etyczny, aksjologiczny i ontologiczny. Ontologicznie każdy czyn osoby jest jakimś jej spełnieniem, ale aksjologicznie i etycznie spełnia się jedynie ten, kto realizuje moralne dobro, kto w swych działaniach na to dobro się kieruje, rozpoznaje je i osiąga. Możliwość skierowania na dobro, ale również na zło w działaniu urzeczywistnia się dzięki samostanowieniu. Za wolnością człowieka nie stoi ani automatyzm realizacji jedynie dobra, ani jedynie zła, lecz opcjonalność jednego lub drugiego. Właśnie przez możliwość wyboru potwierdzona zostaje wolność człowieka. Dlatego w tej części pracy podjęto najistotniejsze zagadnienia

dotyczące samospełnienia w kontekście wolności, takie jak: sumienie, powinność, miłość.

Analiza problematyki sumienia ma za zadanie pełniej odsłonić zarówno istotę wolności, jak i jej odniesienia do prawdy. Natomiast miłość i odpowiedzialność zostały uwydatnione jako korelaty wszystkich wymienionych fenomenów i jako najpełniejszy wyraz normy personalistycznej oraz klucz do zrozumienia antropologii adekwatnej. Jedynie miłość może spełnić w dobru wolność, a wolność może siebie osiągnąć najpełniej w miłości poprzez wybór dobra. Wolność – miłość – dobro to rzeczywistości, które bez odniesienia do prawdy rozmywałyby sens dążenia człowieka ku pełni.

Czy samospełnienie jest równie istotnym pytaniem, co pytanie o wolność? Czy skoro wolność obchodzi każdego z nas, to czy w równej mierze obchodzi człowieka także jego samospełnienie? Czy człowiek mający do dyspozycji swą wolność i zmierzający do własnego spełnienia sam siebie jeszcze obchodzi?

Pytaniami tymi zagadniemy jeszcze raz samego Wojtyłę, filozofa, którego obchodził nie tylko człowiek, lecz i jego los, powołanie, wybór określonej drogi życiowej i sposób jej realizacji.

ROZDZIAŁ I

ŹRÓDŁA ANTROPOLOGII KAROLA WOJTYŁY

1. Inspiracje systemem filozoficznym św. Tomasza z Akwinu

1.1. Osoba, struktura czynu i woli

Zagadnienie człowieka i jego natury w myśli Karola Wojtyły rozwijane było w dużej mierze w oparciu o refleksję tomistyczną. Wojtyła rozwijał i analizował przede wszystkim Tomaszową koncepcję człowieka jako bytu osobowego. Mówiąc o tzw. personalizmie tomistycznym, Wojtyła zależało na rozważeniu bytu człowieka pod kątem jego działania w świecie i w nawiązaniu do tego ukazania zarazem jego podmiotowości i przedmiotowości.

Wedle św. Tomasza orzekamy o osobie ludzkiej analogicznie do osoby Boga i na podstawie uczestnictwa stworzenia w Stwórcy oraz poprzez stopnie doskonałości. Bóg jest najwyższym doskonałym bytem, zajmuje najwyższe miejsce i wykracza ponad wszelkie stworzenie. Jest bytem osobowym. Wszystko, co stworzone, ma swoje „miejsce” w Bogu, a człowiek, jako istota najdoskonalsza spośród stworzenia, tym samym musi mieć o wiele doskonalszy udział w Bogu od reszty bytów stworzonych.

Osobę ludzką cechuje rozumność i indywidualność (*persona est rationalis naturae individua substantia*), a także wolność oraz posiadanie przez nią duszy. Właściwości te stanowią o doskonałości konkretnej jednostki – są jej wewnętrznymi i wsobnymi atrybutami. Wojtyła, powołując się na Tomasza, stwierdza: „Osoba zatem to zawsze konkretny byt rozumny i wolny, zdolny do tych wszystkich działań, do których tylko rozumność i wolność dysponuje”⁵.

⁵ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 1961, nr 5 (83), s. 666.

Za Arystotelesem, św. Tomasz rozpatrywał człowieka z pozycji hylemorfizmu (złożenia z materii i formy), przyjmując, iż formą substancjalną materialnego ciała człowieka jest rozumna dusza – podłoże duchowości człowieka i źródło życia. Człowiek nie jest samą duszą ani samym ciałem, lecz złożeniem obu. Dusza ludzka, niecielesna i niezniszczalna, jest tym, dzięki czemu człowiek działa, bowiem „każdy byt o tyle działa, o ile jest urzeczywistniony. Przez co więc jest urzeczywistniony, przez to działa. Jest zaś oczywiste, że tym, dzięki czemu ciało zasadniczo żyje, jest dusza”⁶.

Myślenie jest rzeczywistością wyróżniającą naturę człowieka. Innym stworzeniom ten element nie przysługuje. Człowiek myśleniem wznosi się ponad inne byty stworzone. Dzięki rozumności i wolności (władzom duszy) osoba może panować nad sobą i swoim ciałem. Rozumna dusza jest integralnym elementem bytu człowieka i pomimo tego, że sama jest niematerialna, stanowi formę jakiejś materii. Nie znika i nie ulega zniszczeniu wraz ze śmiercią człowieka, lecz nadal trwa i istnieje.

Obok centralnych władz duszy, jakimi są rozum i wola, istnieją jeszcze inne elementy, organizujące materię: wegetatywne, zmysłowe (poznawcze i pożądarkowe). Każda z władz w pewien sposób uczestniczy w rozwoju osobowym człowieka zarówno w wymiarze personalistycznym, jak i etycznym. Współistniejące w człowieku władze aktywnie uczestniczą w procesie doskonalenia i formowania jego człowieczeństwa. Dzięki nim uwydatnia się profil ludzkiej świadomości i samoświadomości.

Karol Wojtyła, komentując aspekt świadomościowy zauważa, że Tomasz skupia się na człowieku jako osobie mającej w sobie zdolność do świadomego ujmowania rzeczy i siebie, ale jednocześnie pomija aspekt przeżyciowy, który stanowi jeden z podstawowych wymiarów człowieka. Wedle Tomasza człowiek jest podmiotem istnienia i działania, ponadto „jeden i ten sam człowiek ma świadomość tego, że to on sam myśli i czuje”⁷, jednakże według Wojtyły Tomasz jakby zatrzymuje się na tych stwierdzeniach, nie rozpatrując subiektywnej strony jednostki. Dla Tomasza zagadnienie świadomości przedstawiało się inaczej aniżeli dla filozofów nowożytnych, którzy świadomość i samoświadomość uznawali niemalże za istotę człowieka. Według niego „świadomość i samoświadomość jest czymś pochodnym, jakimś owocem natury rozumnej subsystującej

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Człowiek, cz. I*, 1.75–84, przekł. P. Bełch, London 1980, kwestia 76, art. 1, s. 34.

⁷ Tamże.

w osobie, skryształizowanej w rozumnym i wolnym bycie – nie jest zaś sama w sobie niczym samoistnym⁸. Tomasza nie zajmuje kwestia odsłaniania się osoby poprzez świadomość i samoświadomość, lecz kwestia tego, że człowiek jako byt rozumny ma w sobie dyspozycję do nich. Jednostka objawia się u Akwinaty „w jej obiektywnym bytowaniu i działaniu, ale trudno tam mówić o przeżyciach osoby”⁹.

Rozumność i zdolność myślenia ukazują człowieka jako istotę twórczą. Ten aspekt w filozofii Tomasza ma dla Wojtyły szczególne znaczenie. Charakter twórczy człowieka jako bytu osobowego przejawia się w wolności i sumieniu. Dzięki tym wymiarom człowiek oswaja świat, rozwija rozmaite dziedziny: kulturę, naukę, sztukę. Rozwijanie ich prowadzi do coraz głębszego poznawczego wnikania w naturę rzeczywistości, obejmowania procesów w niej zachodzących, rozpoznawania różnych prawideł i zasad, posiadania bardziej wszechstronnego wglądu i oglądu rzeczywistości. Coraz bardziej dogłębne poznawanie świata daje możliwość „opanowywania” go, korzystania z rezerwuaru jego rozmaitych treści, a z kolei coraz pełniejsze poznawanie siebie (swojego potencjału, uzdolnień, predyspozycji, darów) wpływa na twórcze rozwijanie otaczającej rzeczywistości. Człowiek z natury – jak twierdzi Wojtyła – „jest twórcą, a nie tylko konsumentem. Jest twórcą dlatego, że myśli. A ponieważ myślenie (natura rozumna) stanowi także podstawę osobowości – zatem można powiedzieć: człowiek jest twórcą dlatego, że jest osobą”¹⁰. Myślenie jest również tym, co potwierdza egzystencję człowieka, jest „śladem jego obecności”. Zostaje ono w pewien sposób ukonkretnione w działaniu, albowiem w nim wszystko, co wytworzyła myśl, daje o sobie znak. Kiedy mówimy o bezmyślnym działaniu, wówczas wiemy, że nie chodzi o brak jakiegokolwiek myśli pobudzającej nasze czyny, lecz raczej o ubytek jej warstwy logicznej (czynnika sprawiającego, że dane działanie nie jest nieuporządkowane, chaotyczne czy irracjonalne).

Wojtyła trafnie zauważa, że twórczość człowieka przejawia się zarówno w „zewnątrzności”, jak i „wewnętrzności”, to znaczy tworzenie urzeczywistnia się nie tylko na zewnątrz, we właśnie wytworzonych, konkretnych rzeczach, ale także wewnątrz osoby. Człowiek w procesie tworzenia jest zarazem twórcą czegoś zewnętrznego względem niego, jak i samego siebie. Tworząc, osoba dokonuje zmian, modyfikacji, zróżnicowań, ale pewna przemiana w nowe, czy

⁸ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, dz. cyt., s. 669.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 670.

wytworzenie czegoś nowego, nie dzieje się tylko w warstwie zewnętrznej, fizycznej, technicznej, ale najpierw w zamyśle człowieka, w świecie jego wewnętrznego potencjału. Twórca jest nie tylko przyczyną i inicjatorem działania, ale i sprawcą swego działania. To świadczy o jego nieredukowalności¹¹. Odsłania się w nim przez to wymiar jednostkowości i indywidualności.

Tworzenie siebie w działaniu nie wyczerpuje się w myśleniu. Myśl jest pewnym impulsem i tego działania stymulatorem. Natomiast przez samą myśl i zdolność myślenia człowiek jeszcze nie realizuje się jako taki. Najpełniejszym przejawem osoby jest moralność związana z wolnością. To w nich uwypukla się istota bytu osobowego. Wolność w ujęciu Tomasza ma za zadanie niejako doprowadzić człowieka do pełni jego człowieczeństwa, do stawania się dobrym moralnie, a przez to do pełnego uczestnictwa w życiu Boga.

Wola dla św. Tomasza jest czymś, dzięki czemu „jesteśmy panami naszych czynności”¹², a więc władamy i rozporządzamy naszym działaniem. Z wolą wiąże się dobrowolność, a zatem działanie nie z konieczności. Status woli jest najwyższy spośród wszystkich innych władz człowieka. Jej przedmiotem jest dobro i cel. To, czego wola chce i pożąda, to jakieś dobro, i na nie ukierunkowuje swe dążenie. Św. Tomasz uważa, że wola i myśl są dwiema najważniejszymi władzami w człowieku. Zasadniczo myśl jest nadrzędna względem woli, pobudza ją, dzięki niej najpierw rozpoznaje się dobro, a dopiero po tym następuje akt woli, ale jest też tak, że wola często „prze ku samej rzeczy, takiej jaka jest sama w sobie”¹³ (co by znaczyło, że wola jest tu jakby nad myślą). Wedle Akwinaty, rozpatrując wolę pod kątem jej przedmiotu, jakim jest dobro, trzeba uznać, że ona jakoś „uprzedza” myśl, może ją wprawiać w ruch. Niemniej zarówno myśl, jak i wola wzajemnie się warunkują, ponieważ „myśl poznaje, że wola chce, zaś wola chce, żeby myśl myślała”¹⁴, oraz dlatego, że „tym, co jest przedmiotem woli, zajmuje się myśl, a tym, co jest przedmiotem myśli, może zajmować się wola”¹⁵.

¹¹ Bliższym określeniem i rozwinięciem pojęcia nieredukowalności zajmujemy się w rozdziale II niniejszej pracy.

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Człowiek, cz. I, 1.75–84*, dz. cyt., kwestia 82, art. 1, s. 152.

¹³ Tamże, kwestia 82, art. 3, s. 157.

¹⁴ Tamże, s. 160.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Człowiek, cz. II, 1.85–102*, przekł. P. Belch, London 1980, kwestia 87, art. 4, s. 52.

Zagadnieniem, z perspektywy którego Wojtyła odczytywał, analizował i rozważał myśl tomistyczną, było między innymi pytanie o sposób realizowania się moralności w osobie. Co to znaczy, że człowiek staje się dobry albo zły, kiedy czyny człowieka nabierają wymiaru moralnego, czym człowiek urzeczywistnia siebie jako osobę, a czym unicestwia?

Dla Tomasza przedmiotem woli jest dobro. Człowiek mający wolność wyboru może chcieć rozmaitych dóbr. Wojtyła za Tomaszem postuluje, by człowiek rozpoznawał prawdę o dobru w sumieniu i chciał dobra prawdziwego, a nie pozornego. Dzięki woli może bowiem kierować się ku dobrom pojmowanym np. utylitarystycznie lub hedonistycznie. Moralność suponuje poznanie prawdy o dobru, ale jej prawdziwe urzeczywistnienie przebiega na osi wyboru, decyzji, rozstrzygnięcia¹⁶. Wtedy dopiero można poniekąd zobaczyć osobę w jej byciu dobrą albo złą. Człowiek, jako twórca swych działań i siebie w nich, dysponuje wolą. Jest ona nie tylko władzą, ale czymś więcej – jest właściwością samej osoby. Rozporządzanie wolą wskazuje, że człowiek nie tylko działa samodzielnie, ale i sam z siebie, a to winduje go na o wiele wyższy poziom od zwierząt, które jakoś samodzielnie się poruszają, ale nie same z siebie są przyczyną swych działań¹⁷. Działania człowieka wypływają z niego samego jako ich przyczyny, jednostka własnowolnie wprawia je w ruch. Dobrowolność działań nie jest absolutnie nie-uwarunkowana, gdyż w naturę woli wkomponowana została jej dążność i chęć do dobra. Niemniej skłonność do dobra jako takiego nie ruguje wolności woli, lecz raczej odsłania specyficzną jej inklinację. Św. Tomasz zdaje sobie sprawę z momentu, w którym jakby najdobitniej odkrywa się wolność woli człowieka. Ów moment to punkt, w którym rozmaite wartości krzyżują się i trzeba rozstrzygnąć, które dobra mają stać się przedmiotem naszej woli, a które należy porzucić. Wolność woli zatem najpełniej jawi się tam, gdzie należy zastosować *liberum arbitrium*.

W tomistycznym ujęciu rzeczywistości wolność jawi się jako istniejąca „dla moralności”, a wraz z nią służy czemuś, co przyczynia się do „wyższego duchowego ładu i porządku istnienia”¹⁸, a więc do poszerzania rozumienia sensu i powołania jestestwa człowieka.

¹⁶ Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, dz. cyt., s. 671.

¹⁷ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, s. 292 oraz Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, Poznań 2003, s. 383.

¹⁸ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, dz. cyt., s. 671.

Św. Tomasz uważał, że człowiek nie jest wiedziony ani instynktem w podejmowaniu działań, ani żadnym przymusem. Jego rozum wydaje sądy i na ich podstawie sam może zdecydować, za czym iść, a czego się wystrzegać. Nie jest tu skrępowany ani przywiązany do czegoś (np. jakiegoś jednego określonego sądu). To nie coś porusza działaniem człowieka, ale on sam, siłą własnej woli wprawia swe działanie w ruch, ma swobodę w podjęciu takiej czy innej decyzji. Wybór jest ściśle związany z wolnością woli. Potrzebuje on, zdaniem Tomasza, pewnego namysłu oraz swoistego pragnienia, pożądania. Namysł jest rozważeniem „za i przeciw” i zawyrokowaniem, a władza pożądawcza ma dążyć ku temu, co dzięki namysłowi uprawomocniło się jako sąd. Orzeczenie danego sądu następuje po uprzedniej refleksji, dokonującej się w rozumie. Domyka ono proces myślowy nad daną rzeczą i w tym domknięciu bierze udział równocześnie władza pożądawcza, która przyjmuje ów sąd, zmierzając do dobra (będącego jej przedmiotem).

To, w jaki sposób św. Tomasz ujmuje wolę, Wojtyła zestawia z psychologią woli¹⁹, w której występuje pewna analogia do metafizyki tomistycznej. Wprawdzie psychologia woli ujmuje zagadnienie woli fenomenologicznie jako przeżycie, mające miejsce w *Ja* osobowym (przeżycie: „*Ja* chcę”), co uwydatnia mocno jej moment aktualno-dynamiczny a zarazem moment motywacyjny, niemniej nie stoi to w sprzeczności z nauką Tomasza o udziale woli w akcie etycznym. Wojtyłę interesuje właśnie wyszczególnienie elementu wspólnego dla psychologii woli i myśli tomistycznej w celu doprecyzowania funkcji i struktury woli osoby.

Wola w koncepcji Tomasza nie jest czymś biernie działającym w człowieku, lecz czynnym skierowaniem na cel, jakim jest dobro. Wola dąży mocą własnej natury, jest „zarodkiem wszelkiej czynności, wszelkich sprawczych wystąpień człowieka”²⁰ ku jakiemś dobru. Wiadomo jednak, że w życiu jawią się przed człowiekiem rozmaite dobra. Wola po prostu musi w pewnym momencie wybrać dobro konkretne, które staje się przedmiotem jej dążenia. Tu jednak musi włączyć się rozum, by wola wybrała to dobro, które jest dobrem prawdziwym i godziwym. Rozum według Tomasza przedstawia woli te dobra, ku którym winna ona się kierować i je osiągać, ale to wcale nie determinuje jej dążności.

¹⁹ Szersze ujęcie charakterystyki woli oraz dookreślenie jej specyfiki w podstawowych założeniach przedstawicieli psychologii woli znajduje się w III rozdziale niniejszej pracy.

²⁰ K. Wojtyła, *Znaczenie psychologii woli dla budowy aktu etycznego*, [w:] *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 63 (Człowiek i Moralność, 3).

Może ona bowiem pomimo uprzedniego rozpoznania przez rozum, co jest dobre, wcale za tym nie podążać i obrać kierunek przeciwny: ku dobru „pozornemu”. Rozum pełni rolę obiektywizującą, niemniej na cały proces motywacji rzutują często również emocje. Doświadczenie człowieka pokazuje, jak znaczącą rolę odgrywają w osobie (np. uczucia zmysłowe) i wpływają na skłonności człowieka ku rozmaitym dobrom.

Wojtyła pisze: „wszelkie dobro może stanowić przedmiot dążenia woli ludzkiej, jednakże o właściwym, rozumowym charakterze tego dobra decyduje racja dobra (*ratio boni*), którą ujmuje rozum”²¹. Rozum ma to do siebie, że pokazuje woli właściwe dobro. Jednakowoż nie może jej narzucić ani rozkazać, by ta swym dążeniem to dobro chciała osiągnąć. Rozum jest tym, co ułatwia i toruje drogę woli do urzeczywistnienia zawartej w niej dążności do dobra.

Tomasz, zdaniem Wojtyły, zachował równowagę pomiędzy momentem dynamicznym a przedmiotowym woli. Nie pozwolił na zdominowanie jednego drugim.

Obydwa momenty: sprawczo-dynamiczny oraz przedmiotowy woli, mają – jak twierdzi Wojtyła – „znaczenie przełomowe dla zrozumienia właściwej struktury aktu etycznego”²². Akt etyczny jest bowiem aktem osoby, która w sposób wolny wybiera wartości. Człowiek jest zarówno podmiotem wartości etycznych, jak i ich przyczyną sprawczą. Wartości etyczne są realizowane jedynie w woli i poprzez wolę, a „skoro wola działając, występuje jako przyczyna sprawcza swoich aktów, a równocześnie przez te akty staje się dobra lub zła w znaczeniu etycznym, to znaczy, że wartość etyczna nie tyle jest treścią działania woli, ile treścią stawania się woli”²³. Człowiek, realizując pewne wartości swą wolą, włącza i wolę w proces przemiany. Będąc władzą osoby, wola staje się albo dobra, albo zła. Za tym idzie realne stawanie się samej osoby dobrą lub złą moralnie (a nie samej woli, co mogłoby naprowadzać na przekonanie, iż jest ona czymś odrębnym w osobie, niemającym wpływu na całokształt osobowego bytu człowieka).

Adekwatny opis stawania się osoby dobrą lub złą z moralnego punktu widzenia znajdujemy u św. Tomasza, który w woli dostrzega kluczowy moment moralnego życia. Przed wolą i jej wyborem stoją rozmaite dobra, które prezentuje jej rozum. Przedstawione przez rozum dobra nie naciskają na wolę, by ta koniecznie

²¹ Tamże, s. 66.

²² Tamże, s. 67.

²³ Tamże, s. 68.

je zrealizowała, ale są one zaprezentowane w świetle obiektywnej prawdy o dobru. Wola winna zatem współpracować z rozumem, który poznaje obiektywną rację dobra. „Racja dobra – jak zaznacza Wojtyła – zawiera po prostu prawdę o dobru w odniesieniu do tego, co ma stanowić przedmiotową treść działania woli”²⁴. Wola może sprzeniewierzyć się owej „racji dobra”, ale wówczas jej akt byłby niezgodny z poznaną przez rozum prawdą o dobru, a co za tym idzie, osoba nie spełniałaby siebie w dobru, lecz w złu. Wola, która nie stałaby w opozycji do „racji dobra”, ale realizowała swe akty według niej, stawałaby się wolą dobrą w sensie etycznym. „Treścią stawania się jest sama wartość etyczna, która wobec powyższych założeń nie jest niczym innym jak tylko szczególną realizacją owej *rationalis naturae*, przez którą jednostkowy byt substancjalny jest osobą”²⁵. Oznaczałoby to, że w pełnym sensie osoba staje się tylko poprzez moralną wartość swoich czynów. W innych wartościach mogłaby się stawać i rozwijać tylko częściowo, doskonalać poszczególne sprawności, np. gry na skrzypcach czy posługiwania się językami obcymi. Różne wartości wpływają na kształtowanie się bytu osobowego, ale w oparciu o samą wartość gry na instrumencie danej osoby nie możemy jeszcze stwierdzić, że jest ona dobrym człowiekiem. Natomiast na podstawie wartości etycznej jej czynów możemy orzec o jej moralnej kwalifikacji.

Stawanie się człowieka dobrym lub złym w koncepcji św. Tomasza, tłumaczy się przez odwołanie to arystotelesowskiego rozróżnienia na akt i potencję. Samo stawanie się zakłada pewien ruch przejścia z czegoś w coś nowego. Dany byt przechodzi ze stanu możliwości w akt. To nowe, w stosunku do bytu jedynie w możliwości zaistnienia, jest bytowo doskonalsze, ale w przypadku czynów moralnych osoby rzecz przedstawia się inaczej. Przejście ze stanu możliwości w jej zaktualizowanie w przypadku czynów moralnych człowieka może być dwukierunkowe, bowiem aktualizacja konkretnego działania może dokonać się w pozytywnym albo negatywnym sensie. W możliwości nie ma jeszcze dobra i zła moralnego osoby – one realizują się wtedy, gdy człowiek w sposób wolny, swą wolą i jej siłą, dokonuje wyboru. Wtedy potencjalność aktualizuje się albo w znaczeniu dobrym, albo złym. „Wola staje się dobra czy też zła etycznie przez sprawczość osoby, osoba zaś staje się równocześnie dobrą czy też złą etycznie przez aktualizację woli”²⁶. Ten wyrażony przez Tomasza charakter woli i jej podstawowa

²⁴ Tamże, s. 69.

²⁵ Tamże, s. 70.

²⁶ Tamże, s. 71.

rola, jaką odgrywa ona w stawaniu się osoby, artykułuje, zdaniem Wojtyły, samą istotę przeżycia etycznego. Ani psychologia, Schelerowski emocjonalizm czy formalizm Kanta, nie zdołały zobiektywizować aktu etycznego jako rzeczywistości, poprzez którą osoba realnie staje się dobra lub zła. Obiektywnego ujęcia tego aktu dostarczyła filozofia arystotelesowsko-tomistyczna i właśnie to stanowisko Wojtyła włącza w swoje refleksje nad doświadczeniem moralnym człowieka.

1.2. Miłość

Teoria miłości u św. Tomasza jest wieloelementowa, składają się na nią bowiem poszczególne typy miłości funkcjonujące w odniesieniu do rozmaitych przedmiotów²⁷. Ogólnie można powiedzieć o niej, iż jest pewnego rodzaju „władzą ciężenia”²⁸ ku dobru danego przedmiotu. Akwinata ukazuje występowanie miłości w zasadzie na każdym poziomie rzeczywistości, jednakowoż punktem wyjścia dla niego jest świat ludzkich uczuć. Różne formy i przejawy miłości są sposobem uobecniania się miłości naturalnej (*amor naturalis*), która występuje *de facto* wszędzie, gdzie zaczyna się pewien ruch owej „władzy ciężenia”. Tam, gdzie rzeczy jakoś ciężą ku sobie, lgną do siebie, tam obecna jest miłość (zaczynająca się jakimś pierwszym poruszeniem, potem będąca w ruchu, aż po połączenie się z miłosnym celem)²⁹. Przedmiotem miłości jest dobro rozumiane jako coś, do czego wszystko dąży. Zarówno miłość, jak i dobro mają charakter uniwersalny. Wszystko, co istnieje, pragnie dobra. Dobro jest tym, co jest kochane, natomiast kochanie, miłowanie jest odniesieniem ku dobru³⁰.

²⁷ Fragment niniejszego tekstu ukazał się w artykule *Metafizyka i fenomenologia miłości. Święty Tomasz z Akwinu i Max Scheler o uczuciu miłości*, „Życie i Płodność” 2010, nr 3.

²⁸ Św. Tomasz wyróżnia trzy poziomy ciężenia w odniesieniu do miłości: ciężenie naturalne (naturalna skłonność bytów stworzonych do dobra), ciężenie zmysłowe (rezultat poznania zmysłowego), miłosne ciężenie (związane z wolnym wyborem przedmiotu kochania). Zob. M. A. Krąpiec, *Struktura aktu miłości*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6, 1959, z. 1–2, s. 136.

²⁹ Por. T. Bartoś, *Tomasza z Akwinu teoria miłości*, Kraków 2004, s. 124.

³⁰ W zależności dobra i miłości Bartoś zwraca uwagę na występującą u św. Tomasza pewną postać determinizmu w świecie bytów stworzonych, ponieważ wszystko, co stworzone, z konieczności jest ukierunkowane na dobro (mocą swej natury). Nie ma u św. Tomasza totalnej determinacji we wszystkich możliwych działaniach poszczególnych bytów, ale występuje pewna tendencja do zachowań wyznaczonych przez ogólną strukturę porządku wszechświata.

Miłość jest zarówno przyczyną wszelkiego pragnienia (zaistnienia wszelkiej skłonności i ruchu), jak i samym ruchem w świecie, a skoro tak, to i życia moralnego człowieka i jego wyborów nie sposób od niej oddzielić. Cała osoba jest przez uczucia poruszana i dzięki nim w pewien sposób tworzy siebie. Uczucia mają często wielki wpływ na formowanie się poszczególnych cnót człowieka, ale mogą stać się także siedliskiem lub załączkiem postaw negatywnych. Same w sobie nie są dobre czy złe moralnie. Gdy współdziałają z rozumem i wolą, wzrost moralny osoby jest o wiele bardziej realny niż wówczas, gdy wydostają się spod ich władzy.

Św. Tomasz poświęca uczuciom ludzkim, a wśród nich miłości, dużo miejsca w *Sumie teologicznej*, ukazując kolejny rys natury człowieka jako jedności cielesno-duchowej. Analizy św. Tomasza stanowią jedno z podstawowych źródeł antropologii filozoficznej Wojtyły, który twórczo rozwinął myśl Akwinaty zarówno w *Miłości i odpowiedzialności*, jak i w *Osobie i czynie*. Zawarta w pismach Wojtyły myśl tomistyczna, wzbogacona o opis fenomenologiczny, uzyskała tym samym pogłębioną perspektywę oglądu człowieka.

Z uwagi na ramy i zakres niniejszego rozdziału przywołamy kilka zasadniczych refleksji Tomasza, które doprowadzą nas do głębszego zrozumienia aspektu miłości według Wojtyły w wymiarze etycznym, metafizycznym i psychologicznym. Chodzi tu przede wszystkim o miłość osobową, a nie przedmiotową (np. miłość rzeczy).

Gdy spojrzeć na rozważania Tomasza w dziedzinie uczuć, można odnieść wrażenie stałego ukazywania przez niego nierozdzielności wielu elementów przenikających się w konkretnej naturze człowieka. Osoba jako jedność cielesno-duchowa posiada uczucia również o takim charakterze. Zarówno uczucia cielesne, jak i duchowe odciskają się w pewien sposób w duszy. Nie są wiedzą, lecz poruszeniem. Poruszając, mogą powodować przyciąganie lub odpychanie danej rzeczy. Różnią się jakościowo oraz stopniem natężenia, ale można powiedzieć, że w pewnym sensie wszystkie sprowadzają się do pewnego określonego pożądanego. Nie można ich wszakże utożsamić z wolą, która także jest formą pożądanego dobra. Uczucia są „stanami złożonymi, powstającymi w nas wówczas, gdy postrzegamy przedmioty, które mają mniej lub bardziej bezpośrednie znaczenie dla życia naszego ciała lub jego potrzeb. Toteż uczucia we

Por. T. Bartoś, *Tomasza z Akwinu teoria miłości*, dz. cyt., s. 126. Istnieją przecież byty stworzone (człowiek), które zostały wyposażone w wolną wolę i mogą swoimi wyborami kierować się ku dobru, obierając go sobie za cel swego dążenia.

właściwym znaczeniu wpływają na duszę w jej funkcji ożywiania ciała i tam, gdzie funkcja ta jest najbardziej czynna”³¹. Pożądanie, które ma na względzie Tomasz, odsyła do pewnego „popędu zasadniczego” (gdzie dobro pojawia się jako siła, która przyciąga, a zło jako moc odpychająca) i „popędu zdobywczego” (czyli zdolności do zdobycia dobra lub ustrzeżenia się od zła)³².

Miłość przynależy do popędu zasadniczego. Swą różnokształtnością i wielością form góruje w świecie uczuć. Stanowi też podłoże dla rozmaitych innych uczuć, które mogą współistnieć w duszy w dążeniu do dobra i osiągnięciu go. Pragnienie, poruszenie, przemiana – to jakby trzy najistotniejsze określenia miłości. Trzeba najpierw coś ukochać, by tego pragnąć. Pragnienie jest poruszeniem i przyczyną przemiany. Przemiana dokonuje się miłością – uczuciem w upodobaniu danego przedmiotu. *Amor complacentiae* to poruszenie pożądania ku upodobanemu przedmiotowi. Osiągnięcie upodobanego przedmiotu jako dobra jest przemianą, bowiem poruszenie ku przedmiotowi uzyskało zaspokojenie. Coś, co działo się uprzednio jako poruszenie, spoczęło w posiadaniu przedmiotu umiłowania. Tomasz mówi, że wówczas rodzi się radość i zadowolenie. Pisze: „Każdą miłość odnosi się pierwszorzędnie ku temu, w czym przede wszystkim zawarte jest dobro”³³. Oznacza to, że cokolwiek kochamy – kochamy to z tego względu, że jest dobre, pozostaje tylko pytanie, czy to, co kochamy, jest dobre dla nas, czy dobre w ogóle? Czy miłujemy, bo coś przedstawia się nam jako dobro użyteczne, czy może dlatego kochamy, bo coś ma wartość dobra? Czy przedmiotem naszej dążności poprzez miłość ku czemuś jest coś, co nam się jawi jako dobre, czy też samo dobro przyciąga nas ku widzeniu go i dążeniu do jego osiągnięcia?

Św. Tomasz stara się rozwiązać powyższe dylematy, stosując rozróżnienie powodu miłości i pewnej drogi osiągnięcia jej jako cnoty. Powodem miłości jest

³¹ E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 2003, s. 313.

³² Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Uczucia, 1–2.22–48*, przekł. P. Bełch, London 1980, kwestia 23, art. 2, s. 25–26. Przykładem uczuć o charakterze popędu zasadniczego ku dobru jest miłość, radość pragnienie, natomiast ku złu – nienawiść, smutek, wstręt. W przypadku popędu zdobywczego, który wiąże się z pewnym wysiłkiem, a nawet mitręgą osiągania dobra i unikania zła, Tomasz wymienia na przykład nadzieję, jako powód do osiągania dobra (czasem trudnego, wymagającego), albo rozpacz, czyli przeciwieństwo nadziei – coś oddalającego od osiągnięcia dobra.

³³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość, 2–2.23–46*, przekł. P. Bełch, London 1980, kwestia 26, art. 2., s. 78.

zawsze dobro, a jej przyczyną jest swoiste „widzenie” tego dobra jako dobra (a nie tylko np. jego przejawów). Pojawienie się pożądania dobra jest nieodłączne z miłością i wolą. Odpowiednio na poziomie zmysłowym mamy do czynienia z miłością zmysłową, a na poziomie umysłowym – z „umysłową”, która jest „upodobaniem duszy w jakimś dobru uznanym za takie przez wolny sąd rozumu”³⁴. To odróżnia człowieka od zwierząt, albowiem potrafi on kochać miłością wolną, to znaczy miłością, która nie sprowadza się do samej zmysłowości, instynktowej popędliwości (cielesnej), lecz ma w sobie pierwiastek racjonalny – korzysta z władzy rozumowej i dzięki niej może opanowywać uczucia pożądania zmysłowego.

Co oznacza miłość wolna? Dotykamy tu skomplikowanej kwestii związanej z moralnością i stawianiem się osoby.

Św. Tomasz, podając różne odmiany miłości, odpowiednio do nich formułuje pewne gradacyjne odniesienie, które zresztą wykorzystuje w swoich analizach również Wojtyła. Gdy Tomasz mówi o miłości jako przyjaźni (*amor amicitiae*), to stawia ją wyżej niż miłość pożądania (*amor concupiscentiae*) czy miłość życzliwą (*amor benevolentiae*). Czyni to w oparciu o rozumienie drugiego człowieka i jego dobra. W przyjaźni bowiem kochamy dlatego, że ktoś przedstawia nam się jako dobro samo w sobie, to znaczy nie tylko widzimy wartości, które w nim tkwią (np. jest piękny zewnątrz, zdolny, posiada talenty), ale afirmujemy go jako człowieka. W miłości przedmiot upodobania z jednej strony jakby wchodzi w wolę kochającego, pożądania go takiego, jakim jest, a z drugiej strony, czynienia mu dobrze i pomnażania dobra dla niego. Im człowiek bardziej pożąda w przedmiocie upodobania dobra nie dla niego samego, ale dla samego siebie, tym samym jakby kocha jedynie miłością pożądania, a więc nie wznosi się ponad własne egoistycznie pojmowane dobro.

W miłości istotną rolę odgrywa poznanie, choć nie jest ono jej probierzem, gdyż „można miłować w sposób doskonały przedmiot bardzo mało znany. Wystarczy, że poznanie ukaże go miłości w stanie, w jakim się on znajduje, aby miłość objęła go w całości, w której dzięki temu, że kocha ona to, co zna, kocha także to, czego jeszcze nie zna”³⁵. Można jednak zaznaczyć, iż poznanie jest ważnym czynnikiem na drodze miłości. Daje ono często rozeznanie co do przedmiotu, rozwoju i kształtu miłości, może też być jej zaczynem. Nie jest jednak jej przyczyną. Miłość sama w sobie jest stanem poruszenia, który dokonuje zmian zarówno w podmiocie kochającym, jak i w przedmiocie kochania. Przyczyną

³⁴ E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 314.

³⁵ Tamże, s. 317.

jej zrodzenia może być jakieś inne uczucie inicjujące (choćby wymieniona już życzliwość, zachwyty czy zauroczenie).

Miłość, która zaistniała i poruszyła kochającego, dąży odtąd do zjednoczenia z umiłowanym. Zjednoczenie suponuje wzajemne oddanie i dążenie. Oba podmioty miłości winny się spotkać jakby w tej samej orbicie uczucia, którym siebie obdarzają. Obie dążności, wsparte przez wolę, rozum i uczucia pozytywne, stają się w miłości jednością. Pragnienia miłujących w zjednoczeniu jakby przenikają się wzajemnie, albowiem jeden i drugi podmiot chce dobra dla drugiego tak, jak pragnie go dla samego siebie. Co więcej, i jedna, i druga osoba kocha drugą dla niej samej. Odsłania się tu i działa jednocząca moc miłości³⁶. Podmioty kochające jakby „widzą” część siebie w drugim. Nie oznacza to zatracenia tożsamości czy odarcia z indywidualności, lecz raczej poczucie, że oba podmioty stają się dla siebie nawzajem obecne w ich miłości, że się w niej razem zadamawiają i wspólnie tworzą. Wychodząc ku sobie, napotykają siebie jako pewne dobro, które chcą osiągnąć i stale je posiadać. Siła miłości jest jak gdyby „utrzymywaniem” w mocy pragnienia dobra dla drugiego i jego dobra. „Miłość zaś sprawia – pisze św. Tomasz – że jestestwo ukochane w pewien sposób jednoczy się z podmiotem kochającym”³⁷. Podmioty miłości w specyficzny sposób zawierają się w sobie, przenikają wzajemnie swe światy, stają się w istotny sposób żyte ze sobą. Zintegrowanie dokonuje się na poziomie poznawczym i pożądanym. Na poziomie pierwszym kochający siebie dążą do głębokiego poznania wszystkiego, co mieści się w ich wnętrzu, dążąc do zrozumienia przestrzeni myśli, oczekiwań, pragnień. Natomiast na poziomie drugim występuje radość z istnienia drugiego oraz chcenie dobra dla niego samego. Tomaszowi chodzi o takie rozumienie zjednoczenia podmiotów miłości, które oparte jest zarówno na wspólnej woli dążenia ku dobru drugiego, jak i na wychodzeniu poza siebie ku drugiemu, a więc umiejętności przekraczania własnego egoizmu i nastawienia na określoną korzyść.

Miłość prawdziwa nie jest dla Tomasza tkliwością czy samą namiętnością, ale tym, dzięki czemu osoba może się rozwijać wewnętrznie (moralnie). Kochając, stajemy się lepsi, bardziej rozumiejący, pełniej egzystujący. Bez miłości stajemy się albo okaleczeni i ubodzy duchowo, albo wręcz źli. Jeśli więc działamy ze względu na jakiś cel, a tym celem jest określone dobro (w tym wypadku chodzi

³⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Uczucia*, 1–2.22–48, dz. cyt., kwestia 28, art. 1, s. 62.

³⁷ Tamże, s. 63–64.

o dobro kochane w umiłowanym i pragnienie jego dobra i dobra dla niego), to wedle Tomasza działamy z miłości. Ona jest „prowodyrką” działania w celu osiągnięcia dobra.

Przeciwieństwem miłości jest nienawiść, której przedmiotem nie jest dobro, ale zło. Tomasz wykazuje, że nienawiść ma swoje pochodzenie w miłości w tym sensie, że nienawiść dąży ku temu, co złośliwe, chore, a więc polega na dysharmonii pomiędzy kochającym a istotą ukochaną. Miłość jest pierwsza w stosunku do nienawiści. Jest naturalnym dążeniem do dobra. Nienawiść jest jej zaprzeczeniem. Pojawia się jako sprzeciw wobec tego, co już zostało ukochane. W tym zatem znaczeniu miłość byłaby przyczyną nienawiści, jako że skutek nie może być silniejszy od swojej przyczyny, Tomasz uważa, że miłość jest mocniejsza od nienawiści (pomimo że często nie eksponuje się tak wyraźnie i intensywnie, jak nienawiść).

Ogólna charakterystyka miłości, jako swoistego rodzaju naczelnego uczucia w życiu wewnętrznym osoby, potrzebna jest Tomaszowi do dookreślenia doświadczenia moralności. Człowiek, dokonując wyborów, ma kierować się odnośnym dobrem. Przez rozpoznanie rozumem w świetle prawdy, co jest dobre i wybór tegoż, uzyskuje moralną wartość osobową, a więc staje się dobry. Przez to rozwija się i osiąga coraz to większą doskonałość. Wzrasta moralnie, czyli pomnaża również zasób sprawności (cnót), które ów wzrost zapewniają.

Św. Tomasz uważa, że uczucia są pewnym tworzywem dla cnót moralnych, „toteż mądrość praktyczna nie odrzuca uczuć, lecz stara się je opanowywać, uporządkować i wyzyskać. Słowem, uczucia mędrca stanowią nieodzowny składnik jego życia moralnego”³⁸.

Miłość stanowi istotny nurt filozoficznych rozważań Akwinaty. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje umieszczenie jej w orbicie dobra.

1.3. Dobro

Na przestrzeni dziejów myśli teoretycznej w filozofii wyłoniło się wiele koncepcji dobra. Karol Wojtyła zestawia i analizuje te, które według niego wywarły przemożny wpływ na budowę filozofii moralnej. Pokazując między nimi różnice i podobieństwa, stara się zaakcentować te momenty, które sam zaaplikuje do własnego opisu doświadczenia człowieka i moralności.

Szerokie rozważania Wojtyły na temat dobra znajdujemy w *Wykładach lubelskich*, gdzie jest ono przekrojowo rozpatrywane poprzez przybliżenie refleksji

³⁸ E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 328.

Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kanta i Schelera. Myśliciele ci zdają się stale towarzyszyć Wojtyłe na drodze odsłaniania osoby. Ich koncepcje ukazują specyfikę ludzkiej natury jakby z różnych stron, przez co możemy przyrzeć się bytowi człowieka coraz dogłębniej, wnikając w to, czym i kim się staje.

Wśród koncepcji dobra, analizowanych przez Wojtyłę, na szczególną uwagę zasługuje ujęcie tomistyczne, gdyż w dużej mierze ten sposób rozumienia dobra (zwłaszcza moralnego) odnajdziemy w jego refleksji nad człowiekiem.

Należy przywołać pokrótce poddane filozoficznej refleksji inne koncepcje dobra, które rozważa Wojtyła, by niejako na ich tle uwydatnić Tomaszową filozofię dobra, bodaj najbardziej rozbudowaną, choć niepełną i stale wymagającą dookreślenia.

W filozofii Platona dobro utożsamiane jest z prawdziwym bytem – ideą. Idea dobra jest tym, co stojąc najwyżej w hierarchii wszystkich idei, oświeśla pozostałe, jakby góruje nad nimi pełnią doskonałości. Jako taka jest związana z prawdą i pięknem, będącymi w zasadzie jakby tylko innymi stronami tej samej najwyższej idei. Dobro jest przedmiotem dążenia wszelkiego bytu, jednakże idea dobra jest raczej przedmiotem kontemplatywnego poznania niż wolitywnego jej osiągnięcia. Człowiek dysponujący poznaniem rozumowym może stopniowo i nie bez wysiłku kierować się ku poznaniu owej idei, jednakże należy pamiętać, że sam jest czymś, co uczestniczy w idei człowieka jako takiego, jest tylko pewnym odbiciem (*eikones*) tego, co doskonałe. Uczestnictwo w dobru – idei wszelkiego bytu należącego do realnego świata, jest jedynie niedoskonałym odwzorowaniem, cieniem. Zbliżanie się człowieka do idei dobra jest możliwe poprzez intelektualne poznanie (*epistémé*) a nie opinię, sąd, przekonanie (*doxá*), oraz poprzez dialektykę, czyli Sokratejską sztukę mądrej i konstruktywnej rozmowy, w której można odkryć prawdę i przez nią doskonalić się wewnętrznie.

Wojtyła, analizując Platona, skupia się przede wszystkim na ukazaniu w jego koncepcji podstawowej i nieusuwalnej w gruncie rzeczy trudności, a mianowicie tego, że celem wszelkiego dążenia i działania jest dobro jako przedmiot kontemplacji intelektualnej, a nie dobro, które jest realizowane w działaniu człowieka. Wojtyła pisze: „Działanie zaś człowieka jest dobre o tyle, o ile z nią się zgadza poprzez rozum, poprzez kontemplację, nie zaś poprzez swoją wewnętrzną, dynamiczną doskonałość”³⁹. Takie ujęcie doprowadziłoby, zdaniem Wojtyły, raczej do uchwytywania idei dobra rozumem i przeżywania jej w intelektualnej

³⁹ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 89.

medytacji, niż realizowania wartości dobra w realnym czynie. Poglądy te były konsekwencją przyjęcia przez Platona dwóch rodzajów bytu: realnego i idealnego, poznawanego przez zmysły i uchwytywanego intelektem. Człowiek ma przede wszystkim wznosić się poznaniem ku idei dobra, bowiem w kontemplacji staje się jednostką moralną i poprzez nią następuje jej duchowy rozwój. Wojtyła zdaje się stawiać zarzut Platonowi, iż ten nie zaznaczył w sposób przejrzysty roli aktów woli w dokonywaniu moralnych wyborów. Dobro moralne osiągnięte jest nie tyle przez działanie etyczne, ile poprzez coraz wyższy stopień kontemplacji. Cnotę, a więc sprawność moralną, zdobywa się poprzez wychowanie (czerpanie też z wzorca, mistrza, autorytetu) oraz przez *epistémé*, czyli wiedzę pewną, prawdziwą, obiektywną, osiąganą na drodze intelektualnej. Zatem czynnik woli raczej jest podległy intelektualnemu oglądowi idei, aniżeli autonomicznym rozstrzygnięciem pomiędzy dobrem a złem. Powyższe stwierdzenie zostało poddane krytyce Arystotelesa. Stagiryta życie moralne człowieka złączył z działaniem rozumu praktycznego, który uczestniczy w zrodzeniu się cnot etycznych. Wszystko, co osądzamy w życiu jako dobre lub złe moralnie, pochodzi z działania konkretnego człowieka. Sprzeciw wobec Platona przebiega w obrębie krytyki jego idealizmu, gdzie idea dobra jako takiego miała stanowić przedmiot świadomości człowieka. Arystoteles zwracał uwagę na dobro realne istniejące w każdym bycie. Dobro jest celem każdej rzeczy. Jest także przeto przedmiotem dążenia (woli) człowieka, a nie przedmiotem intelektualnego namysłu i kontemplacji. Etyka związana jest z realnym dobrem, a nie abstrakcyjną ideą. Kiedy Arystoteles mówi o „samym dobru”, to nie zrównuje go z platońską „ideą dobra”. „Dobra samego” nie da się pojmować jako jednakowego dla wszystkich bytów, bo każdy byt dąży do dobra odpowiadającego mu z natury. W etyce będzie chodzić o dobro jako przedmiot działania człowieka. Dobro jest i przedmiotem i celem dążenia i działania człowieka, dlatego – jak sądzi Wojtyła – celem dla Arystotelesa „nie jest ani platońska idea dobra, ani też dobro w znaczeniu transcendentalnym. [...] Cel jest przyczyną środków, dążenie do celu bowiem pociąga za sobą dążenie do środków odpowiednich, które są dobre ze względu na cel. Tak więc ostatecznie zdaniem Arystotelesa nie ma sensu mówić o «samym dobru» jako o pewnej ode-rwanej, transcendentalnej istocie, można o nim mówić tylko jako o najwyższym celu, który stanowi właściwą rację dążenia i działania”⁴⁰.

Św. Augustyn, spadkobierca i twórczy interpretator myśli Platona, skupia swoją uwagę na dobru w znaczeniu uczestnictwa w bycie najwyższym – Bogu.

⁴⁰ Tamże, s. 94–95.

U Platona partycypacja dotyczyła idei dobra – to przez uczestnictwo w niej człowiek stawał się dobry. Augustyn przeformułował tę tezę, stwierdzając, iż każdy byt uczestniczy nie w idei dobra, ale w bycie najwyższym, który jest dobrem najwyższym i przyczyną wszelkiego bytu. Bóg jest absolutnym dobrem i pełnią bytu. Wszystko, co stworzone, ma swój udział w bycie Boga, który udziela im swej dobroci. Byty stworzone są dobre, bo wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre. Nie są jednak w takim stopniu dobre jak On – mają tylko uczestnictwo w dobru najwyższym (Bogu). Człowiek w swoim życiu dąży do celu. Dla Augustyna tym celem jest Bóg. Człowiek, który „osiągnie” ów cel ostateczny, może się określić jako szczęśliwy. W przeciwnym wypadku nigdy nie będzie spełniony, wszak „niespokojne serce człowieka, póki nie spocznie w Panu”. Człowiek jest rozumiany jako dobry, gdy kocha i miłością pragnie zjednoczenia z bytem najwyższym. Miłość jest największą spośród wszystkich rzeczy prowadzących do szczęścia. Im więcej i bardziej kochamy, tym bardziej poznajemy, co jest dobre. Widać tu, zdaniem Wojtyły, odejście od platońskiego intelektualizmu na rzecz filozofii miłości, która owo dobro rozpoznaje i prowadzi do jego osiągnięcia. Moralność zatem zdobywa się na drodze miłości i dążenia do celu ostatecznego, jakim jest pełnia bytu i dobra – Boga.

Dla Kanta dobro moralne jest sprzęgnięte z czystym rozumem praktycznym. Jest nieuwarunkowane zmysłowym doświadczeniem, wyrasta ono z prawa moralnego, znajdującego się w apriorycznych kategoriach rozumu, które ma formę imperatywu kategorycznego. Tylko czysty rozum, „nieuwikłany” doświadczeniem, może zdaniem Kanta, poznać, co jest dobre jako dobre i złe jako złe. Dobro moralne powiązane jest z wolą, która jako aprioryczna forma rozumu praktycznego jest swoistą aktywnością kierującą się prawem moralnym. Wola jest dobrą przez realizowanie maksymy prawa moralnego. Kiedy działamy, kryterium oceny naszych czynów jest samo to prawo, tkwiące *a priori* w rozumie. Pojęcie dobra i zła jest podległe prawu i zależne od niego, to znaczy, iż prawo staje się podstawą dobra, a nie odwrotnie. Prawo nie tylko jest rozpoznawane przez rozum praktyczny, ale także przez niego nakładane, nakazywane i orzekane. Ponadto „w polu widzenia Kanta jedynie prawo odnosi się do dobra, które można nazwać bezwzględny, bo nieuwarunkowanym empirycznie”⁴¹. Kant nie ujmował dobra w sposób metafizyczny, lecz pojmował je jako treść świadomości (formę rozumu praktycznego). Jeśli dobro dla Kanta ma rozumowy charakter, to z tego wypływają konsekwencje w odwołaniu do

⁴¹ Tamże, s. 146.

stanów odczuwanych przez człowieka (przyjemności, zadowolenia). Dobra nie można utożsamiać z przyjemnością zmysłową, a zła z przykrością zmysłową. Obie wartości nie mają charakteru empirycznego, lecz wchodzą w skład rzeczywistości pozadoświadczalnej. Dobra i zła się nie doznaje czy odczuwa (tak jak przyjemności czy przykrości). Dobro wypływa ze świata noumenu, a nie doświadczalnego fenomenu – jest aprioryczną kategorią rozumu praktycznego (utożsamianą z wolą). Działania moralnie dobre to te, które wypełniają treść imperatywu. Wola w działaniach jest w pełni autonomiczna. Nie determinuje jej nic, co fenomenalne. Ona jest wolna od jakiegokolwiek nacisku ze strony świata zjawisk. Właśnie dlatego jest wolna, że – mimo nacisków – jest w stanie działać niezależnie. Wypełnianie prawa moralnego wolą realizuje dobro moralne. Jednak noumenalny charakter woli (oraz dobra), jak twierdzi Wojtyła, analizując Kanta, będący treścią rozumu (świadomości), nie pozwala na rozumienie dobra moralnego jako realnej wartości moralnej osoby. Dobro pozostaje jakby „zamknięte” w świadomości wolności, a nie jako będące rezultatem wolnych działań jednostki. Kant zatem zupełnie inaczej rozumiał dobro niż Arystoteles czy św. Tomasz, dla których moralne działanie jednostek wiąże się z przeżyciem z jednej strony zadowolenia, przyjemności, szczęścia, a z drugiej strony z realnym uszlachetnianiem siebie, rozwijaniem się i wewnętrznym doskonaleniem. W formalizmie Kanta zaś dobro moralne i szczęście są w stosunku do siebie w opozycji. Zdaniem Wojtyły „Kant musiał wyznaczyć zadowoleniu, szczęściu rolę opozycyjną w stosunku do dobra moralnego, inaczej bowiem nie mógł uratować odrębności tego ostatniego”⁴². Co więcej, formalizm Kanta doprowadził ostatecznie do niemożności stwierdzenia, czy ludzkie działanie nosi charakter dobra, „etyka staje się częścią nauki o myśleniu związanym ze zjawiskami działania, nie zaś z nauką o dobru samego działania rozumnego bytu”⁴³.

Schelera koncepcja dobra wyłoniła się jako reakcja na formalizm etyczny Kanta, w którym dobro nie zjawia się w doświadczeniu, lecz ma postać aprioryczną. Według Schelera zaś wartości dobra i zła odkrywamy w fenomenologicznym doświadczeniu. Ponadto w tymże doświadczeniu dostrzegamy rozmaite relacje, jakie pomiędzy wartościami zachodzą i odkrywamy ich różnice jakościowe. Wartości istnieją obiektywnie, niezależnie od poznającego podmiotu. Nie można ich też sprowadzić do rzeczy ani uczuć. Są pewnymi „jakościami przedmiotowymi”. Jak pisze Wojtyła: „Wartość jest tym, co nas niejako informuje o dobru, dobro

⁴² Tamże, s. 154.

⁴³ Tamże, s. 155.

bowiem zwykle stanowi całą organizację wartościowych aspektów, tzn. po prostu wartości, z których każda jest osobnym aspektem owego dobra⁴⁴. Osoba nie ma mocy kreowania wartości, nie tworzy ich. Ma za to w sobie pewnego rodzaju usposobienie do ujmowania wartości i ich przeżywania.

Gdy idzie o wartości moralne, są one związane z etosem, jaki każdy człowiek posiada. W etosie danej osoby wartości są ujmowane i przeżywane w ich uporządkowaniu jako wyższe bądź niższe i jako takie mogą stać się celem chcenia. „Tak więc «dobro» i «zło» jest dla Schelera przedmiotem emocjonalnej intuicji, podobnie jak wszystkie inne wartości przedmiotowe⁴⁵. Czynnikiem kluczowym w określeniu tego, czy dana wartość moralna jest pozytywna, czy negatywna, jest moment, w którym osoba odczuwa daną wartość, a ta staje się celem jej chcenia. Jeśli wartość jest odczuta jako wyższa, osoba przeżywa „dobro” i na odwrót – gdy niższa, przeżywa „zło”. „W każdym jednak wypadku – pisze Wojtyła – wartość moralna pojawia się ubocznie, przy sposobności chcenia innych wartości jako jakby uboczny produkt różnych chceń, a nigdy jako właściwy ich przedmiot, czyli cel⁴⁶. Oznacza to, że sytuacja chcenia „dobra” u Schelera zostaje wyeliminowana, oznaczałaby bowiem ni mniej, ni więcej, jak faryzeizm. Wartości moralnej nie można chcieć – ona się zjawia w podmiocie, ale nie jako przedmiot jej chcenia. Wartości (również moralne) są jakościami (jakościowymi treściami odczucia), a nie bytami. Obiektywizm Schelera, stojący w opozycji do subiektywistycznego aprioryzmu Kanta, należy odróżnić od obiektywistycznego ujęcia dobra w teorii arystotelesowsko-tomistycznej, gdzie dobro związane jest z bytem i jego celowością. Dobro to cel, przez który byt się rozwija i udoskonala. Przedmiotem działania człowieka jest zawsze byt jako dobro (istniejący w sposób obiektywny). Różnica, jaka ujawnia się pomiędzy dwoma obiektywistycznymi ujęciami dobra, jest taka, iż u Stagiryty i Akwinaty byt i dobro są pierwsze w stosunku do działania, a dla Schelera odwrotnie – to w działaniu odkrywamy dobro jako przedmiot. Stąd też odmienny sposób rozumienia doskonałości osoby, pod względem moralnym. Otóż według Tomasza człowiek przez chcenie i realizację dobra godziwego realnie osiąga swą doskonałość, natomiast u Schelera nie można postawić znaku równości między dobrem a doskonałością moralną osoby, gdyż po pierwsze osoba nie może chcieć własnej dobroci, a po drugie, wartości moralne pojawiają się w osobie na zasadzie odczucia, a nie tworzą osoby jako dobrej.

⁴⁴ Tamże, s. 157.

⁴⁵ Tamże, s. 166.

⁴⁶ Tamże, s. 167.

Wojtyła pozostaje wierny wizji św. Tomasza, który koncepcję dobra rozwija w oparciu o naukę Arystotelesa, tym samym przeciwstawiając się idealizmowi Platona. Jedyne, co może łączyć Platona z Tomaszem, to pojęcie uczestnictwa rozumiane jako partycypacja każdego dobra w dobru najwyższym. Każdy byt ma udział w najwyższym dobru, lecz ów udział nie jest absolutny. Uczestniczy w nim na sposób niedoskonały i częściowy. Skoro zaś dobrem najwyższym jest Bóg, to przez udział w nim każdy byt stworzony jest dobry. Bóg jest pełnią i istnienia, i dobra, stworzenie zaś jest dobre tylko pod jakimś względem. Podjęta problematyka uczestnictwa stworzenia w życiu Boga jest zgodna z teorią św. Augustyna, który na długo przed św. Tomaszem sformułował tezę o partycypacji człowieka w dobru najwyższym, którym jest Bóg.

Bóg, którego istotą jest istnienie, nie zawiera w sobie żadnego złożenia z substancji i przypadłości. Jest bytem prostym, doskonałym, pełnią dobra oraz najwyższym celem. Wszystko, co żyje, zmierza ustawicznie do Niego jako celu ostatecznego. Byt stworzenia, wykreowany na podobieństwo bytu Boga, dąży do Niego celowo i jakby na miarę swojej natury. Inaczej bowiem w dobru najwyższym uczestniczy przez podobieństwo byt rośliny czy zwierzęcia, a inaczej człowieka. Ich podobieństwo „wzrasta lub maleje w zależności od tego, czy mają wszystkie potrzebne doskonałości przypadłościowe, za pomocą których każde osiąga swój cel”⁴⁷. Wszystko, co istnieje, jest ogarnięte przez Boga, który jest doskonałością bytowania. Jest też samoistnym dobrem, które jakby rozlewa się na całe stworzenie. Skoro Bóg jest najwyższym celem oraz dobrem, które opromienia świat, to wszystko, co stworzył, odnajduje w Nim kres. Zmierzenie ku dobru najwyższemu dokonuje się przez działanie. Ten, kto działa, jest dobrem, ale przez wybór i realizację dobra, również i sam staje się dobry w znaczeniu moralnym. Wejście na drogę urzeczywistniania dobra jest jakby stopniowym osiągnięciem realnej doskonałości. Uszlachetniając się w dobru, człowiek zmierza ku pełni i szczęściu. Należy mieć jednak na uwadze fakt, iż pełnia w znaczeniu ścisłym przysługuje tylko Bogu. On jest czystą pełnią, szczęściem, dobrem, natomiast wszystko inne jest dobrem ograniczonym. „Każde dobro, którego pożąda jakikolwiek byt, ma mu posłużyć do urzeczywistnienia jego doskonałości, wobec czego pożądanie jakiegokolwiek dobra, dążenie do niego, jest pośrednio dążeniem do Boga”⁴⁸, czyli do adekwatnego dla siebie celu.

⁴⁷ Tamże, s. 123.

⁴⁸ Tamże, s. 125.

Dobro wiąże się z bytem. Wszystko, co istnieje, jest dobre. Rdzeniem dobra jest to, że jest do osiągnięcia, jest tym, do czego się zmierza. Byt sam jeszcze nie wskazuje na ruch dążenia ku niemu, natomiast dobro tak. Jest to jedyna różnica, jaką można wykazać pomiędzy bytem i dobrem. Poza nią dobro i byt traktuje się jako jedną i tę samą rzecz, o ile istnieje. Ponadto, również i cel jest dobrem. Jest tak dlatego, iż powodem dążenia do niego jest zdobywanie doskonałości, która jest dobrem. Zarówno droga doskonalenia jest dobrem, jak i to, co udoskonala nim jest. Kiedy dobro się osiąga, wówczas staje się ono przedmiotem miłości, zadowolenia, szczęścia.

Św. Tomasz zaznacza, że to, co istnieje (byt), ma w sobie tyle dobra, ile istnienia, to znaczy, że nie wszystkie byty mają taką samą „ilość” dobra, bo nie wszystkie tak samo bytują. Bytowanie w pełnym sensie przysługuje tylko Bogu, do którego istoty należy istnienie, trwanie. Reszta bytów ma „taką pełnię istnienia, jaka każdemu wśród nich odpowiada”⁴⁹. Są byty potencjalne, istniejące w możliwości, oraz byty aktualne, złożone z materii i formy. Bóg, jako pełnia istnienia, jest czystym aktem, niezawierającym w sobie żadnej potencjalności. Jest doskonałością istnienia. Byty w możliwości zaistnienia są w pewien sposób dobre, bo ich skierowanie uwytadnia się w stronę istnienia. One są w potencjalności zaistnienia. Jeśli ich odniesienie ukazuje się w horyzoncie istnienia, o tyle są dobre. Natomiast byty już zaktualizowane, czyli zaistniałe, są dobre, posiadają realną formę, która właśnie jest podstawą aktualizacji.

Skoncentrujmy się obecnie na tym aspekcie filozofii dobra, który bezpośrednio odnosi się do człowieka, jemu bowiem św. Tomasz poświęca szereg istotnych refleksji, stopniowo odsłaniających jego strukturę.

Wśród całej różnorodności i zawikłości analiz św. Tomasza na temat rozróżnień dobra, szczególnie doniosły wydaje się podział na dobro godziwe (*bonum honestum*), dobro użyteczne (*bonum utile*) i dobro przyjemne (*bonum delectabile*). Są one związane nie tylko z człowiekiem i jego działaniem, ale z dobrem w ogóle. „Dobro bowiem z natury swej jest celem dążenia, godziwe zaś jest wówczas, gdy stanowi cel ostateczny, w którym dane dążenie znajduje kres; gdy jest celem pośrednim, gdy za jego pośrednictwem dąży się do dobra innego, wówczas jest to dobro użyteczne; gdy zaś oznacza zaspokojenie podmiotu, które znajduje on w rzeczy pożądanej, wówczas mamy do czynienia z dobrem przyjemnym”⁵⁰.

Dobrem godziwym określa się to, co z natury odpowiada człowiekowi. Łączy się ono z dobrem przyjemnym i użytecznym, ale nie jest to związek absolutny

⁴⁹ Tamże, s. 128.

⁵⁰ Tamże, s. 134.

i stały, gdyż nie każde dobro przyjemne jest dobrem godziwym i pożytecznym dla człowieka. Godziwe dobro stoi wyżej w hierarchii i jest o wiele głębsze niż dobro przyjemne czy użyteczne. Dobro użyteczne nie daje takiego poczucia trwałości i zadowolenia, jak dobro godziwe, które jakby sięga całej duchowej warstwy człowieka. Św. Tomasz dobro godziwe i użyteczne odniósł do sfery rozumowej człowieka, natomiast przyjemne złączył z warstwą odczuwania.

Wybory człowieka winny kierować się ku dobru godziwemu, by przez nie wznosić się w doskonaleniu do dobra najwyższego. Wybory dobra uszlachetniają też samą wolę. Ona również się doskonali – staje się dobrą wolą. Doskonaląca się wola oddziałuje na inne władze człowieka, które w nim istnieją i funkcjonują. Wola „ponieważ ma naturalną potencjalność względem dobra, przeto w każdym jej akcie aktualizuje się jej dobroć w zależności od tego, jak dąży do celu ostatecznego. Im bardziej go chce, tym lepszym staje się człowiek [...]. Ta doskonałość człowieka, która zasadza się na woli, jest to doskonałość moralna”⁵¹. A zatem nie sam rozum stanowi o tym, że człowiek ma moc doskonalenia siebie, ale musi się aktywnie włączyć udział woli. Współdziałanie tych władz winno być czymś nieodzownym na drodze wewnętrznego wzrostu osoby. Wola powinna wsłuchiwać się w prawidła rozumowe, wskazówki intelektu, by nie działała impulsywnie, lecz rozumnie. Całkowita spontaniczność aktów woli i ich autonomia względem rozumu odnosiłaby bowiem niepożądane skutki w osobie, zubażałaby ją i nie realizowała dobra odpowiadającego jej naturze (którym wedle św. Tomasza jest doskonałe dobro, czyli Bóg). Skierowanie się człowieka na rozmaite dobra (zewnętrzne, np. bogactwo materialne czy duchowe) w gruncie rzeczy jest akcydentalne i jakby pośrednie ze względu na dobro najwyższe. Wszystko, co żyje, zmierza ku dobru ostatecznemu, w nim wszystko się niejako zamyka i domyka, bo powraca do niego jako do swojego pierwotnego miejsca.

Dobro moralne oraz moralne zło jest domeną istot rozumnych – w nich „tkwi potencja aktu etycznego”⁵². Owa potencja może urzeczywistniać się dwukierunkowo. Realizując się w dobrym akcie, jest doskonałona, rozszerzana i na odwrót – w złym jest zacieśniana i można powiedzieć – wycieńczana. Albowiem w drugim momencie wyniszczana zostaje naturalna siła i moc potencji skierowywania się do dobra moralnego. Utrwalanie moralnego zła dławi i wygasza możliwość pojawienia się dobra. Jak zaznacza za Tomaszem Wojtyłą: „wola

⁵¹ Tamże, s. 136.

⁵² Tamże, s. 139.

może popełniać akty moralnie złe poniekąd bez ograniczenia”, w ciągnącym się w nieskończoność łańcuchu czynów niegodziwych. Jeśli natomiast wola szlifuje potencję w dobrych wyborach, wtedy i dobroć moralna człowieka może rozwijać się w nieograniczony sposób (choć wiadomo, że w sposób niecałkowicie zabezpieczony od czyhającego zła). Tak rodzi się cnota moralna, jako skutek – mówiąc językiem Arystotelesa – przyzwyczajenia. Mechanizm spełniania czynów moralnie pięknych niejako automatycznie buduje bowiem w człowieku odpowiednie ukierunkowanie i tym samym właściwe wybory. Przyzwyczajenie to nie jest czymś bezrefleksyjnym, odłączonym od rozumu, lecz właśnie czymś, co rozpoznało w intelekcie dobro danej rzeczy i je w sposób wolny wybrało. Wola i rozum to jakby dwie strony moralnego czynu człowieka i obie winny działać w sposób zintegrowany dla utrzymania odpowiedniej kwalifikacji moralnej człowieka. „Jakkolwiek więc dobroć lub złość aktu ludzkiego orzeka się [niejako z zewnątrz] przede wszystkim na podstawie obiektywnej jego rozumności [*ratio boni*], to jednak od wewnątrz stanowi o niej przede wszystkim cel jako właściwy przedmiot woli, on jest tym, czego wola po prostu chce”⁵³.

Syntetyzując zrąb tomistycznej koncepcji dobra, Wojtyła określa ją jako egzystencjalną, jako że „o dobru decyduje aktualne istnienie określonej doskonałości, tej mianowicie, która odpowiada naturze”⁵⁴. Dobro związane jest z istnieniem danego bytu. Są różne stopnie doskonałości istnienia w bytach, a zatem i różna forma dobra im przysługująca. Im wyższa forma istnienia, tym większym jest ona dobrem. Bóg jako czyste istnienie, pełni istnienia jest wobec tego i największym dobrem. Jest dobrem sam przez się. Inne byty są też dobrami, ale *per analogiam*. Uczestnicząc w doskonałości, same nią nie są. Ich istnienie, a więc też ich dobro, są podobne, ale nigdy tożsame z istnieniem istnień i pełnią dobra, jaką jest Bóg.

Uwydatnienie aspektu istnienia przez św. Tomasza okazuje się twórczym elementem wobec rozwiązań Arystotelesa, który twierdzi, iż dobro wiąże się z bytem, ale i celem wszelkiego dążenia. Zachowując doktrynę Arystotelesa, św. Tomasz idzie dalej i cel traktuje jako wtórny względem istnienia, albowiem „fakt, że jakiś byt jako dobro staje się celem określonego dążenia, jest już zawsze konsekwencją faktu, że byt ten ma określoną doskonałość, że jest w takim lub innym stopniu aktem, aktem zaś jest przez istnienie”⁵⁵.

⁵³ Tamże, s. 140.

⁵⁴ Tamże, s. 141.

⁵⁵ Tamże, s. 142.

Podobnie św. Tomasz postępuje z nauką św. Augustyna. Mianowicie wzmacnia ją o własne kategorie, ukazując kryteria spełnienia bytu jako dobrego. Tym samym tworzy na tej bazie własną hierarchię dóbr.

Wojtyła koncentruje się przede wszystkim na obiektywistycznym charakterze dobra w koncepcji Tomasza. Uważa, że Akwinata wiążąc dobro z bytem (tak jak Stagiryta), dodatkowo zobiektywizował je przez ukazanie momentu istnienia, niemniej zachował również i moment podmiotowy, tak istotny w życiu moralnym jednostki. Obiektywizm filozofii dobra św. Tomasza zasada się przede wszystkim na relacji dobra i prawdy i ich wzajemnego połączenia. Wprawdzie dobra nie można utożsamić z prawdą ani go do niej zredukować, niemniej prawda jakby ma się podobnie do dobra jak do bytu. Człowiek, który kieruje się w poznaniu rozumem, ujmuje prawdę o danym bycie, ale też jeśli z natury kieruje się ku takiej prawdzie, to tym samym zmierza ku poznaniu prawdy o dobru. Relacja prawdy i dobra umożliwiła uchwycenie stosunku rozumu i woli⁵⁶. Gdy dokonuje się poznawcze zidentyfikowanie prawdy o dobru w rozumie, wtedy też następuje formacja człowieka od strony moralnej. „Prawda, udział rozumu – jak twierdzi Wojtyła – broni etykę św. Tomasza w maksymalnej mierze od zrelatywizowania dobra”⁵⁷. Można na dobro moralne w ujęciu św. Tomasza spojrzeć jako na dobro prawdziwe, ale też jako na dobro będące doskonałością właściwą jednostce o naturze rozumnej i wolnej.

Wojtyła, który w *Wykładach lubelskich* zestawia ze sobą dwa podstawowe ujęcia filozofii dobra: podmiotowe (Kant, Scheler) i przedmiotowe (Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz), sam skłaniałby się raczej ku temu drugiemu, choć przyznaje podmiotowemu ujęciu określoną przydatność i wartość.

Przekonanie Wojtyły, że właściwsza droga ujęcia dobra jest obecna w myśli arystotelesowsko-tomistycznej, wyrasta z rozważania prawdy o dobru. Wojtyła sądzi, iż filozofia świadomości, zarówno w wersji intelektualistycznej Kanta, jak i emocjonalistycznej Schelera o tej prawdzie nic nie mówi. W etyce bowiem wedle Wojtyły należy zakładać prawdę o dobru, w przeciwnym razie człowiek nie mógłby dokonywać właściwych wyborów moralnych i realnie doskonalić się. Arystoteles jako pierwszy określił dobro jako doskonałość bytu. Byt, który dąży do doskonałości poprzez dobro, winien uszlachetniać się jedynie przez dobro godziwe, a więc przez takie, które go prawdziwie udoskonala. Realnie doskonalili się ten, kto rozpoznaje prawdę, będącą właściwym przedmiotem rozumu,

⁵⁶ Por. tamże, s. 143.

⁵⁷ Tamże, s. 144.

i za nią podąża. Prawda ta oddziałuje na udoskonalanie się jednostki jako istoty rozumnej i wolnej. „Na tym też polega – twierdzi Wojtyła – wielka zasługa filozoficzna św. Tomasza, że te dualne współczynniki aktu moralnego, jakimi są poznanie i dążenie, rozum i wola, prawda i dobro, zostały ogromnie trafnie z sobą powiązane”⁵⁸.

Prawda o dobru w filozofii św. Tomasza stanowiła sam rdzeń jego rozważań etycznych, natomiast u Kanta i Schelera jakby zeszła na drugi plan. Kant inaczej pojmował normę niż Arystoteles czy św. Tomasz. Dla niego normą jest imperatyw kategoryczny, którego treść należy wypełnić, by być dobrym w znaczeniu moralnym. Zrealizowanie prawa moralnego wiedzie poprzez wolę, która jest autonomiczna względem świata fenomenów. Jej noumenalny charakter (będący treścią świadomości) powoduje, że i dobro moralne jakby traci swą realność w konkretnym podmiocie moralnym. Nie można zatem mówić o realnej wartości moralnej osoby, bo o moralnym dobru nie stwierdzamy na podstawie działań jednostki, ale raczej na podstawie nieco „sztywnego” ujmowania go w świadomości wolności. Wojtyła sądzi, iż u Kanta „etyka staje się częścią nauki o myśleniu związanym ze zjawiskami działania, nie zaś z nauką o dobru samego działania rozumnego bytu”⁵⁹.

U Schelera natomiast problem prawdy o dobru jest zredukowany do emocjonalnego przeżycia wartości. Norma nie występuje u Schelera jako wskaźnik postępowania człowieka, lecz raczej jako subiektywne, emocjonalne przeżywanie danej wartości, zjawiającej się w odczuciu intencjonalnym.

Kant i Scheler, jako filozofowie świadomości, musieli zatem pod innym kątem i odmiennie rozumieć dobro – podstawowy problem etyki, aniżeli przedstawiciele filozofii bytu. Istotne było pytanie: co oznacza bycie dobrym człowiekiem. Zdaniem Wojtyły postawienie pytania z pozycji filozofii świadomości osadzone zostało w podmiotowości. Pytano, na czym polega świadomość tego, że dany człowiek jest dobry. Inaczej wypowiedzieli się filozofowie rzeczywistości bytowej, którzy zaznaczali określone warunki bycia dobrym człowiekiem. Pytali, kiedy można orzec, że dany byt natury rozumnej jest dobry. Dobro moralne dla tych filozofów przedstawia się nie tylko jako treść świadomości, ale przede wszystkim jako doskonałość bytu rozumnego, osiągnana w wyniku moralnego działania, które jest wolne, świadome, celowe. Teleologia i związany z nią perfekcjonizm w etyce są zatem możliwe na gruncie filozofii bytu, natomiast w filozofii

⁵⁸ Tamże, s. 176.

⁵⁹ Tamże, s. 155.

świadomości nie, ponieważ „oczywiście cel jest treścią świadomości, że celem tym jest w świadomości zawsze jakieś dobro czy wartość, ale jako treść świadomości ów cel traci znaczenie udoskonalające. Znaczenie takie ma tylko w związku z bytem, przy założeniach filozofii rzeczywistości. Tak więc na jej tylko podstawie można mówić o konsekwentnej teleologii”⁶⁰.

Mamy zatem dość wyraźną aprobatę Wojtyły w stosunku do rozwiązań tomistycznych w zakresie życia moralnego jednostki. Chociaż Wojtyła nie przekreśla i nie dezawuuje osiągnięć Kanta i Schelera, to jednak krytycznie omawia i ocenia różne elementy ich etyki oraz konsekwentnie podtrzymuje zasadność rozstrzygnięć arystotelesowsko-tomistycznych w tym zakresie. Odpiera też ewentualny wniosek, jaki mógłby się nasunąć odnośnie do zamykania terenu badań nad etyką, ograniczając jej przedmiot jedynie do realistycznej filozofii dobra. Wojtyła sądzi, że filozofia świadomości z całą pewnością wzbogaca dociekania nad naturą moralności, bo koncentruje się na doświadczalnym przeżyciu moralnym, niemniej nie udało jej się utrzymać obiektywnego charakteru. „Scheler – twierdzi Wojtyła – nie dotarł do pełnej odpowiedzi na wyjściowe pytanie: co to znaczy, że człowiek jest dobry, że bytuje dobrze? Do pełnej bowiem odpowiedzi na to pytanie [...] niepodobna dotrzeć, jeżeli w koncepcji dobra nie zostawia się miejsca na prawdę o dobru. Etyka bowiem jest nauką normatywną, a norma nie jest niczym innym jak prawdą o dobru”⁶¹.

W refleksji nad dobrem wydaje się interesująca konkluzja Rocca Buttiglione, który w swojej książce *Mysł Karola Wojtyły* podkreśla, iż interpretacja tomizmu wypracowana przez Wojtyłę rzuca nowe światło na filozofię Akwinaty. To nowe podejście objawia się w ujmowaniu całościowo myśli tomistycznej, raczej jako filozofii dobra, a nie tylko jako filozofii bytu (którą zwykle się przypisywać tomizmowi). Buttiglione również zauważa podobieństwa pomiędzy reinterpretacją tomizmu w wydaniu Etienne’a Gilsona i Karola Wojtyły – obaj dokonują twórczego zestawienia myśli arystotelesowsko-tomistycznej z wątkami platońsko-augustyńskimi. Nie stosują przeto do swoich analiz prostego szablonu: tomizm *contra* augustynizm, lecz wydobywają z tych systemów to, co dla nich wspólne. Idzie tu między innymi o platońsko-augustyńską ideę partycypacji. „Tradycyjny tomizm esencjalny – podkreśla Buttiglione – uzupełniony zostaje przez wymiar egzystencjalny”⁶². Każdy byt partycypuje w istnieniu, choć na

⁶⁰ Tamże, s. 174.

⁶¹ Tamże, s. 175.

⁶² R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, przekł. J. Merecki SDS, Lublin 1996, s. 118.

różny sposób. Inaczej partycypuje w istnieniu np. człowiek, a inaczej zwierzę. Istnieje określony porządek, w którym owa partycypacja się przejawia. W nim też zawarty jest pewien ład stosunków i relacji zachodzących pomiędzy bytami. Buttiglione, reinterpretując tomizm w wydaniu Wojtyły, uwydatnia etyczny i aksjologiczny charakter owego porządku. Byt człowieka uczestniczący w istnieniu, ma także udział zawsze w jakiejś wartości. Oznacza to, iż określona jednostka, uczestnicząc w istnieniu, realnie realizuje pewne wartości, ale nie realizuje ich na bazie jakiegoś schematycznego odwzorowywania porządku czy automatycznego podporządkowania się mu, lecz poprzez korzystanie ze swej wolności. Etyka arystotelesowsko-tomistyczna jest etyką działania, a owo działanie, które za przedmiot dążenia ma dobro, wyraża się w urzeczywistnianiu tego dobra jako kresu i celu dążenia.

„U św. Tomasza – pisze Buttiglione – dobro jest immanentne konkretnemu doświadczeniu i jednocześnie adekwatne zrozumienie tego doświadczenia wymaga umieszczenia obecnego w nim dobra w horyzoncie Dobra Absolutnego, tj. Boga”⁶³. Bóg jako twórca praw i hierarchii panującej we wszechświecie dał człowiekowi możliwość rozpoznania ich w rozumie i twórczego zrealizowania. Człowiek realnie może poznać, co jest rzeczywiście dobre, a więc dobre w sposób obiektywny, pójść za tym i to przyjąć. Może tego dokonać jednakże tylko swą wolnością. Nikt nie może ani zmusić siebie, ani sobie wyperswadować przyjęcia obiektywnego porządku etycznego. To może się dokonać jedynie przez wolny akt danej osoby, która nie tylko uzna istnienie takiego porządku, ale realnie go przyjmie i włączy w zakres swego działania, a także uzna sensowność realizowania takiego porządku. Chodzi o pewne identyfikowanie się z tym, co obiektywnie przedstawia się jako dobre. Utożsamienie się z danymi wartościami i ich wybór jako własnych dokonuje się za pomocą woli. Wojtyła na ten moment najbardziej zwracał uwagę – na normatywny charakter etyki z jednej strony, i na poszanowanie wolności człowieka – z drugiej. To, że człowiek sprzeciwi się obiektywnemu porządkowi w swej wolności, nie znaczy, że ów porządek przez to się zdevaluje czy unicestwi. Przeciwnie – człowiek poprzez brak uznania porządku nie niweluje go, ale przez to sam może się zdevaluować, bowiem rozpoznana w rozumie prawdę o dobru odrzuca i się od niej odwraca.

Buttiglione uważa, że Wojtyła podjął próbę krytycznej refleksji nad myślą tomistyczną, by pełniej ukazać rozumienie osobowej natury człowieka. Zauważył w teorii św. Tomasza to, co dziś określa się mianem personalizmu obiektywnego,

⁶³ Tamże, s. 121.

natomiast wysunął względem niego zarzut zbyt minimalistycznego podejścia do opisu subiektywnej warstwy człowieka – aspektu świadomości i samoświadomości. Stąd pojawiły się u Wojtyły postulaty również fenomenologicznego badania natury ludzkiej i uwzględniania w opisie człowieka kategorii przeżycia, obok kategorii bytu. Fenomenologia ma niejako oświetlać tomistyczną metafizykę osoby, wzbogacać ją i stanowić jej twórcze dopełnienie⁶⁴.

⁶⁴ Niewystarczalność metafizyki tomistycznej w opisie natury ludzkiej oraz próba pewnego dopełnienia jej fenomenologią stała się dla Wojtyły pretekstem do podjęcia pośredniej dyskusji z różnymi odmianami tomizmu (zwłaszcza egzystencjalnym, uprawianym w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez M. A. Krąpca, Z. Zdybicką). Wyodrębniające się poszczególne typy tomizmu (łowański, tradycyjny, transcendentálny, egzystencjalny) w swoim programie zasadniczo wykrystalizowały się w oparciu o różnorodną interpretacji bytu jako takiego. Myśl św. Tomasza z Akwinu była niejednolicie przedstawiana zwłaszcza z racji metodologicznych, ale też historycznych przedmiotowych i podmiotowych. Por. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 61.

Warto krótko zaznaczyć różnice pomiędzy poszczególnymi odmianami tomizmu, gdyż na tym tle uwydatni się również podejście Karola Wojtyły do myśli Akwinaty.

Tomizm tradycyjny koncentruje się głównie na terminologii funkcjonującej w podręcznikach i przez nie rozpoznaje cechy charakterystyczne dla poglądów Tomasza oraz zestawia jego myśl z metafizyką Arystotelesa (utożsamiając je ze sobą). W Polsce ten typ tomizmu reprezentuje w KUL ks. S. Adamczyk, w etyce ks. J. Woroniecki, w teodycei ks. S. Kowalczyk.

Tomizm łowański zarówno spaja ze sobą twierdzenia metafizyki z przyrodniczymi, jak i próbuje łączyć z tomizmem inne systemy: np. Hegla, Kanta. Przedstawiciele tej odmiany tomizmu w Polsce to w ATK ks. K. Kłósak (który łączy tomizm z twierdzeniami nauk przyrodniczych).

Tomizm transcendentálny podejmuje wyzwanie połączenia tomizmu z fenomenologią (J. Maréchal, K. Rahner, B. Lonergan, E. Coreth). Zajmuje się nie tyle analizą bytu, co określeniem treści świadomości i apriorycznymi warunkami poznania.

Tomizm egzystencjalny pojawił się jako reakcja na zniekształcenia myśli św. Tomasza przejawiające się w wymienionych powyżej odmianach tomizmu. Za główne zadanie postawił sobie odróżnienie dwóch typów ujmowania bytu: Arystotelesa i św. Tomasza, by przez to ukazać nietożsamość ich metafizyk. Chodziło też o wyłączenie z tomizmu twierdzeń sprzecznych z zasadami myśli św. Tomasza z Akwinu. J. Maritain i E. Gilson byli twórcami tomizmu egzystencjalnego. Zaakcentowali w teorii bytu rolę istnienia, jako momentu urealnającego byt jednostkowy. W KUL kontynuowaniem tego tomizmu zajęli się: M. A. Krąpiec, S. Świeżawski, Z. Zdybicka. Reprezentują pogląd, że w metafizyce bytu należy uwydatnić sądy egzystencjalne

Warto zwrócić uwagę, że Wojtyła paralelnie do metafizycznego pojęcia dobra, używa z dużą precyzją charakterystycznego dla współczesnej filozofii pojęcia wartości. W jego teorii etycznej wyrażone jest przekonanie, że fundamentalnym zadaniem etyki jest metafizyczne ujęcie dobra; fenomenologiczne przeżycie wartości nie wystarcza do obiektywnej analizy norm etycznych.

W celu budowania etyki jako nauki nie tylko opisowej, ale też normatywnej, w etyce musi pojawić się metafizyczna analiza prawdziwych dóbr, które udoskonalają naturę człowieka.

Powyższe konstatacje stanowią rdzeń fenomenologiczno- metafizycznej syntezy Karola Wojtyły.

2. Ku prawdzie człowieka. Recepcja myśli św. Jana od Krzyża

Podjmując próbę sprecyzowania wymiaru duchowego w człowieku oraz roli, jaką duch odgrywa w osobie, należałoby przywołać choćby kilka źródeł, które znajdują się u podłoża koncepcji Karola Wojtyły.

Bezpośredniego źródła można dopatrzeć się w twórczości św. Jana od Krzyża czy św. Tomasza z Akwinu, ale też niewątpliwy wpływ na dociekania Wojtyły w zakresie duszy i tego, co tworzy świat wewnętrzny człowieka, miały pisma św. Augustyna, św. Edyty Stein, św. Faustyny Kowalskiej oraz życie i osoba św. Alberta Chmielowskiego.

i intuicję bytu. Dodatkowo Krąpiec rozwinął teorię analogii, a także sprecyzował teorię rozumu szczegółowego i zastosował ją w poznaniu istnienia, oraz starał się uzasadnić byt jako istniejący. Zob. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, dz. cyt., s. 65–75.

W kontekście powyższej typologii odmian tomizmu stanowisko Karola Wojtyły względem tomizmu egzystencjalnego jest konsekwentnym uwydatnieniem metody fenomenologicznej, jako koniecznego ogniwa dopełniającego metafizykę tradycyjną. Zasadniczą różnicą pomiędzy sposobem ujmowania myśli św. Tomasza przez Krąpca a Wojtyłą jest to, iż Krąpiec nie zajmuje się fenomenologicznie pojętym doświadczeniem wewnętrznym i nie akceptuje ściśle fenomenologicznego opisu i punktu wyjścia w filozoficznej analizie. Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 120.

Natomiast Wojtyła w rozważaniach dotyczących podstaw etyki zespolił obiektywistyczne podejście tomizmu egzystencjalnego z zacerpniętą z fenomenologii (jako filozofią świadomości) koncepcją doświadczenia wewnętrznego, o charakterze rozumiejącym, a więc łączącego bezpośrednio (źródłowość) poznania ze zrozumieniem istoty człowieka i moralności.

By coraz wnikliwiej rozumieć doświadczenie człowieka, Wojtyła analizuje pisma jednego z największych mistyków i doktorów Kościoła, św. Jana od Krzyża. Poświęca temu doktorat zatytułowany *Doktryna według świętego Jana od Krzyża*. Wydaje się, iż to, co Wojtyła wyłowił z refleksji świętego, opisując byt człowieka w aspekcie duchowym, posłużyło mu w późniejszym rozwinięciu własnej filozoficznej propozycji opisu człowieka. Należy zauważyć, iż w zasadzie do końca naukowej ścieżki Wojtyły wątki twórczości św. Jana od Krzyża były obecne zarówno w dziełach o proveniencji filozoficznej, jak i teologiczno-etyczno-społecznej (kiedy Wojtyła objął urząd papieski). Sam Wojtyła przyznaje, że dzięki Janowi Tyranowskiemu, który jako pierwszy zapoznał go z dziełami św. Jana od Krzyża, dokonał się w nim samym pewien „przewrót”⁶⁵. Specyfika owego „przewrotu” przejawiała się w całościowym patrzeniu na byt człowieka jako istoty niewyczerpywalnej oraz w przekonaniu, że analiza struktur: somatyczno-wegetatywnej, świadomościowej czy rozumowo-wolitywnej, obecnych w człowieku, jest niewystarczająca. Dlatego też Wojtyła osadza swe rozważania o człowieku również w perspektywie poszerzonej o wymiar duchowy i nadprzyrodzony, jaki odsłania się w doświadczeniu.

Św. Jan od Krzyża okazuje się być teologiem – mistykiem, który w swoich dziełach próbuje stawiać podstawowe pytania o to, kim jest człowiek i jednocześnie odpowiedzieć na nie w perspektywie wiary. Pytania stawiane przez tego mistyka stają się jednocześnie pytaniami samego Wojtyły – filozofa, który dostrzega w nich podstawowe problemy egzystencji ludzkiej. Odsłaniając kolejno tajniki życia wewnętrznego człowieka, św. Jan od Krzyża ukazuje nie tylko złożoność i różnorodność tego życia, lecz i tę przestrzeń w osobie, która unaocznia godność osoby i powołanie do tego, by coraz bardziej i pełniej być.

Żyjący w XVI wieku św. Jan od Krzyża, mistyk i doktor Kościoła, jest świadkiem i orędownikiem doświadczenia nadprzyrodzonego. W swych pismach

⁶⁵ Na ów „przewrót” w dziedzinie filozoficznej interpretacji człowieka oprócz dzieł św. Jana od Krzyża miał wpływ także podręcznik do metafizyki scholastycznej, który Wojtyła studiował podczas przebywania w seminarium duchownym. Swoistego rodzaju wyznacznik ówczesnego wewnętrznego „przełomu” Wojtyła upublicznił przy okazji intelektualnego spotkania z André Frossardem – zob. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Libreria Editrice Vaticana 1982, s. 18–21. Wojtyła w rozmowie stwierdza: „Najważniejsze jest, że za pośrednictwem Jana (Tyranowskiego) 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 wspomnianego uprzednio podręcznika metafizyki” (tamże, s. 21).

poetyczno-lirycznych rozwija naukę o nadprzyrodzonym zjednoczeniu duszy z Bogiem. Czyni to w oparciu zarówno o własne doświadczenie, jak i doświadczenie innych osób. Taki doświadczalny punkt wyjścia jest dla niego jedyną i nieodzowną metodą próby opisu rzeczywistości nadprzyrodzonej. Św. Jan od Krzyża wykazuje, że świat ducha, jego bogactwo, ważność i siła, jest czymś szczególnie istotnym w życiu człowieka, że umożliwia osobie ludzkiej coraz bliższe poznanie i odkrywanie własnej istoty. W twórczości tego Doktora Kościoła zauważalna jest pewna prawidłowość: rozpoczyna on od metaforycznego przedstawienia zagłębiania się w siebie, we własne wnętrze, a więc od samopoznania (wejścia w tak zwaną „noc”), by następnie pokazać na czym polega stopniowe osiągnięcie pełnej jedności z Bogiem i przyłgnięcie do niego.

Doświadczenie, które opisuje św. Jan od Krzyża, zostaje jakby pośrednio włączone przez Wojtyłę w myślenie o człowieku. Przejawia się to nie tylko w jego opisie doświadczenia, gdzie przebija się Janowy motyw samopoznania, coraz głębszego oglądu samego siebie, ale wręcz w przekonaniu, że jest to podstawowa droga poznania istoty człowieka. Aby dotrzeć to zrozumienia człowieka, należy wyjść wprost z doświadczenia tego, co najbardziej ludzkie. Poprzez rozmaite refleksje nad sobą i sieć różnorodnych przeżyć człowiek coraz bardziej przybliża się do odkrycia siebie, „a odkrywa nie tylko jako zjawisko i konkret, ale również jako przedmiotowy zespół i zasób możliwości, sił i uzdolnień właściwych w ogóle człowieczeństwu”⁶⁶. Doświadczenie jest tym, co jest niejako najbliższe osobie, „narzuca się całej naszej wrażliwości poznawczej”⁶⁷. Wojtyła przyjmuje dwoisty charakter doświadczenia. Mówi, iż człowiekowi można przypatrywać się zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz. Oba typy doświadczeń są prawomocne i konieczne na drodze całościowego oglądu człowieka. Podczas, gdy jeszcze stosunkowo łatwo podjąć próbę opisu człowieka od strony zewnętrznej (choćby jego zachowań, całego biologizmu), to o wiele trudniej wnikać w to, co w nim wewnętrzne. „Niemniej – sądzi Wojtyła – zasada wglądu i doświadczenia obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu”⁶⁸ i tę zasadę mocno uwydatnił właśnie św. Jan od Krzyża, dając jej wyraz w symbolicznych opisach życia wewnętrznego (duchowego) człowieka. Jakkolwiek w późniejszej fazie filozoficznych dociekań Wojtyły widać wyraźne krystalizowanie się metody fenomenologicznej w opisie

⁶⁶ K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, [w:] tegoż, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, red. T. Styczeń, W. Chudy i in., Lublin 2000, s. 233 (Człowiek i Moralność, 5).

⁶⁷ Tamże, s. 233.

⁶⁸ Tamże, s. 234.

człowieka, to pierwsze ślady jej zastosowania przebijają się w analizach dzieł św. Jana od Krzyża.

Kiedy Karol Wojtyła w późniejszym okresie konstruowania swej antropologii wyróżniał kilka typów doświadczeń o charakterze wewnętrznym (doświadczenie własnego *Ja*, ale też i innych ludzi), to wśród nich mocno wyakcentował (widać to wyraźnie już w doktoracie o doktrynie św. Jana od Krzyża) doświadczenie mistyczne, kontemplatywne. Chodziło mu o podkreślenie osobistego charakteru doświadczenia. Kiedy czegoś doświadczamy, to przeżywamy to osobiście, tylko my jesteśmy „właścicielami” tego, co nam się zjawia w doświadczeniu (choć naturalnie możemy dzielić się w pewien sposób nim z innymi). Wojtyła zdaje się iść drogą św. Augustyna i jego przekonania, iż tylko we wnętrzu człowieka mieszka prawda i w nim tę prawdę można odnaleźć.

Doświadczenie mistyczne jest przeżyciem autotranscendencji człowieka ku Bogu i ma swoiście personalistyczny wymiar⁶⁹. W zjednoczeniu człowieka i Boga dochodzi do spotkania osób. Przez doświadczenie wewnętrzne człowiek wiarą dochodzi do poznania i umiłowania Boga, sam pozostając osobą i sobą, w swej godności i indywidualności. Zjednoczenie z Bogiem nie niweczy bowiem ani ludzkiej podmiotowości, ani jej sobości, ani wolności. Osoba zachowuje swą tożsamość i jedyność pomimo złączenia z Bogiem na sposób wewnętrzny.

Warto zaznaczyć, iż z jednej strony Karol Wojtyła oponuje przeciwko redukowaniu twórczości św. Jana od Krzyża do kategorii tylko metafizyczno-teologicznych (jak czynią to tomiści), ale też z drugiej strony przeciwko sprowadzaniu jego pism do poziomu i opisu czysto fenomenologicznego. Pisma św. Jana od Krzyża należałoby, zdaniem Wojtyły, rozpatrywać w o wiele szerszym kontekście, ponieważ jego opisy są trans-fenomenologiczne, a więc nie tylko opisujące dane doświadczenia, ale też je wyjaśniające. Przedstawienie danych doświadczenia nie ma takiego charakteru opisu, jaki właściwy jest dla nauk szczegółowych, bowiem św. Jan od Krzyża chce wyjaśnić to, co wychodzi poza empiryczne doświadczenie, wskazać warunki możliwości tego doświadczenia⁷⁰. Poprzez opisy

⁶⁹ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 81.

⁷⁰ Jan Galarowicz sposób wyjaśniania rzeczywistości doświadczenia u św. Jana od Krzyża w interpretacji Wojtyły nazywa fenomenologią metafizyczną albo fenomenologią dopełnioną metafizyką. Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 19. Rocco Buttiglione natomiast mówi o fenomenologii doświadczenia mistycznego w doktrynie św. Jana od Krzyża. Zob. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 83.

św. Jana możemy wniknąć w sposób, w jaki wiara zostaje upodmiotowiona, a także dostrzec obiektywność owego upodmiotowienia⁷¹. Doświadczenie mistyczne, jak je ujmuje św. Jan od Krzyża, to moment, w którym człowiek spotyka Boga w swoistej „nagości” emocjonalnej. Tej chwili nie towarzyszą bowiem przeżycia o charakterze emocjonalnym, lecz intelektualnym, to znaczy Bóg w spotkaniu z człowiekiem jakby udziela się ludzkemu intelektowi, staje się jego formą poprzez przyjęcie człowieka.

Św. Jan od Krzyża, ukazując strukturę ludzkiego wnętrza, zwraca uwagę na jego dwoistość: występuje w nim jakby koncentracja tego, co ludzkie, naturalne, skończone oraz tego, co nadprzyrodzone, wykraczające poza warstwę psychiczną. Ludzkie wnętrze zatem to doświadczalna siedziba skończoności i nieskończoności.

Teza, jaką stawia Wojtyła, interpretując św. Jana od Krzyża, jest następująca: dzieła świętego zawierają głębokie przesłanie humanistyczne, w pewnym sensie uniwersalne dla każdego człowieka. Zawiera się w nich to, co „stanowi sprawę człowieka” – człowieka, który odnajduje swoją istotę w Bogu, a zarazem osobę Boga w człowieku. Wojtyła sądzi, iż przyjrzenie się wielowymiarowości ludzkiej natury jest nieodzowne, gdyż „istota ludzka nie daje się pokryć i wyczerpać jednym jakimś gatunkiem doświadczeń”⁷². Doświadczenie mistyczne jest tym, co wzbogaca dodatkowo ukazanie bytu człowieka w horyzoncie tego, co nadnaturalne, a co obecne w życiu każdej jednostki. Św. Jan od Krzyża, zdaniem Wojtyły, daje ogromny materiał doświadczalny odnośnie do życia nadprzyrodzonego w człowieku, który możemy badać i do którego możemy się odwoływać w analizie antropologicznej. Analizując treść tego doświadczenia, Wojtyła chce zbadać podmiotową sferę życia nadprzyrodzonego w człowieku, ponieważ „niewątpliwie wchodzi wraz z dziedziną organizmu i psychiki w humanistyczną treść”⁷³. Elementy tego, co nadprzyrodzone w człowieku, są owocem daru Boga, Jego łaski. Jakkolwiek nie przysługują każdemu, to jednak można je badać, gdyż wchodzi w skład przeżyć danych jednostek, a zatem są przez nie doświadczane. Jako dane są „własnością podmiotową człowieka, w nim bytują i pracują, w nim objawia się ich działalność, w nim też dają się doświadczalnie stwierdzić i po skutkach opisać”⁷⁴. Zatem jeśli nawet owe doświadczenia powodują wiele trud-

⁷¹ Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 83–84.

⁷² K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 235.

⁷³ Tamże, s. 236.

⁷⁴ Tamże.

ności względem racjonalnego ujmowania rzeczywistości, to wydaje się, iż nie można przejść obok nich obojętnie, a to z uwagi na ich realny, aczkolwiek bardzo skomplikowany charakter.

Dzięki temu, co nadprzyrodzone w człowieku, może on przybliżyć się do poznania Boga, ale nie może pojąć Jego istoty. Ani rozum, ani nawet wiara nie dają człowiekowi wiedzy o tym, kim Bóg jest do końca. Jedyne, co poprzez wiarę jest możliwe do osiągnięcia, to realne spotkanie z Bogiem jako tajemnicą, zasłoniętą przed człowiekiem pewną ciemnością. Zaciemnienie to nosi miano „nocy wiary”, rozgrywającej się we wnętrzu człowieka.

Symbolika „nocy” przewija się we wszystkich najznamienitszych dziełach świętego: *Pieśni duchowej*, *Drodze na Górę Karmel*, *Nocy ciemnej*, *Żywym płomieniu miłości*.

„Noc” w jego ujęciu jest znaczeniowo bardzo urozmaicona i niesie ze sobą wielką obfitość treści. Jednoznaczne ujęcie „nocy” nie jest możliwe, bowiem raz rozumiana jest jako samotność duchowa, raz jako przysłonięcie naturalnych przedmiotów, to znowu jako kontemplacja, czyli „tajemne, spokojne i miłosne udzielanie się Boga”⁷⁵, a wreszcie jako nadzieja oczyszczenia i autentycznej metanoi. „Noc ciemna” to także alegoria duchowych ciemności i dojmującego cierpienia, jakie się nieuchronnie pojawia w duszy pragnącej zjednoczenia z Bogiem. Symbol „nocy” ujawnia momenty dramatyczne, w których dochodzi do ciemności w chwili widzenia Boga przez człowieka, albo wręcz do opuszczenia człowieka przez Boga. „Noc” z pewnością przedstawia dramat człowieka wobec Boga, ale w owym dramacie dochodzi przecież do wydarzenia: oto człowiek spotyka Boga, osobowo się z Nim jednoczy, a Bóg osobowo jednoczy się z człowiekiem. Właśnie Bóg przychodzi do człowieka w „nocy”, kiedy brak jest promieni naturalnych i wszelkiego naturalnego zgiełku. Ciemność jako właściwość „nocy” jest koniecznym warunkiem na drodze zjednoczenia – przygotowaniem gruntu pod wywyższenie duszy ludzkiej i jej swoistą transfigurację.

Podczas wydarzającej się „nocy” człowiek może doświadczać cierpienia na różnych poziomach: od bólu fizycznego, rozdarcia duchowego, po tak zwane udręki „miłosnych cierpień”, które nie mają charakteru negatywnego, ale są swoistą nagrodą płynącą od samego Boga. „Noc ciemna” nie jest abstrakcyjną figurą, lecz doświadczaną rzeczywistością we wnętrzu człowieka. Dochodzi w niej paradoksalnie do ożywienia wiary, a także do głębszego samopoznania (zarówno w aspekcie nędzy i marności, jak i wielkości człowieka). W „nocy”

⁷⁵ Święty Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków 2001, s. 64.

dusza ludzka staje się rezerwuarem utrwalania i kształtowania różnorodnych cnót oraz uświadamiania błędów, wad, pokus i wątpliwości. Paradoksalnie „noc ciemna” nie zaciemnia, nie zniewala, lecz rozjaśnia, oczyszcza i uwalnia duszę (od słabości, grzechów, niedoskonałości). Innymi słowy, dramat rozgrywający się w „nocy” jest w gruncie rzeczy wstępny, bo niesie nadzieję zjednoczenia, jest niejako koniecznym etapem przejścia do prawdziwej i pełnej jedności z Bogiem.

W doświadczeniu przejścia „nocy ciemnej” dokonuje się w duszy ludzkiej przemiana. Odtąd Bóg dla duszy człowieka będzie pragnieniem pragnień, jedynym szczęściem i wyłącznym oblubieńcem. Poprzez łaskę przekroczenia duchowych ciemności dusza zdobyła wiedzę, iż rzeczywiste ukojenie przychodzi wraz z porzuceniem rzeczy ziemskich, naturalnych. Teraz dusza nie chce niczego poza oglądaniem Boga i kochaniem Go miłością taką, która jest „przezroczysta”, przeniknięta boskim światłem, miłością rozpalającą. Im bardziej dusza pragnie Boga, tym bardziej wzrasta w niej miłość, a wraz z miłością wiara i nadzieja.

Wyjście z „nocy” jest obarczone trudem. Wymaga bowiem niezwyklego wysiłku duchowego, intelektualnego, a także fizycznego. „Noc” rozgrywa się w szeregu etapach. Każdy z nich niesie ze sobą pewne zadania duchowe, które dusza musi wykonać, by przejść przez kolejne szczeble mistycznej drabiny (na przykład ćwiczyć się w cnotach i pobożności). Dusza ludzka w tej wędrówce niejednokrotnie bardzo cierpi, jest udręczona lub zdezorientowana albo wręcz czuje się wzgardzona i poniżona. Nieustanny trud podejmowany w duchowej wspinaczce na górę Karmel przynosi bardzo stopniowo i mozolnie upragniony owoc. Św. Jan od Krzyża zdaje sobie sprawę, że nawet święte dusze muszą zmagać się ze swoimi przypadłościami i niedoskonałościami, walczyć z namiętnościami i złem, a nawet i te często upadają i powracają do przewinień i grzechu. Pielęgnowanie duchowego ogrodu to zadanie dla każdego człowieka na całe życie, zadanie, które winno być ufundowane na trzech cnotach teologicznych: wierze, nadziei i miłości.

Ten, jedynie tu zarysowany i zaakcentowany, wymiar doświadczenia człowieka u św. Jana od Krzyża, jakim jest „noc ciemna”, ukazuje nie tylko doniosłość tego doświadczenia w życiu człowieka, ale przede wszystkim znaczenie wiary, która jest pewnym i skutecznym przewodnikiem na wszystkich etapach prowadzących do zjednoczenia duszy z Bogiem. Wiara w pismach świętego okazuje się być właściwym środkiem tego zjednoczenia, i jak słusznie zauważa Karol Wojtyła, jako taki środek wiara sama jest czymś nadprzyrodzonym. Wiara jest widzeniem wprost, bez zapośredniczeń, jest w stanie łączyć rozum z Bogiem na drodze zjednoczenia, jest ponadto istotowo w swej naturze podobna do Boga. Wiara wykracza ponad wszelkie stworzenie naturalne. We wnioskach zamieszczonych w doktoracie

Wojtyły czytamy: „Poprzez istotowe podobieństwo z Bogiem potwierdzona zostaje całkowita nadprzyrodzoność wiary, poprzez uznanie współmierności w owym podobieństwie wiara zostaje uznana za odpowiedni środek zjednoczenia”⁷⁶. Choć wiara jako środek zjednoczenia nie jest w pełni doskonała, to jednak za jej przyczyną rozum ma możliwość „dosięgnąć intencjonalnie istoty boskości”⁷⁷. Co to jednak oznacza? W jaki sposób rozum wkracza w obszar poznania Boga w wierze? Otóż Bóg ujawnia się rozumowi w prawdach objawionych, ale w taki sposób, że aby te prawdy nie stały się jedynie dla rozumu pustymi słownymi formułami, zostaje weń wlana właśnie wiara, która jako środek pomaga rozumowi poznać prawdy objawione i je pojąć: „Do czego więc nie jest zdolne przyrodzone światło rozumu, do tego staje się zdolny rozum na mocy światła wlanego [...]”⁷⁸. Innymi słowy rozum sam nie jest w stanie poznać prawd objawionych, potrzeba mu pomocy ze strony wiary i daru łaski, by osiągnąć cel zjednoczenia z Istotą Boską.

Rzeczywistością wzmacniającą wiarę i czyniącą z niej siłę zjednoczenia z Bogiem jest cnota miłości. Ona scala, jednoczy, łączy z Bogiem, a jednocześnie wzmaga nieustanny głód Boga. Miłość także chroni duszę przed grzechem, pożądaniem i namiętnościami. Miłość jest osłoną, „szatą”, która spełnia dwojaką funkcję: z jednej strony broni duszę przed światem, cielesnością i Szatanem, ale z drugiej strony zatrzymuje ciepło i żar uczucia ku Bogu. Św. Jan od Krzyża mocno zaznacza, że „bez miłości bowiem żadna cnota nie jest miła Bogu”⁷⁹. Na dziesięciostopniowej drabinie miłości, którą św. Jan przedstawia w oparciu o dzieła św. Bernarda i św. Tomasza z Akwinu, mamy do czynienia z licznymi opisami skutków, jakie miłość rodzi w duszy ludzkiej. Wstępowanie po szczeblach drabiny odbywa się stopniowo i subtelnie, w miarę wzrastania miłości ku Bogu. Dusza w tej podróży nie tylko doświadcza wiele radości, ale i zgadza się na udręki, a nawet męczarnie – gotowa wręcz umrzeć dla Boga. Z im z większym zapalem dusza miłośnie pragnie Boga, tym więcej On się jej udziela i daje. Na najwyższym stopniu drabiny „dusza całkowicie upodabnia się do Boga, a to dzięki jasnemu widzeniu Boga”⁸⁰. Dusza nie jest tożsama z Bogiem, ale upodabnia się do Niego w sposób niemalże doskonały: niemalże, ponieważ wciąż pozostają dla niej rzeczy okryte tajemnicą (np. sama istota Boga).

⁷⁶ K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, dz. cyt., s. 205.

⁷⁷ Por. tamże, s. 207.

⁷⁸ Tamże, s. 210.

⁷⁹ Święty Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, dz. cyt., s. 182.

⁸⁰ Tamże, s. 176.

Oprócz wiary, cnotą wspomagającą miłość jest nadzieja, której efektem jest patrzeć naprzód, w górę, za horyzont. Nadzieja według św. Jana od Krzyża sprawia, że dusza „zawsze spogląda na Boga i nie zwraca oczu na nic innego jak tylko na Niego, tak jest miła umiłowanemu, że tyle od Niego zyskuje, ile się spodziewa”⁸¹. Św. Jan radykalnie stwierdza, że nadzieja jest koniecznym wspomożeniem wiary i miłości na drodze zjednoczenia. W nadziei nie kryje się nic interesownego. Zwraca się ku Bogu dla Niego samego. Jeśli jest niezachwiana, wraz z wiarą i miłością wznosi duszę do samego Boga, „wprowadza ją w to, czego oczekuje”⁸². Komunia triady cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości, będąca korzeniem ewangelicznej nauki Jezusa Chrystusa, u św. Jana od Krzyża nie może być niczym innym, jak najważniejszym kluczem do zjednoczenia duszy ludzkiej z boską w mistycznej kontemplacji.

Na bazie rozważań św. Jana od Krzyża nad naturą wiary, nadziei i miłości oraz nad sensem drogi, którą przemierza dusza człowieka ku Bogu, wynurza się szereg cennych tez i refleksji, które przewijają się przez całą twórczość filozoficzno-teologiczną Karola Wojtyły. Tak jak dla św. Jana od Krzyża naukowa podróż rozpoczęła się od doświadczenia, tak i dla Wojtyły opis doświadczenia stał się punktem wyjścia w namyśle nad człowiekiem.

W pismach filozoficznych Wojtyły, a także w licznych późniejszych dokumentach z okresu pontyfikatu Jana Pawła II, widać wyraźnie inspiracje Janową nauką dotyczącą relacji wiary i rozumu (encyklika *Fides et ratio*), miłości obłubieńczej (*Miłość i odpowiedzialność*), czy wreszcie wymiaru nadprzyrodzonego w człowieku (encykliki).

Badając dzieła świętego, Wojtyła analizuje doświadczenie wewnętrzne nie tylko od strony kontemplacyjnej, w której dokonuje się mistyczne związanie duszy ludzkiej z boską, ale i od strony samych podmiotowych warunków umożliwiających takie zjednoczenie. Oto człowiek w swej podmiotowości i nieredukowalności posiada sferę nadprzyrodzoną, dzięki której może wejść w kontakt z tym, co transcendentne. Sfera ta jest w istocie swej darem, łaską, jest w pewnym sensie głębią głębi człowieka – tym, co w pierwszym momencie zdaje się być najmniej opisywalne i definiowalne. Wojtyła nazywa tę sferę „podmiotową dziedziną życia nadprzyrodzonego w człowieku”⁸³. To dzięki niej i w niej dochodzi do partycypowania w tym, co Boskie i do wstępowania na drogę zespolenia z Bo-

⁸¹ Tamże, s. 181.

⁸² Tamże, s. 182.

⁸³ K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 236.

giem. Jest możliwe badanie tej sfery i zagłębienie w nią na drodze doświadczenia wewnętrznego, które wprawdzie rozgrywa się „w formie odniesienia do Boga, ale podstawy tego odniesienia tkwią w duszy jako nadprzyrodzone siły życiowe i jako takie nie tylko stanowią podmiotową podstawę przeżycia nadprzyrodzonego, ale same również bywają bezpośrednio przeżywane”⁸⁴. Takie nadprzyrodzone pierwiastki, mimo że są darem i owocem łaski Boga, stanowią pewną „własność podmiotową człowieka”, i jako taka własność w nim obcują i działają, a ich rezultaty mogą być doświadczalnie opisywane i odkrywane.

Wydaje się, iż studia nad dorobkiem mistyczno-teologicznym św. Jana od Krzyża nie tylko stały się wprowadzeniem do konstruowania własnej antropologii Wojtyły, ale od strony metodologicznej dały wielki materiał fenomenologiczny, który później posłużył do próby całościowego uchwycenia natury ludzkiej. Oto człowiek odsłania się jako byt nie tylko posiadający zewnętrzną strukturę, ale i wewnętrzny świat, który odsyła do tego, co transcendentne. Kontakt z rzeczywistością Boga, zjednoczenie z nią, jest wyrazem dialogiczności osoby ludzkiej. W tym kontekście człowiek nie jawi się jako podmiot zamknięty w swej indywidualności, lecz odkrywa siebie jako niesamowystarczalnemu, pragnącego poznać fundamenty swego bytu. Otwarty jest na poszukiwanie ostatecznego sensu i wchodząc w głęboką relację z Bogiem, ma coraz większą możliwość samopoznania siebie. Otwarcie się na Transcendencję nie ruguje autonomii człowieka i jego podmiotowości, przeciwnie – zachowuje ich pełną formę, nie niwecząc żadnej właściwości. „Odniesienie do Boga – pisze Wojtyła, komentując dzieła świętego – obcowanie z Nim i zjednoczenie okazuje się twórcze na wewnątrz. Nowy człowiek kształtuje się z niego i staje się coraz bardziej świadom swej odmiany, nowego życia, które w nim pojawiło się i wzbiera. Cała tetralogia św. Jana od Krzyża jest pełnym i równocześnie doświadczalnym wyrazem tej odnowy”⁸⁵. Zacytowany passus dotyczy procesu, który w życiu duchowym człowieka rozgrywa się na drodze zjednoczenia z Bogiem. Człowiek jakby stopniowo osiąga poziom coraz większej świadomości przemiany siebie i przez to również coraz bardziej zbliża się do Boga, jako fundamentu owej zmiany: „wszystkie te nadprzyrodzone uzdolnienia i siły ciągle, nieustannie przetwarzają od wewnątrz człowieka, proporcjonalnie do swego narastania, a to narastanie dokonuje się z jednej strony w miarę wzmagania wysiłków duszy, równocześnie w miarę działania Boga. I tego wewnętrznego przetwarzania, tej odmiany człowiek

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 239.

staje się coraz bardziej świadom. Świadomie przecież sam w niej współdziała, świadomie również stwierdza, że w swych wysiłkach nie jest sam⁸⁶. Obecność sfery nadprzyrodzonej daje się poznać w doświadczeniu opisanej wcześniej „nocy wiary”, podczas której stopień samowiedzy o sobie i swych duchowych siłach zdobywa się paradoksalnie poprzez przeżycia osamotnienia, zagubienia, bólu, opuszczenia przez Boga. Jakkolwiek w „nocy ciemnej” człowiek przeżywa rozmaite duchowe „ciemności”, wewnątrznie jednocześnie dojrzewa, oczyszcza się, a owe procesy oczyszczeń „pozwalają człowiekowi odkrywać nowe możliwości jego władz duchowych: rozumu i woli”⁸⁷. Nowe możliwości rozumu i woli to poznawanie Boga i dążność ku Niemu siłą woli, wyzwalającej się od tego, co ziemskie i doczesne.

Sfera nadprzyrodzona w człowieku, jak stwierdza Wojtyła na podstawie analizy dzieł św. Jana od Krzyża, jest faktem podmiotowym i jednocześnie ponadpsychologicznym; realnie w nim się przejawia i działa, choć jej źródło i fundament leży poza nią. Mimo iż twórczość św. Jana od Krzyża odznacza się teologicznym charakterem, to zdaniem Wojtyły nie zamyka to na odczytywanie jej w perspektywie antropologicznej, gdyż myśli świętego odsłaniają prawdziwą sferę życia i działania człowieka jako istoty nieznannej.

3. Spotkanie Wojtyły z fenomenologią Maxa Schelera

3.1. Osoba i poznanie świata wartości

Przesłanką do podjęcia przez Wojtyłę pogłębionego opisu człowieka była inspiracja metodą fenomenologiczną Schelera⁸⁸. Korzystając z analiz fenomenologicznych, Wojtyła wypracował i skonstruował własne filozoficzne podejście do zagadnienia bytu ludzkiego, sądząc, iż właśnie ta metoda służy pełniejszemu i wierniejszemu odsłanianiu tego, kim jest człowiek, a ponadto przy jej pomocy

⁸⁶ Tamże, s. 240.

⁸⁷ J. Machniak, *Doświadczenie wiary w doktrynie mistycznej św. Jana od Krzyża w recepcji ks. Karola Wojtyły*, [w:] *Święty Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Kupczak, J. Machniak, Kraków 2008, s. 399.

⁸⁸ Obszerny fragment tekstu zawarty jest w artykule I. Mizdrak, *Spotkanie myśli Karola Wojtyły z fenomenologią Maxa Schelera*, [w:] *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej*, red. P. Duchliński, Kraków 2011.

można było podjąć dyskurs z ujęciem tomistycznym i niejako wzbogacić go nowymi treściami. Fenomenologiczny sposób analizy doświadczenia ludzkiego jest dla Wojtyły drogą wnikania w strukturę osoby. Dzięki tej metodzie można głębiej rozumieć swój poznawczy kontakt ze światem i siebie jako podmiot rozmaitych przeżyć (np. emocjonalnych czy moralnych).

Filozofia Maxa Schelera, której Wojtyła poświęcił wiele analiz i krytycznych refleksji⁸⁹, oscylowała głównie wokół problemu człowieka. Scheler dociekał natury bytu ludzkiego poprzez koncentrację na doświadczeniu, wartościach etycznych, pojęciu osoby (jej naturze i kierunku działań). W swoim filozoficznym dorobku pozostawił szerokie spektrum opisu struktury bytu ludzkiego⁹⁰.

W opisie struktury człowieka Scheler zwraca uwagę na powiązanie sfery cielesnej i psychicznej. Uważa on, że ontycznie istnieje jedność psychofizyczna człowieka (monizm witalistyczny) i ich wzajemna nieustanna relacja: „[...] nie ma «czystych» procesów fizjologicznych, nie posiadających niejako drugiej «psychicznej» strony, oraz «czystych» procesów psychicznych, które nie posiadałyby drugiej, «fizjologicznej» strony”⁹¹. Jest to swoistego rodzaju odrzucenie przez Schelera tradycyjnej dualistycznej wizji człowieka.

Wyróżniona przezeń trzecia sfera struktury człowieka, tzw. noetyczna, związana jest z pojęciem osoby i spełnianiem przez nią aktów. Scheler sądzi, że bycie

⁸⁹ Najwięcej miejsca Wojtyła poświęca Schelerowi w swojej habilitacji pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* (przedruk w *Zagadnienie podmiotu moralności*, pod red. T. Stycznia, W. Gałkowskiego, A. Rodzińskiego, A. Szostka, Lublin 2001 [Człowiek i Moralność, 2]) oraz *Wykładach lubelskich*, Lublin 1986.

⁹⁰ Problematykę struktury w ujęciu Schelera szeroko podejmuje jeden z najbardziej kompetentnych współczesnych polskich tłumaczy i komentatorów jego myśli – Adam Węgrzecki, który w systematycznych analizach przybliży czytelnikowi najistotniejsze kwestie dotyczące konstytucji osoby, jej specyfiki i rozmaitych momentów w niej się ujawniających. W artykule Węgrzeckiego pt. *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera* znajdujemy najistotniejsze określenia osobowej konstrukcji człowieka. Swoistego rodzaju „budowa” człowieka składa się z trzech warstw i odpowiadających tym warstwom poziomów uczuć. Według Schelera człowiek posiada warstwę fizyczną, której przynależą uczucia zmysłowe i witalne, następnie wyróżnia on warstwę psychiczną, gdzie uczucia psychiczne odgrywają zasadniczą rolę, oraz warstwę noetyczną (osobową), której odpowiadają uczucia duchowe. Zob. A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 6 [73], s. 46.

⁹¹ A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 6 (1971) 73, s. 55.

osobą jest uwarunkowane odpowiednim stopniem rozwoju umysłowego i osobowościowego człowieka. Oznacza to, iż po pierwsze człowiek winien odznaczać się pełnią władz umysłowych, ukierunkowanych na działanie racjonalne i celowe, tj. dające się rozumieć, po drugie, człowiek winien mieć świadomość samego siebie (potrafić odróżniać, mimo iż sprawia to trudność, swoje własne akty od cudzych) i po trzecie, kontrolować swoje ciało i panować nad nim.

Osoba dla Schelera nie jest substancją czy rzeczą, lecz „monarchicznym układem aktów, wśród których jeden przewodzi i kieruje, zwracając się ku tej wartości i idei, z którą człowiek się w danym momencie «identyfikuje»”⁹². Jest podmiotem – „ciągłą aktowością”, która świadczy o dynamicznym charakterze bytu ludzkiego. Osoba jest absolutnym indywiduum, które posiada swoistą wartość, ale jest też nosicielem wartości etycznych. Jak pisze Adam Węgrzecki: „Osoby różną się więc nie tylko swoją pierwotną wartością, ale również zakresem dalszych pozytywnych i negatywnych kwalifikacji moralnych. Ze względu na swą «wartościowość» każda osoba «zachowuje się» inaczej pod względem etycznym”⁹³.

Na czym polega wyjątkowość osoby ludzkiej w systemie Schelera? Należałoby tutaj przytoczyć konstatacje odpowiadające dwóm etapom jego filozofowania (tzw. „teistycznym” i „postteistycznym”).

W fazie teistycznej Scheler stał na stanowisku, że dzięki sferze noetycznej człowiek jest autonomiczny względem sfery psychofizycznej, może ją przekraczać, może też niejako „wyzwolić się” od «mechanicznej» determinacji, zwłaszcza przez procesy fizjologiczne, i spełniać swoje akty, zgodnie ze strukturą całej rzeczywistości⁹⁴. Konsekwencją tego typu podejścia jest dookreślenie natury człowieka. Naturą tą nie jest ani cielesność, ani sfera psychiczna, ani ich złączenie (psychofizyczność), ale osobowy „duch” – rozumiany jako substancja istniejąca sama przez się. Osoba jest przeto zupełnie niezależna od psychowitalnego systemu w spełnianiu swych aktów.

Faza „postteistyczna” w rozważaniach filozoficznych Schelera zmieniła radykalnie jego podejście. „Duch” już nie jest niezależny, ale wręcz „bezsilny” i jakoś podporządkowany psychowitalnemu systemowi⁹⁵, który jako rezerwuar roz-

⁹² M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 114–115.

⁹³ A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 59.

⁹⁴ Tamże, s. 60.

⁹⁵ Tamże, s. 61.

maitych energii i sił staje się koniecznym elementem „napędzającym” ducha do działania. Jak słusznie zauważa Węgrzecki, po takim „rozbiciu” osoby Scheler ograniczył ją do aktów, nie rozpatrzył osoby pod kątem rozmaitych stanów, w jakich może ona się znajdować, a jedynie uwidoczniał zależność spełniania aktów od sfery psychofizycznej, a także nieco sztucznie „wydzielił osobę z psychiki”⁹⁶.

Wykorzystanie fenomenologicznej metody do badań nad strukturą człowieka jako osoby było dla Schelera stopniowym ukazywaniem jej złożoności, ale też i otwartości. Człowiek jawi się jako wykraczający poza obręb historii naturalnej. Poszukuje uniwersalnych wartości, jest zdolny do przekraczania siebie i życia. Człowiek to jak „modlitwa życia wychodząca ponad nie samo”⁹⁷. Człowieka nie można zredukować do jakiegoś schematu zachowań, odczuć czy percepcji. Jego istotą jest coś, co nieokreślone, niedefiniowalne, nieskonkretyzowane. Zdefiniowanie człowieka oznaczałoby jakieś jego zamknięcie, a przecież istota ludzka jest „jakimś «między», jakąś «granicą», jakimś «przejściem», jakimś «przejawianiem się Boga» w nurcie życia i wiecznym «wychodzeniem» życia ponad nie samo”⁹⁸.

Osoba jest „duchem” wykraczającym poza to, co organiczne. Transcendowanie świata materialnego i biologicznego, jako zdolność w człowieku, rozgrywająca się w jego wnętrzu, jest artykulacją jego istoty. Osoba przejawia się w aktach myślenia, aktach wolitywnych oraz emocjonalnych. Osoba, będąca istotą duchową, ma zdolność do uwalniania się od instynktów, popędów i do przekraczania ich ku niezautomatyzowaniu swych działań. Dzięki rozumowi, umiejętności abstrahowania oraz samoświadomości „wynosi” się na zupełnie inny poziom niż impulsywnie funkcjonujący świat zwierząt. Zwierzę w przeciwieństwie do osoby jako „ducha” nie jest w stanie działać autonomicznie, „panować” nad popędami, czy dystansować się od nich. Tę właściwość ma jedynie człowiek. Znamienne dla „ducha” są także sfera emocjonalna oraz świat wartości, którym Scheler przyznaje szczególne miejsce w swej koncepcji. Człowiek, mimo iż sam nie jest pełnią doskonałości, jest „poszukiwaczem Boga”, który jest „doskonałą

⁹⁶ Tamże. Jeśli osoba jest sprowadzona do istnienia jedynie w aktach, a nie poza nimi, to rodzi się pytanie o pochodzenie indywidualności aktów. Jak zaznacza Węgrzecki, Scheler przez tak przyjętą koncepcję osoby nie tylko nie wyodrębnia różnicy między osobą a jej aktami, ale wręcz ją zaciemnia.

⁹⁷ M. Scheler, *O idei człowieka*, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 25.

⁹⁸ Tamże, s. 26.

i czystą osobą⁹⁹. To, że człowiek poszukuje Boga, dąży, pragnie zgłębić Jego naturę, jest świadectwem przekraczania siebie, wychodzenia ponad swój byt. Tylko świat „osób” może tworzyć kulturę, oswajać codzienność, kierując swe życie ku Osobie Osób – doskonałemu Bogu. Człowiek wedle Schelera „swą jedność uzyskuje dopiero dzięki temu, czym być i stać się «powinien»: właśnie dzięki idei Boga i nieskończonej doskonałej osoby¹⁰⁰”.

„Nowy obraz człowieka”, jaki kształtuje Scheler w budowaniu swej antropologii filozoficznej, ma przede wszystkim przejawiać się w mocy autokreacji. Wizja rozwoju człowieka i jego człowieczeństwa rysuje się nie w mechanicznym modyfikowaniu się jego naturalnych predyspozycji, uzdolnień, lecz w nieskrępowanym „samo-kształtowaniu się” wymiaru ducha i woli. Scheler mówi, że to, „co wywodzi się z ducha, nie przychodzi automatycznie, samo z siebie. Trzeba to ująć we własne ręce! [...] Człowiek jest istotą, której sam sposób istnienia jest kwestią otwartej wciąż decyzji, kim chce «być» i kim chce «się stać»¹⁰¹”. Innymi słowy Scheler chciał rozszerzyć sposób ujmowania idei człowieka o swoistą „przestrzeń”, nie zamykając jej na przykład w klasycznym *animal rationale*, pozytywistycznym *homo faber*, Nietzscheańskim „człowieku dionizyjskim” czy panromantycznym rozumieniu człowieka jako „zwyrodnieniu życia¹⁰²”. Uważał on, że idea człowieka jako całości wymyka się owym fragmentarycznym próbom dookreślenia. Człowiek nie jest wycinkiem rzeczywistości, rzeczą czy punktem przestrzeni, ale „kierunkiem *ruchu* samego *uniwersum*, wręcz [samej] jego zasady. Człowiek jest «mikrokosmosem i wypełnioną duchem żywą istotą» [...]”¹⁰³.

W metafizycznym ujęciu człowiek prezentuje się jako „byt dla siebie i byt wewnętrzny¹⁰⁴” – jego istotną właściwością jest zdolność pewnego „uchwytywania” siebie, specyficznej autopercepcji, ale też odczuwania i czucia. Dla Schelera „prafenomeny życia”, ich wyraz i ekspozycję odnajdujemy zarówno u roślin, jak i zwierząt (pod postacią pędu uczuciowego do wzrostu czy rozmnażania), lecz właściwego „psychicznego prafenomenu” możemy doszukać się jedynie w człowieku, w nim bowiem zawierają się wszystkie szczeble życia, w nim cała na-

⁹⁹ Tamże, s. 34.

¹⁰⁰ Tamże, s. 40.

¹⁰¹ M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 201–202.

¹⁰² Tamże, s. 202.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 49.

tura „uzyskuje najbardziej skoncentrowaną jedność swego bytu”¹⁰⁵. Najbardziej elementarnymi formami psychicznymi są pęd uczuciowy oraz instynkt. Te dwa dynamizmy w człowieku nie są rozumiane jedynie podług prawideł panujących w świecie roślin i zwierząt. Scheler je rozumie szczerzej.

Pęd uczuciowy jest jakby bezkierunkowy i bezcelowy w tym znaczeniu, iż nie można mu przypisać żadnego skierowania się na „coś” (np. zaspokojenie fizjologicznego pragnienia). Stanowi najniższy stopień tego, co określa się mianem „psychiczne”. Pęd ów jest, jak zaznacza Scheler, bezwiedny i w pewien sposób „czysty” (odarty z wrażeń, pozbawiony ich). Niemniej jest istotny, bo udziela pewnej energii intelektowi i „najsztubtelniejszym aktom czystej dobroci”¹⁰⁶. Pęd uczuciowy cechują dwa momenty: „zwracania się” i „odwracania” i mimo iż brak w tym spontaniczności i żywotnej aktywności, to jednak na tym poziomie zaznacza się już jakiś „prafenomen wyrazu” pędu uczuciowego jako wewnętrznego bytu życia danego organizmu.

Natomiast instynkt dla Schelera nie jest schematycznym ukierunkowaniem, jest raczej „zachowaniem się” człowieka. Owo „zachowanie się” jest zawsze przejawem tego, co zawarte wewnątrz i odwrotnie to, co wewnątrz psychiczne jakoś odzwierciedla się w zachowaniu się. Przymiotami zachowania instynktownego jest wyróżniona przez Schelera sensowność (owo zachowanie winno być zorientowane na cel), swoista rytmiczność (a nie mechaniczność odruchów), reaktywność (ale charakterystyczna w odniesieniu tylko do istotnych i ważnych momentów, mających znaczenie dla sposobu życia gatunku jako takiego) oraz powiązanie z funkcjami fizjologicznymi (instynkt nie jest wyuczony, wypracowany, ale niejako „gotowy”).

Tym, co w człowieku uwydatnia się jako różnica względem innych istot żyjących, jest zdolność asocjacyjna – umożliwiała ona przekraczanie sytuacji typowych dla gatunku i tym samym adaptację do pojawiających się nowych sytuacji. Z nią wiąże się tzw. „praktyczna inteligencja” (torująca drogę dokonywaniu wyborów, towarzysząca działaniom rozsądnym, zrównoważonym oraz sensownym, zmierzającym do danego celu). Zwierzęta posiadają pewien rodzaj inteligencji. Zdaniem Schelera niesłusznie przypisuje się im tylko działania popędowo-instynktowne. Potrafią bowiem np. wybierać lub rezygnować z czegoś, dla osiągnięcia długofalowej korzyści. Niemniej należy odmówić im zdolności wybierania pomiędzy wartościami. Tego może dokonać tylko istota ludzka,

¹⁰⁵ Tamże, s. 55.

¹⁰⁶ Tamże, s. 50.

a więc ktoś o wiele bardziej złożony i przekraczający istniejącą w nim zdolność wyboru lub inteligencji – osoba („duch”) niezależna od popędów i otoczenia, nastrojona na świat i ku niemu. Jak zaznacza Scheler: „Ducha «ma» jedynie zdolna do całkowitej rzeczowości istota ożywiona. Mówiąc ściślej: Tylko taka istota jest «nosicielem» ducha, której zasadniczy kontakt tak z rzeczywistością poza nią, jak z sobą samą wygląda, od strony dynamicznej, właśnie *odwrotnie* niż u zwierzęcia, włączając jego inteligencję”¹⁰⁷. „Duch” działa niezależnie od psycho-fizjologicznego stanu organizmu. Może przeto stopować popędy, otwierać się na różnorodność świata i rzeczy, rozwijać się, skupiać się (koncentrować na swoich aktach świadomych), a więc mieć samoświadomość, dzięki której człowiek może uprzedmiotowić nie tylko np. owo zahamowywanie popędu, ale też i samego siebie (swe własne cechy psychiczne i fizyczne lub przeżycia). Istota ludzka jest niepodzielna, posiada swoiste centrum osobowe, indywidualne. Przejawia się w aktach świadomościowych, dzięki którym sama siebie jest w stanie „rozpoznać”, uchwycić, pojmować. Zdolność sprzeciwu wobec popędów daje osobie możliwość wzniesienia się jej myśli i zanurzania w coraz to głębszych dziedzinach.

Inną właściwością człowieka, wyróżniającą go spośród innych bytów należących do świata, jest jego zdatność do identyfikacji i pojmowania rzeczy w kategoriach czasoprzestrzennych oraz tzw. „wglądów *a priori*” (poznawania tego, co istotnościowe). Zwierzę nie ma możliwości całościowego uchwycenia „przestrzeni świata”, bo nie jest w stanie uprzedmiotowić ani swego ciała, ani jego ruchów. Jeśli zmienia miejsce, otoczenie, czyni to instynktownie (np. poszukując pokarmu lub miejsca do rozrodu), nie może jednak „uświadomić” sobie, że w obrębie wszechświata jego miejsce ma charakter incydentalny. Natomiast człowiek i jedynie on „potrafi, jako istota żywa *wnieść* się ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się *poza* światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem swego poznania *wszystko*, włącznie z samym sobą. Jako istota duchowa człowiek jest istotą przewyższającą samą siebie jako istotę żywą oraz istotą przewyższającą świat”¹⁰⁸. W systemie Schelera ludzka umiejętność uprzedmiotowienia swych stanów psychicznych i fizycznych nie oznacza, że można uprzedmiotowić także ducha. Duch pojmowany jest jako czysta aktowość. Osoba nie stanowi bytu przedmiotowego, istnieje ona „tylko w swoich aktach i *przez* nie”¹⁰⁹. To, co jest

¹⁰⁷ Tamże, s. 83.

¹⁰⁸ Tamże, s. 94.

¹⁰⁹ Tamże.

możliwe, to zagłębianie się w osobę, „skoncentrowanie się w niej”, ale nie jej obiektywizacja.

Kluczową cechą ducha osoby, stanowiącą zarazem podłoże dla wszelkich innych cech człowieka, jest jego umiejętność separowania istoty i istnienia. W tzw. aktach ideacji dochodzi do poznawania tego, co istotnościowe. Doświadczenie rzeczywistości sygnalizuje się i objawia w przeżyciu przeciwstawiania się popędowi, w powiedzeniu im swoistego: „nie”¹¹⁰, a nie w spostrzeżeniu zmysłowym lub innych percepcjach. Jest więc ono przed-świadome i jak literacko ujmuje Scheler, jest to: „nagie i wolne od wszelkiej właściwości potężne doznanie realności, doznanie *rzeczywistości świata*”¹¹¹. Aktu ideacji świata może dokonać jedynie duch, który aktem woli może stawić opór własnym impulsom popędom i dzięki takiemu „konstytutywnemu «nie» wobec popędów – może on ponad swym światem spostrzeżeń zbudować idealną dziedzinę myśli [...]”¹¹².

Natura ludzka, przejawiająca się w aktach świadomościowych oraz w zdolności uprzedmiotowienia swych stanów psychicznych i fizycznych zwraca się w swym bycie ku Absolutowi, dąży do niego, stale poszukując go. W wyjaśnianiu tego, kim człowiek jest, pojawiają się podstawowe pytania o genezę jego powstania i istnienia oraz zajmowania przez niego określonego miejsca we wszechświecie. Byt Boga, jak twierdzi Scheler, jakby wnika treściowo w świadomość człowieka. Scheler ukazuje świadomość siebie, świata i Boga jako integralność strukturalną, wszak człowiek w tym samym momencie, kiedy zaoponował przeciwko podległości popędowi, kiedy niejako poddał „naturę” pod swoje panowanie, zwrócił się w swoim centrum poza świat¹¹³.

¹¹⁰ Ów sprzeciw nie oznacza bezsilności jednostki, Freudowskiego „pędu do śmierci”, ale właśnie specyficzną moc względem własnego organizmu, panowanie nad nim. Dzięki właściwości tłumienia popędów i przekraczania siebie osoba jawi się jako wolna (od środowiska i ku światu).

¹¹¹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 101.

¹¹² Tamże, s. 104.

¹¹³ Tamże, s. 145. Należy zaznaczyć, iż teza o Bogu jako osobie najdoskonalszej, której człowiek jako istota duchowa w swym życiu poszukuje, zostaje zmodyfikowana przez Schelera wraz ze zmianą jego poglądów metafizycznych. „Późny” Scheler nie rozumie już Boga jako bytu zaktualizowanego, lecz raczej jako „idealny cel”.

Scheler w fazie postteistycznej uznaje istnienie jednego bytu – *ens a se*, którego przymiotami są: „duch” i „pęd”, znajdujące się w nieustannym ruchu. Pod wpływem owych dynamizmów byt *ens a se* podlega stawaniu się. Owo stawanie się ma charakter dynamiczny, w nim

Schelerowska wizja człowieka jako osoby stającej się, rozwijającej, tworzącej ukazuje ją jako byt dynamiczny, a nie „zastygły” w swej strukturze. Człowiek jest konkretnym indywiduum, wyrażającym się w swych aktach. Będąc indywiduum, posiada specyficzną osobowość aksjologiczną, jest nosicielem wartości etycznych: „dobry”, „zły”.

Scheler rozwinął i sformułował koncepcję „etyki materialnej” na gruncie dyskursu z „formalizmem” Kanta. Opowiedział się za fundamentem aksjologicznym, na gruncie którego człowiek mógłby w sposób należyty i prawidłowy zorientować swoje życie. Scheler odmówił „etyce formalnej” Kanta pełnego ujęcia moralnego życia osoby, skoro wszystko zasadało się nie na pojęciu „wartości”, lecz „obowiązku”. Para pojęć moralnych „dobry” – „zły” wiąże się u Kanta ze zgodnością lub niezgodnością z prawem. Prawo ma charakter nakazu i wola ma mu bezwarunkowo „służyć”, jeśli ma być wolą dobrą od strony moralnej. Każdy nakaz, zdaniem Schelera, wyklucza swobodną autonomiczność działania. Każda presja wywołuje odwrotny skutek do zamierzonego, nie pozwala na refleksyjny stosunek, lecz narzuca określony sposób wykonania. Każdy napór ogranicza i hamuje działanie.

Dla Schelera wartości nie są wytworami imaginacji czy przeżyciami człowieka. Istnieją obiektywnie, a człowiek natrafiając na nie w świecie, może je poznawczo uchwycić. Poznanie wartości dokonuje się w obrębie aktów emocjonalnych, a nie na drodze doświadczenia zmysłowego, poznania racjonalnego, czy w wewnętrznym doświadczeniu. Bogactwo świata wartości jawi się w swoistym hierarchicznym uszeregowaniu, zróżnicowanym jakościowo. Człowiek poznaje wartości jako już ukonstytuowane: pozytywne lub negatywne, oraz rozpoznaje określone momenty wyższości bądź niższości tkwiące w istocie każdej wartości¹¹⁴. Istniejąca hierarchia wartości „funkcjonuje” w sposób niezależny, ale wpływający na teraźniejszy świat dóbr, na jego postać. Poznanie wartości rozpoczyna się od ruchu emocji, które pozwalają orzekać istnienie danej wartości oraz jej jakość. Natomiast w późniejszej fazie dokonuje się poznawcze uchwycenie wyższości lub niższości wartości na drodze tzw. aktów preferowania. Istotna rola w poznawaniu wartości przypada dwóm przeciwstawnym uczuciom: miłości i nienawiści, które są spontaniczne i w zależności od ich natężenia wgląd

bowiem zarówno „duch”, jak i „pęd” wzajemnie na siebie oddziałują. Duch jakby promieniuje na impulsy, „pędu”, a „pęd” obdarza „ducha” energią. Ten cały proces przenikania się „ducha” i „pędu” oznacza przebieg kształtowania się człowieczeństwa.

¹¹⁴ Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 48.

w świat wartości się albo poszerza (miłość), albo zawęża (nienawiść). Choć miłość i nienawiść fundują poznanie wartości, same tym poznaniem nie są.

Gdy idzie o wartości moralne, ich jedynym nosicielem jest osoba. To od niej i jej aktów będzie zależał wzrost moralny albo upadek. To, że istnieje zhierarchizowany porządek wartości, nie zapewnia tego, że człowiek zrealizuje siebie właściwie pod względem moralnym. Tu musi włączyć się określony wybór, uwarunkowany rzecz jasna uprzednim poznaniem wartości (uchwyceniem relacji między nimi, rozmaitych korelacji, uchwyceniem ich rodzaju i różnic pomiędzy nimi).

Sposób, w jaki Scheler stosował metodę fenomenologiczną do zinterpretowania doświadczenia, doprowadził do sformułowania kilku głównych tez.

Przed wszystkim w doświadczeniu odkrywamy człowieka jako byt osobowy, następnie zastajemy w nim świat wartości, których osoba doświadcza i które może poznać, a także ich hierarchiczny układ, oraz dostrzegamy, że wymiar moralny jest fundamentalnym i integralnym składnikiem całego doświadczenia człowieka. Doświadczając wartości, osoba może odkryć nie tylko wartość różnych dóbr (rzeczy, osób), ale i sama siebie może zobaczyć w świetle bycia wartością. We wspólnocie i współbyciu z innymi jednostka może doświadczać wartości poszczególnych osób, ale i dzięki nim uzmysławiać sobie własną wartość. Wyjście w stronę drugiego ma jeszcze inną moc, bowiem osoba może pojmować „doświadczenie «drugiego», czyniąc je w pewien sposób własnym doświadczeniem i zachowując zarazem świadomość, że przynależy ono do kogoś innego”¹¹⁵.

Karol Wojtyła inspirowany Maxem Schelerem dostrzegał w jego systemie wiele momentów dynamicznych oraz kluczowych w opisie bytu człowieka. W antropologii Wojtyły znajduje się szereg tez mających źródło w fenomenologicznym ujmowaniu człowieka jako konkretnego *Ja* posiadającego wewnętrzny świat przeżyć, poznającego, czującego, otwartego na rzeczywistość jako taką.

¹¹⁵ Słusznie zauważa Buttiglione, iż swoistego rodzaju zdolność człowieka do wczuwania się w drugiego (empatia i sympatia) wyzwoliła podmiot z okowów solipsyzmu funkcjonującego w epoce nowożytnej, w której doświadczenie „drugiego” jako „drugiego” nie było brane pod uwagę. Poznanie rzeczywistości odbywało się na drodze kartezjańskiego paradygmatu *Ja*, w którym wszystko zaczynało się od podmiotu i świadomości jego stanów, wrażeń, percepcji, a więc i ewentualne poznanie drugiego mogło się odbyć jedynie w ukazywaniu własnych przeżyć i stanów psychicznych podmiotu. Zob. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 95–96.

Tak jak w systemie Schelera, u Wojtyły byt ludzki jawi się jako indywidualny, niesprowadzalny do niczego innego, jako byt osobowy, obdarzony rozumnością, wolnością i emocjonalnością, zdolnością transcendencji oraz kierowaniem się ku samospełnieniu. Człowiek jako byt moralny i nosiciel wartości etycznych jest istotą, która spełnia się w wymiarze indywidualnym i społecznym.

Wojtyła wiele uwagi poświęcił zagadnieniu, jak wartości moralne konstytuują się w człowieku i jaką spełniają rolę. System Schelera nie do końca okazał się pełny w wyjaśnieniu stawania się osoby jako moralnie dobrej lub złej, bowiem wedle Wojtyły Scheler niewystarczająco mocno uwydatnił sprawczość osoby. Stało się tak dlatego, ponieważ podbudową etyki materialnej Schelera były założenia emocjonalistyczne. Schelerowski stosunek do emocji, mających przo-downictwo w życiu osoby i wiodących prym w poznawaniu wartości, musiał zdaniem Wojtyły wyprzeć niejako ze swojego pola moment woli oraz pomniejszyć rolę sprawczości osoby. To znalazło się w polu krytyki przedłożonej przez Wojtyłę habilitacji: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach Maxa Schelera z 1959 roku*.

Krytyczną ocenę Wojtyły można sprowadzić do trzech zagadnień i wiążących się z nimi pytań. Pierwsze obejmowałyby kwestię postrzegania wartości, drugie (związane problematycznie z pierwszym) – rozumienie osoby w odniesieniu do wartości, natomiast przedmiotem trzeciego byłby problem wzoru naśladowania¹¹⁶. Zajmijmy się tutaj dwoma pierwszymi zagadnieniami, zdającymi się odgrywać istotną rolę w rozjaśnianiu istoty polemiki z Schelerem przy jednoczesnym ukazaniu własnego stanowiska Wojtyły.

W sposobie ujęcia wartości dominują emocje. Wartość jest percypowana w aktach emocjonalnych, w których nie ma miejsca na ich ocenę czy poddanie refleksji. Istniejący obiektywnie porządek wartości w określonej hierarchii jest uświadamiany przez osobę, ale nie ma momentu wydania sądu, który miałby być zaczątkiem odpowiedniej odpowiedzi na wartość i którą osoba powinna zrealizować, by stawać się coraz lepszą. Wartości pojawiają się w osobie, nie jest ona ich twórcą, a ponadto osoba też nie jest ośrodkiem osądu wartości i czynu, który zmierzałby do ich realizacji. *De facto* liczy się natężenie emocji, jakie wywołuje dana wartość w podmiocie. Najwyższą wartością jest ta, która pociąga za sobą najsilniejsze emocje podmiotu. Ten moment Wojtyła poddaje krytycznej ocenie, bowiem z faktu, iż dana wartość wywołuje bardzo intensywną reakcję w podmiocie, nie wynika jeszcze, że właśnie ta wartość powinna być wybrana

¹¹⁶ Tamże, s. 96.

dla moralnego wzrostu osoby¹¹⁷. Dla Wojtyły wartość moralna osoby, jeśli nie wiązałyby się z celem jej działania, mogłyby się zrealizować albo przypadkowo, albo wcale się nie zrealizować. Tam, gdzie nie byłoby oceny, czy daną wartość należy zrealizować i potem ją wybrać, nie byłoby możliwości samodoskonalenia. Osoba bez pewnego uprzedniego rozpoznania, osądu i wybrania wartości, nie mogłaby realizować swej dobroci moralnej, a przecież winna dążyć do osiągnięcia pewnej sprawności moralnej, a nawet doskonałości. Scheler podług przyjętych założeń emocjonalistycznych sądził, że przedmiotem ludzkiego działania nie może być jego własna dobroć moralna, bo byłby to rodzaj postawy faryzejskiej i hipokryzji, przejawiającej się w chceniu odczuwania własnej dobroci. Odrzucił też tezę o pozytywnej roli sumienia, jaką ono odgrywa w osobie. Sumienie to jedynie apodyktyczność nakazów, będących raczej czynnikiem udaremniającym emocjonalne przeżycie wartości, niż rozwijającym je. Każda zatem powinność winna zostać wyłączona, by można było wartości emocjonalnie przeżywać.

Scheler rozróżniał powinność idealną i powinność normatywną. Stosunek pierwszej do drugiej jest taki, że powinność idealna nie ma w sobie nic z obowiązku czy normy, a więc nie występuje w niej obecność żądań czy nakazów. Natomiast powinność normatywna zawiera w sobie właśnie powyższe normy, stąd jej apodyktyczny, ale i ograniczony charakter. Według Schelera bowiem każdy rodzaj przymusu w pewien sposób eliminuje wartość moralną działania. Jak zaznacza Wojtyła: „Scheler więc uznaje, że powinność jest źródłem negatywnego charakteru przeżycia moralnego i dlatego zmierza do usunięcia go z tego przeżycia tak, by osobowy podmiot mógł przeżywać tylko to, co jest pozytywne, tzn. same wartości”¹¹⁸.

W aksjologii mamy do czynienia z wartościami pozytywnymi i negatywnymi, ale powinność Scheler zaliczałby do tych drugich. Uważa, że negatywna rola powinności odsłania się zarówno w chwili, gdy jest mowa o powinności nieistnienia wartości negatywnej, jak i wtedy, gdy idzie o powinność istnienia wartości pozytywnej. Należy podkreślić, iż w systemie Schelera nieistnienie wartości pozytywnej jest wartością negatywną, i odwrotnie: nieistnienie wartości negatywnej jest wartością pozytywną. Analogicznie istnienie wartości negatywnej jest samo w sobie negatywne, a istnienie wartości pozytywnej – pozytywne (jest

¹¹⁷ Por. tamże, s. 97.

¹¹⁸ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, [w:] *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz. cyt., s. 82.

wartością pozytywną). Powinność dąży do likwidacji wartości negatywnej, a nie do ustanawiania wartości pozytywnych¹¹⁹. Spontaniczne dążenie człowieka do realizacji wartości pozytywnych pod prężeniem jakiejś powinności wywoływałoby w podmiocie skutek odwrotny, to znaczy osoba jakoś wewnątrznie odsuwałaby się od zamierzonego czynu, a może w ogóle nie chciała go już zrealizować. Powinność wcale nie jest czymś koniecznym na drodze moralnego rozwoju osoby. Człowiek pod względem etycznym może się stawać w sposób pełny i o wiele swobodniej, kiedy nie działa – jak chciał Kant – „z obowiązku”. Osoba ma w sobie pewne wyczucie wartości, które określa chcenie danej wartości. Wartość poznana, intuicyjnie odczuta „nadaje kierunek chceniu”. W tym miejscu następuje też niejako kulminacyjny moment krytyki systemu Schelera.

Według Wojtyły, skoro wartość nadaje kierunek chceniu, to nie ma miejsca na sprawczy stosunek osoby do wartości. Scheler koncentruje się na przeżyciu emocjonalnym wartości, a nie sprawczym stosunku osoby do nich, stąd jego „system etyczny abstrahuje od realizacji wartości, zajmuje się natomiast samym tylko emocjonalno-poznawczym ich przeżywaniem”¹²⁰. Dlatego też, jak wnioskuje Wojtyła, Scheler, odrywając wartości moralne od sprawczości osoby, jakby „utracił” realistyczne podejście do urzeczywistniania się moralnej kwalifikacji człowieka (jako dobrego lub złego). Etyka realistyczna, która za przedmiot swych badań ma wartości „dobra” i „zła”, realizujących się w momencie spełniania ich przez osobę, u Schelera nie znajduje odpowiedniego rozpatrzenia. Scheler raczej mówi o etosie emocjonalistycznym, gdzie wartości etyczne „wyłaniają się” w odczuciu osoby. Konkluzja Wojtyły, rozpatrującego system Schelera pod kątem ewentualnego uzgodnienia go z etyką chrześcijańską, jest negatywna. Uważa, że w oparciu o system Schelera nie można zinterpretować etyki chrześcijańskiej, gdyż powyższe założenia i argumentacja odseparowują od „możliwości ujęcia całego przedmiotowego porządku etycznego, który tak wyraźnie odczytujemy w źródłach objawionych. Na ten przedmiotowy porzą-

¹¹⁹ Por. J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa 1973, s. 111 (zob. również w: A. Wegrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 53–54). Trębicki dostrzega brak spójności w koncepcji Schelera. Jednocześnie Scheler mówi o powinności idealnej, która wyraża się w stwierdzeniu, że pozytywne wartości powinny istnieć, a negatywne nie powinny istnieć, ale samą powinność postrzega jako zmierzającą do wyrugowania wartości negatywnej, a nie ustanawiania pozytywnej, która przecież winna być przedmiotem powinności.

¹²⁰ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 87.

dek składa się najpierw sama wartość etyczna, jednakże nie jako treść intencjonalna odczucia, ale jako realna doskonałość osoby [...]. Realną doskonałością osoby jest zaś wartość moralna przez to, że nosi w sobie znamię sprawczości osoby”¹²¹.

Negatywna ocena systemu Schelera nie rozszerzyła się na wszystko, czemu służy metoda fenomenologiczna. Wojtyła uważa, że sposoby ujmowania człowieka, rozpoczynające się od doświadczenia, mogą być pomocne w określaniu chrześcijańskiej teologii moralnej i w analizie faktów etycznych. Fenomenologia, pomimo swoich ograniczeń, daje możliwości coraz głębszego wnikania w doświadczenie moralne człowieka. Zwraca bowiem uwagę na przeżycie wartości. Można więc za jej pomocą wnikać w etyczne wartości i je badać, ale nie wystarcza ona do określenia obiektywnej zasady, która ustalałaby normy postępowania i odpowiednio ukazywałaby, który czyn osoby jest dobry, a który zły. Tu Wojtyła zwraca się w stronę metody metafizycznej, która taką obiektywną zasadę mogłaby uzasadnić i ją określić. Ontologia uzupełniana i wzbogacana fenomenologią, jak sądzi Wojtyła, nie traciłaby na istocie swoich dociekań natury bytu ludzkiego. Przyjęłaby natomiast za punkt wyjścia człowieka, jako konkretną i nieredukowalną rzeczywistość ¹²².

3.2. Miłość i wolność osoby

Kiedy Scheler pisał, że „w dziejach liczących około dziesięć tysięcy lat, jesteśmy pierwszym stuleciem, w którym człowiek już nie wie, czym jest, ale zarazem wie, że tego nie wie”¹²³, jego głównym zamierzeniem był projekt przyjrzenia się człowiekowi z maksymalnym dystansem, który mógłby doprowadzić do wykrycia nowej antropologii filozoficznej, opartej na całokształcie ludzkiego doświadczenia. By poznać osobę, należy najpierw wniknąć w świat jej przeżyć. W poznaniu wartości odsłania się osobowy charakter człowieka, ale jednocześnie ukazuje się on w aktach emocjonalnych, zwłaszcza w miłości

¹²¹ Tamże, s. 122–123.

¹²² Buttiglione pisze, iż „wyjście od fenomenologii doświadczenia moralnego i osadzenie refleksji metafizycznej na problematyce, którą refleksja fenomenologiczna wprowadzie formuluje, lecz nie jest w stanie zadowalająco rozwiązać, umożliwia postawienie problemu bytu, wychodząc od problemu człowieka i problemu dobra” (R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 118).

¹²³ M. Scheler, *O człowieku i sprawach ludzkich*, „Znak” 1975, nr 248, s. 219.

i nienawiści, które w gruncie rzeczy są niedefiniowalne, a jedynie „naocznie uchwytywane”¹²⁴.

Scheler dość radykalnie stawia problem miłości i nienawiści. Autentyczne i pełne obdarowanie kogoś miłością polega na tym, że w pewnym momencie staje się ono *constans*. Odtąd nie podlega ono przemianie, niezależnie od tego, czy ten, którego kochamy, zada nam ból, czy sprawi radość. Podobnie jest z nienawiścią, ona również się nie zmienia, choćby drugi starał się nam jakoś przypodobać, sprawiając przyjemność czy radość. Scheler nie rozważał możliwości stopniowego znieawidzenia kogoś, kogo kochamy, lub umiłowania tego, który jako uprzednio znieawidzony mógł się zmienić i ukazać niejako w nowym świetle. Sądził, że stany uczuciowe nie rzutują na naszą miłość bądź nienawiść i nie mają wpływu na jej ewentualne konwersje. Przeciwnie, to miłość i nienawiść przedstawia się jako przyczyna stanów uczuciowych. Wówczas stają się one źródłem bądź radości i szczęścia, bądź troski, nieszczęścia, bólu i rozpacz.

Scheler nie przyznaje statusu poznawczego miłości i nienawiści. Mogą one stawać się podłożem poznania wartości, ale tym poznaniem same nigdy nie będą, „są one całkiem *pierwotnymi i bezpośrednimi* sposobami emocjonalnego zachowania wobec samej zawartości wartości, tak że nie jest nawet przy tym fenomenologicznie dana funkcja przyswajania wartości (np. czucia, preferowania); a najmniej [wchodzi już w grę] ocena wartości”¹²⁵. Miłość i nienawiść odznaczają się swoistą „ślepotą” na ocenę wartości. Nie obdarzamy miłością wartości, ale ich nosiciela. U Schelera nie mogłaby zaistnieć sytuacja, w której można by mówić o kochaniu samej miłości lub nienawidzeniu nienawiści, albo kochaniu nienawiści i nienawidzeniu miłości. Wydaje się, że tego typu momenty wchodziły w skład indywidualnego doświadczenia człowieka.

Miłość i nienawiść są pierwotne, ich kierunkiem jest przedmiot, który „nosi” daną wartość, ale jednocześnie jest mało znaczące, czy dane *Ja* ma określone wartości¹²⁶. Scheler twierdzi, że zarówno miłość, jak i nienawiść w stosunku do drugiego są tak pierwotne, jak do siebie samego¹²⁷. Ruch miłości i nienawiści

¹²⁴ Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 236.

¹²⁵ Tamże, s. 231.

¹²⁶ Tamże, s. 234.

¹²⁷ Scheler odróżnia miłość własną od egoizmu. W miłości własnej liczymy się z innymi ludźmi, mamy ich na względzie, natomiast w egoizmie koncentrujemy się na sobie, mamy siebie za jedyną godną wartość pośród innych ludzi. Inni, przy całym egoizmie jednostki, nie są pominięci, jakby ich nie było, lecz przeciwnie – stanowią tło dla zanurzonego w egoizmie

jest przeciwstawny. Na „wektorze” miłości możemy stwierdzić ruch od wartości niższej do wyższej, a w nienawiści odwrotnie (ponieważ ona skierowana jest na negatywną wartość). Dążeniem miłości jest urzeczywistnienie możliwej wartości wyższej lub eliminacja możliwej wartości niższej, ale ich realizacja nie przebiega ani w aktach preferowania, (które zresztą nie są wybieraniem, ale aktem poznawczym), ani w rodzaju „reakcji na już wycztą wartość”, lecz jako „intencjonalny ruch” ku ujawniającej się wyższej wartości. Miłość, jak podkreśla Scheler, „nie jest emocjonalnie afirmującym gapieniem się na wartość, która staje przed nami i jest nam dana. [...] Miłość jest obecna dopiero tam, gdzie do wartości już danej w miłości «jako realna» dołącza się jeszcze *ruch*, intencja skierowana na możliwe *wartości* «wyższe» od tych, które już są dane i tam istnieją – które jednak *nie* są jeszcze dane jako jakości pozytywne”¹²⁸.

W miłości i nienawiści znajduje się odpowiednio albo moc twórcza, albo niszczycielska. Nienawiść nigdy nie tworzy, a rzeczywista miłość nigdy nie pustoszy ani nie wycieńcza. Innymi słowy miłość rozszerza, „ciągnie w górę”, rozjaśnia świat wyższych i pozytywnych wartości, a nienawiść go zubaża, zacieśnia i rujnuje, bo niszcząc wartości wyższe, sprawia, że stają się nierozpoznawalne.

Miłość otwiera na podwyższanie wartości. Istnieje moment, w którym miłość „doprowadza do wyłonienia się w przedmiocie wyższej wartości, jak gdyby ona wytryskiwała «sama» z kochanego przedmiotu [...]”¹²⁹. Miłość, zdaniem Schelera, „otwiera oczy” zarówno na zalety, jak i wady kochanego przedmiotu. Kocha pomimo dostrzeżenia braków. Wtedy też miłość staje się dojrzała, nieulegająca płytkim rozczarowaniom. Wedle Schelera przedmiot kocha się prawdziwie wtedy, gdy afirmuje się go takim, jakim on jest. Scheler to nazywa „istotnościowym prawem miłości”. Gdybyśmy chcieli wpływać, przemieniać, „ulepszać” w jakikolwiek sposób przedmiot kochany, niszczylibyśmy tym samym naszą miłość.

człowieka. Egoista „Ja społecznego nie czyni przedmiotem aktu miłości, lecz jest przez nie «opanowany», tzn. *żyje w nim*” (tamże, s. 236).

W innym miejscu Scheler odróżnia też miłość własną od prawdziwej miłości do samego siebie. W przypadku pierwszej spostrzegamy nas samych przez zmysłowe stany uczuciowe. W przypadku drugiej zaś „nasze duchowe oko wraz z promieniem jego intencji umieszczone jest wówczas w ponadświatowym centrum duchowym” – w Bogu (zob. M. Scheler, *Ordo amoris*, [w:] *O miłości. Antologia*, pod red. M. Grabowskiego, przekł. A. Węgrzecki, Toruń 1998, s. 22–23).

¹²⁸ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 238–239.

¹²⁹ Tamże, s. 244.

Jeśli mówimy do kogoś: „powinieneś być taki a taki”, „zrobić to a to z własnym postępowaniem” – wywołujemy skutek odwrotny od zamierzonego, bowiem w drugim uruchamiana zostaje niejako automatycznie postawa zatwardziałości, uporu, a nawet zaciętości. Wkraczamy bowiem w pewną swobodę bycia sobą osoby. Może nie tyle naruszamy coś z jego wolności, ale z jego aksjologicznego „uformowania”. Nie ma wówczas ruchu progresywnego, wzrastającego miłości, lecz ruch uwsteczniający ją. Na tym gruncie uwydatnia się jedna z różnic pomiędzy Wojtyłą a Schelerem. Według Schelera w miłości do drugiego człowieka nie chodzi przede wszystkim o dążenie do „ulepszania” go. Chodzi o to, by chcieć dla niego dobra, czy też o podejmowanie działań, by ten stawał się nosicielem coraz to wyższych wartości. Owszem jest to możliwe, ale w miłości nie chodzi o to, by kogoś do niej „wychowywać”, jak chciał Wojtyła, albo jakoś wpływać na to, by stał się tym, kim powinien. Scheler uważa że wszelkie „nastawienie «pedagogiczne»” usuwa to, co w miłości istotne, mianowicie jej „idealny obraz aksjologiczny”¹³⁰.

Innym momentem, który zacieśnia pole obiektywnego postrzegania drugiego w miłości, jest tendencja do idealizowania go, a „skoro ona istnieje, to – zdaniem Schelera – należy ją zapisać nie na rachunek *miłości* do drugiego, lecz na rachunek zahamowania, które miłość znajduje w skrępowaniu własnymi skłonnościami, zainteresowaniami, ideami, ocenami”¹³¹. Scheler twierdzi, że dzieje się tak na skutek „zatrzymywania się” w sobie, koncentracji jedynie na swoim wnętrzu, przeżyciach psychicznych, bez zwracania się ku wartości kochanego.

Pomimo początkowego odżegnywania się od definiowania fenomenu miłości i nienawiści, Scheler podaje pewne uściślenie i określa miłość jako ruch, „w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości; albo w którym osiąga on swoją idealną istotę, wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista”¹³². Miłość jakby wytycza drogę osiągnięcia właściwej dla danej rzeczy doskonałości pod względem wartości. Nienawiść natomiast Scheler określa jako ruch przeciwny, który zamyka na wyższe wartości, nie dopuszcza do uwznioślenia pod względem wartości danej rzeczy.

Miłość rozpatrywana jest także w aspekcie moralnym. Chodzi tu o miłość do dobra. W takiej miłości, jak twierdzi Scheler, skrywa się postawa faryzejska.

¹³⁰ Tamże, s. 244.

¹³¹ Tamże, s. 249.

¹³² Tamże, s. 250.

Podobnie jak nie istnieje akceptacja Schelera dla chcenia dobra jako dobra, tak samo nie istnieje miłość do dobra jako dobra, ani też miłość własnego kochania drugiego. Scheler kwestionuje zdanie: „kochaj dobro”, a afirmuje zdanie: „kochaj wszystko, jeśli jest nosicielem wartości”¹³³. Gdybyśmy kochali pod pewnymi warunkami, albo o ile inni są dobrzy, wówczas wartość moralna naszej miłości byłaby fałszywa, pozorna i płytką. Co więcej, gdyby nasza postawa czynienia dobra powodowana była wykorzystaniem cudzej dobroci lub nastawiona na osiągnięcie własnej dobroci, wtedy również moralnie nie stawalibyśmy się dobrymi i nie zachowywalibyśmy się dobrze. Z tym stwierdzeniem Schelera polemizował Wojtyła w swojej pracy habilitacyjnej, gdzie wykazał, że człowiek nie tylko może, ale ma prawo dążyć do osiągnięcia własnej dobroci moralnej jako pewnej sprawności, która ostatecznie prowadzi do spełnienia. W rozumieniu Schelera z miłością moralną mamy do czynienia wtedy, „gdy jest miłością osoby do samej osoby”¹³⁴, to znaczy miłością do wartości osoby. Nie chodzi w niej zatem o samo skierowanie się do jej zewnętrznych przejawów, cech, zachowań, wyglądu, ale przede wszystkim o zwrócenie uwagi na jej indywidualną wartość. To twierdzenie jest bardzo bliskie metafizycznej analizie miłości u Wojtyły. Widać wyraźnie, że powyższą myśl Wojtyła twórczo rozwinął i pogłębił w *Miłości i odpowiedzialności*, uwydatniając moment prawdy o wartości osoby, do której druga osoba żywi uczucie miłości.

Według Schelera w akcie miłości mamy pewien dostęp do indywidualności osoby, co nie oznacza, że my ją uprzedmiotawiamy. Zarówno dla Schelera, jak i Wojtyły jakiegokolwiek uprzedmiotowienie drugiego w miłości nie wchodzi w rachubę, dlatego, że każda osoba jest „osobna”, jest konkretnym bytem, indywidualną substancją, a nie rzeczą. Osoba nigdy nie prezentuje się jako przedmiot, ale wartość jako taka. Gdyby „uprzedmiotawiać” człowieka, pozostałaby tylko – jak mawia Scheler – jego „osłona” (fizyczne ciało i dusza witalna), a nie jego właściwy rdzeń osobowy. Człowiek jest najpierw *ens amans*, a potem dopiero *ens cogitans* czy *ens volens*¹³⁵.

Istnieją trzy formy istnienia miłości i nienawiści (oraz ich rozmaite *modi*, np. łaskawość, dobroć, życzliwość, upodobanie, czułość, wdzięczność itp.), ściśle powiązane z określonymi wartościami: miłość witalna lub namiętna, której odpowiadają wartości „tego, co szlachetne” lub „tego, co niezdatne”, miłość

¹³³ Por. tamże, s. 251.

¹³⁴ Tamże, s. 255.

¹³⁵ Por. M. Scheler, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 26.

psychiczna, odnosząca się do wartości tego, co piękne, i miłość duchowa, związana z wartościami „tego, co święte” lub „tego, co nieświęte”¹³⁶. Warto zaznaczyć, że miłość czysto „fizyczna” („zmysłowa”) jest dla Schelera pseudomiłością. Ten sam wątek pojawia się również w analizach miłości Wojtyły. Skierowanie ku drugiemu jedynie dla zaspokojenia pożądania jest traktowaniem go w sposób przedmiotowy. Drugi staje się tylko używaną i użyteczną rzeczą, formą „realizacji” popędu¹³⁷. Intencją takiego nastawienia nie jest drugi jako taki, jego wartość osobowa, a jedynie pewna korzyść i przyjemność, którą można z niego wyzyskać. Tego podejścia w miłości, zdaniem Schelera i Wojtyły, nie da się zaaprobować, jest ono niegodziwe i złe.

Scheler słusznie zauważa, że te trzy formy miłości mogą zarówno przenikać się wzajemnie i współdziałać w konkretnym podmiocie, jak i w pewien sposób się rozszczepiać. Innymi słowy można kochać drugiego ową „potrójną miłością” (namiętnie, psychicznie i duchowo), ale można też kochać kogoś głęboko jedynie w aspekcie duchowym, bez elementu namiętności. Istnieją też sposoby kochania jedynie namiętnego, bez duchowej i psychicznej afirmacji. Są takie jednostki, jak podkreśla Scheler, które jednocześnie kochają psychiczną istotę drugiego i zarazem nienawidzą jej – są „naturami dysharmonijnymi”, są wewnątrznie podzielone¹³⁸.

Reasumując, z zarysowanej powyżej problematyki i rozważania miłości można wysnuć jeden podstawowy wniosek. Miłość stanowi dla Schelera istotną część natury człowieka. Jest w człowieku naturalnym dążeniem i sposobem zachowania się. Miłość względem nienawiści jest w pewien sposób pierwotniejsza (mimo że nienawiść też jest jakoś pierwotna), to znaczy, że „nienawiść jest jedynie reakcją przeciwko jakoś fałszywej miłości”¹³⁹. Miłość jest skierowaniem

¹³⁶ Por. tenże, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 260.

¹³⁷ Scheler przeciwstawiał się teorii naturalistycznej, która miłość sprowadzała do „ślepej” popędowości, a pojęcie wartości chciała „uzyskać dopiero na podstawie odniesienia obojętnego na wartość przedmiotu do istniejącego (w sobie samym ślepego) dążenia” (tamże, s. 283). Popędu nie rozumiał Scheler tylko jako seksualnego, ale mówił o wszelkiej popędowej drażnieniowości człowieka. Określał stosunek miłości i nienawiści do popędu w ten sposób, iż jest czymś naturalnym w człowieku dążenie do tego, co się kocha, i unikanie tego, czego się nienawidzi, a system popędowy, mimo że decyduje o realnej formie wzniesienia aktu miłości oraz o wyborze wartości, to nie stanowi o akcie miłości i jego treści oraz umiejscowieniu danej wartości w porządku hierarchicznym.

¹³⁸ Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 262–263.

¹³⁹ Tenże, *Ordo amoris*, dz. cyt., s. 39.

na wyższość wartości. Ubogaca przez to byt człowieka i rozwija w nim świat przeżyć. Nienawiść zaś jest „zawsze *buntem naszego serca i ducha przeciwko naruszeniu ordo amoris*”¹⁴⁰.

Miłość jest ze swej istoty dynamiczna, „twórcza”, jest czymś, dzięki czemu człowiek staje się i wzrasta. Jest też pragnieniem doskonałości. Scheler pisze: „Jeśli człowiek kocha jakąś rzecz, jakąś wartość [...], jeśli miłuje człowieka jak przyjaciela albo jak cokolwiek, to zawsze oznacza to, iż w swym centrum osobowym wychodzi z siebie jako jedności cielesnej oraz że poprzez jego działanie przyczynia się [...] do osiągnięcia szczególnej doskonałości”¹⁴¹. Dzięki aktom miłości człowiek ma możliwość transcendowania siebie ku światu i ku Bogu (On bowiem jest centrum całego *uniwersum*). Miłość jakby wyprzedza wszelkie akty chcenia, nadając im kierunek i treść – jest ona „zawsze *budzicielką poznania i chcenia*, matką ducha i samego rozumu”¹⁴².

Perspektywa miłości jest w gruncie rzeczy nieskończona. Jest procesem, który się nie kończy, lecz trwa. Zdaniem Schelera „przeżywamy ją jako potencję” i jako pęd ku nieskończonemu dobru, którego źródłem i nosicielem jest Bóg. Miłość jest też „przeznaczeniem serca”, które dzięki Pascalowi uzyskało rangę władzy poznawczej, równie istotnej i obiektywnej jak rozum. Scheler podąża za Pascalem w kwestii serca i sądzi, że tak jak istnieje swoisty *ordo amoris*, tak istnieje pewna *logique du coeur*, która nie ma nic wspólnego z domniemywaniem, „siedliskiem mętnych stanów”, ale jest to „ogół wyraźnie ukierunkowanych aktów, funkcji, które wykazują ścisłą, niezależną od psychologicznej organizacji człowieka, *samodzielną prawidłowość*, zachodzącą precyzyjnie i dokładnie”¹⁴³.

Miłość jest jedną z podstawowych rzeczywistości wyróżniających człowieka spośród innych bytów znajdujących się w świecie, ona „kocha i w miłowaniu

¹⁴⁰ Tamże. Wyrażenie *ordo amoris*, czyli „porządek miłości” (i nienawiści) odnosi się do etosu danego człowieka, a więc do pewnego systemu jego ocen i preferencji wartości. *Ordo amoris* stanowi trzon tego etosu, ma istotny wpływ na kierowanie czynami jednostki. Jest podstawowym porządkiem funkcjonowania człowieka także pod względem moralnym, osoba dokonuje wyborów jakby w orbicie owego *ordo amoris*. Człowiek jest albo zaaferowany wartością danego przedmiotu, albo odsuwa się od niej: coś go pociąga albo odpycha i w tym właśnie wedle Schelera znajdujemy *ordo amoris* danej osoby.

¹⁴¹ Tamże, s. 25.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Tamże, s. 32.

spogląda zawsze dalej, aniżeli tylko na to, co już objęła i posiadała”¹⁴⁴. Obok niej tym, co odróżnia człowieka od reszty stworzeń, jest duchowość i wolność osoby – one stanowią „najwyższy stopień doskonałości bytowej”¹⁴⁵.

Moment wolności, zdaniem Schelera, uwytatnia się już w chwili, kiedy człowiek aktem woli może przeciwstawić się tkwiącym w nim impulsom popędowym oraz transcendować siebie ku światu jako całości oraz Bogu. Osoba jest „czystą aktowością”, zatem i przysługująca jej wolność ma charakter dynamiczny. Wolność jest zdolnością do aktywnego działania w świecie. Przejawia się ona najpierw w świadomości „możności”, którą Scheler pojmuje na dwa sposoby.

W pierwszym znaczeniu „możność” jest świadomością władania wolą, kiedy zapada dana decyzja, a także jest zdolnością do rozstrzygnięcia – do wybrania tej, a nie innej alternatywy¹⁴⁶. A zatem wolność objawia się w świadomości osoby, ale nie tylko. Istnieje moment spontaniczności, która także jest jedną z form wolności. Spontaniczność jest czymś, co niekoniecznie musi być uświadomione. Cechuje ją właśnie to, że „wypływa pierwotnie z podmiotu wolności”. Podmiot może przeżywać własne działanie jako spontaniczne, wolne od jakichś przymusów czy presji.

Drugie ujęcie „możności” odwołuje się do pierwszego. Jest z nim powiązane i wyraża się w świadomości siły. Jak mówi Scheler: „siła woli nie różni się z wyborem, lecz wybór (w znaczeniu wolności wyboru) – z siłą. [...] Stąd: chcenie czyni cię wolnym!”¹⁴⁷. Człowiek ma moc uzmysławiania sobie tego, że w jego dyspozycji znajduje się właściwa mu moc – moc, którą może rozporządzać w dany sposób, że może jej użyć do określonego rozstrzygnięcia. Świadomość tej siły przenika naturę człowieka, dzięki niej osoba wie, że nic nią z góry nie włada czy manipuluje, ale że to ona ma moc wpływu na swoje działanie.

Scheler chciał wykazać, że doświadczenie wolności jest czymś na wskroś realnym, a nie jakimś tworem imaginacji czy urojeniem. Uważał, że do zrozumienia wolności prowadzi droga poprzez doświadczenie, a nie konstrukty teoretycznej refleksji. Stąd jego polemika z determinizmem, materializmem i panteizmem,

¹⁴⁴ Tamże, s. 27.

¹⁴⁵ M. Scheler, *Problemy religii*, przekł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 103.

¹⁴⁶ Por. M. Scheler, *Rozważania dotyczące metafizyki wolności*, „Znak” 1963, nr 113, s. 1274.

¹⁴⁷ Tamże.

które albo negowały wprost, albo pośrednio istnienie wolnej woli człowieka, czy też z liberalizmem, który opowiadał się za nadmiernym rozbudowaniem jej zakresu¹⁴⁸.

Determinizm krytykowany jest przez Schelera za z góry przyjmowane założenie o sztywnym ustrukturalizowaniu działań i procesów, które są wzajemnie od siebie zależne i przyczynowo uwarunkowane. Nie ma zatem miejsca na podejmowanie wolnych decyzji czy możliwość rozstrzygania. Scheler uważa, że doświadczenie mówi o czymś przeciwnym; człowiek bowiem przeżywa swą „możliwość”, a więc doświadcza jej w sposób na wskroś indywidualny. Wie, że owa „możliwość” jest jego własną, można by rzec, prywatną „możliwością” zrobienia czegoś, pójścia za czymś czy powstrzymania się od danej rzeczy. Stojący przed jakimś rozstrzygnięciem człowiek ma świadomość, że wszystko jakby od niego zależy, że „jest włączony w dramatyczność swoich aktów”¹⁴⁹, że ma możliwość stanięcia po stronie, za którą się opowie. Nie jest zatem zdeterminowany ani z zewnątrz, ani od wewnątrz. Wolność, którą człowiek w sobie nosi, mocno uwydatnia się choćby w chwili wahania czy ryzykowania, kiedy trzeba coś postanowić, zadecydować. Wówczas, jak pisze Scheler, „spoglądamy na wewnętrzne stawianie się i kształtowanie «faktów»”¹⁵⁰, dostrzegamy zatem nasz własny wkład w ich tworzenie się i formowanie. Ponadto wolność osoby polegałaby także na asertywności i przeciwstawieniu się różnym czynnikom i okolicznościom determinującym jej działanie, a więc wywierającym określony nacisk na podejmowanie decyzji (szczególnie w tych momentach, które miałyby negatywne skutki moralne). Scheler mówi tu o tak zwanym człowieku „obliczalnym”, który jest wolny, i „nieobliczalnym”, który jest pozbawiony wolności (działa instynktownie, bezrefleksyjnie). „Obliczalność” człowieka pozwala na zaufanie mu. Przewidywalność jego decyzji w określonych sytuacjach daje poczucie ostoji i stałości, stabilności i odpowiedzialności. To, że ktoś jest „obliczalny”, nie znaczy, że przez to jest mniej wolny. Właśnie im bardziej jest wolny, tym bardziej „obliczalny”¹⁵¹. Ten związek występuje w miłości. Autentyczna miłość pomiędzy osobami wyrasta na fundament wolności. Kiedy kochamy, z jednej strony w wolny sposób się wybieramy, ale z drugiej strony pozostawiamy sobie nawzajem przestrzeń

¹⁴⁸ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, Lublin 1999, s. 167.

¹⁴⁹ M. Scheler, *Rozważania dotyczące metafizyki wolności*, dz. cyt., s. 1275.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 1277.

wolności w naszej miłości, nie wywieramy presji ani na siebie, ani naszą miłość¹⁵². Jesteśmy wtedy wolni zarówno od podejrzliwości czy skłonności do niedowierzania, jak i wolni do tworzenia wzajemnej relacji. Scheler podkreśla, że w im wyższym stopniu człowiek działa autonomicznie, z głębi własnej osoby (a nie pod wpływem czegoś lub kogoś zewnętrznego), tym większe realne poczucie swobody spełnienia danego aktu. W miłości chodzi o to, by pozostawić wolność wolności i osoby osobom.

Wolność przejawia się jeszcze w innych momentach doświadczenia człowieka. Jej istota „wyostrza się” w szczególnie ważnych, znaczących, a nawet przełomowych chwilach, kiedy to od osoby i jej wyborów zależy przyszły kształt dalszego życia, kiedy trzeba rozważyć i podjąć kluczowe decyzje, gdy trzeba wybrać optymalne rozwiązanie. Jak zauważa Scheler, istota wolności zwykle uwydatnia się nie w prostym: „chcę czegoś”, ale kiedy muszę podjąć pewne wyzwanie, zmierzyć się z wyborem z daną rzeczywistością stojącą przede mną, gdy muszę „odważyć się na coś”, a więc najpierw zastanowić się nad tym, a potem zaryzykować. Według Schelera doświadczenie fenomenologiczne poświadcza realne istnienie wolności człowieka „od wewnątrz”. Nie można bowiem powiedzieć, że twórcze działania człowieka są jedynie złudzeniem, a jego umiejętność niezależnego rozstrzygnięcia to jałowa mrzonka. Wolność nie jest dowolnością, jest „wyższą formą realizacji wartości”¹⁵³.

¹⁵² Por. tamże.

¹⁵³ Tamże, s. 1282.

ROZDZIAŁ II

KIM JEST CZŁOWIEK?

1. Osobowy wymiar bytu ludzkiego. Personalizm Wojtyły

1.1. Doświadczenie człowieka a bytowa podmiotowość osoby ludzkiej

Fundamentalne pytanie: „kim jest człowiek?”, wyznaczyło niezliczoną liczbę dróg penetrowania i studiowania jego istoty i sensu. Człowiek to rzeczywistość pojmowalna – wiadoma i niepojmowalna – niewiadoma zarazem; odsłaniana, ale nieodśnieżana, zgłębianą, lecz niezgłębianą, odkrywana, ale nieodkryta do końca. W refleksji nad człowiekiem zdaje się padać więcej pytań, niż dawanych jest odpowiedzi, a jeśli nawet wiele odpowiedzi już istnieje, to raczej sprzyjają one i prowokują do stawiania dalszych, które przecież wynikają ze swoistego poznawczego niedosytu. Coś wiemy o człowieku, ale wciąż jesteśmy dalecy od całościowego wniknięcia w jego istotę, tak jak gdyby ona sama chciała pozostać osnuta mgłą niepoznawalnej tajemnicy.

Zmagania z problematyką tajemnicy ludzkiej natury towarzyszyły od dawna wielu dziedzinom ludzkiej aktywności i intelektualnej refleksji. Jedni podejmowali próby określenia ludzkiej istoty, usiłowali ją skonkretyzować i sprecyzować, niemalże „ustrukturalizować”, inni natomiast odżegnywali się od podawania jakiegokolwiek definicji czy jednoznacznego określenia, twierdząc, iż człowiek jest czymś więcej niż to, do czego się go próbuje sprowadzić i wymyka się on stale wszelkim ujęciom, konstrukcjom i schematom¹.

¹ Przykładem takiego ujęcia może być podejście Maxa Schelera, który mówi, iż „człowiek jest rzeczą tak rozległą, różnobarwną, różnorodną, że wszelkie definicje wypadają zbyt kuso. Ma on zbyt wiele aspektów. Nic dziwnego, że również wszystkie słynne definicje wyglądają nieco osobliwie”, albo: „[...] *niedefiniowalność* należy do istoty człowieka” (M. Scheler, *O idei człowieka*, dz. cyt., s. 8 i 26).

O wielkim „zdumieniu” człowiekiem mówił niejednokrotnie Karol Wojtyła. Jako filozof dociekał prawdy o bycie istoty ludzkiej i miejscu, jakie zajmuje we wszechświecie. Uważał owo „zdumienie” wręcz za konieczny warunek na drodze do poznania człowieka – warunek, bez którego być może ustałyby poszukiwania jego istoty lub spowszedniły do niego stosunek². Stanisław Grygiel, jeden z wnikliwszych analityków myśli Wojtyły i zaliczający się zarazem do jego najbliższych przyjaciół, uważa nawet, iż antropologia adekwatna myśliciela „wydarzyła się w jego kapłańskim pokłonie przed człowiekiem, albo inaczej: w jego zawierzeniu się Transcendencji Boga obecnego w człowieku”³. Ten sam autor dodaje następnie, że „antropologia adekwatna wyrasta z moralnego doświadczenia człowieka, które pokazuje, że prawda i dobro mają o tyle wystarczającą siłę, żeby zachwycić człowieka do pracy i zobowiązać go do niej, o ile jawią się w pięknie. Antropologia Karola Wojtyły tkwi korzeniami w jego doświadczeniu zintegrowania osoby przez «dar Boży», jakim jest piękno (*charis*)”⁴.

Z antropologicznych pism Wojtyły dowiadujemy się często o jakimś niewymownym pięknie człowieka, o jego osobliwej naturze, o jego wyjątkowości i oryginalności. Zdziwienie owym pięknem człowieka może wynieść ludzkie analizy filozoficzne ponad poziom hipotez, ku pięknu samemu w sobie, gdzie przebłyскуje również prawda o tym, kim jest człowiek.

W całej niemal twórczości Wojtyły przewija się apel o zrozumienie doświadczenia człowieka i jego powołania na ziemi. Dlatego według Wojtyły trzeba się przyjrzeć człowiekowi możliwie panoramicznie i całościowo.

Zdumienie człowiekiem odsyła do pojęcia piękna w wymiarze ontycznym i ontologicznym. Wydaje się, że człowieka można podziwiać jako wyraz piękna poprzez sam fakt istnienia, a nie tylko jego przypadłość. Już samo bycie może wprawić nas w osłupienie i zachwyty. Dziwimy się temu, kim człowiek jest, jaki jest, jaka jest jego kondycja w świecie, choć nie wiemy dokładnie, na czym miałyby polegać jego wyjątkowość i oryginalność. I nawet, gdy dostrzegamy w człowieku wiele brzydoty moralnej, zła, przeciętności, fałszu, a nawet głupoty i nie wiemy, gdzie szukać w nim miejsca na podziw i wielkie uznanie, to jednak doświadczamy owego piękna i cudu samego jestestwa (choćby przy narodzinach nowego człowieka).

² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tegoż, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, wydanie 3. oparte na wydaniu 2. (Kraków 1985), Lublin 2000, s. 70.

³ S. Grygiel, *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Poznań 2013, s. 73.

⁴ Tamże, s. 74.

W stan zdziwienia może wprawiać również pytanie o wolność człowieka. Grygiel w swojej książce pisze: „Największe zdziwienie budzi w nas osoba ludzka, czyli całość bytu człowieka. W tej mierze, w jakiej jestem osobą, wszystko we mnie jest jakoś przemienione przez transcendencję; wszystko we mnie mówi o całości, czyli o spełnieniu. W konsekwencji wszystko we mnie wymyka się racjonalizacji i związanym z nią determinizmom”⁵. Wolność jako zdolność przekraczania siebie ku spełnieniu jawi się jako jedna z najbardziej wzniosłych, ale i dramatycznych rzeczywistości człowieka. Może on bowiem aktualizować siebie w twórczej i spontanicznej aktywności, ale może też ową twórczość „prowadzić” w stronę zniewolenia. Fundamentalną „twarzą” wolności jest wybór, dlatego prawie w każdym z nich ukryty jest pewien dramat. Wolność jako taka nie jest czymś negatywnym, dopiero korzystanie z niej niejednokrotnie nosi oblicze dramatyczności. Trzeba postawić się po jakiejś stronie. Należy rozstrzygnąć na rzecz pewnych wartości. Tu ukrywa się dramat osadzony w horyzoncie dobra i zła.

Trudne i skomplikowane przedsięwzięcie wydobywania na powierzchnię tego, co w człowieku najbardziej wsobne, niepowtarzalne, piękne i zadziwiające, podejmuje w swojej twórczości Karol Wojtyła. Jest on tym filozofem, który stara się w swoich badaniach sumiennie i rzetelnie przeprowadzić analizy mające w możliwie gruntowny sposób opisać rzeczywistość osoby. Taka postawa badawcza, wypływa nie tylko z pewnej uczciwości w dociekaniach naukowych, ale i z konkretnej postawy życiowej tego filozofa – zorientowanej na drugiego człowieka – takiego, jakim on jest. Konkretna istota ludzka wraz z różnorodnymi odcieniami swej natury, stanowi dla Wojtyły za każdym razem pewne *novum*, w którym jest coś do odkrycia, zbadania, i wreszcie poznania. Skoro człowiek jest ciągle istotą nieznaną, to znaczy, że ciągle jest w niej coś przejmująco intrygującego, coś wciągająco prowokującego, coś, co domaga się wyjaśnienia i usprawiedliwienia.

Wojtyła pragnie stanąć poza dychotomicznym sporem obiektywizmu z subiektywizmem i realizmu z idealizmem, albo raczej wskazać, że problem podmiotowości człowieka analizowany na gruncie doświadczenia po prostu łamie linię demarkacyjną, przebiegającą pomiędzy powyższymi ujęciami⁶. Wojtyła pokazuje, iż doświadczenie człowieka „wyzwala nas siłą faktu od czystej świa-

⁵ S. Grygiel, *Kimże jest człowiek?*, Kielce 1995, s. 50.

⁶ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn* oraz *inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 436.

domości jako podmiotu pomyślanego i założonego *a priori*, a wprowadza nas w cały konkret istnienia człowieka, tj. w rzeczywistość podmiotu świadomego⁷⁷ i świadomie siebie przeżywającego.

W jaki sposób Wojtyła patrzy na człowieka, jaki horyzont wyznacza jego myśl o istocie ludzkiej, w jakiej tradycji filozoficznej jest zanurzony, oraz jaki szlak wybiera i wytycza w docieraniu do poznania człowieka? Pytania te będą stanowić osnowę niniejszych rozważań, wyznaczając pewien tor możliwych interpretacji.

Karol Wojtyła widzi człowieka w perspektywie jego wielowymiarowości, dostrzega w nim przeróżne sfery, dopełniające się wzajemnie i mieniające się wieloma refleksami. Za pomocą filozoficznych analiz podejmuje próbę wnikięcia w strukturę ludzkiego bytu i przypatrzenia się mu z wielu stron, by odsłonić i wydobyć to, co niejako ukryte pod powierzchnią. Ludzkie indywiduum jest dla Wojtyły zarazem oryginalnym i niepojętym dziełem stworzonym przez Boga, ale i drogocennym bytem podarowanym sobie i innym przez Boga. Bycie człowieka jako dar i tajemnica nie zamyka możliwości jego poznawczego ujęcia i dążenia ku prawdzie tego, czym jest.

Antropologia Karola Wojtyły wydaje się być drogą stopniowej realizacji odkrywania prawdy człowieka. Droga ta jest osadzona w kilku tradycjach filozoficznych: metafizyce tomistycznej, fenomenologii, personalizmie, które wedle Wojtyły swą uwagę koncentrowały na rzetelnym opisie osoby od strony doświadczenia.

Jakiego typu doświadczenie odsłania prawdę o człowieku? Czy istnieje pełny i całkowicie adekwatny obraz ludzkiego doświadczenia? Na czym ono miałoby polegać? Co to w ogóle znaczy, że człowiek czegoś doświadcza?

W antropologii Wojtyły spotykamy się z zagadnieniem doświadczenia już na samym początku jego refleksji o człowieku. Głównym zamierzeniem i celem filozofa staje się próba zobiektywizowania rzeczywistości człowieka – takiego, jaki jawi się w bezpośrednim doświadczeniu, poznającego siebie i świat oraz innych ludzi i Boga. Wojtyła rozpatruje doświadczenie w aspekcie świadomości. Uważa, że dzięki niej człowiek ma możliwość przypatrywania się sobie i temu, co „zewnętrzne” wobec siebie. Sama świadomość jednak nie jest jedynym komponentem ludzkiego doświadczenia, ponieważ mamy bezpośredni dostęp także do doświadczenia własnego działania. Jesteśmy jakby podwójnymi świadkami siebie samych: od strony świadomości siebie jako działających i siebie w działaniu, oraz od strony samej sprawczości (jesteśmy źródłem naszych czynów i ich jedynym podmiotem).

⁷ Tamże.

Do opisanego doświadczenia posłużyła Wojtyłe metoda fenomenologiczna, ale nie w wydaniu Husserlowskim, który postulował tak zwaną „redukcję transcendentną”, oznaczającą wzięcie w nawias realności poznającego podmiotu oraz świata po to, by spojrzeć na daną rzecz tak, jak ona się jawi w bezpośrednim oglądzie. Husserl chciał wyłączyć lub oczyścić umysł z Platońskiej *doxy*, wszelkich założeń, teorii, spekulacji na rzecz dotarcia do istoty danej rzeczy (redukcja ejdetyczna) poprzez koncentrację na samej świadomości rzeczy, a nie na samym przedmiocie. Podejście Husserla jest o tyle dalekie Wojtyłe, iż fałszuje doświadczenie realności ludzkiego podmiotu i jego roli w poznaniu siebie i świata, zamykając go w „czystej” świadomości i jakby rozcina człowieka, a wraz z nim i świat na dwie, niedające się ze sobą połączyć sfery⁸. Wojtyła korzysta z fenomenologii, wychodząc od danych bezpośrednich, ale nie chodzi mu jedynie o docieranie do „co” poznawanego przedmiotu, ale o docieranie do „co” i „jak” podmiotu, który poznaje ów przedmiot. A zatem doświadczenie w ujęciu Wojtyły nie będzie miało charakteru redukcji człowieka do fenomenów w polu czystych istotności odniesionych do świadomości, lecz ukazanie go w perspektywie dynamicznej, przejawiającej się zwłaszcza w świadomym, wolnym i odpowiedzialnym działaniu.

Stąd Wojtyła korzysta zarówno z osiągnięć metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, gdzie człowiek jawi się jako byt działający, rozumny, wolny, jak i z metody fenomenologicznej, która pozwala na bezpośrednie ujęcie świadomości, a poprzez nią coraz głębsze ujmowanie sfery przeżyć osoby. Jak zaznaczono we wstępie tego opracowania, traktuje on te dwa nurty jako niedostatecznie opisujące byt ludzki, bowiem metafizyka tradycyjna nie wyjaśnia wewnętrznej struktury ludzkiej podmiotowości w aspekcie nieredukowalności, natomiast fenomenologia koncentruje się na interpretacji danych pierwotnych jako oderwanych od wszelkiego przyczynowania treści „czystej” świadomości⁹. Filozof uważa, że związek obu mógłby polegać na swoistym uzupełnieniu metafizyki klasycznej fenomenologią podkreślającą realizm ludzkiego doświadczenia.

1.2. Typy doświadczenia

Jednoznaczna wykładnia tego, czym jest doświadczenie w myśli Karola Wojtyły, jest zadaniem trudnym, gdyż ten filozof zajmuje się kilkoma rodzajami

⁸ Por. A. Półtawski, *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Toruń 2001, s. 302.

⁹ Tamże.

doświadczenia, ukazując zarazem ich wieloaspektowość, niejednorodność i różnorodność. Choć poprzez takie holistyczne podejście myśliciel odkrywa poszczególne strony ludzkiej natury, w której przenikają się różnorodne poziomy i warstwy, to jednak nie usuwa trudności związanych z „typologią” doświadczenia.

W twórczości naukowej czy poetyckiej Karola Wojtyły występuje co najmniej kilka typów doświadczeń człowieka: doświadczenie wewnętrzne (związane z przeżyciem własnego *Ja*, ale i do pewnego stopnia innych *Ja*, oraz z całym wymiarem wszelkich przeżyć osobistych człowieka), doświadczenie zewnętrzne – świata i innych ludzi, ale także doświadczenie zewnętrzne mnie samego (jako przedmiotu doświadczenia). Gdzie indziej Wojtyła mówi o doświadczeniu duchowym, a więc o specyficznym, należącym do wnętrza człowieka obszarze, w którym występuje całe spektrum zagadnień związanych z duszą i tym, co duchowe w człowieku, ale też z duchowością, rozwijaniem w sobie życia duchowego, a nawet mistycznego, polegającego zwłaszcza na rozwijaniu relacji z Transcendencją.

Należy zauważyć, że już na samym początku Wojtyłowskiej refleksji nad doświadczeniem człowieka jest mowa nie tylko o pojedynczym człowieku i jego osobistym doświadczeniu, ale o spotkaniu z drugim, który też jakoś doświadcza zarówno siebie, jak i drugiego (choć ten drugi typ doświadczenia jest zawsze niepełny, przybliżony i orientacyjny). *Ja* i *Ty* doświadczają się wzajemnie, poznają siebie, i chociaż ich doświadczenia nigdy nie pokryją się dokładnie ani nie zdublują, to jednak istnieje możliwość dzielenia się doświadczeniem z innymi poprzez komunikację, a więc istnieje „względna przekazywalność doświadczenia drugiego człowieka przez medium języka”¹⁰.

Według Karola Wojtyły doświadczenie wewnętrzne swego *Ja* i innych *Ja* ma swe podłoże w źródłowym doświadczeniu siebie. Doświadczenie to rozumiane jest jako podstawowe i źródłowe dla osoby, która dla siebie samej stanowi przedmiot doświadczenia, ale także może ona doświadczać innych ludzi poza sobą. Samo-doświadczenie jest pierwsze i źródłowe, bowiem tym, „kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem”¹¹. Istotnym elementem doświadczenia jest podmiotowość osoby. Nawet jeśli doświadczam czegoś poza mną, jakiejś rzeczy czy osób, to i tak to ja dalej jestem tym podmiotem doświadczającym. Doświadczam zatem siebie samego mimo odniesienia do czegoś ze-

¹⁰ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 184.

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] tegoż, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 375.

wnętrznego wobec mnie. Człowiek pozostaje zawsze w relacji z sobą samym i do siebie samego. Gdy podejmuje wysiłek poznawczy zrozumienia własnego *Ja*, jest to wysiłek doświadczalny, i nawet jeśli ten wysiłek nie trwa cały czas, to i tak człowiek „wciąż jest z sobą samym, wobec czego i doświadczenie siebie samego w jakiś sposób ciągle trwa”¹². Rzecz jasna, że Wojtyła nie chodzi li tylko o bycie dla siebie przedmiotem doświadczenia i samopoznania, ale także o doświadczanie innych poza mną, bowiem „obcowanie z innymi ludźmi również szlifuje surową zrazu bryłę naszych pojęć o człowieku, sprawdzając równocześnie ciągle ich przedmiotową treść”¹³. Nie ma rozdziewu pomiędzy samodoświadczeniem a doświadczeniem człowieka w ogóle, bo nawet jeśli inni jawią się nie tak samo w doświadczeniu, jak człowiek dla siebie samego, to z tego faktu nie wynika jeszcze niemożliwość sprowadzenia do siebie tych dwóch różnych doświadczeń. Wojtyła mówi jedynie o niewspółmierności, jaka zachodzi między doświadczeniem siebie a doświadczeniem innych, ponieważ „człowiek o wiele bardziej i o wiele inaczej jest dany sobie samemu, a więc jako własne «ja», aniżeli jako każdy inny człowiek, który nie jest mną”¹⁴. Ja sam dla siebie jestem o wiele bardziej zrozumiały i dany niż inny, który nie jest mną. Przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie w sposób jedyny i niepowtarzalny. Powodem niewspółmierności jest właśnie doświadczenie wewnętrzne, którym obdarzona jest każda osoba, gdyż jest ono „nieprzenośne poza własne «ja»”¹⁵. Każdy zatem dla siebie stanowi przedmiot doświadczenia, które ma charakter jednostkowy i niepowtarzalny.

Inaczej przedstawia się doświadczenie zewnętrzne *Ja* i innych *Ja*¹⁶. Innych ludzi człowiek obejmuje doświadczeniem w zasadzie tylko zewnętrznym. Nie

¹² Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 51.

¹³ Tenże, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 233.

¹⁴ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 54.

¹⁵ Tamże, s. 55.

¹⁶ Problematykę poznania innego człowieka bardzo szeroko omawia A. Węgrzecki w publikacji: *O poznawaniu drugiego człowieka* („Zeszyty Naukowe AE w Krakowie” 1982, nr 51, seria specjalna: Monografie). Autor zwraca uwagę na wieloaspektowość tego zagadnienia, jego rozległość i specyficzny rejon badawczy. Pytania o to, w jaki sposób możemy poznać drugiego i jaką wiedzę dostarcza nam owo poznanie, odsyłają do kwestii doświadczenia innego. W dyskusji z założeniami Carnapa (negującego istnienie bezpośredniego poznania drugiego) Węgrzecki docenia walor poznania bezpośredniego z dwóch powodów. Po pierwsze, poznanie to pozwala ujmować innego jako byt wielowymiarowy (fizyczno-cielesny i psychiczno-duchowy). Nasze wnioski i domniemania o drugim w bezpośrednim poznaniu mają szansę

oznacza to jednak dla Wojtyły, że inni ludzie są li tylko jakąś „zewnętrznością”. Każdy inny też posiada jakieś tylko sobie właściwe wnętrze, które określa go jako tego właśnie, a nie innego. Drugi nie pozostaje więc wyłącznie „zewnętrzny” w stosunku do mnie, lecz wraz ze swoim *Ja* jakoś może „wejść” również i w świat *Ja* mojego. Zapośredniczenia są nie do uniknięcia w relacji z drugim, ale pomimo to człowiek jednak posiada jakąś wiedzę o nim, a nawet może dochodzić do pewnego rodzaju doświadczenia cudzego wnętrza, które nie jest tym samym, co doświadczenie od wewnątrz własnego *Ja*¹⁷. W drugiego można się jakoś „wczu-

zweryfikować się (zmienić lub potwierdzić). Po drugie, owo poznanie umożliwia znalezienie się na jakby wyższym poziomie rozumienia drugiego, a więc i doświadczenia go poprzez komunikację nie tylko językową, empiryczną, ale niejednokrotnie również egzystencjalną.

Węgrzecki zajmuje się poglądami trzech „klasyków” fenomenologii: E. Husserlem, E. Stein oraz M. Schelerem. Poddając krytycznej refleksji ich dociekania, uwypukla trzy zasadnicze aspekty poznania drugiego człowieka, tj. epistemologiczny, aksjologiczny, antropologiczny.

Za Węgrzeckim w analizie Husserlowskiego idealizmu transcendentального możemy zobaczyć, iż drugi człowiek pojawia się jako „nie-Ja”, a więc jako ten, który w stosunku do mojego własnego bytu jest „obcym w sobie przedmiotem” (tamże, s. 24). Poznajemy drugiego w doświadczeniu posiadającym dwoisty charakter. Mianowicie mamy do czynienia z tzw. „pra-prezentującym zewnętrznym spostrzeżeniem” oraz z „wczuciem” (tamże, s. 25), które jest właściwym doświadczeniem. Dzięki owemu „wczuciu” mamy pewien specyficzny dostęp do życia psychicznego drugiego. W tym punkcie poglądy Husserla i Wojtyły byłyby zbieżne, bowiem to, co Husserl nazywał „pośrednim uobecnieniem” drugiego, u Wojtyły nabiera formy tzw. „doświadczenia zewnętrznego” innych *Ja*. A zatem i Husserl, i Wojtyła w tym aspekcie doświadczenia drugiego człowieka stoją na stanowisku doświadczenia pośredniego. Zdaniem tych myślicieli człowiek może doświadczać bezpośrednio siebie i własnego *Ja*, ale nie cudzego życia.

Ciekawym wątkiem myśli Husserla na temat „wzucia” jest pojmowanie go jako warunek ujmowania drugiego człowieka jako osoby. To dzięki „wczuciu” mamy pewne doświadczenie rozumiejące drugiego, możemy zatem coraz pełniej i adekwatniej go poznawać. Patrząc na otaczający świat oczami drugiego oraz na to, co aktualnie go dotyczy, [...] czuję się nie tylko jakbym wchodził w jego myślenie, czucie, działanie, lecz muszę w tym iść za nim, jego motywy stają się moimi quasi-motywami, które jednak w naocznie zrozumiałym sposób motywują w modus naocznie wypełniającego się wczucia” (E. Husserl, *Idee II*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 384–385).

¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 56.

wać”, próbować go zrozumieć, utożsamiać się z jego przeżyciami, ale tożsamym z nim nigdy się nie będzie, ponieważ „moje doświadczenie jego rzeczywistości zawsze pozostaje na zewnątrz tego, czego jest doświadczeniem. [...] Doświadczenie drugiego człowieka przybiera kształt obiektywizacji drugiego podmiotu, natomiast doświadczenie siebie rozgrywa się jako przeżycie nie układające się w parę podmiot-przedmiot”¹⁸.

Sam siebie człowiek także może doświadczać zewnętrznie, jako przedmiot obu doświadczeń (zewnętrznego innych i wewnętrznego mnie samego).

Doświadczenie od wewnątrz i od zewnątrz są składnikami całościowego doświadczenia człowieka i mają kluczowe znaczenie w dotarciu do poznania istoty osoby ludzkiej w ogóle. Ta dwoistość doświadczenia człowieka wprowadza także dualność rozumienia go. Doświadczenie wewnętrzne opisuje filozofia podmiotu i filozofia świadomości, a zewnętrznym zajmuje się filozofia bytu. Antropologia Wojtyły zdaje się podejmować próbę spojenia tych dwóch perspektyw, preferując jednak drogę doświadczenia wewnętrznego, które w sposób bardziej dogłębny wydaje się odsłaniać prawdę o człowieku. Korelacja obu typów doświadczeń: zewnętrznego i wewnętrznego dotyczy tego samego podmiotu, którym jest konkretny człowiek – a zatem doświadczenie człowieka jest homogeniczne. Jak zauważa Rocco Buttiglione, jeden z najznamienitszych komentatorów i analityków myśli Karola Wojtyły, „doświadczenie zewnętrzne pozwala lepiej rozumieć doświadczenie wewnętrzne, i odwrotnie – moje doświadczenie drugiego człowieka rzuca światło na doświadczenie własnego *ja*, które z kolei pozwala lepiej rozumieć doświadczenie innego *ja*”¹⁹. A zatem doświadczenie człowieka to swoisty konglomerat doświadczeń wewnętrznych i zewnętrznych, współlistniejących ze sobą lub pozostających między sobą w relacji sprzężenia zwrotnego.

Powyższe typy doświadczeń nie wyczerpują problematyki doświadczenia człowieka. Aby pełniej zobrazować specyfikę ludzkiej osoby, Wojtyła skupia uwagę na kolejnych kluczowych doświadczeniach, dzięki którym najpełniej zarysowuje się w miarę kompletny obraz człowieka. Chodzi o doświadczenie czynu, moralności, duchowości oraz ludzkiej wolności. Nie można też pominąć bodaj najbardziej indywidualnego, niewyraźnego i nieopisywalnego do końca doświadczenia mistycznego, w którym nawiązuje się szczególnie rodzaj więzi i relacji z Bogiem.

¹⁸ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 146.

¹⁹ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 184.

Aby przedstawić stopniowo i systematycznie rodzaje doświadczeń, należy uprzednio wejść w obszar specyfiki ludzkiego bytu jako osoby²⁰.

Karol Wojtyła w swych poszukiwaniach badawczych koncentruje się na człowieku jako osobie, przy czym pojęcie osoby jest nie tylko punktem wyjścia wszelkich rozważań, ale także stanowi punkt dojścia. Istotnym wymiarem namysłu Wojtyły nad człowiekiem jest dążenie do zrozumienia pierwotnych aspektów i warstw osoby. Myśliciel szuka też właściwych określeń jednostki i adekwatnego jej nazwania. W swoim najważniejszym dziele o tematyce antropologicznej pt. *Osoba i czyn* Wojtyła przemierza drogę wnikliwej analizy fenomenologicznej, która, jak się wydaje, w znacznej mierze pozwoliła mu rzetelnie określić, sprecyzować i zinterpretować to, kim jest człowiek, mimo iż autor wiele razy podkreślał,

²⁰ Pojęcie osoby bliskie Wojtyłie jest wpisane w wielką tradycję filozofii chrześcijańskiej, poczynawszy od św. Augustyna, definicję Boecjusza, filozofię św. Tomasza z Akwinu, mistykę św. Jana od Krzyża i Teresy Wielkiej, poprzez etykę Kanta, po fenomenologię personalistyczną Maxa Schelera.

Kategoria osoby pojawiła się już w starożytności, ale pierwsze próby podania jej definicji sięgają średniowiecznych teologicznych wykładni o Trójcy Świętej (trynitologia) oraz osobie Jezusa Chrystusa (chrystologia). W świetle tych wykładni zaczęto stopniowo także określać człowieka jako osobę. W patrystyce termin „osoba” uwypuklił to, co kontynuowano w czasach późniejszych. Podkreślono wówczas, iż byt ludzki jest niepowtarzalnym indywiduum obdarzonym wymiarem wewnętrznym, dzięki czemu może transcendować porządek kosmiczny i wchodzić w relację z Bogiem (św. Augustyn). Ciało i dusza nie są „elementami” rozczłonkującymi człowieka jakby na dwie części, lecz stanowią integralną całość. Jako konkretność i „osobność” człowiek nie roztopia się w ogólności, abstrakcyjności, lecz jest oryginalnym dziełem Boga (samego będącego osobą). Ponadto św. Augustyn w nauce o Trójcy Świętej zwrócił uwagę na relacyjny charakter osoby. Człowieka jako byt osobowy „określano przez wewnątrz, jaźń, życie prawdą, egzystencję w dobru moralnym, przez zbawienie «w Chrystusie», przez relację ontyczną ku życiu w łonie Trójcy Świętej” (C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 78).

Pierwszą definicję osoby dzieje filozofii otrzymały od Boecjusza – „osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej”. Został w niej podkreślony nie tylko czynnik rozumności i indywidualności człowieka, odróżniający go przez to od świata roślin i zwierząt, ale także jego duchowa niepowtarzalność. Specyficzna troistość w rozumieniu osoby jako: samoistności, rozumności, indywidualności przełożyła się na coraz wyraźniejsze odróżnianie osoby od natury, przez co jednostka ludzka coraz bardziej zaczynała oznaczać kogoś niesprowadzalnego do innych bytów wewnątrzświatowych i kogoś wyjątkowego na całej mapie wszechświata.

że swoje przemyślenia traktuje wyłącznie jako mały przyczynek do zrozumienia całości kształtu osoby ludzkiej. W *Osobie i czynie* przejawia się oryginalna, dojrzała i konsekwentna teoria osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do tradycji filozofii chrześcijańskiej czy personalizmu, jak i w opozycji do tradycji utylitarystycznej, marksistowskiej czy egzystencjalizmu ateistycznego.

Adekwatne rozumienie idei osoby w twórczości Karola Wojtyły wymaga odwołania się do niektórych źródeł, leżących u podłoża owej idei. Można wyróżnić kilka zasadniczych koncepcji filozoficznych dotyczących osoby, rzutujących w jakiś sposób na jego własną. Są nimi: Boecjańska wizja osoby jako „indywidualnej substancji natury rozumnej”²¹, etyczny personalizm Maxa Schelera, podkreślającego, że każda konkretna osoba jest indywiduum – bytem, który nigdy nie może być pojmowany jako przedmiot czy rzecz, Kantowska etyka, zabraniająca reifikowania osoby, oraz cała tradycja filozofii chrześcijańskiej (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, mistyka św. Jana od Krzyża oraz współczesna), zajmująca się nie tylko problemem człowieka jako osoby, ale przede wszystkim zagadnieniem Trójcy Świętej, gdzie występują trzy Osoby posiadające jedną naturę.

Kim jest osoba? Już na samym początku analiz Wojtyły zauważyć można podejście dwojakie. Osoba jest podmiotem, ale jednocześnie jest ona przedmiotowym bytem, jest „przedmiotowym czymś lub kimś”²². W doświadczeniu osoba doświadcza siebie jako przedmiot tego doświadczenia. Jest ona i podmiotem doświadczenia, i jego przedmiotem: „tym, kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem”²³. Osoba jest *suppositum* (podmiotem istnienia i działania), a przedmiotowo „kimś”. Wyrażenie „coś” określa wszelkie inne byty, różne od człowieka. To rozgraniczenie pomiędzy „kimś” a „czymś” dla Wojtyły „kryje w sobie głęboką przepaść, jaka dzieli świat osób od świata rzeczy”²⁴. Ta „przepaść” jest nie do przekroczenia, ani do unicestwienia. Człowieka nie można nazwać rzeczą, przedmiotem, bowiem posiada on szereg takich cech, które radykalnie oddzielają go od sfery przedmiotów martwych, czy roślin i zwierząt. Wyróżniającymi właściwościami człowieka są przede wszystkim: posiadanie przez niego wymiaru wewnętrznego – rozumności, wolności (samosta-

²¹ Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001, s. 70.

²² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 23.

²³ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 375.

²⁴ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 24.

nowienia), umiejętności odróżniania dobra od zła, zdolności do autorefleksji, autokreacji i samorozwoju, oraz dążenie do samospełnienia. Jak podkreśla Wojtyła, człowiek przez swoje życie duchowe, przez wymiar wewnętrzny nie tylko jest osobą, ale też jest w relacji do świata, i to zarówno widzialnego, jak i nadprzyrodzonego. Osoba nie komunikuje się ze światem jedynie w sposób fizyczny czy zmysłowy, lecz także w sposób wewnętrzny, intelektualny i duchowy. Fakt posiadania przez osobę wymiaru wewnętrznego jest świadectwem jej „nieprzekazywalności i niedostępności”²⁵, czyli jej oryginalności i niepowtarzalności. Owa „nieprzekazywalność” z kolei ściśle wiąże się z rzeczywistością wolności i samostanowienia, które są właściwe jedynie człowiekowi spośród ziemskich bytów. Jak pisze Wojtyła: „Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój”²⁶. Ja w swoim działaniu jestem samodzielny i taki powinienem być, mogę o sobie stanowić i niezależnie wybierać pomiędzy różnymi alternatywami.

Swoją podmiotowość, na którą składa się przede wszystkim wolność czy moralne działanie, człowiek może również przeżywać dzięki świadomości. Podczas gdy w samostanowieniu według Wojtyły *Ja* jest pozostawione w pozycji przedmiotu, to w świadomości zachodzi upodmiotowienie tego przedmiotu (*Ja*), i to jakby w tym samym czasie. Człowiek bowiem „przeżywa każde swoje *chcę*, każde samostanowienie, przez co staje się ono faktem na wskroś podmiotowym. Płyń stąd jakby stałe odkrywanie podmiotu w jego dogłębnej przedmiotowości, odkrywanie – rzecz można – przedmiotowego budowania własnego podmiotu”²⁷. Człowiek w takim horyzoncie nie tylko przeżywa siebie jako podmiot działania, ale też i to, że jakimś człowiekiem się staje (dobrym lub złym). Przeżycie stawania się ma kapitalne znaczenie w charakterystyce czynu i moralności. Osoba staje się dobra lub zła poprzez czyny moralne, i to od niej zależy tak naprawdę, jakimi wartościami ostatecznie jej byt będzie się napełniał.

Przemyślenia i refleksje Wojtyły nad człowiekiem doprowadziły do wykrytalizowania i przedstawienia jego własnej filozoficznej koncepcji osoby ludzkiej, która to osoba spełnia się poprzez czyny i w owym spełnianiu ukazuje ontologiczną strukturę jako bytu podmiotowego. Według filozofa współczesny dyskurs nad człowiekiem bardzo często i żywo podejmuje problematykę podmiotowości, co sprawia, że współczesna antropologia opisuje i patrzy na człowieka

²⁵ Tamże, s. 26.

²⁶ Tamże.

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 158.

w kontekście jego istnienia i działania w świecie – człowieka obdarzonego „tym, co nieredukowalne”²⁸.

1.3. Nieredukowalność osoby ludzkiej

Problematyka „tego, co nieredukowalne”²⁹ w człowieku dotyczy w gruncie rzeczy zagadnienia zrozumienia podmiotowości osoby. Można powiedzieć, że poprzez stopniową, coraz bliższą konkretyzację podmiotowości osoby jednocześnie coraz bardziej odsłania się to, co nieredukowalne w osobie. Doświadczenie człowieka jest swoistym poświadczeniem owej niesprowadzalności i niemożności uproszczenia ludzkiego bytu do jakiejś kategorii (np. gatunku), bowiem rzeczywistości działania lub wolności, wpisane w ludzką naturę, są specyficznie ludzkie i jako takie w każdym człowieku mogą przebiegać analogicznie, ale nigdy tak samo.

Niepowtarzalność i wielowariantowość rozstrzygnięć w aktach wolności, niepoliczalna ilość wzruszeń i rozmaitych czuć, działanie na różnych poziomach, nieskończona liczba kombinacji myślowych i ich *modi* – to wszystko odsyła do pojęcia nieredukowalności człowieka. Dlatego też podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku Wojtyła traktuje niemalże łącznie, jednocześnie zauważając, iż podmiotowość osoby może być również czymś przedmiotowym³⁰.

To, kim rzeczywiście jest człowiek, odsłania się w doświadczeniu, które poniekąd zawsze jest już jakimś zrozumieniem³¹. Problematyka doświadczenia

²⁸ Por. tenże, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, dz. cyt., s. 435–443.

Na ową „nieredukowalność” składa się wiele rzeczywistości. Personalisci XX wieku, a wraz z nimi Wojtyła, wymieniają szereg najistotniejszych sfer bytu ludzkiego, odróżniających człowieka od zwierząt, roślin czy świata przedmiotów – od tego, co nieosobowe. Należą do nich przede wszystkim: podmiotowość, rozumność, transcendencja, zdolność odróżniania dobra od zła, samoświadomość, samowiedza, wolność wyboru i rozstrzygania, otwartość na innych, wewnętrzny kontakt z innymi, dialogiczna wzajemność i komunia osób, odpowiedzialność.

²⁹ Powyższa problematyka w zmienionej i uzupełnionej formie ukazała się w czasopiśmie „Filo-sofija” 2013, nr 23 pt. *Nieprzekazywalność podmiotu osobowego a możliwość spełnienia się poprzez drugiego w myśli antropologicznej Karola Wojtyły*.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 87.

³¹ Krytyczne stanowisko wobec tej tezy przedstawił M. Gogacz w artykule *Hermeneutyka „Osoby i czynu”* („*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. 5–6, s. 131–132). Autor uważa, że

obejmuje aktywność i udział ludzkiego intelektu³². Według Wojtyły nie tylko zmysły, ale i umysł człowieka partycypuje w ujmowaniu przedmiotu w sposób bezpośredni, a ponadto każde ludzkie doświadczenie jest jednocześnie jakimś zrozumieniem tego, czego jednostka doświadcza³³. W doświadczeniu wyostrza się i uwypukla umysłowy dynamizm i struktura ludzkiego poznania³⁴. Doświadczenie jest pierwsze w stosunku do rozumienia – stanowi jego warunek. To od doświadczenia właśnie zaczyna się wszelkie rozumienie³⁵. Rozumienie, które jest intelektualnym ujęciem przedmiotu lub związków pomiędzy przedmiotami, przekracza, transcenduje doświadczenie, gdyż chce dotrzeć do istoty tego, co dane w doświadczeniu³⁶. Ten realistyczny pogląd na doświadczenie jest punktem wyjścia dla Wojtyły w opisie całokształtu bytu ludzkiego. Jego tzw. antropologia adekwatna nie tylko korzysta z fenomenologicznej metody oglądu człowieka, ale też z filozofii bytu, torującej drogę do odsłonięcia istoty danej rzeczy.

Wojtyła nie wykazał dostatecznie, iż człowiek jest osobą. Z założenia, że podstawową rzeczywistością doświadczalną jest fakt działania człowieka nie dowiadujemy się jeszcze o tym, że jest on osobą. Gogacz sądzi, że punkt wyjścia, jaki przyjął Wojtyła (tzn. „człowiek działa”), jest niewystarczający dla metafizyka próbującego wyjaśnić to, że tak działający byt jest człowiekiem. Stąd konkluzja Gogacza o błędnym przeświadczeniu Wojtyły, mówiącym, że każde ludzkie doświadczenie jest jednocześnie jakimś zrozumieniem tego, co doświadczamy oraz, że czyn jest „szczególnym momentem oglądu osoby”.

³² Wojtyła polemizował z teorią fenomenalistyczną, wedle której intelekt nie ma wpływu na formowanie się ludzkich aktów doświadczalnych – jest transcendentny względem funkcji i treści zmysłów. W fenomenalistycznym ujęciu człowiek raczej jawiłby się jako zespół jakości zmysłowych, niż jako świadomy swego działania i siebie w działaniu. W rezultacie Wojtyła zaproponował ujęcie człowieka przy pomocy teorii fenomenologicznej, gdzie czynnik intelektualny bierze udział w kształtowaniu aktów ludzkiego doświadczenia. Nie ma, zdaniem Wojtyły, pełnej interpretacji doświadczenia człowieka jako osoby bez odwołania się do momentu intelektualnego, który zarówno transcenduje doświadczenie siebie samego, jak i je wyraźnie przenika. Ponadto dzięki fenomenologii zostaje wyekspozowana funkcjonalna jedność ludzkiego doświadczenia.

³³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 58; tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 2, s. 15.

³⁴ Por. tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 15.

³⁵ Por. tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] tegoż, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 424.

³⁶ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 93.

W perspektywie poznania jednostki Wojtyła porównuje ze sobą dwa typy rozumienia człowieka. Pierwszy mówi o rozumieniu człowieka w świecie – nazywa go typem kosmologicznym, a drugi dotyczy rozumienia człowieka w sobie – typ personalistyczny³⁷. Oba typy nie są sobie radykalnie przeciwstawne. Niemniej sam typ kosmologiczny nie wystarcza do odsłonięcia pełnego przedstawienia osoby, lecz musi zostać niejako uzupełniony o personalistyczny wymiar, który akcentuje to, co w każdym człowieku jest jedyne i niepowtarzalne. Typ personalistyczny rozumienia znamionuje jakby otwarcie wrót do odsłaniania tego, co zasłonięte, odkrywania i poznawania przez człowieka własnego *Ja*. „To, co nieredukowalne”, jest tym, „co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby”³⁸. „Bycie świadkiem siebie” jest doświadczeniem na wskroś intymnym i w tej prywatności czymś wyjątkowym. Inny człowiek może być naocznym i bezpośrednim świadkiem jakiegoś wydarzenia lub zewnętrznym świadkiem mnie samego, ale nikt nie może być świadkiem mojego wnętrza, mnie jako mnie. Być świadkiem to dawać świadectwo, czyli potwierdzać, że to, czego się jest świadkiem, odpowiada rzeczywistości (a więc również doświadczać). Świadek w chwili doświadczenia uczestniczy w tym, co się wydarza, stąd jego obecność jest zarówno potwierdzeniem zaistnienia danej rzeczywistości, jak i niemożnością zaprzeczenia tego, że ona się wydarza. Jest też albo biernie przyglądającym się doświadczeniu, którego jest wtedy uczestnikiem, a więc tylko biernie przyjmującym je w siebie, albo też uczestniczy w tym doświadczeniu na sposób aktywny, tzn. bierze udział w procesie, który może obrać różne kierunki.

Czy jednak człowiek może poświadczać swą nieredukowalność, a jeśli tak, to w jaki sposób i w jakich aktach? Choć Wojtyła wprost nie rozważa tego aspektu świadectwa, to wydaje się, iż cała jego myśl o człowieku dostatecznie dowodzi tezy o poświadczeniu przez człowieka jego nieredukowalności (np. w aktach wolności). Człowiek w jakiś sposób nie tylko może dawać, ale wielokrotnie daje świadectwo swego wnętrza w różnych formach ekspresji, choć zawsze w wymiarze cząstkowym i niepełnym dla innych ludzi.

Wojtyła jest także świadom niebezpieczeństwa patrzenia na człowieka tylko przez pryzmat „tego, co nieredukowalne”, bo to by jakoś uniemożliwiało wyjście poza czyste *Ja*, ale jednocześnie mówi, że wysiłkowi poznawczemu trzeba „dawać

³⁷ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, dz. cyt., s. 440.

³⁸ Tamże, s. 440–441.

jakby pewną przewagę w myśleniu o człowieku, w teorii i praktyce³⁹. Zatem osiągnięcie pewnego optimum w rozumieniu człowieka polegałoby na dopełnianiu się obustronnym dwóch typów wymienionych powyżej: kosmologicznego i personalistycznego, z jednoczesnym pozostawieniem prymatu typowi drugiemu, bowiem typ personalistyczny rozumienia człowieka opowiada się za nieredukowaniem go do jakiegoś li tylko elementu przynależącego do świata.

Przybliżeniem zagadnienia nieredukowalności osoby i odpowiedzią na pytanie, czym ona jest według Wojtyły, może być konfrontacja z Arystotelesowską definicją – „homo est animal rationale”, która wskazywała, jak podkreśla Wojtyła, na pewną sprowadzalność, redukowalność człowieka do świata (typ kosmologiczny). Człowiek w tej wizji był jednym z „przedmiotów” świata przynależącym realnie do niego, a jako element kosmosu wprzęgnięty w jego prawa i naturę. Doceniając z jednej strony użyteczność definicji Stagiryty w rozwoju wielu nauk szczegółowych o człowieku oraz w późniejszej myśli filozoficznej, opierającej się na tej formule, z drugiej strony Wojtyła dostrzega niesprowadzalność istoty ludzkiej do świata. Podkreśla, że „człowiek nie pozwala się w swej właściwej istocie zredukować oraz wyjaśnić bez reszty przez rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową”⁴⁰.

Nie tylko Arystotelesowska formuła okazała się zbyt uboga w opisie człowieka. Wojtyła także nie w pełni przyjmuje Boecjański punkt widzenia, który w słynnej definicji „persona est rationalis naturae individua substantia” nie obejmował całej oryginalności podmiotowości osoby, a raczej wyrażał jedynie jednostkowość człowieka jako bytu substancjalnego, posiadającego naturę rozumną. Boecjusz zdaniem Wojtyły skonstruował jakby „warunek zabudowy” tego wymiaru bytu, w którym realizuje się osobowa podmiotowość człowieka⁴¹, ale nie samą „zabudowę” bytu podmiotowego. Zatem pominięto nie tylko aspekt niepowtarzalności i wyjątkowości konkretnej osoby ludzkiej (wszak osoba jest czymś więcej niż to, co zawiera się w pojęciu *indivduum*), ale i konieczność podkreślenia roli świadomości, jako jednej z podstawowych rzeczywistości dynamicznych, skoncentrowanych w człowieku.

1.4. Przeżycie – podstawową kategorią w opisie doświadczenia osoby

W odniesieniu i w pewnej opozycji do dwóch przedstawionych ujęć: Arystotelesowskiego i Boecjańskiego, Wojtyła podkreśla, iż nieodzowną kategorią dla

³⁹ Tamże, s. 440.

⁴⁰ Tamże, s. 438.

⁴¹ Por. tamże.

rozumienia podmiotowości i nieredukowalności człowieka jest przeżycie, a wraz z nim świadomość. Kategoria przeżycia jakby przechodzi przez niemal wszystkie warstwy osoby ludzkiej i je w sposób specyficzny określa. Jeśli bowiem człowiek nie tylko działa i spełnia własne czyny, ale je także przeżywa, to ma możliwość uczestniczącego przenikania swego jestestwa. Jest on przeżywającym i doznającym podmiotem nie tylko własnych czynów, ale i swej własnej podmiotowości, jest także świadom swej podmiotowości i tego, że działa. On sam siebie doświadcza (samo-doświadczenie) i sam siebie jakoś rozumie (samo-zrozumienie). Przeżywając, zarazem jest owym świadkiem siebie. Kiedy i w jaki sposób człowiek przeżywa siebie i własne czyny, własną podmiotowość i własne działanie? Wojtyła sądzi, że przeżycie własnej sprawczości i podmiotowości objawia i urzeczywistnia się najwyraźniej w wolności i moralności, w której człowiek „siebie posiada” i „sobie panuje”, w której stanowi o sobie, o własnych wyborach. Właśnie w wolności i związanej z nią moralności człowiek siebie przeżywa jako osobę i to, że jest podmiotem. Jest on sobie nie tylko dany, ale i zadany, i stale zadawany, ale musi się wciąż „zdobywać”, czyli podejmować nieustanną walkę o siebie, o to, by stawać się coraz lepszym jako człowiek i coraz bardziej autentycznym. W przeżyciu, jak pisze filozof, „odsłaniają się nie tylko czyny i doznania w swoich najgłębszych zależnościach od własnego «ja»”. Odsłania się również cała osobowa struktura samostanowienia, w którym człowiek odnajduje swoje «ja» jako tego, który siebie posiada i sobie panuje – a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i sobie panować⁴².

Przeżycie Wojtyła nazywa swoistym „wymiarom”, i to „wymiarom”, który można pojąć i zrozumieć w odniesieniu do tego, co nieredukowalne. Można to jednak uczynić jedynie za pomocą analizy fenomenologicznej, która ukazuje istotę przeżycia⁴³, „służy więc zrozumieniu transfenomenalnemu, służy zarazem ujawn-

⁴² Tamże, s. 441.

⁴³ W przekonaniu Husserla gruntowne zbadanie tego, czym jest świadomość, wymaga przyjrzenia się poszczególnym przeżyciom psychicznym. Uogólniając, świat wewnętrzny podmiotu to strumień świadomości zawierający w sobie rozmaite akty przeżyciowe. Akty te mają strukturę złożoną, są zorientowane w pewien określony sposób i mają specyficzny przebieg tematyczny. W świadomości można wyróżnić takie przeżycia psychiczne, jak spostrzeżenia, przypomnienia czy wyobrażenia i ich rozmaite warianty. Warstwa przeżyć psychicznych, odrębna dla każdego *Ja*, jest traktowana jako konstelacja poszczególnych, jednostkowych przeżyć, pojawiających się w strumieniu świadomości podmiotu świadomego. Na tym poziomie poddaje się badaniu kolejne przeżycia psychiczne wstępujące w przeżywającym *Ja*.

nieniu tego bogactwa, jakie właściwe jest bytowi ludzkiemu w całej złożoności *compositum humanum*⁴⁴. Przeżycie jest też rzeczywistością, i to rzeczywistością daną w doświadczeniu. Jest czymś subiektywnym. Będąc faktem doświadczalnym, przeżycie w człowieku ma charakter realny. Przeżycie wespół ze świadomością sprawia, że osoba ludzka istnieje w pewien sposób „do wewnątrz”, a nie powierzchwno, urzeczywistnia to wszystko, co jest zawarte w jej podmiotowości. Przeżycie, jak twierdzi Wojtyła, nie jest refleksem rzuconym na taflę ludzkiego bytowania i działania, lecz „stanowi ono tę postać właściwą aktualizacji podmiotu ludzkiego, jaką człowiek zawdzięcza właśnie świadomości”⁴⁵.

Wojtyła rozpatrywał dość szeroką gamę przeżyć człowieka. Możemy za autorem wyróżnić przeżycie własnego ciała, duszy, swego *Ja*, rzeczywistości, sumienia, samostanowienia, różnorodnych wartości, zmysłowości, niespełnienia, czy wreszcie możemy mówić o przeżyciu moralnym oraz emocjonalnym (emotywnym, uczuciowym). W całościowym ujęciu należałoby mówić o przeżyciu człowieczeństwa jako takiego.

1.5. Duchowy wymiar ludzkiego bytu

Nie tylko sfera przeżyć rozmaitego typu jest poświadczaniem nieredukowalności jednostki i jej sposobu bycia w świecie, lecz także posiadanie przez człowieka, właściwego tylko jemu, intymnego i osobistego obszaru, potocznie zwanego „wnętrzem”, który stanowi immanentną część natury ludzkiej natury. Ten właśnie wymiar odróżnia człowieka od świata zewnętrznego (przedmiotów, zwierząt, roślin). Człowiek jako swoisty „mikrokosmos” w pewien właściwy dla siebie sposób partycypuje w warstwach makrokosmicznej budowy wszechświata i jakby centralizuje w sobie „te doskonałości bytowania, które rozsiane są niejako różnych formacjach wszechświata”⁴⁶ (fizyczno-materialnej, organicznej, psychicznej oraz duchowej). Najwyższą warstwą pozostaje duchowa – ta, którą człowiek przekracza doświadczeniowo poznawany makrokosmos. Przy pomocy tej warstwy człowiek widzi „lub przynajmniej «przeczuwa» swe podobieństwo do Boga i w nim nawiązuje żywy kontakt ze swoim Stwórcą i Prawzorem, czując się i rozumiejąc Jego obrazem, acz niedoskonałym, niemniej autentycznym. Duch tedy należy do

⁴⁴ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, dz. cyt., s. 442.

⁴⁵ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁶ Tenże, *Tajemnica i człowiek*, [w:] „*Aby się Chrystus nami posługiwał*”, Kraków 1979, s. 29.

całokształtu ludzkiej natury, on też i tylko on stanowi właściwą podstawę ludzkiej osoby⁴⁷.

Świat wnętrza osoby to nie tylko świat przeżyć, stanów emocjonalnych czy rezerwuar wewnętrznych doznań, ale też świat ducha, świat duchowy i świat specyficznej duchowości, który otwarty jest na transcendencję, prawdę i dobro. Świat ducha ponadto świadczy o pięknie człowieczej egzystencji, jest tym bogactwem, którego nie można osiąść czy nabyć – jest ono bezinteresownym i wspaniałomyślnym darem od Stwórcy. Łączność poznawcza ze światem i innymi ludźmi dokonuje się na drodze wewnętrznej, a nie tylko zmysłowej, rozumowej, fizycznej czy psychicznej, a życie duchowe jest pewną formą życia wewnętrznego⁴⁸, dzięki któremu człowiek nie tylko może wchodzić w rozmaite relacje ze światem i innymi osobami ludzkimi, ale także w relację z Bogiem. Sfera ta, z jednej strony, staje się przestrzenią możliwego dialogu z ludźmi i z Bogiem, a z drugiej strony w niej kryje się rozgrywający dramat dobra i zła. Nie gdzie indziej, ale właśnie we wnętrzu człowieka ów dramat „pulsuje”, dynamizuje się i „eksponuje”. To w nim człowiek może znajdować się w duchowym impasie, duchowej euforii czy ekstazie, duchowej degradacji, ruinie bądź rezygnacji. Ten obszar może być zarówno źródłem wielkich dzieł, jak i załączkiem dewaluacji człowieczeństwa osoby. Nieprzekazywalność tego, co wewnętrzne w człowieku, zdaje się być kolejną z odsłon tego, co nieredukowalne, a w następstwie ujawnianiem tego, kim jest człowiek jako osoba.

Element duchowy jest źródłem dynamizmu właściwego człowiekowi (na który składają się samostanowienie, sprawczość, odpowiedzialność, sumienie), a skoro jest źródłem dynamizmu, to ten element też musi być sam strukturą dynamiczną. Wojtyła definiuje duchowość duszy ludzkiej, mówiąc, że jest to „ustrój od materii wewnętrznie niezależny, zdolny do aktów poznania i celowego dążenia, [...] tkwi u samych źródeł ludzkiego życia”⁴⁹.

⁴⁷ Tamże, s. 29–30.

⁴⁸ Na problematyczność powszechnego utożsamiania terminów „życie wewnętrzne” i „życie duchowe” zwraca uwagę Węgrzecki w monografii pt. *O poznawaniu drugiego człowieka*. Autor mówi o braku dostatecznego dookreślenia zakresu „życia wewnętrznego”, bowiem nie wiadomo do końca, co zawiera się w jego polu: czy wszystkie możliwe przeżycia, czy jedynie te zakwalifikowane do duchowych. Ponadto pojawia się kwestia rozpatrzenia „życia wewnętrznego” w stosunku do świadomości oraz do ewentualnego przyjęcia założenia o jakimś „życiu zewnętrznym” człowieka, co mogłoby rodzić szereg nieporozumień na terenie ontologii i epistemologii. Zob. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 75.

Pierwiastek duchowy jest tym, który stanowi o jedności osobowej człowieka, działa w ciele i poprzez ciało, u podłoża zaś tych działań znajduje się życie duchowe człowieka, które ustawicznie rozwija się i kształtuje.

Karol Wojtyła zanurzony jest w tradycji filozofii chrześcijańskiej, opowiadającej się za dualizmem duszy i ciała (i dusza, i ciało są konstytutywnymi pierwiastkami ludzkiej natury). Choć inne byty żyjące też składają się z jakiejś duszy i ciała, to jednak tylko człowiek posiada duszę rozumną i duchową. Dusza jest niematerialna i odrębna w stosunku do ciała, ale zarazem z ciałem współdziałająca w nieustannej kooperacji. Dusza ludzka jest podłożem wszelkich aktów i czynów ludzkich. Jest substancją dynamizującą dany podmiot, jest też źródłem i podstawową zasadą życia. Jak podkreśla Wojtyła, dusza ludzka jest „dynamicznym ustrojem, a więc jakby źródłem swoistej koncentracji duchowej energii poznawczej (rozum) i pożądczej (wola)”⁵⁰. To dusza wspólnie z ciałem tworzy niepowtarzalną konfigurację rozmaitych przeżyć, aktów i czynów człowieka. Przejawia się ona dzięki owemu zespoleniu z ciałem „w dynamicznym splocie, który tętni bogatym i wielostronnym życiem; wegetatywnym, zmysłowym i duchowym”⁵¹. Warto przy tym dodać, że ciało nie jest więzieniem duszy (jak u Platona), nie krępuje jej ani nie jej nie zacieśnia. Przeciwnie, ciało człowieka jakby „stwarza” dla działalności duszy optymalne warunki. Istnieje kilka funkcji duszy ludzkiej: „sprawia ona i to, że dane indywiduum ludzkie w ogóle jest, że bytuje, następnie zaś to, że jest jakim jest – a więc i to że ma życie, że ma życie wegetatywne [...], że posiada życie zmysłowe, że wreszcie posiada owo z natury swej niezniszczalne życie duchowe, że jest duchem”⁵². Dusza jako substancja jest zasadą ruchu, dynamiczności i organizacji danego bytu, ale jest też dyskretnym zbiornikiem wszelkich przeżyć ludzkich, w tym także przeżyć własnego *Ja*. Można mówić o swego rodzaju przeżyciu duszy przez osobę. Przez akty samoświadomości stwierdzamy własne *Ja*, a skoro tak, to właśnie w przeżyciu naszego *Ja*, które dokonuje się w doświadczeniu wewnętrznym, przeżywamy także samą substancjalność naszej duszy⁵³. Mimo substancjalności duszy, jej samoistności i odrębności, Wojtyła zwraca uwagę na to, że owa samoistność nie jest zupełna. O zupełności można powiedzieć dopiero wówczas, gdy mówimy o całym człowieku, o substancjalnym połączeniu duszy i ciała, a zatem o jego duchowości i cielesności i ich wzajemnej

⁵⁰ Tamże, s. 77.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 89.

⁵³ Por. tamże, s. 80.

jedności. Hylemorfizm jest według Wojtyły najlepszą koncepcją uzasadniającą unię duszy i ciała, ponieważ ta teoria wskazuje na kształtowanie, formowanie, modelowanie materii w ciało ludzkie właśnie przez duszę. Duch ludzki „nie topi się w tej materii bez reszty, ale jest w niej na tyle odrębny, na tyle ponad nią, że zachowuje swą wewnętrzną od niej niezależność [...]”⁵⁴.

Wojtyła, podobnie jak inni filozofowie, podejmuje również problem nieśmiertelności duszy. Dusza jest nieśmiertelna, niemierzalna i niematerialna, niepodlegająca zniszczeniu ani rozkładowi, nawet po śmierci organizmu. Po oddzieleniu się od materii samoistność substancji, jaka przysługuje duszy ludzkiej, nie ginie, bowiem jej istnienie i funkcjonowanie nie ogranicza się tylko do czynności związanych z materią, ale ma swoją sferę od niej niezależną, gdzie trwa dalej pomimo rozdzielenia z ciałem.

Jedną z głównych tez stawianych przez Karola Wojtyłę w toku rozważań o człowieku jako bycie osobowym jest konstatacja, iż tak naprawdę osobą może być „tylko byt duchowy, bo tylko na kanwie duchowości daje się pojąć świadomość, zwłaszcza zaś samoświadomość i wolność. One zaś obie warunkują odpowiedzialność”⁵⁵. Rzecz jasna, że osoba posiada również ciało, na które składa się cała psychofizyczna struktura, ale według Wojtyły ciało jest kształtowane i przenikane od wewnątrz właśnie przez ducha, który w zjednoczeniu z ciałem tworzy konkretną, niepowtarzalną osobę. To, co duchowe w człowieku – jego wewnętrzny wymiar, wiąże się zatem w sposób nieodłączny z tym, co nieredukowalne w człowieku, a ów wymiar nie jest jakąś „dostawką”, dodatkiem czy uzupełnieniem ludzkiej natury, ale rzeczywistością konstytuującą całego człowieka. Nieredukowalność, jak zaznaczono w poprzednich punktach niniejszej pracy, wiąże się bowiem ściśle z podmiotową rzeczywistością osoby – z jej działaniem, wolnością i moralnością, ale należy z całą stanowczością podkreślić, iż na ową nieredukowalność wskazuje i ją jakby potwierdza także wymiar duchowy.

Duchowość człowieka odsłania się w tak zwanej transcendencji osoby w czynienie, z tym, że Wojtyła rozróżnia transcendencję pionową, związaną z aktami wolności, samostanowienia i transcendencję poziomą, która charakteryzuje się intencjonalnością, polegającą na przekraczaniu podmiotu w stronę przedmiotu. Dla koncepcji duchowości człowieka ważną rolę odgrywa transcendencja pionowa. Według Wojtyły owym pionem jest pewna nadrzędność własnego *Ja*, w stosunku do własnego wolnego działania. Człowiek działa w sposób wolny, nieskrępowany,

⁵⁴ Tamże, s. 91.

⁵⁵ Tamże, s. 96.

„w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”⁵⁶. Gdy podmiot wyowiada prawdziwie: „ja chcę”, w tym „chcę” transcenduje własne *Ja*, uprzedmiotawia je, obiektywizuje. Owa przedmiotowość podmiotu dokonuje się na płaszczyźnie samostanowienia – to ono „stawia własne «ja», czyli podmiot, w pozycji przedmiotu”⁵⁷. To, że podmiot jest jednocześnie przedmiotem, widoczne jest w każdym „chcę”, ale nie chodzi tu tylko o to, że „chcę czegoś”, ale że po prostu „chcę”. Taka nadrzędność podmiotu względem własnego działania i rozstrzygania – jego autentyczna wolność – ujawnia również duchowość, bowiem dzięki transcendencji osoby w czynie możemy niejako dostrzec indywidualność konkretnego życia człowieka oraz jego nieredukowalność. A zatem dzięki tej transcendencji człowiek może na siebie spojrzeć jako na byt obdarzony wnętrzem. Wojtyła uważa, że duchowość jest nie tylko otwarta dla oglądu, ale także dla wglądu.

W przekonaniu Wojtyły, jeśli człowiek w jakiś sposób uzewnętrznia swoją duchowość, to sam musi być w jakiś sposób duchem: „Tak jak nie możemy oderwać osoby od duchowości, tak też nie możemy odrywać duchowości od osoby”⁵⁸. Oznacza to, iż duchowość jest nieodłącznym i integralnym wymiarem bytu ludzkiego, ale także realnym podłożem wszelkich elementów składających się na transcendencję osoby w czynie. Pierwiastek duchowy świadczy o jedności człowieka mimo jego złożoności.

Wojtyła uważa, że „każde autentyczne «ja chcę» ujawnia swoistą transcendencję osoby w czynie”⁵⁹. Transcendencja ta „przedstawia” się w samostanowieniu osoby, a konkretnie w jej przedmiotowości, przy czym przedmiotowość nie jest zarezerwowana dla transcendencji na wyłączność, ponieważ i podmiotowość osoby w tej transcendencji się ukazuje i w niej przejawia. Chodzi po prostu o określenie *Ja* osoby jako czegoś przedmiotowego, uwydatniającego się wraz z poszczególnym „chcę” podmiotu.

Jednakże wraz z transcendencją istnieje w stosunku do niej dopełniająco-komplementarny aspekt sprawczości człowieka. Jest nim integracja osoby w czynie. Transcendencja i integracja muszą iść niejako w parze ze sobą, jeśli chcemy ująć osobę holistycznie.

Integracja osoby w czynie rozumiana jest tutaj jako „urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności na podłożu pewnej złożoności”⁶⁰. W integra-

⁵⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 165.

⁵⁷ Tamże, s. 158.

⁵⁸ Tamże, s. 224.

⁵⁹ Tamże, s. 157.

⁶⁰ Tamże, s. 231.

cji i dzięki niej ukazuje się człowiek jako podmiot działający, będący świadom swego działania, oraz jako podmiot przeżywający swe działanie i siebie jako działającego, a zatem jako podmiot panujący sobie i jednocześnie będący podległym sobie. Integracja (a nie sama transcendencja) sprawia, że osoba może siebie przeżywać jako wyłącznego sprawcę własnych czynów, a także jako jeden podmiot złożony z różnych struktur (chodzi tu o struktury samo-panowania i samo-posiadania). Gdyby nie integracja, nie wiadomo byłoby o jedności różnorodnych elementów, składających się na całość dynamizmu osoby. Natomiast gdyby nie transcendencja, nie można by wytłumaczyć rzeczywistości osoby i czynu oraz ich wzajemnego połączenia. Transcendencja sama nie wystarcza do ujęcia całego osobowego dynamizmu. Właściwym uzupełnieniem musi być właśnie integracja, którą odkrywa się w podmiotowości człowieka (podczas gdy transcendencja ujawnia się zasadniczo w sprawczości jako samostanowieniu). Dlatego tak ważne jest, aby i transcendencję, i integrację traktować jako struktury wzajemnie uzupełniające się.

Integracja osoby w czynie, podobnie jak transcendencja, wyostrza niejako tę stronę ludzkiej natury, jaką jest duchowość. Wprawdzie człowiek nie przeżywa wprost swej duszy, ale „całościowe i wszechstronne zarazem doświadczenie człowieka naprowadza nas na tę rzeczywistość, i to zarówno na rzeczywistość duszy, jak też jej stosunku do ciała”⁶¹. Wydaje się z jednej strony, że pomocna może okazać się tu metafizyka tomistyczna, która w swojej specyfice i dzięki swoim metodom próbuje wyławiać na powierzchnię to, co osadzone najgłębiej – próbuje odsłonić to, czym w istocie jest dusza i jaki jest jej związek z ciałem, a z drugiej strony – mistyka wewnętrznego doświadczenia u św. Jana od Krzyża, która w sposób opisowy ujmuje relację duszy człowieka z Bogiem i w ten sposób przybliża nas do pełniejszej wiedzy o człowieku.

2. Doświadczenie czynu jako moment wglądu w specyfikę osoby ludzkiej

2.1. Działanie i „dzianie się” wyrazem podmiotowości człowieka

Z zagadnieniem nieredukowalności człowieka wiąże się nieodłącznie doświadczenie czynu, które jest najistotniejszym kontrapunktem w typologii

⁶¹ Tamże, s. 298.

ludzkiej osoby, bowiem uwydatnia ten element w człowieku, który w nim żywo pulsuje, i dzięki któremu osoba może spełnić swe człowieczeństwo.

W podstawowym dziele antropologicznym *Osoba i czyn* Wojtyła precyzuje pojęcie osoby, której fundamentalnym wymiarem jest czyn. Autor dokonuje szczegółowej analizy czynu (utożsamianego z działaniem), przez który ujawnia się jednostka ludzka. Czyn pojmowany jest jako moment „unaocznienia osoby”, dlatego studium Wojtyły dokonuje analizy osoby poprzez czyn, a nie odwrotnie. To właśnie dzięki doświadczeniu czynu oraz związanej z nim moralności istnieje możliwość wglądu w istotę człowieka i uchwycenie go w najbardziej podstawowych wymiarach. Dzięki analizie czynu można głębiej poznać człowieka jako podmiot osobowy. Ogląd istoty ludzkiej poprzez czyn realizuje się na gruncie doświadczenia człowieka, na które składa się między innymi fakt, że „człowiek działa”⁶². W tymże fakcie dokonuje się specyficzne odsłonięcie osoby poprzez czyn: „Czyn niewątpliwie jest działaniem. Działanie odpowiada różnym działaczom. Jednakże takiego działania, które jest czynem, nie możemy stanowczo przypisać żadnemu innemu działaczowi – tylko osobie”⁶³. Nasuwa się pytanie o to, czemu właśnie poprzez doświadczenie działania możemy „wejść” w sam rdzeń oglądu człowieka, a nie na przykład przez doświadczenie odczuwania? To czyn według Wojtyły odgrywa w osobie dominującą rolę, porusza bowiem niemal wszystkie wymiary człowieka: psychiczny, duchowy, moralny, a nawet somatyczny. W czynie partycypuje cały człowiek – w nim jednostka przedstawia się jako byt osobowy, ale też partycypacja ta jest możliwa, bo człowiek działa. Ponadto czyn jest faktem, jest czymś „oczywistym”, empirycznym, danym nie tylko od zewnątrz (sprawcy działania i innym ludziom), ale i od wewnątrz (w sferze przeżyciowo-świadomościowej samego podmiotu). Jest on także symbolem wskazującym zarazem na samego siebie i na swego sprawcę⁶⁴.

⁶² Tamże, s. 58.

⁶³ Tamże, s. 59.

⁶⁴ Na ten rys w opisie czynu ludzkiego w koncepcji Wojtyły zwrócił uwagę S. Grygiel w artykule pt. *Czyn objawieniem osoby?*, „Znak” 1971, R. 23, nr 2–3, s. 200–208. Grygiel uważa czytelnika na rolę symboliki czynu w próbie odsłonięcia istoty człowieka. Według niego „jeżeli symbol spełnia funkcję uobecniania tego, co nie daje się wyrazić wprost, albo inaczej: co nie jest nam tak dane, to czyn spełnia ją ze zdwojoną mocą – w nim bowiem rzeczywiście, niezależnie od przeżycia odbiorcy, znajduje się osoba. W nim się bowiem spełnia” (tamże, s. 203). W takiej perspektywie, według Grygla, Wojtyła stworzył drogę do antropologicznej hermeneutyki, operującej symbolami, a jak każdy symbol, tak i czyn wymaga podejmowania stałego wysiłku i coraz to nowych interpretacji.

Istotnym poświadczeniem działania człowieka staje się fenomen przeżycia. Osoba, zdaniem Wojtyły, może przeżywać zarówno własne czyny, jak i przeżywać samą siebie w działaniu. Właśnie ten moment wskazuje na występowanie w człowieku podwójnego świadectwa, czy też bycia świadkiem samego siebie, od strony samego siebie jako podmiotu działania i jako podmiotu przeżywającego to, że działa i w jaki sposób działa. W przeżyciu działania konkretnego człowieka wysuwa się na pierwszy plan doświadczenie: „ja działałam”, to znaczy, że ja sam sobie odsłaniam się jako ten, który jest sprawcą. Ten fakt wskazuje na przeżycie subiektywne swego działania, „nie przesłania jednak intersubiektywności potrzebnej przy zrozumieniu oraz interpretacji ludzkiego działania”⁶⁵. Działanie innych ludzi, zewnętrzne w stosunku do mojego, według Wojtyły jest analogiczne, to znaczy, że fakt działania innych ludzi można zinterpretować i zrozumieć w oparciu o doświadczenie mojego własnego działania.

Istotnym rozgraniczeniem wprowadzonym przez autora *Osoby i czynu* jest odróżnienie sfery „działania” od „dziania się”. Struktury te odsłaniają zarówno aktywną stronę człowieka, jak i bardziej pasywną. Aktywnością jest działanie, biernością to, co się w osobie tylko dzieje. Mimo występującej różnicy, między tymi strukturami nie zachodzi separacja, bowiem w obu strukturach przejawia się ten sam osobowy podmiot. Pewne przeciwieństwo „działania” i „dziania się” nie wyklucza zatem ich wzajemnej korelacji. Można by jeszcze dodać i rozważyć sytuację tego, co „dzieje się z” człowiekiem, gdy działa. Wojtyła nie rozwija szerzej tej sytuacji. Mówi jedynie, iż w znaczeniu potocznym formuła „dziania się czegoś z człowiekiem” jest wymiennie używana ze zdaniem: „coś się dzieje w człowieku” (co miałoby odsyłać do tego, co wydarza się w jego wnętrzu). Tymczasem Wojtyła uważa, że w tej strukturze o znaczeniu pasywnym („coś dzieje się z człowiekiem”) występuje tak zwane doznawanie od zewnątrz⁶⁶, polegające na bierności człowieka. Tu coś na człowieka oddziałuje, a on tylko to coś biernie odczuwa. Doznawanie „mówi o bierności podmiotu *człowiek*, nie mówi natomiast [...] o dynamizmie wewnętrznym tegoż podmiotu”⁶⁷, a dynamizmem tym jest

W głośniejszej dyskusji nad dziełem *Osoba i czyn*, zamieszczonej w „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, w artykule *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości* Grygiel nazywa dzieło Wojtyły „formalną hermeneutyką czynu”, bowiem poprzez analizy formalnych struktur czynu autor stopniowo ukazywał możliwość wejścia i wnikięcia w „struktury” samej osoby.

⁶⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 109.

⁶⁶ Tamże, s. 112.

⁶⁷ Tamże.

jednocześnie i „działanie”, i „dzianie się w człowieku”, a nie „dzianie się z nim”. Można dodać, iż jedna i druga struktura wygenerowuje jakąś zmianę w człowieku, lub też inaczej, zakłada jakąś zmianę. Nie chodzi jednak zrazu o zmianę w znaczeniu konwersji moralnej, lecz o każdorazowe odmienne i niepowtarzalne czyny i uczynienia na poszczególnych poziomach funkcjonowania człowieka (fizjologicznym, psychosomatycznym, intelektualnym, duchowym).

Rozgraniczenie rzeczywistości „działania” i „dziania się”, sugerujące jakby podział człowieka na „dwa światy”, jest w dużej mierze pozorne, bowiem „nie sposób zaprzeczyć, że ten, kto działa, jest równocześnie tym, w którym to czy owo się dzieje”⁶⁸. Podmiot „działania” i „dziania się” jest ten sam. Ten fakt stanowi o jedności podmiotu.

Łacińskie słowo *suppositum*, którego etymologia wskazuje na rzeczywistość położoną «pod» (*subponere*)⁶⁹, w antropologii Karola Wojtyły zajmuje jedno z centralnych miejsc, gdyż właściwie i w sposób pełny wyraża identyczność i koherentność działającego podmiotowego bytu osoby. Co jednak oznacza synteza podmiotowości i działania? Termin *suppositum* odsyła od razu do podmiotu w znaczeniu metafizycznym, który jest realnie istniejącym, a także działającym bytem. Osoba jest *suppositum*, jest „kimś”, a nie „czymś”.

W *Osobie i czynie* czytamy: „[...] dysproporcja, na jaką wskazują zaimki „ktoś” i „coś”, przenika do samego korzenia bytu, który jest podmiotem. [...] Człowiek jako osoba, to jest *suppositum*, to jest podmiot istnienia oraz działania – z tym jednak, że istnienie (*esse*) jemu właściwe jest osobowe, a nie tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury. W ślad za tym i *operari*, przez które rozumiemy cały dynamizm człowieka – zarówno działanie, jak i dzianie się, jakie w nim zachodzi – też jest osobowe”⁷⁰.

⁶⁸ Tamże, s. 121.

⁶⁹ Cyt. za R. Rybacki, *Osoba ludzka – jej bytowa podmiotowość i uczestnictwo w antropologii kardynała Karola Wojtyły*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, pod red. M. Jędraszewskiego, t. 1, Poznań 2004, s. 215. W tymże artykule autor zamieścił krótki rys historyczny, ukazujący interpretację terminu *suppositum* w różnych koncepcjach filozoficznych na przestrzeni dziejów. Rybacki podkreśla przede wszystkim opozycję pomiędzy ujęciami scholastycznymi, w których *suppositum* wskazywało na substancjalność i odrębność bytu (nie zajmując się problemem niesprowadzalności bytu do świata), a oryginalną koncepcją Wojtyły, w której to, co nieredukowalne i podmiotowe, są niemalże synonimami tego samego doświadczenia – konkretnej, działającej osoby ludzkiej, nieredukowalnej do świata.

⁷⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 123.

Powyższa definicja syntetyzuje i łączy te obszary w człowieku, które są w nim najbardziej podstawowe. Istnienie podmiotu warunkuje jego podmiotowe działanie, ale poprzez działanie można przybliżyć się do poznania człowieka. Działając, człowiek cały czas w tym działaniu jest i pozostaje podmiotem – jest on i sprawcą działania, i podmiotem; przeżywa on jednocześnie siebie jako sprawcę i podmiot. Karol Wojtyła bardzo mocno zwraca uwagę na możliwość głębszego i coraz bardziej adekwatnego poznania osoby poprzez czyn.

2.2. Synteza immanencji i transcendencji obecna w sprawczości

Tym, co odróżnia w sposób właściwy „działanie” i „dzianie się”, jest, według Wojtyły, moment sprawczości⁷¹. Sprawczość znamionuje sprawianie, a więc wywoływanie, stwarzanie, powodowanie czegoś, prowadzenie do czegoś. Zakłada zatem celowość, ale najpierw wzbudzenie działania, uruchamianie procesu. Sprawczość, sprawstwo kieruje i zapoczątkowuje coś nowego, co może być wielokrotnie podobne do tego, co sprawczość zainicjowała, ale nigdy takie samo. Sprawstwo pociąga za sobą skutek, a więc efekt mający pozytywny bądź negatywny wydźwięk. Sprawstwo nie jest prostym działaniem. Wskazuje ono na tego, który „sprawia”, a więc na „sprawcę”, na podmiot, który działaniem wprawia coś w ruch ku czemuś. Co więcej, w sytuacji działania człowiek przeżywa siebie jako sprawcę tego działania, jest świadom swej sprawczości i siebie będącego przyczyną sprawczą, a więc jest tym pierwszym, który i od którego zależy ukierunkowanie działania.

Osoba jest przyczyną swego działania, jest jego źródłem, wzbudza powstanie czynu i podtrzymuje istnienie swego czynu. Jednostka, zaktualizowawszy czyn, nie może się go wyprzeć czy unicestwić. Czyn jest jej czynem, jej własnością, a zaistniały raz skutek sprawczości (czyn) wiąże się z odpowiedzialnością oraz poddaniem ocenie moralnej. Natomiast w sytuacji, kiedy „coś się tylko dzieje” w osobie, brakuje przeżycia działania, człowiek tu nie jest świadom swej sprawczości (a zatem jest tu jej brak), wtedy też i kwestia odpowiedzialności pozostaje w zawieszeniu.

W przeżyciu sprawczości dochodzi jeszcze do pojawienia się jednocześnie dwóch struktur: transcendencji i immanencji. Transcendencja obecna jest w przeżyciu sprawczości względem własnego działania (w przeżyciu: „jestem sprawcą działania”), natomiast immanencja dotyczy przeżycia już samego

⁷¹ Tamże, s. 116.

działania, którego człowiek jest przyczyną sprawczą, „«ja sprawcze» i «ja działające» tworzą za każdym razem dynamiczną syntezę i dynamiczną jedność w każdym czynie. Jest to właśnie synteza i jedność osoby z czynem”⁷².

Istotnym rysem w opisie ludzkiej sprawczości jest kwestia zależności czynów od człowieka. Jeśli czyny są czymś zależnym od człowieka, to bez jego działania, decyzji i mocy sprawczej nie mogłyby się urzeczywistnić, pozostałyby w fazie zamiaru bądź w fazie wyobrazeniowej. Człowiek, który jest sprawcą własnych czynów i ich inicjatorem, jest także ich jedynym w swoim rodzaju twórcą. To od niego zależy ich jakość i wartość. Trafnie konstatuje Wojtyła, iż działanie jest specyficznym dziełem człowieka, za które jest on szczególnie odpowiedzialny. W działaniu człowiek modeluje i wyrabia swoją wartość moralną. To moment „dynamicznego” i „egzystencjalnego” aspektu doświadczenia moralności, w którym najważniejszą rolę odgrywa fakt stawania się wartości moralnych w czynach. Osoba jawi się w czynach moralnych najwyraźniej i przez nie staje się dobra albo zła. Rozgrywający się w czynie dramat spełniania się człowieka bądź jego destrukcji umożliwia pełniejsze i jaśniejsze rozumienie tego, kim osoba rzeczywiście jest. Przez działanie (moralne lub niemoralne) człowiek albo się rozwija, spełnia, wzrasta, albo zaprzepaszcza siebie, rujnuje i unicestwia. Doświadczenie czynu i doświadczenie moralności splecione są ze sobą warkoczem wzajemnych odniesień i oba w równej mierze mogą umożliwiać coraz pełniejsze poznanie człowieka. Wojtyła mówi o koniecznej spójni, zjednoczeniu i zespoleniu obydwu doświadczeń. Czyn z jednej strony odsyła w kierunku sprawcy czynu – osoby, a z drugiej strony odsyła ku wartościom moralnym⁷³.

Spełniając dany czyn, człowiek jednocześnie ujawnia prawdę o sobie, o tym, kim rzeczywiście jest, zarówno w wymiarze podmiotowym, jak i moralnym. Osoba jest także świadoma swej podmiotowości – wie, że jest sprawcą działania, ale też świadomie działa i wybiera. Zagadnienie świadomości i powiązanej z nią sprawczości ma kapitalne znaczenie dla uchwycenia specyfiki bytu człowieka. Świadomość „odzwierciedla” osobową podmiotowość człowieka. Obok świadomości występuje również samowiedza, która obiektywizuje, uchwytuje „przedmiotowość *Ja*”. Świadomość i samowiedza są jakby dwiema stronami *Ja*. W działaniu świadomym mamy do czynienia z dwoistą funkcją czynów: otóż czyny są uzewnętrznieniem osoby (nawet jeśli się realizują tylko wewnętrznie), pokazują przez jej sprawczość, czym ona rzeczywiście jest (wszak czyny są „widzialne”), ale

⁷² Tamże, s. 117–118.

⁷³ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 103.

też wszelki czyn (choć byłby według kryterium „widzialności” zewnętrzny) „doznaje wraz z upodmiotowieniem przez świadomość także i uwewnętrznienia”⁷⁴.

Człowiek doświadcza siebie jako źródła, które zapoczątkowuje i spełnia czynny, a poprzez owo spełnianie realizuje swe człowieczeństwo. Jako sprawca czynu, człowiek równocześnie spełnia w nim siebie, to znaczy urzeczywistnia z tej racji, że jest kimś, a nie tylko czymś.

Świat czynu w relacji do świata osoby, opisywany przez autora *Osoby i czynu*, wyłania to, co rzeczywiście pozwala na coraz pełniejsze dotarcie do istoty człowieka. Poprzez analizę pojęcia natury Wojtyła zarówno próbuje pokazać dynamiczną stronę ludzkiego bytu, jak i chce przybliżyć się do możliwie całościowej i adekwatnej interpretacji ludzkiej osoby.

2.3. Osoba a natura

Tradycja filozoficzna odnosząca się do pojęcia natury jest bardzo rozległa. Zasadniczo wyodrębniły się dwa podejścia w rozumieniu natury. Pierwsze polega na postrzeganiu natury jako *physis*, czyli uniwersum, obejmujące wszystko, co istnieje. Natomiast w drugim ujęciu natura rozumiana jest jako synonim istoty (*essentia*)⁷⁵.

Karol Wojtyła naturę rozważa w odniesieniu do osoby człowieka. Podkreśla przy tym i skupia się na znaczeniu natury nie w sensie przyrody jako całości, czy na znaczeniu potocznym tego pojęcia, ale metafizycznym, wywodzącym się z filozofii bytu, gdzie naturę rozumie się jako istotę danego bytu, o ile stanowi zasadę, podłoże jego działania.

Tomistyczne ujęcie osoby jako substancji o naturze rozumnej zostaje przez Wojtyłę dopełnione fenomenologicznym i personalistycznym, gdzie osoba stanowi centrum stawania się człowieka oraz ośrodek koncentracji rozmaitych przeżyć. Bliski Wojtyłemu pogląd św. Tomasza z Akwinu oscylował wokół pojęcia substancjalnej jedności jednostki. Cała natura człowieka przejawiała się w posiadanych władzach i spełnianych aktach. Wojtyła rozszerzył to podejście: osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej, ale jest przede wszystkim „syntezą” podmiotowości działania i „dziania się”, czynów i uczynniń.

⁷⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 160.

⁷⁵ Tekst, zamieszczony w punkcie 2.3. niniejszej dysertacji, ukazał się jako rozdział pt. *Osoba a natura w ujęciu Karola Wojtyły* w monografii *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, pod red. P. Duchlińskiego, G. Hołuba, Kraków 2010.

Fenomenologia jeszcze inaczej ujęła „naturę”. Zakres znaczeniowy pojęcia natury w tym nurcie jest znacznie węższy niż w tomizmie. W metafizycznym znaczeniu natura jest zespolona z osobą, stanowi jej „rdzeń”. W fenomenologii zaś natura odsłania się nie w czynnym aktualizowaniu działania, będącego wynikiem sprawczości osoby, ale w „dzianiu się” czegoś zachodzącego w podmiocie. Wojtyła zaznacza, że „w pewnym sensie natura w tym znaczeniu wyklucza osobę jako podmiot działający, tzn. jako sprawcę czynu”⁷⁶. Osoba byłaby tu nie podmiotem działania, ale podmiotem tego, co się dzieje. Wojtyła dostrzega, iż na tymże gruncie mógł zrodzić się pewien konflikt filozoficzny, bazujący na rozróżnieniu osoby i natury oraz przydaniu im innych znaczeń, choć sam uważa ów konflikt w gruncie rzeczy za nieco fasadowy. Doświadczenie człowieka przemawia bowiem zarówno za zintegrowaniem natury w osobie, jak i za dokonywaniem się w niej pewnych „dziań”, których sama nie jest przyczyną sprawczą (np. życie emocyjne osoby przemawia za czymś takim. Emocje pojawiają się w osobie, dzieją się w niej, ale nie są czynami jednostki).

Podobnie rzecz ma się z przeniesieniem owego „konfliktu” (osoba – natura) na grunt relacji osoby i prawa naturalnego. Wojtyła, nawiązując do szerokiej problematyki prawa naturalnego, sądzi, że w tym obszarze również nie ma rozdzwisku. Pomiędzy osobą i prawem naturalnym nie ma rozbieżności. Osoba nie jest w opozycji do natury, a natura nie występuje przeciwko osobie. Wojtyła, odwołując się do klasycznej wykładni św. Tomasza, uważa, że Akwinata wykazuje spójnię pomiędzy tymi rzeczywistościami. Prawo naturalne jest czymś wpisanym w naturę osoby jako jednostki rozumnej. W intelekcie Boga zawarte jest wszelkie prawo wieczne, a stworzenie rozumne (człowiek) w nim uczestniczy, co przejawia się w predylekcji do czynienia dobra. W *Sumie teologicznej* św. Tomasz podaje definicję prawa naturalnego: „Spośród wszystkich rzeczy, w jakiś sposób opatrności Boskiej podlega stworzenie rozumne. Ma bowiem udział w tejże opatrności przez to, że samo siebie opatruje, a także i innych. Stąd też i ono ma w sobie udziałowo prawo wieczne. Dzięki niemu jest w nim skłonność do należytego działania i celu. I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym”⁷⁷. Innymi słowy, prawo naturalne to naturalna skłonność

⁷⁶ K. Wojtyła, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, t. 18, z. 2, s. 54.

⁷⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Prawo. 1–2.90–105*, przekł. P. Bełch, London 1980, kwestia 82, art. 1., s. 20.

człowieka do dobra. Okazuje się, że prawo naturalne należy do wewnętrznej struktury człowieka, jest czymś jej właściwym, a nie czymś spoza niej lub ponad nią.

Konstatacja Wojtyły idzie w ślad za Tomaszowym ujęciem prawa naturalnego. Sądzi on, że: „prawo naturalne odpowiada osobie. Co więcej, nie tylko jej odpowiada, ale także tę osobę w szczególny sposób ustawia na właściwym miejscu w całym obiektywnym porządku świata. Następnie ustawia ją w szczególnej relacji do źródła prawa, do Boga”⁷⁸. Zintegrowanie natury w osobie możliwe było w odniesieniu do metafizyki klasycznej. Tu widać spójność pomiędzy osobą a naturą.

Problem, jaki faktycznie uwydatnia konflikt pomiędzy osobą a naturą, bierze się więc z przyjęcia określonej koncepcji antropologii filozoficznej. Wojtyła zauważa konflikt na płaszczyźnie pojmowania człowieka jako czystej świadomości lub indeterministycznie rozumianej wolności człowieka (jako absolutnej niezależności). Tam według niego nie ma jedności osoby i natury, lecz człowiek jest jakby podzielony na dwie odrębne substancje. Wojtyła tymczasem stoi na stanowisku integralności bytu człowieka i jedności różnych znajdujących się w nim dynamizmów. Opowiada się zatem za rozwiązaniem św. Tomasza i utrzymuje w mocy jego definicję osoby.

Dla Wojtyły znaczenie natury jest w pewnym sensie dwoiste: sięga ono nie tylko sfery podmiotu działania, ale i sposobu działania. Natura oznacza swoisty dynamizm, w którym unaocznia się synteza „działania” i „dziania się”. Rozważania Wojtyły w tym kontekście oscylują wokół zagadnienia, czy natura jest źródłem takiej syntezy, czy też natura tłumaczy tylko sposób działania? W pierwszym ujęciu, według Wojtyły, natura byłaby jednakowa z *suppositum* (jednością istnienia i działania) albo w nim umocniona, natomiast w drugim chodziłoby o sposób działania natury.

Przybliżenie zagadnienia natury w odniesieniu do osoby wiedzie poprzez przedstawienie dwóch rodzajów redukcji: najpierw fenomenologicznej, a następnie metafizycznej, torujących drogę odmiennego sposobu rozumienia natury, co nie oznacza jednakże ich totalnej separacji. Mówiąc o redukcji fenomenologicznej, Wojtyła docenia jej walor w istotowym odsłanianiu danej treści. Na czym miałyby polegać owo istotowe odsłanianie danej treści w przypadku osoby? Otóż mogłoby ono unaoczniać ludzką naturę nie przez moment „działania”, ale „tego, co w człowieku się dzieje”, nie przez moment sprawczości, ale przez

⁷⁸ K. Wojtyła, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, dz. cyt., s. 56.

tak zwane „uczynnienia”⁷⁹, gdyż, jak argumentuje Wojtyła, „do pojęcia natury należy ów dynamizm, który jest bezpośrednią i wyłączną konsekwencją samego narodzenia, dynamizm wyłącznie wrodzony, czy też przyrodzony, wyłącznie immanentny w danym podmiocie działania z góry niejako wyznaczony jego właściwościami”⁸⁰. Ten dynamizm jest osobie dany w chwili narodzin, jest on jako wpisany w ludzki podmiot, a więc tego rodzaju aktywność nie odnosi się do takiej sprawczości, o jakiej mówimy w przypadku spełniania czynów przez człowieka. Albowiem działanie człowieka jest taką aktywnością, która wymaga pewnej transcendencji działającego *Ja* względem samego zdynamizowania tego *Ja*⁸¹. Dlatego natura w redukcji fenomenologicznej jest postrzegana raczej jako moment dynamizmu odpowiadającemu człowiekowi, niż jako baza tego dynamizmu, występuje wszakże tylko w „uczynnieniach” podmiotu, a nie w czynach podmiotu. Czyny objawiają człowieka jako osobę, jako sprawczy podmiot, przeżywający siebie jako przyczynę swego działania, natomiast w „uczynnieniach” nie dochodzi do przeżycia swego działania – jest tu tylko swoista bierność. W tym kontekście osoba i natura byłyby czymś od siebie różnym, dzieliłyby „człowieka na dwa światy: świat osoby i świat natury”⁸². Redukcja fenomenologiczna niejako odrywałaby naturę od osoby (osoba byłaby rozumiana jako konkretne *Ja* świadome siebie jako przyczyny działań, natomiast natura oznaczałaby istotę, która stanowi podstawę dynamizmu danego bytu).

Rozumienie natury jako czegoś wyabstrahowanego z „uczynnień” ludzkich, które rozgranicza w efekcie świat osoby i świat natury, zawiera w sobie niejasności dotyczące treści i zawartości owych uczynnień. Nie ma bowiem dostatecznego wyjaśnienia i wyspecyfikowania na kartach *Osoby i czynu*, co się mieści w uczynnieniach oraz w jaki sposób wskazują na istotę człowieka jako takiego. Problem ten stawia Stanisław Grygiel w głośnej dyskusji nad *Osobą i czynem* Wojtyły na łamach „*Analecta Cracoviensia*”. Twierdzi on, że jeśli uczynnienia można rozumieć np. w kontekście naturalnego pędu do dobra (jak mówił św. Tomasz z Akwinu), albo np. dynamizmu biologicznego, to istnieje brak wyrazistości w dookreśleniu uczynnień względem osoby jako całości. Wedle Grygiela „uczynnienia” da

⁷⁹ Uczynnieniem Wojtyła nazywa takie zdynamizowanie człowieka, w którym on nie przeżywa jako *Ja* swojej sprawczości. Uczynnienie występuje wtedy, gdy w człowieku coś dzieje się, a nie gdy człowieka działa. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁰ Tamże, s. 127.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Tamże.

się zrozumieć dopiero wtedy, gdy odniesiemy je do czynu, ponieważ bez niego są one „nie-ludzkie”⁸³.

Inną trudność w rozgraniczeniu osoby i natury zauważa Jerzy Kalinowski w tej samej dyskusji nad dziełem *Osoba i czyn*. Wedle niego Wojtyła, mający przecież na względzie syntezę transcendencji i integracji osoby w czynie i poprzez czyn (na którą wskazywała metafizyka św. Tomasza z Akwinu), nadał pojęciu natury jeszcze inne znaczenie, które oznaczało w gruncie rzeczy tylko część tego, co wskazuje na człowieka jako całość. Natura przejawiająca się w uczynnieniach stanowiła w rozumieniu Wojtyły najpełniejszy swój wyraz. Dzięki uczynnieniom ujawnia się natura, a dzięki czynom człowiek jako osoba. W perspektywie przeciwstawienia natury osobie i tym samym zastąpienia metafizycznego pojęcia natury fenomenologicznym, zdaniem Kalinowskiego, tym trudniej wydaje się osiągnąć pełne scalenie metafizyki osoby ludzkiej z fenomenologią osoby ludzkiej zamierzone przez Wojtyłę⁸⁴.

Wojtyła opowiada się za integracją natury w osobie, argumentując to powszechnością doświadczenia człowieka, które to doświadczenie wyraźnie, prosto i w jakimś sensie dobitnie świadczy raczej o tożsamości podmiotu (w którym jednoczą się przeróżne syntezy i wzajemnie przenikają: synteza sprawczości i podmiotowości, dziania się i działania, czynów i uczynnień) niż o jego rozwarstwieniu. Ta teza Wojtyły ilustruje redukcję metafizyczną, w której natura nie „stoi” jakby obok osoby, ale jest jej podstawową właściwością. Albowiem, jak zaznacza Wojtyła, choć w uczynnieniach konkretne *Ja* nie przeżywa swojej sprawczości, to jednak przeżywa „wewnętrzzną tożsamość tego, co się dzieje, z sobą, a równocześnie zależność tego, co się dzieje, wyłącznie od siebie”⁸⁵. Wszystko, co w człowieku dzieje się, wlicza i wpisuje się w dynamiczne, podmiotowe *Ja*. Wojtyła ekspozuje pierwszeństwo doświadczenia jedności i tożsamości podmiotu względem doświadczenia podziału na działanie i dzianie się, aktywną sprawczość i pasywną niesprawczość. Integracja natury w osobie oznaczałaby zatem całe jego „człowieczeństwo, jednakże nie *człowieczeństwo* statyczne, ale dynamiczne [...]”⁸⁶. Dynamiczność bytu ludzkiego rozpatrywana jest w obrębie formuły *operari sequitur esse*. W tym stwierdzeniu Wojtyły chodzi o stosunek, który występuje pomiędzy działaniem a działającą osobą.

⁸³ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, dz. cyt., s. 150.

⁸⁴ J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 70.

⁸⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 129.

⁸⁶ Tamże, s. 130.

Stosunek ten wyraża się w trzech aspektach. Pierwszy dotyczy pierwszeństwa istnienia przed działaniem, drugi ich różnicy względem siebie, a trzeci ich określonej spójni. Działanie nie jest tym samym, co istnienie, choć dotyczy tego samego istniejącego i działającego *Ja*. Istnienie działania jest uwarunkowane istnieniem człowieka (jest akcydentalne). Niemniej pomiędzy działaniem a działającym podmiotem wydobywa się ich wzajemne powiązanie dzięki naturze. Wojtyła podaje definicję: „Natura to nic innego, jak podstawa istotnej spójności pomiędzy tym, kto działa (lub też tym, co działa – jeżeli działającym nie jest człowiek), a jego działaniem”⁸⁷. Owej spójni doświadczamy. Jest nam ona dana i w obrębie działania, i dziania się. Możemy zatem lepiej zrozumieć rolę integracji natury w osobie, która nie zasada się tylko na „ujednostkowieniu natury przez osobę”, lecz na tym, że „właściwe człowieczeństwu istnienie jednostkowe jest istnieniem osobowym”⁸⁸.

Podsumowaniem rozważań Wojtyły o naturze ludzkiej jest stwierdzenie, iż natura jest po prostu źródłem jedności tego, kto działa (lub czegoś, co działa), i jego działania. W tej metafizycznej perspektywie natura stanowi istotę danego bytu, jako fundament całego dynamizmu tego bytu. Ponadto integracja natury w osobie jest czymś realnym. Jakakolwiek inna natura nie bytuje realnie, czyli jednostkowo jako osoba, bowiem jest to typowe jedynie dla człowieczeństwa. Pewien przejaw integracji mamy już na poziomie uczynnień, ponieważ nawet wówczas, gdy „naturę” rozumiemy jako rozgraniconą od osoby, to jej moment (czyli właśnie uczynnienia) cały czas pozostaje w obrębie tożsamości i jedności własnego *Ja* osoby. Innymi słowy, w doświadczeniu własnego *Ja*, mimo iż na poziomie uczynnień nie ma jeszcze przeżycia sprawczości własnego działania, to istnieje przeżycie wewnętrznej tożsamości tego, co się dzieje, z sobą⁸⁹. *Ja* zatem, choć nie przeżywa siebie tutaj jako przyczyny czynów, nie oznacza, że nie jest z sobą tożsame. Wszystko, co wchodzi w skład uczynnień, dotyczy własnego *Ja* osoby. Pełne natomiast zintegrowanie pojawia się w przeżyciu sprawczości własnego działania. Osoby i natury nie traktuje się tu już jako dwóch odrębnych podmiotów działania, lecz jako jeden działający podmiot osobowy.

Obie redukcje: fenomenologiczna i metafizyczna, choć pokazują nieco inne aspekty ludzkiej natury, dotyczą przecież tego samego przedmiotu, nie eliminują siebie i nie występują przeciwko sobie, ale wzajemnie się dopełniają. Ich

⁸⁷ Tamże, s. 131.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 129.

przedstawienie stało się dla Wojtyły wstępem do podjęcia kolejnego zagadnienia, mianowicie relacji natury do osoby w horyzoncie potencjalności osoby.

W człowieku znajdują się siły, moce (z gr. *dynamis*), władze (z łac. *potentia*), którymi może rozporządzać. Stałe podkreślanie przez Wojtyłę dynamiczności podmiotu wskazuje, iż jest to coś, co wibruje we wnętrzu człowieka, a „uewnętrznia” się w działaniu lub „dzianiu się”. Potencjalność byłaby zatem czymś, co leży u samego korzenia owej dynamiczności podmiotu – władzą, która funkcjonuje jako „ośrodek pewnej siły, ośrodek posiadania jej i dysponowania nią”⁹⁰. Potencjalności nie doświadczamy bezpośrednio, lecz pośrednio. Doświadczamy bowiem postaci tego, co się zaktualizowało jako działanie lub „dzianie się”. Jeśli zatem doświadczamy zdynamizowania podmiotu (w działaniu lub „dzianiu się”), to i w pewien sposób doświadczamy potencjalności, która jest jego źródłem. Skoro jednak doświadczamy działania jako diametralnie różnego od „dziania się”, to i ich potencjalność będzie się jawiła inaczej, to znaczy inne władze będą stanowić źródło działania i „dziania się”⁹¹.

Istnieją dwa pokłady odnoszące się do dynamizmu człowieka: somatyczno-wegetatywny i psycho-emotywny. W tych dwóch warstwach przejawia się określona relacja potencjalności względem świadomości. Potencjalność psycho-emotywna jest uświadamiana, ma swoje miejsce w odzwierciedlającej funkcji świadomości, a somatyczno-wegetatywna w zasadzie nie⁹². Stosunek potencjalności do świadomości, mimo iż wykazuje różnice na powyższych poziomach, nie neguje faktu, że człowiek jest podmiotową jednością i tożsamością. Wedle Wojtyły będąca poza granicą świadomości potencjalność wegetatywna też przecież włącza się w całość bytu człowieka, nie jest w nim czymś „obcym” czy „z zewnątrz”. Co więcej, jedność dynamiczna przejawiająca się w tej warstwie jest pierwsza w stosunku do świadomości (co nie znaczy, że jest jej źródłem), ona urzeczywistnia się poza nią, niezależnie od niej. Potencjalność somatyczno-wegetatywna jest bardziej pierwotna od świadomości⁹³.

⁹⁰ Tamże, s. 134.

⁹¹ Tamże, s. 135.

⁹² Dynamizm wegetatywny i będąca u jego korzeni potencjalność somatyczno-wegetatywna odnoszą się do ciała człowieka. *De facto* jest ów dynamizm nieuświadamiany, a jeśli tak, to tylko w pewnym znikomym wymiarze. Człowiek ma pewną świadomość swego ciała, ale nie „ostrą” czy bezpośrednią. Uświadamia sobie, że ma ciało, ale nie uświadamia sobie wszystkich procesów wegetatywnych, które się w nim dokonują.

⁹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 139.

Integracja osoby w czynie unaocznia się i przez psychikę, i przez somatykę. Wojtyła, podobnie jak Scheler, widzi w tych warstwach ich wzajemnie relacyjny związek⁹⁴. Jest to taki związek, który wyraża jedność wielości, bowiem rozmaite elementy psychiki i somatyki integrują się w jednej poszczególnej osobie. Integralność somatyczna przejawia się w zewnętrzny sposób (postrzegalny w statyce i dynamice ciała ludzkiego), natomiast integralność psychiczna ma charakter niematerialny, niecielesny, nie przejawia się zatem przez jakiś widzialny znak. Jednakże i psychika, i somatyka stanowią pewien ustrój powiązany, aktywny, będący w ciągłym ruchu przepływających w nim pierwiastków.

Podjąwszy próbę scalenia wszystkich przedstawionych refleksji Wojtyły nad istotą doświadczenia czynu, i wyłowienia z nich tego, co najbardziej doniosłe w ukazywaniu istoty człowieka, należy stwierdzić, że niewątpliwie doświadczenie to w dużej mierze umożliwia przybliżanie się do dookreślenia jego natury. Warto na zakończenie przywołać jeszcze jeden istotny aspekt natury człowieka, który dla Wojtyły ma szczególne znaczenie. Chodzi mianowicie o twórczy charakter bytu ludzkiego.

Rozumność i zdolność myślenia określają człowieka jako istotę twórczą. Charakter twórczy człowieka jako bytu osobowego wyłania się również w wolności i sumieniu⁹⁵. Dzięki tym wymiarom człowiek oswaja świat, rozwija rozmaite dziedziny, staje się fundamentem kultury, nauki, sztuki. Myślenie i rozwijanie twórczości prowadzi do coraz głębszego wnikania w naturę rzeczywistości, obejmowania procesów w niej zachodzących, rozpoznawania różnych prawideł i zasad, posiadania bardziej wszechstronnego wglądu i oglądu tego, czym rzeczywistość jest. Coraz bardziej dogłębne poznawanie świata daje możliwość „opanowywania” go, a z kolei coraz pełniejsze samopoznawanie siebie (swojego potencjału, uzdolnień, predyspozycji, darów) wpływa na twórcze rozwijanie otaczającej rzeczywistości. Człowiek z natury – jak twierdzi Wojtyła – „jest twórcą, a nie tylko konsumentem.

⁹⁴ W opisie struktury człowieka Scheler zwraca uwagę na powiązanie sfery cielesnej i psychicznej. Uważa on, iż ontycznie istnieje jedność psychofizyczna człowieka (monizm witalistyczny), a to oznacza, jak komentuje w swojej monografii o Schelerze Węgrzecki, że w procesach fizjologicznych i psychicznych Scheler widzi nieustannie ich wzajemny relacyjny charakter: „[...] Nie ma – pisze Węgrzecki – «czystych» procesów fizjologicznych, nie posiadających niejako drugiej «psychicznej» strony, oraz «czystych» procesów psychicznych, które nie posiadałyby drugiej, «fizjologicznej» strony” (A. Węgrzecki, *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 55).

⁹⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 208.

Jest twórcą dlatego, że myśli. A ponieważ myślenie (natura rozumna) stanowi także podstawę osobowości – zatem można powiedzieć: człowiek jest twórcą dlatego, że jest osobą⁹⁶. Myślenie jest również tym, co potwierdza egzystencję człowieka, jest „śladem jego obecności”. Myślenie w pewien sposób zostaje ukonkretnione w działaniu, albowiem w nim wszystko, co wytworzyła myśl, daje o sobie znak. Kiedy mówimy o bezmyślnym działaniu, wówczas wiemy, że nie chodzi o brak jakiegokolwiek myśli pobudzającej nasze czyny, lecz raczej o ubytek jej warstwy logicznej – czynnika sprawiającego, że dane działanie jest nieuporządkowane, chaotyczne czy irracjonalne. Wojtyła trafnie zauważa, że twórczość człowieka przejawia się zarówno „zewnętrznością”, jak i „wewnętrznością”, to znaczy tworzenie urzeczywistnia się nie tylko na zewnątrz, we właśnie wytworzonych, konkretnych rzeczach, ale też i wewnątrz osoby. Człowiek w procesie tworzenia jest zarazem twórcą czegoś zewnętrznego względem niego, jak i samego siebie. Twórca jest przyczyną, jest sprawcą swego działania. To świadczy o jego nieredukowalności. Odślania w nim wymiar jednostkowości i indywidualności.

Akcent, jaki kładzie Wojtyła na dogłębne i systematyczne przeanalizowanie doświadczenia człowieka, pozwala na wysnucie wniosku, że w dużej mierze starał się ukazać człowieka integralnie, artykułując w nim te wszystkie wymiary, pokłady i potencjalności, które są wyrazem jego natury. Wyakcentował przy tym rzeczywistość czynu i sprawczości w opisie bytu osoby oraz wielkie spectrum zagadnień z nimi związanych. Wojtyła odsłonił przede wszystkim bogactwo i złożoność ludzkiej sprawczości i stanowienia. Bez zrozumienia czynu nie można zrozumieć osoby, choć też poniekąd bez zrozumienia osoby nie można do końca zrozumieć czynu. Ich wzajemna korelacja jest czymś koniecznym, wiążącym. Rzeczywistość czynu wnosi w doświadczenie człowieka określoną specyfikę. Żaden inny ziemski byt nie może działać i spełniać czynów tak, jak spełnia je człowiek. Mimo że jest on jednostką ograniczoną w swym bycie, niedoskonałą, nieabsolutną i przygodną, to jednak przez działanie może się spełnić, zrealizować. Osoba i czyn są rzeczywistościami nie autonomicznymi, ale zespolonymi, tłumaczącymi się wzajemnie.

Byt osoby w jego całokształcie jawi się jako zintegrowany w sobie. Wojtyła, w celu wykazania spójności w bycie, dokonuje osobliwego połączenia wątków metafizyki klasycznej i fenomenologii. Czyni to w oparciu o fakt ludzkiego doświadczenia, w którym możemy niejako uchwycić to, iż nie mamy dwóch „natur” w osobie: tej przejawiającej się w czynach i tej odślaniającej się

⁹⁶ Tenże, *Personalizm tomistyczny*, dz. cyt., s. 670.

w uczynnieniach, ale jedną naturę w danym bycie, w której działanie i „dzianie się” dokonują się, choć w inny sposób. Osoba, jak ją ukazuje Wojtyła, to byt, w którym koncentrują się rozmaite wymiary, poziomy i warstwy, ale tworzą one niepowtarzalną całość i jedność duchowo-cieleśną. Nie ma zatem rozwarstwienia, rozczłonkowania „natur” w osobie, lecz jest jeden system zintegrowany w podmiocie osobowym.

Z uwagi na ramy niniejszego opracowania podjęta problematyka, która została tu zarysowana, wciąż domaga się dalszych badań. Wątkiem wartym pogłębienia i dalszych analiz mógłby być szczególnie moment „dziania się”, ponieważ nie posiadamy jego jasnego i pełnego obrazu, poza pewnymi stwierdzeniem o dynamizmach biologicznych lub częściowo psychicznych, spontanicznie występujących w osobie. Ponadto to wszystko, co wypełnia „dzianie się” w człowieku, a więc pewna treść, także pozostaje niedoprecyzowana. Pozostając przeto na poziomie bardzo ogólnych stwierdzeń Wojtyły, nie możemy adekwatnie odsłonić właściwego rdzenia „uczynnień”.

Fenomen natury ludzkiej obejmuje szereg jeszcze innych aspektów, którymi warto by się zająć w osobnym studium, z uwagi na wielowymiarowość osoby (zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i społecznym). Należy odwołać się do kilku istotnych problemów, podejmowanych w definiowaniu i dookreślaniu natury człowieka. Takimi są: świadomość, podświadomość i emotywność, które odgrywają kluczową rolę zarówno w konstruowaniu koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej, jak i działającego podmiotu.

3. Realistyczna teoria świadomości

3.1. Świadomość a działanie świadome

W antropologii Karola Wojtyły zagadnienie świadomości jest ściśle związane z opisem doświadczenia człowieka jako działającego podmiotu. Problematyka ta zajmuje jedno z centralnych miejsc, albowiem bez gruntownej analizy świadomości niemożliwe byłoby pełne spojrzenie na osobę. Zdaniem Wojtyły czyn ludzki zawsze jakoś unaocznia osobę, jakoś ją odkrywa w doświadczeniu (w szczególności wewnętrznym), zawsze jawi się poprzez świadomość⁹⁷. Co to znaczy, że czyn okazuje się poprzez świadomość? Co jest istotą świadomości i jaką rolę odgrywa

⁹⁷ Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 68.

ona w osobie? Pytania nie implikują prostych odpowiedzi, ponieważ jest bardzo wiele możliwych kierunków interpretacji.

Już w pierwszym akapicie pierwszego rozdziału *Osoby i czynu* wprowadzona zostaje definicja czynu w aspekcie świadomości, która to definicja od razu wyznacza horyzont pojmowania osoby w stosunku do czynu i czynu w odniesieniu do osoby. Otóż czynem według Wojtyły można nazwać tylko i wyłącznie świadome działanie osoby⁹⁸. Definicja ta zakłada określoną interpretację czynu. Karol Wojtyła przywołuje klasyczne ujęcie czynu jako *actus humanus* (czyn ludzki), a nie *actus hominis* (czyn człowieka), który tłumaczy się wprawdzie jako „czyn ludzki”, jednak w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej został on zinterpretowany znacznie szerzej – przez *actus humanus* rozumiano mianowicie swoisty dynamizm właściwy człowiekowi, który aktywnie włącza do pracy rozum i wolę. Jedynie podmiot jest wyposażony w taki dynamizm (działanie), który nie przynależy innym bytom wewnątrzświatowym. Z terminem *actus humanus* wiązało się również pojęcie *actus voluntarius*, odwołujące się do woli jako władzy, będącej źródłem wszelkiego świadomego działania. Biorąc pod uwagę powyższe dwa tradycyjne ujęcia czynu i dostrzegając w nich trafność i celność interpretacyjną, Wojtyła skłania się ku rozumieniu czynu jako *actus personae*, co nie oznacza porzucenia klasycznej interpretacji i oderwania się od niej. Chodzi jedynie o to, by ukazać, jak poprzez czyn można poznać osobę ludzką. Wojtyła zaznacza, że „czyn jako *actus humanus* winien dopomóc w umysłowej i poznawczej aktualizacji tej potencjalności, którą zakłada i która znajduje się u jego korzenia. Jest to zaś potencjalność bytu osobowego [...]”⁹⁹. Innymi słowy, za terminem *actus humanus*, kryje się określona interpretacja mówiąca o tym, że „czyn” oraz „działanie świadome” wskazują na dynamizm przysługujący jedynie osobie. *Actus humanus* – pozostający w opozycji do *actus hominis* jako działania nieangażującego rozumu i woli – jest aktem mającym wartość moralną, a jako taki zakłada świadome władanie ludzką wolnością. Innymi słowy, źródłem działania moralnego jest człowiek, spełniający czyny dobrowolnie i świadomie.

Zwrot, jakim jest „działanie świadome”, należy odróżnić według Wojtyły od świadomości działania. W obu aspektach świadomość posiada odrębną funkcję. Człowiek działa świadomie, ale też ma świadomość tego, że działa, w dodatku że działa świadomie, i ma świadomość siebie w tymże działaniu. Wojtyła pragnie najpierw skupić swe rozważania na aspekcie świadomości działania,

⁹⁸ Tamże, s. 73.

⁹⁹ Tamże, s. 75.

a dopiero później na działaniu świadomym (które w zasadzie przejawia się w całym studium nad doświadczeniem człowieka). Z jednej strony argumentuje to tym, iż właśnie zajęcie się na początku samym aspektem świadomości działania umożliwi popatrzenie na świadomość jako taką, ale z drugiej strony pragnie on przebadać świadomość „w ścisłym zespoleniu z dynamizmem i ze sprawczością [...]”¹⁰⁰, a nie w oderwaniu od nich. Wojtyła nie tyle chodzi o samą świadomość, ile o wzajemną korelację osoby i czynu. Zależy mu jedynie na „wydobyciu świadomości jako istotnego i konstytutywnego aspektu całej dynamicznej struktury, którą stanowią osoba i czyn”¹⁰¹. Zbadanie świadomości miałooby przeto przybliżyć do zrozumienia i poznania tej rzeczywistości.

3.2. Funkcje świadomości w perspektywie przeżycia przez człowieka własnej podmiotowości

W analizach Wojtyły pojawia się szereg znaczących funkcji świadomości, składających się na jej całokształt. Mówi on o odzwierciedleniu, prześwietleniu, kształtowaniu przez świadomość przeżycia oraz o funkcji refleksywnej świadomości (interioryzacji). Wszystkie wymienione funkcje składają się na specyfikę świadomości¹⁰². W zależności od różnorodnych treści będących przedmiotem świadomości, funkcje te pojawiają się jakby stopniowo, ale w zasadzie wszystkie są skorelowane ze sobą i wzajemnie na siebie oddziałują.

Najpierw pojawiają się „odzwierciedlenie” i „prześwietlenie” jako funkcje podstawowe i poniekąd pierwotne, gdyż dzięki nim z jednej strony dokonuje się odbicie tego, co poznane (odzwierciedlenie), a z drugiej strony bycie warunkiem – umożliwianiem tego „odbijania” (prześwietlenie). Następnie pojawia się zasadnicza funkcja świadomości, tj. formowania przez nią przeżycia, w którym człowiek doświadcza siebie jako podmiotu, ale też może przeżywać swoje własne czyny. I wreszcie występuje konstytutywna funkcja świadomości, jaką jest refleksywność odróżniona od refleksyjności jako takiej, czyli od myślenia refleksyjnego,

¹⁰⁰ Tamże, s. 78.

¹⁰¹ Tamże, s. 79.

¹⁰² Komentator i interpretator myśli Wojtyły, Grygiel, dostrzega wypracowany przez Wojtyłę nowy model świadomości, którego *novum* przejawia się zwłaszcza w funkcji odzwierciedlającej. Świadomość nie tylko jest rozumieniem, ale odzwierciedleniem tego, co poznane, jest rozumieniem „już zrozumianego”. Zob. S. Grygiel, *Czyn objawieniem osoby?*, dz. cyt., s. 206.

dzięki któremu człowiek może coś zrozumieć i poznać, ale nie przeżywać. W refleksywnej funkcji świadomości wszystko sprowadzone jest do podmiotu jako przeżywającego własne *Ja*. Osoba zatem nie tylko jest podmiotem, poznaje siebie jako podmiot, ale też przeżywa siebie jako podmiot. Ta funkcja właśnie urzeczywistnia przeżycie własnej podmiotowości.

Jeśli człowiek, jak zaznaczono, ma świadomość swego działania jako świadomego, to świadomość ta asystuje niejako działaniu świadomemu, „towarzyszy czynowi i odzwierciedla go, kiedy ten się rodzi, kiedy jest spełniany – kiedy zaś został spełniony, wówczas jeszcze go odzwierciedla, ale oczywiście już mu nie towarzyszy”¹⁰³. Proces takiego specyficznego towarzyszenia świadczy o tym, że osoba jest świadoma swego działania. W zacytowanym fragmencie pojawiła się czynność odzwierciedlenia. Jest ona ważną funkcją świadomości, bo dzięki niej i za jej pomocą można jakby wejrzeć w siebie, to znaczy w to, co się we mnie dzieje, ale też i w to, z czym wchodzę w kontakt przedmiotowy dzięki działaniu. W świadomości znajduje się „poniekąd cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka (tzn. dla tego, którym jestem ja sam)”¹⁰⁴.

Świadomość odzwierciedlająca czyny ludzkie także prześwietla to, co człowiekowi poznawczo dane. Prześwietlenie jest warunkiem odzwierciedlenia, bo dzięki niemu specyficznym dokonuje się swoiste rozświetlenie przedmiotów i ich znaczeń. Konkretnie akty świadomości nie są według Wojtyły intencjonalne, nie badają poznawanego przedmiotu. To, co zostało intencjonalnie poznane, zostało odzwierciedlone w świadomości. Jest to „poniekąd rozumienie już zrozumiane-go”¹⁰⁵. Karol Wojtyła proponuje wyjście poza klasyczną fenomenologię, w której świadomość była nieodłącznie związana z intencjonalnością. Uważa on, że rolę świadomości nie jest obiektywizacja przedmiotu poznania, ale odzwierciedlenie tego, co zostało uprzednio w taki sposób poznane.

Świadomość nie realizuje czynności poznawczych, ponieważ nie dokonuje się w niej zrozumienie przedmiotu. Świadomość jedynie odzwierciedla to, co się wcześniej poznawczo dokonało i co zostało zrozumiane. Poznawanie przedmiotu jest czymś innym niż świadomość przedmiotu. Świadomość jest czymś wtórnym względem procesu poznawczego. Jest ona uwarunkowana tym, co w człowieku określa się mianem jego potencjalności poznawczej. Dzięki właściwości rozumienia osoba ma możliwość uchwytowania znaczeń przedmiotów i relacji

¹⁰³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 79.

¹⁰⁴ Tamże, s. 80.

¹⁰⁵ Tamże, s. 81.

zachodzących pomiędzy nimi. Stąd rodzi się wiedza zdobywana przez człowieka w trakcie jego życia, jako wynik rozumienia rzeczywistości przedmiotowej.

Odzwierciedlenie zatem jest wyrazem dynamicznego uobecniania tego, co w człowieku się dzieje, natomiast prześwietlenie jest „raczej utrzymywaniem w świetle potrzebnym do tego, aby przedmioty i ich znaczenia poznawcze mogły się odzwierciedlać w świadomości”¹⁰⁶. Światło w tej symbolice, którego *modi* stanowią odzwierciedlenie i prześwietlenie, ilustruje sens świadomości. Owo światło zdaje się rozjaśniać ludzką egzystencję, opromieniowywać świat wnętrza osoby. Światło tutaj to jakby rzucanie refleksów na sferę przeżyciowo-emocjonalną człowieka. Świadomość jest swoistym światłem, dzięki któremu osoba dynamicznie i aktywnie przeżywa to, z czym lub kim obcuje (a nie tylko biernie odczuwa to, co w niej, czy poza nią się dzieje).

Odzwierciedlanie czynów oraz stosunku poznawczego do własnego *Ja* jest dziełem samowiedzy. Przedmiotem samowiedzy jest własne *Ja* konkretne i niepowtarzalne (w odróżnieniu od wiedzy, której przedmiot ma charakter ogólny), z którym „świadomość pozostaje w najściślejszym zespoleniu podmiotowym”¹⁰⁷. Samowiedza jest ściśle połączona ze świadomością, ale jednocześnie od niej odcięta: powiązana ze świadomością, bo jej przedmiotem bezpośrednim jest *Ja*, a oddzielona od świadomości, ponieważ ta druga nie jest skierowana na własne *Ja* jako przedmiot. Za pomocą samowiedzy i jej aktów człowiek wkracza w relację z sobą samym, może sam siebie rozumieć, a także rozumieć swoje czyny i w nich siebie.

Zatem człowiek, będący podmiotem własnych różnorodnych aktów, dzięki samowiedzy jest też sam dla siebie i swych czynów specyficznym „przedmiotem”. Wojtyła dodaje, że przedmiotem samowiedzy nie jest tylko *Ja* i czyny jednostki, ale też sama świadomość, bo kiedy człowiek ma świadomość dokonywania jakichś aktów, spełniania jakichś czynów, to po prostu wie, że działa w sposób świadomy i że jest świadomy. Jest on samoświadomy: „człowiek posiada samowiedzę swej świadomości – i w ten sposób jest świadomy świadomości swego bycia i swego działania w czynach”¹⁰⁸. Czyny uświadamia sobie człowiek aktami samowiedzy – te z kolei spełniają funkcję obiektywizującą dane czyny. Kiedy mam świadomość czynu, pisze Wojtyła, „obiektywizuję to, że jest on prawdziwym działaniem mojej osoby, a nie czymś, co tylko w niej się dzieje”¹⁰⁹. Samoświado-

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 85.

¹⁰⁸ Tamże, s. 86.

¹⁰⁹ Tamże, s. 87.

mość i samowiedza współistnieją we wzajemnej harmonii, a ta harmonia z kolei decyduje o swoistej stabilizacji w życiu wewnętrznym osoby. W świadomości nie ma pęknięcia pomiędzy przedmiotem a podmiotem, ani rozczłonkowania na podmiot – przedmiot. Wojtyła stwierdza, że uprzedmiotowienie podmiotu jest zabezpieczone najbardziej znaczącą, refleksywną funkcją świadomości, polegającą na interioryzacji, czyli uwewnętrznieniu tego, co odzwierciedlone, ale także tego, co przeżyte. Świadomość dzięki tej funkcji wprowadza i umieszcza we wnętrzu *Ja* osoby to wszystko, co zostało świadomościowo odzwierciedlone (odbite). To uwewnętrznienie świadomości „oznacza jakby jej naturalny zwrot w stronę podmiotu, o ile prowadzi do uwydatnienia jego podmiotowości w przeżyciu”¹¹⁰. Taki zwrot nie jest już odzwierciedleniem, w którym człowiek jako podmiot, dla siebie był przedmiotem (dzięki samowiedzy). Ten zwrot cechuje teraz moment przeżycia siebie jako podmiotu swych aktów i przeżyć. W takim ujęciu osoba jest podmiotowością przedmiotu, a nie uprzedmiotowionym podmiotem.

Świadomość modeluje przeżycie, kształtuje je. Ta funkcja jest istotnym uzupełnieniem wymienionych powyżej czynności świadomości, prezentuje ona ważne zadanie, jakie świadomość wypełnia w osobie. Otóż „wprowadza nas jednak o wiele bardziej jeszcze do wnętrza czynów oraz ich relacji z własnym «ja», [...] pozwala nam nie tylko wewnątrz oglądać nasze czyny [...], ale pozwala nam te czyny przeżywać jako czyny i jako własne”¹¹¹. W taki sposób świadomość upodmiotawia to, co przedmiotowe. Osoba równocześnie doświadcza swojej przedmiotowości (jako przedmiot samowiedzy) i podmiotowości w przeżyciu.

Nietrudno zauważyć, że w tej koncepcji świadomość w sposób szczególny objawia podmiotowość osoby i ją konstytuuje (w sensie przeżyciowym). Jest ona koniecznym wymiarem bytu ludzkiego w tym sensie, że konstytuuje każdorazowo podmiotowe *Ja*. Świadomość uzewnętrznia dla oglądu wewnątrz konkretnego bytu jednostki, odsłania wyjątkowość, indywidualność i oryginalność osoby, ale też uwewnętrznia – jest zbiornikiem wszystkich odzwierciedlonych i przeżytych treści. Przy pomocy funkcji refleksywnej świadomości człowiek „niejako bytuje *do wewnątrz* i zarazem bytuje w pełnym wymiarze swej umysłowej [...] istoty”¹¹².

Świadomość wtopiona w ludzkie doświadczenie jest tak samo jak ono czymś realnym. Wojtyła odżegnuje się od absolutyzowania świadomości. Uważa ją po prostu za „podmiotową zawartość tego bytowania i działania, które jest

¹¹⁰ Tamże, s. 92.

¹¹¹ Tamże, s. 91.

¹¹² Tamże, s. 95.

świadome – czyli bytowania i działania właściwego człowiekowi”¹¹³, a nie za samodzielny podmiot. Podmiotem jest człowiek, a nie świadomość. Świadomość, jak zaznaczono uprzednio, odzwierciedla, ale i interioryzuje to, co odzwierciedla, formuje moment przeżycia przez jednostkę własnego działania i własnej podmiotowości. Jeśli świadomość ma kapitalne znaczenie w doświadczeniu osoby i czynu, to ma je z pewnością dlatego, że niejako rzeźbi w osobie świat przeżyć, otwiera jej wewnętrzny obszar, porusza w niej to, co głęboko osadzone w sferze ducha. Świadomość „otwiera przystęp do duchowości człowieka, daje nam w nią pewien wgląd. Duchowość człowieka przejawia się w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzność jego bytowania i działania”¹¹⁴. Choć świadomość nie jest tym samym, co duchowość, to jednak ma znaczący wpływ na to, co wydarza się w osobowym wnętrzu człowieka.

Skoro tak, to świadomość musi mieć także jakiś swoisty udział w rozgrywającym się w człowieku dramacie dobra i zła. Człowiek przeżywa bowiem swoje działanie, swoje czyny, jest ich również świadomy (dzięki samowiedzy), przeżywa zatem i swoją moralność. Obydwie funkcje świadomości: odzwierciedlenia i refleksywności, odgrywają ogromną rolę w doświadczeniu moralności, ponieważ dzięki odzwierciedleniu osoba przedmiotowo uświadamia sobie dobro lub zło, które czyni, i jednocześnie to dobro lub zło przeżywa.

Dotychczasowe rozważania oscyływały w dużej mierze wokół rozpatrywania świadomości pod kątem specyficznego przeżycia przez człowieka siebie jako sprawcy świadomego działania. Jednostka była świadoma swych czynów, które spełniała i przeżywała jako osobiste i prywatne. Dalsza część analizy świadomości wiedzie przez rozpatrzenie jeszcze innego obszaru podmiotowości człowieka. Wojtyła porusza aspekt stosunku świadomości do potencjalności człowieka¹¹⁵. Przy tym rozpatruje dwie specyficzne warstwy, w których *Ja* prze-

¹¹³ Tamże, s. 82.

¹¹⁴ Tamże, s. 96.

¹¹⁵ Odkrycie potencjalności człowieka wiedzie przez konstatację jego dynamizmu (który ujawnia się wewnątrz podmiotu przez „działanie” i „dzianie się”). Potencjalność jest korzeniem zdynamizowania podmiotu, stale jest w podmiocie obecna. Na podstawie doświadczenia rozpoznajemy dynamiczność człowieka, ale zarazem u podłoża tej dynamiczności tkwi owa potencjalność jako źródło zdynamizowania. Potencjalność jakoś dana jest w doświadczeniu, choć niebezpośrednio, albowiem doświadczenie „wykazuje wyraźnie wynikanie owej postaci dynamizmu z wewnątrz. Jeśli zaś wykazuje wynikanie z wewnątrz, zatem wskazuje też na to, z czego ono z wewnątrz podmiotu wynika [...]” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 135).

żywa siebie tylko i wyłącznie jako podmiot, a nie jako sprawcę działania. Warstwy te określone są jako psycho-emotywna i somatyczno-wegetatywna. Zajmują one odmienne miejsce w świadomości (zarówno w odzwierciedleniu, jak i przeżyciu). W potencjalności psycho-emotywniej mamy do czynienia z uświadomieniem, natomiast w somatyczno-wegetatywnej – z brakiem uświadomienia. Jak podkreśla Wojtyła, to, co ma odzwierciedlenie w świadomości (różne akty emotywnie), pochodzi z potencjalności pierwszego typu. Natomiast akty wegetatywne nie są w zasadzie uświadamiane, a wręcz nieuświadamialne. Rzecz jasna, iż dynamiczność somatyczno-wegetatywna i odpowiadająca jej taka sama potencjalność jest uboższa od psycho-emotywniej, bowiem dostęp świadomości do pierwszej z wymienionych jest znikomy. Człowiek, owszem, ma świadomość swego ciała jako takiego, ale już jego świadomość nie dociera do każdego z osobna aktu wegetatywnego. Skoro takie akty nie mają odzwierciedlenia w świadomości, to nie można mówić o ich przeżyciu. Wojtyła podaje w tym miejscu przykład fizycznego bólu, który jest przeżywany właśnie na sposób psychiczny, a nie wegetatywny.

Przedstawione „rozwarstwienie” człowieka mogłoby sprawiać wrażenie, że Karol Wojtyła rozkłada człowieka na swego rodzaju części pierwsze, tak jak się rozkłada jakieś urządzenie, by je poznać od środka, a potem złożyć w całość. Z pewnością taka sugestia narzuca się, kiedy Wojtyła analizuje poszczególne poziomy, sfery i warstwy osoby ludzkiej. Niemniej jednak czyni on to (w opisie różnych doświadczeń), jak się zdaje, w celu coraz głębszego poznania istoty człowieka. Wojtyła stale przypomina, że konkretny człowiek jest „kimś”, a nie „czymś”, jest tym samym podmiotem, spełniającym różne akty. Pisze: „Podmiot *człowiek* nie przestaje być osobą z racji owych uczynnień, które kształtują dynamizm właściwy sferze emotywniej oraz dynamizm właściwy sferze wegetatywnej jako integralnego bytu”¹¹⁶. Osoba jest jednością różnych dynamizmów i potencjalności, mimo iż występują między nimi dysproporcje i kontrasty.

3.3. Potencjalność podmiotu a podświadomość

Potencjalność jako taka w człowieku daje się „zlokalizować” i dookreślić przez podświadomość. To zagadnienie jest bardzo istotne w charakterystyce świadomości, ponieważ podświadomość nie tylko wskazuje na potencjalność podmiotu, ale i na pierwszeństwo potencjalności względem świadomości.

¹¹⁶ Tamże, s. 139.

Potencjalność jest pierwsza w tym sensie, że dzięki niej możliwe jest rozumienie dynamizmu człowieka, na który składa się świadome działanie. Świadomość, w przeciwieństwie do potencjalności, nie decyduje o wewnętrznej konstytucji ludzkiego bytu.

Podświadomość według psychologów jest tym obszarem, do którego wypierane są rozmaite treści lub zatrzymywane w niej przed progiem świadomości. Treści obecne w podświadomości są nieuświadomione i nieprzeżyte, bo nie przeszły progu świadomości. Jednak próg ten, jak słusznie zauważa Wojtyła, nie jest jakąś ostrą granicą nie do przekroczenia. Przeciwnie wejście z korytarza podświadomości do korytarza świadomości dzieje się często spontanicznie, automatycznie, wręcz niezauważalnie, „nie zawsze działa tutaj owa kontrola czy też cenzura ze strony czynnika nadrzędnego w człowieku”¹¹⁷. Powstaje pytanie o to, co stoi na straży progu świadomości. Co jest czynnikiem nadrzędnym, pilnującym owego progu? Według Karola Wojtyły próg świadomości jest dozorowany przez tak zwaną potencjalność nadrzędną (związaną z dynamizmem nadrzędnym), która czuwa nad ewentualnym uświadomieniem treści podświadomych. Podświadomość potwierdza dynamizm i potencjalność człowieka dlatego, że „z jednej strony [...] wskazuje na ów dynamizm nadrzędny, oraz stojącą u jego podstaw potencjalność nadrzędną [...]; z drugiej strony zaś na potencjalność, która w podmiocie «człowiek» znajduje się poniżej granicy świadomości [...]”¹¹⁸. Ta potencjalność, która znajduje się pod progiem świadomości, jest potwierdzana przez dynamiczny charakter różnych treści podświadomości, trwających w swoistej gotowości do przekroczenia progu świadomości.

Przy omawianiu specyfiki świadomości ludzkiej podświadomość odgrywa szczególną rolę. Jest kilka powodów skoncentrowania uwagi na opisie właśnie tej struktury. Karol Wojtyła sądzi, że podświadomość bardziej ukazuje, na czym polega potencjalność podmiotu i w czym się ona przejawia, a także że dzięki niej można „dostrzec wewnętrzną ciągłość i spoistość tego podmiotu”¹¹⁹. Dodatkowo poprzez podświadomość możemy odkryć, iż każda jednostka ludzka nosi w sobie niepowtarzalną historię, a funkcje podświadomości „wskazują niewątpliwie na świadomość jako na sferę, na terenie której człowiek najwłaściwiej urzeczywistnia siebie”¹²⁰.

¹¹⁷ Tamże, s. 141.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże, s. 142.

¹²⁰ Tamże, s. 143.

Próba opisu struktury świadomości człowieka i jej rozmaitych funkcji nie dotyczy wyłącznie wymiaru podświadomości, lecz również emocji i czuć, silnie oddziałujących na jednostkę¹²¹.

¹²¹ Rozmaite funkcje, rola i wpływ emocji na życie człowieka były przedmiotem dociekań wielu szkół filozoficznych. Zasadniczo filozofia starożytna była nieufna w stosunku do różnorodnych afektów, poruszeń, czuć. W poznaniu stawiano na rozum, a nie emocje. Na przykład stoicy głosili wyzbywanie się skrajnych emocji (*apatheia*), zaburzających i degenerujących rozum w racjonalnym działaniu. Od poglądów Sokratesa, Platona, Arystotelesa, szkoły epikurejskiej i stoickiej ugruntowało się przekonanie o istnieniu duszy rozumnej, dzięki której człowiek posiada zdolność dokonywania właściwych wyborów, szukania umiaru na każdej płaszczyźnie życia oraz dążenia ku szczęściu i osiągnięcia go. Tym samym odmawiano uczuciom wysokiego statusu, a nawet sądzono, że nie mają one zbyt pozytywnego wpływu na życie (szczególnie moralne) człowieka. Racjonalizm spychający sferę emocji i ich znaczenie w poznaniu na margines nie utrzymał się jako jedyna możliwa droga poznania. Stopniowo na terenie filozofii pojawiały się próby pokazania waloru emocji w poznaniu (Pascal, Rousseau), niemniej „ukazanie poznawczej strony uczuć wymagało pozytywnego przewyciężenia rozmaitych zapatrywań na sferę emocjonalną człowieka oraz zbudowania całościowej koncepcji, która zawierałaby jej adekwatny obraz” (A. Węgrzecki, *O poznaniu emocjonalnym*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie” 1978, nr 100, s. 20–21). Wśród najbardziej rozpowszechnionych koncepcji dotyczących kognitywnego charakteru emocji znajduje się filozofia Schelera, który widział w sferze emocjonalnej obszar występowania bardzo zróżnicowanych przeżyć, nie tylko pasywnych (pojawiających się samorzutnie w *Ja*), ale i podmiotowo aktywnych. Rozróżnienie uczuć na 4 rodzaje (zmysłowe, witalne, psychiczne, duchowe), zdaniem Schelera, pozwala na wskazanie odmienności ich „rejonizacji” i „oddziaływania” w osobowym *Ja*. Np. uczucia zmysłowe znajdują się jakby gdzie indziej niż uczucia duchowe, mimo że występują w tym samym konkretnym człowieku. Uczucia zmysłowe są reaktywne, natomiast duchowe – spontaniczne; zmysłowe zatem sięgają jakby powierzchniowej warstwy osoby, podczas gdy uczucia duchowe dotykają głębokich pokładów osoby. Por. tamże, s. 23.

Wedle Schelera emocje nie mają dla osoby charakteru destrukcyjnego, lecz osoba poprzez nie ukazuje się jakby w świetle ich bogactwa jako rozwijająca się i twórcza. Owszem, gdyby emocje uległy jakiemuś skrzywieniu bądź zaburzeniu, wówczas można by ocenić ich rolę jako niszczącą duchowe centrum osoby (wszakże mogą występować różne złudzenia czy zafałszowania funkcji poznawczych uczuć). Scheler (ale także Husserl i Stein) przyznaje emocjom kognitywny charakter, choć zdaje sobie sprawę, że nie mogą one wypierać innych sposobów poznania. Ich zasięg czy zakres sięga świata wartości i cudzych przeżyć. Por. tamże, s. 24.

Karol Wojtyła zwraca uwagę, że świat emocji i uczuć stanowi integralną część ludzkiej natury. Podkreśla on, iż: „Świat czuć ma swoje obiektywne bogactwo w człowieku, który jest istotą czującą, nie tylko myślącą”¹²². Emocje niejednokrotnie wpływają na działanie człowieka – wzmagają je i potęgują, albo też czasem paraliżują i ograniczają udział wolnej woli w działaniu. W mowie potocznej istnieje wyrażenie „działania pod wpływem emocji” (nieprzemyślanego, spontanicznego), które oznacza po prostu tyle, że to emocje panują nad człowiekiem, a nie człowiek nad nimi – on podług nich wybiera i działa, w zasadzie bezwolnie i nieracjonalnie. W tym wypadku emocje raczej by przeszkadzały człowiekowi, uniemożliwiałyby wolne działanie, byłyby czymś z gruntu negatywnym, a wręcz destrukcyjnym w osobie, kurczyłyby ją. Owszem, są emocje bardzo intensywne, o dużym natężeniu, dynamiczne i silne (takie jak np. gniew, złość, agresja), ale są też emocje łagodne, umiarkowane, spokojne, o małym stopniu intensywności. Świat emocji jest bogaty, różnorodny i wielobarwny, shierarchizowany jakościowo i ilościowo. Charakteryzuje się też swoistą głębią w duchowym centrum każdej indywidualnej osoby. Taka „głębia” oddziałuje zarówno na świadomość, jak i na sprawczość osoby.

3.4. Emotywność i jej znaczenie w działaniu człowieka

Rola pierwiastka emotywnego w doświadczeniu człowieka ma charakter złożony. Pojęcie emotywności, jak zaznacza Wojtyła, jest szersze zakresowo od kategorii emocji, ponieważ nie koncentruje się tylko na przeżyciach emocjonalnych (uczuciowych) człowieka, lecz obejmuje cały wachlarz rozmaitych ludzkich czuć, uczuć i zachowań. Emotywność nie może być sprowadzona do reaktywności ciała, mimo iż niejako samoczynnie funkcjonuje w osobie. Reaktywność somatyczna jest czymś innym niż emotywność psychiczna, jakkolwiek ich związek jest w osobie faktem. Psychika jest w dużym stopniu zależna od somatyki.

W swych rozważaniach nad zagadnieniem emotywności Wojtyła stwierdza, że: „Człowiek stanowi tę złożoną jedność, na gruncie której integracja czynu

Uczucia w szczególny sposób ujawniają hierarchiczność wartości, ich jakości, a także wskazują na ich istnienie, mogą „docierać do samej istoty wartości, mogą jej istotę intuicyjnie unaoczniać podmiotowi” (tamże, s. 27). Scheler nie tyle zamienił miejscami emocje i rozum, co wypuklił znaczenie sfery emocjonalnej w poznaniu, podkreślił jej zasadność w uchwytowaniu rozmaitych wartości. Rozum nie został zepchnięty czy wyparty, lecz w pewien sposób stracił (dla Schelera) status nadrzędnego i dominującego względem emocji.

¹²² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 101.

w osobie zawiera zawsze w jakiś sposób wszystkie elementy psycho-somatycznej złożoności¹²³. Człowiek jako całość i jedność na polu swoistej złożoności jest bytem, którego różnorodne „komponenty” dopełniają się wzajemnie i korespondują ze sobą. Innymi słowy, nie da się oddzielić psychiki od somatyki, nie można też odseparować sprawczości od samostanowienia, moralności od odpowiedzialności itd. Według Wojtyły całościowy „obraz integracji osoby w czynie musi zawsze uwzględniać fakt komplementarności: integracja dopełnia transcendencję, która realizuje się przez samostanowienie i sprawczość”¹²⁴.

Na czym miałyby polegać owo uzupełnianie transcendencji integracją i jaka jest różnica między emotywnością a reaktywnością? Posłużmy się prostym przykładem. Jeśli dana osoba widzi przechodnia potrzebującego pomocy i zapragnie tej pomocy faktycznie udzielić poprzez własny czyn, angażuje w to całe swoje ciało, by pomoc urzeczywistnić – reaguje nim na sytuację, której chce zaradzić. Jednocześnie towarzyszą tej sytuacji emocje (np. wzruszenie, żal, litość), które „dzieją się” w pomagającym. Nawet jeśli w mowie potocznej słyszymy: „Ten człowiek zareagował na potrzebującego”, wiemy, że nie chodziło tylko o odruch ciała, ale o autentyczną odpowiedź na wartość. Somatyczna reaktywność i psychiczna emotywność jakby skoncentrowały i skumulowały się w jedności czynu (który w tym wypadku jest udzieleniem pomocy) – ich integracja wpłynęła na świadomą odpowiedź na wartość. W ten sposób świadomy i dobrowolny czyn osoby dopełniany jest przez psycho-somatyczny ustrój tej osoby.

Karol Wojtyła dostrzega jeszcze jeden ważny aspekt emotywności, który odsyła do pojęcia wrażliwości. Według niego wrażliwość na wartości, która występuje na podłożu emotywnym, charakteryzuje się spontanicznością, a z kolei poprzez ową spontaniczną wrażliwość i otwartość na wartości potencjalność emotywna dostarcza też jakby szczególnego tworzywa dla woli. Należy jednak cały czas pamiętać, że profil integracji ludzkiej emotywności jest inny niż transcendencji osoby w czynie. Możemy jednak poprzez odsłanianie znaczenia integracji osoby w czynie przybliżyć się do zrozumienia transcendencji osoby w czynie. Jednym z głównych zamierzeń w studium nad osobą i czynem jest, zdaniem Wojtyły, możliwie dogłębna analiza znaczenia emotywności, jako tego fenomenu, który wchodzi w skład całej struktury ludzkiego dynamizmu. Emotywność bowiem w „szczególny sposób włącza się w osobowy dynamizm czynów ludzkich”¹²⁵.

¹²³ Tamże, s. 266–267.

¹²⁴ Tamże, s. 267.

¹²⁵ Tamże, s. 268.

Wojtyła mówi o pewnym „rezonansie emotywnym”, który stanowi w każdym człowieku niepowtarzalną siłę, przejawiającą się zawsze inaczej w konkretnym czynie człowieka. Nie można zatem ani odrzucić, ani pominąć emotywności w docieraniu do zakamarków istoty człowieka – przeciwnie, należy tę sferę z pieczołowitością i sumiennością przebadać, by zrozumieć sens i znaczenie integracji osoby w czynie, a wraz z integracją – transcendencji.

Przybliżenie tego, czym dla Wojtyły jest emotywność, dokonuje się w obrębie wielu aspektów. Wojtyła dla swego fenomenologicznego opisu człowieka korzysta z osiągnięć psychologii, ale uwypukla jedynie te jej zagadnienia, które zarówno podkreślają specyfikę i własności sfery ematywnej w człowieku, jak i odsłaniają jej znaczenie w całokształcie bytu osoby.

Na początku drogi uściślenia i wyjaśnienia zjawiska emotywności pada podstawowe wyrażenie: „zdolność czucia”. Owa umiejętność nie jest tym samym, co reakcja ciała na rozmaite bodźce. Zdolność czucia jest tym, co wiąże się ze świadomością. Gdy mówię, że jest mi zimno, czy że odczuwam zimno – czucie to nie jest odruchem somatycznym, lecz przenika do świadomości i w niej się odzwierciedla. Za pomocą świadomości mam czucie własnego ciała, któremu np. jest zimno, mogę też do pewnego stopnia przeżywać dynamizm własnego ciała. Według Wojtyły: „Przeżycie własnego ciała jest nieodzownym czynnikiem dla przeżycia integralnej podmiotowości człowieka”¹²⁶. Związek świadomości i ciała wiedzie poprzez czucie, które z jednej strony jest najbardziej podstawowym symptomem ludzkiej psychiki, z drugiej zaś strony – najbliższym psychicznym refleksem ludzkiej somatyki. Nie można jednak zapomnieć, że sama świadomość posiada status nadrzędny względem różnorodnych czuć; niemożliwe jest bowiem odczuwanie czy czucie swojej świadomości. To świadomość niejako góruje nad światem czuć i ma nad nimi „władzę” (pod warunkiem, że normalnie funkcjonuje).

Elementem przeżycia własnej podmiotowości przez człowieka jest moment przeżycia własnego ciała, choć nie tylko. Otóż czucia człowieka nie ograniczają się jedynie do sfery zmysłowości, ale też odnoszą się do duchowości, przeżycia świata i innych osób. Człowiek zatem czuje nie tylko własne ciało, ale także całą gamę elementów, z których składa się jego osobowe *Ja*. Innymi słowy człowiek może czuć siebie i świat na swój własny sposób, swoje *Ja* może czuć jako istniejące pośród innych i wspólnie z innymi działające. Wojtyła zaznacza, że mimo iż w zasadzie czucie jako fakt emotywny wiąże się ze sferą zmysłowości, to nie znaczy, że jest kompletnie oderwane od obszaru umysłowego, a nawet duchowego.

¹²⁶ Tamże, s. 271.

Przecież rozmaite czucia, jakie przedostają się, czy przebijają do świadomości, mają kolosalny wpływ na formę ludzkiej wrażliwości (i to nie tylko wrażliwości zmysłowej jako takiej, ale zwłaszcza wrażliwości duchowej), a z kolei wraz z wrażliwością – na przeżycie określonych wartości. W procesie przeżycia wartości, jak zauważa Wojtyła, sama świadomość czuć jest niedostateczna, potrzeba bowiem jeszcze odwołania się do kategorii prawdy. Tylko w odniesieniu do niej można faktycznie mówić o rzeczywistym i pełnym przeżyciu wartości. „Dopiero na gruncie takiego przeżycia może kształtować się autentyczne rozstrzygnięcie i wybór. [...] Chodzi w danym wypadku o prawdziwą wartość – a więc prawdę o dobru tego przedmiotu, do którego odnosi się rozstrzygnięcie czy wybór”¹²⁷. W przeżyciu wartości powinny pojawiać się jakby dwa poziomy. Niżej i jak gdyby na początku wyłania się wrażliwość jako podstawa przeżywania danych wartości, ale ten poziom powinien odwoływać się do wyższego, gdzie występuje odniesienie do prawdy o dobru danego przedmiotu (jego prawdziwej wartości). Gdyby drugiego poziomu zabrakło, wówczas przeżywanie wartości redukowaloby się do biernego przyjmowania tego, co się odczuwa, bez refleksyjnej „obróbki”. Człowiek byłby tu raczej zamknięty w sferze tego, co „dzieje się”¹²⁸ bez aktywnego poruszenia namysłu i woli w odwołaniu do prawdy o dobru. Karol Wojtyła nie deprecjonuje wrażliwości jako takiej. Przeciwnie, uważa ją za „wielki posąg natury ludzkiej”. Zwraca jedynie uwagę na to, że wrażliwość bez przeniknięcia prawdziwością nie wystarcza i trudno wówczas mówić o pełnej integracji osoby w czynie. Im bardziej wrażliwość osoby jest „otwarta” na prawdę o dobru danego przedmiotu i ta prawda w tę wrażliwość wnika, tym wyższy stopień prawdziwego odczuwania wartości. Ta osoba, która coraz bardziej prawdziwie odczuwa wartości, „tym pełniej panuje sobie i tym dojrzałej siebie posiada”¹²⁹.

Obok wrażliwości, na osobną uwagę zasługuje pojęcie wzruszenia. Wzruszyć się potocznie znaczy zareagować na coś, co wywołało w nas pewne uczucie (radości, smutku, czułości, dobroci itp.). Wzruszenie zatem było następstwem określonego poruszenia, wzbudzenia pewnego ruchu w naszej sferze wewnętrznej. Wzruszenie pojawia się zwykle jako wynik lub skutek tego, co na nas silnie

¹²⁷ Tamże, s. 275.

¹²⁸ Istnieje bardzo wiele faktów emotywnych, dziejących się w człowieku, którymi nie zajmujemy się z uwagi na rozmiary i tematykę tej pracy. Warto przypomnieć, że w oparciu zarówno o koncepcję św. Tomasza z Akwinu, jak i Schelera Wojtyła mówi np. o rozróżnieniu pomiędzy pożądaniem a podnieceniem, czy o uniesieniu i wzruszeniu. Zob. tamże, s. 276–282.

¹²⁹ Tamże, s. 276.

oddziałało, a przez to zintensyfikowało owo odczucie. Wzruszenie jednak nie tylko występuje jako skutek, ale może stać się przyczyną dalszych poruszeń (serca, woli, rozumu). Może ono bowiem być impulsem do podjęcia refleksji nad danym faktem, a niekiedy pewnego rodzaju przemiany wewnętrznej (tu wzruszenie byłoby jednym z jej warunków). Wzruszeniu towarzyszą różne odczucia wewnętrzne, ale i rozmaite reakcje ciała (np. uśmiech, łzy, grymasy twarzy).

Wojtyła traktuje wzruszenie jako przeżycie o charakterze emotywnym, „działające się” w człowieku. Owo „dzianie się” pozostaje w pewnym związku ze sferą duchową człowieka. Wzruszenie możemy traktować jako emocję, uczucie, rozrzewnienie, roztkliwienie, rozczulenie. Jest ono przeżyciem odwołującym się do świata wartości (szczególnie moralnych: dobra i zła). W każdej emocji tkwi jakieś wzruszenie, o różnym natężeniu czy zabarwieniu, które w przeżyciu emocjonalnym uwydatnia się w sposób za każdym razem oryginalny i niepowtarzalny. Uczucie w każdej sytuacji inaczej się „prezentuje”, inaczej funkcjonuje i w sposób niepowtarzalny urzeczywistnia (choć często mamy do czynienia z wieloma bardzo podobnymi przejawami emocji). Współcześnie, nawet jeśli da się sklasyfikować i usystematyzować uczucia pod względem ich wyodrębnienia, to jednak nadal nie można wyodrębnić wszystkich istniejących odcieni – np. uczucia smutku, stopni nasilenia – np. uczucia gniewu, czy miary – np. uczucia miłości, a tym bardziej trudno opisać wszystkie możliwe przenikania się, oddziaływania na siebie, zachodzenia czy wzajemne wypierania się różnych emocji¹³⁰. Sfera emocji jest obszarem niezwykle skomplikowanego wyłaniania się, „dziania”, gaśnięcia i prze-

¹³⁰ Klasyfikacji uczuć zarówno na terenie filozofii, jak i psychologii wyodrębniło się bardzo wiele. Rozmaicie też je traktowano. Od lat 70. XX wieku widać wyraźne zintensyfikowanie prac nad zjawiskami emocjonalnymi w psychologii, niemniej trudności definicyjne i klasyfikacyjne ujawniły brak ostatecznego kryterium podziału, a także wspólnego sposobu interpretacji praw nimi rządzących. Istnieje wiele określeń stanów emocjonalnych. Mamy do czynienia z emocjami, uczuciami, namiętnościami, afektami, wzruszeniami. Każde z tych określeń zawiera w sobie rozmaite i bardzo złożone znaczenia, a ich wzajemne przenikanie tym bardziej nastęrcza trudności w ich dookreślanu. Wśród wielkiej gamy współczesnych badaczy zajmujących się tą problematyką możemy wyróżnić: Paula Ekmana (zajmującego się wpływem danych emocji na ekspresję mimiczną), Jana Mazurkiewicza (znanego z opisu syntonii, dziś empatii), Janusza Reykowskiego (definiującego proces emocjonalny jako specyficzną reakcję organizmu na zmiany wewnętrznego i zewnętrznego środowiska), Stanisława Gertsmanna (który mówi o emocjach w kontekście ich źródeł) czy Roberta Plutchika (dzielącego emocje na proste i złożone pokazując ich rozmaite osobliwości).

mijania wielu emocji. Mieszanina uczuć ma w każdym człowieku inny skład, inną jakby „konsystencję” i inną spoiwość. Są uczucia wyższe i niższe, „mające bardziej „peryferyjny” lub „centralny” charakter¹³¹. Konkretna osoba odznacza się własną dynamiką emocjonalną, która się w niej „dzieje”, a nie istnieje wskutek sprawczości tej osoby (wyrażającej się w samostanowieniu). „Dzianie się” emocji nie tłumaczy jeszcze faktu ich pochodzenia, lecz jedynie funkcjonowania. Skąd się biorą emocje? Wojtyła sądzi, że należy po prostu przyjąć, iż u samego podłoża dynamizmu emotywnego istnieje swoista sprawczość psychiki, bez niej bowiem to wszystko, co w sposób emotywny dzieje się w podmiocie, pozostałoby niewytłumaczalne i przez to także niezrozumiałe. Stąd wniosek Wojtyły, że psychika wraz z jej samorzutną sprawczością jest autonomiczna względem samostanowienia. Gdy stanowią o sobie aktami własnej wolności, mam świadomość swego działania i siebie w tym działaniu – jestem panem siebie, sobie panuję i rozporządzam sobą, nad sobą panując. Natomiast gdy przeżywam różne uczucia, uświadamiam sobie często, że to raczej one nade mną panują niż ja nad nimi, że mają

Za przykład podziału uczuć ze względu na ich źródła może posłużyć koncepcja Gertsmanna, który wyróżnia: uczucia intelektualne, wyrażające poznawczy i poszukiwawczy stosunek do rzeczywistości. Następnie mówi o uczuciach moralno-społecznych pozytywnych, dzięki którym człowiek może kształtować swą osobowość społeczną, przejawiającą się w rozmaitych cnotach: np. życzliwości, przywiązaniu, braterstwie, solidarności, ale i o tych samych w znaczeniu negatywnym, które odsłaniają się w np. w gniewie, wrogości, zawiści, nienawiści, agresji. Na końcu Gertsmann wymienia tzw. uczucia estetyczne, odwołujące się do poznania i rozumienia przez podmiot rozmaitych dzieł sztuki. Zob. S. Gertsmann, *Rozwój uczuć*, Warszawa 1976, s. 16–17.

Podział emocji ze względu na stopień prototypowości reprezentuje koncepcja Plutchika, który dokonał podziału emocji na emocje podstawowe i złożone. Zob. R. Plutchik, *What is an emotion?*, „The Journal of Psychology” 1965, 61, s. 295–303. Emocje podstawowe według Plutchika są najbardziej elementarne, tzn. nierozkładalne już na prostsze elementy. Są położone najniżej w hierarchii. Można je określić jako chwilowe doznania powstające pod wpływem zewnętrznej stymulacji, którym towarzyszą indywidualne wzory zachowań. Istnieje według Plutchika osiem emocji podstawowych: radość, złość, strach, wstręt, smutek, zaskoczenie, zaciekawienie, akceptacja. Odnosił je paralelnie do gamy podstawowych barw, gdzie kolejne przyporządkowanie emocji stymulowało dalsze rozwiązania kolorystyczne. Emocje podstawowe różnicują się zarówno w wymiarze fizjologicznym, jak i behawioralnym. Plutchik emocjami złożonymi określił wyższe emocje, takie jak: miłość, nienawiść, zazdrość i nadzieję.

¹³¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 283.

przewagę nade mną, a ja nie jestem w stanie właśnie ich opanować. Problem ten dotyczy wprost zagadnienia integracji – odpowiedniego połączenia emotywności podmiotu z jego sprawczością i ich wzajemnej koherencji. Napięcie i pulsacja pomiędzy światem emocji a światem wolnych działań człowieka wcale nie musi mieć charakteru dezintegracyjnego, lecz może w sposób twórczy i konstruktywny, choć nie bez podjęcia trudu, kształtować osobowość człowieka. Jest to bardzo trudne, bowiem wola i uczucia mogą odznaczać się różną dążnością i przebiegać w odmiennym kierunku. Ponadto istnieje zjawisko utrwalania się rozmaitych emocji (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych), co może mieć wpływ również na wolę. Wola może przejąć daną postawę zakorzenioną określonymi emocjami w podmiocie. Wówczas ta postawa staje się „subiektywna”, czyli w jakiś sposób dominuje nad osobową sprawczością człowieka.

Na czym polega relacja emotywności i sprawczości? W jakim odniesieniu pozostaje sfera emocji do swobodnego działania człowieka? A może samostanowienie tłumi i wypiera emocje?

Karol Wojtyła uwypukla różnicę pomiędzy sferą emotywności i władzą sprawczości w stosunku do wartości. Obie władze na styku odniesienia do wartości trwają we wzajemnym napięciu. Moment napięcia uwydatnia się w odmiennym sposobie przeżywania wartości. Za pomocą emocji osoba spontanicznie i z różnym nasileniem przeżywa wartości. „Emocja – jak pisze Wojtyła – wzruszenie czy uczucie – wskazuje na jakąś wartość, ale sama z siebie ani jej nie poznaje, ani nie «pożąda»”¹³². W spontanicznym przeżyciu wartości dokonuje się pewne spełnienie emocjonalne, które jest „zarazem szczególnym spełnieniem samej podmiotowości ludzkiego «ja», stwarza poczucie całkowitego bycia w sobie, a zarazem największej bliskości z przedmiotem – właśnie z ową wartością, z jaką spontanicznie nawiązujemy wówczas kontakt”¹³³.

Odmienne przedstawia się przeżycie wartości, gdy „wkracza” element sprawczości i samostanowienia, a z nimi element rozumu, prawdy i woli. Rozum ma moc poznania wartości, ale też posiada umiejętność pójścia za prawdą o dobru w wyborze. Czynniki intelektualny nie musi oznaczać automatycznego zniwelowania wartości spontanicznie przeżytych – on po prostu jakby „dystansuje się” od nich w imię prawdy. Osoba dzięki rozumowi może spełniać się w czynie nie na zasadzie samej emocjonalnej spontaniczności, lecz na zasadzie transcendentnego stosunku do prawdy. Wyekspozowanie z jednej strony rozumu w przeżyciu

¹³² Tamże, s. 289.

¹³³ Tamże, s. 290.

wartości oraz nieprzekreślenie emocji – z drugiej, pozwalają na zbudowanie syntetycznego obrazu człowieka. Wojtyła, opisujący osobę w poszczególnych wymiarach, pragnie jakby skonstruować złożony, ale jednocześnie zintegrowany jej wizerunek. Pragnie on połączyć transcendencję z integracją, a nie przedkładać jedno nad drugie. Złożoność ludzkiego działania domaga się jakby poszanowania wszystkich komponentów składających się na to działanie.

Zdaniem Wojtyły funkcję integracyjną emotywności i sprawczości pełni cnota, jako sprawność. Wolne działania ludzkie konstytuują się za pomocą różnorodnych cnót. Mają one za zadanie w pewien sposób „oswajać” spontaniczność i emotywność poprzez wolę, która blokuje erupcję emocji po to, by ostatecznie wybierać dobro lub odrzucać zło. Cnoty posiadają ten walor, że dzięki nim wola „może bezpiecznie przejmować i czynić swoją tę spontaniczność, jaka właściwa jest uczuciom i całej w ogóle emotywności”¹³⁴. Wola względem cnoty jest swoistym mechanizmem, który może obłaskawiać emocje i jakby przekierunkowywać ich natężenie bądź emanację w daną stronę.

3.5. Problem wpływu emocji na świadomość

Analizując ludzką świadomość i jej związki z emotywnością człowieka, Wojtyła dostrzega ważny problem, który również dotyczy szerszego kontekstu mówienia o człowieku. Wojtyłę interesuje problem emocjonalizacji świadomości. Czynniki emotywny w człowieku, jak zauważa Wojtyła, faktycznie jest tym, który „dzieje się” w człowieku. To „dzianie się” jest samorzutne. Czynniki ten nie tylko ma odbicie w świadomości, ale też tę świadomość może „emocjonalizować”, to znaczy zmieniać nieco jej funkcję odzwierciedlającą i refleksywną. Emocjonalizacja świadomości ma swój punkt początkowy w zachwianiu funkcji samowiedzy, która spełniała dotąd w świadomości rolę obiektywizującą (osobę i czyn, ale również emocje i uczucia). W emocjonalizacji świadomości mamy do czynienia z przewagą uczuć nad ich aktualnym zrozumieniem przez człowieka. „Emocjonalizacja” zaczyna się tam, gdzie poziom nasilenia emocji jest tak wysoki, że świadomość nie może już normalnie funkcjonować. Dzieje się tak, bo po pierwsze emocje mogą być bardzo szybkie i zmienne, a po drugie samowiedza ma różną „sprawność” (lepszą lub gorszą) do „zapanowania nad uczuciami”. Samowiedza według Wojtyły powinna zablokować ewentualne pojawienie się emocjonalizacji świadomości, powinna dopilnowywać, aby świadomość posiadała przedmiotowy stosunek do

¹³⁴ Tamże, s. 294.

emocji. Wraz z chwilą pojawienia się „emocjonalizacji” świadomość wprawdzie nie hamuje odzwierciedlenia emocji, ale „odzwierciedlenie to pozbawione jest pierwiastka jakiegokolwiek obiektywizacji i zrozumienia, bo nie dostarczyła tego samowiedza. Człowiek jest wówczas świadomy swoich emocji, ale nie panuje już nad emocjami przez swą świadomość”. Z tym wiąże się także bardzo silnie sprawa emocjonalizacji przeżycia. Skoro emocje nasilają się czy odznaczają coraz większym napięciem, i niemożliwe jest okiełznanie ich, to także uniemożliwiają one właściwe ich przeżycie. Funkcja refleksywna świadomości odpowiadająca właśnie za uwewnętrznienie tego, co odzwierciedlone i tego, co przeżyte, traci tutaj swoją rangę. Człowiek pod wpływem bardzo silnych emocji *de facto* „przestaje je przeżywać, a tylko żyje nimi, a raczej pozwala im żyć w sobie i sobą w jakiś sposób pierwotny, jakby bezosobowy”¹³⁵. To wszystko wpływa negatywnie na konstytucję świadomości. Dopóki na swoistym progu świadomości emocje mają umiarkowane nasilenie, dopóty świadomość funkcjonuje naturalnie, normalnie. W przeciwnym wypadku, kiedy emocje i napiętności potęgują swe nasilenie i napięcie, świadomość zostaje przez nie „zaburzona”, a jej funkcje ulegają modyfikacji.

Emocjonalizacja świadomości i przeżycia jest szczególnym wypadkiem (wyjątkiem) nadrzędności uczuć względem świadomości. Wojtyła taki wypadek nazywa „granicznym”, ponieważ sfera emotywna jakby podporządkowuje sobie sprawczość osoby. Człowiek tu nie jest w stanie świadomie działać i rozstrzygać, a więc i brać odpowiedzialności za własne czyny. Trzeba jednak pamiętać, że wypadek ten nie jest powszechny. Gdyby tak było, pod znakiem zapytania stanęłaby ludzka sprawczość w ogóle. Generalnie, w normalnym funkcjonowaniu, świadomość w człowieku wiedzie prym nad emocjami – posiada względem nich status nadrzędny. Człowiek posiada bowiem świadomość swoich uczuć i czuć. Są one podległe świadomości. Podporządkowanie czuć świadomości „stanowi warunek samostanowienia, a więc i samo-panowania oraz samo-posiadania: warunek realizacji czynu, dynamizmu prawdziwie osobowego”¹³⁶. Świadomość, która nie ulega emocjonalizacji, w istotny sposób partycypuje w konstytuowaniu się podmiotowości ludzkiej.

Świadomość w osobie nie jest jedynie aspektem, ale bardzo ważnym i doniosłym wymiarem, choć nie jedynym i wyłącznym. Osoby nie można bowiem zredukować ani do bycia świadomościowego, ani do bycia w sensie emocjonalnym. Bycie osobą jest czymś o wiele głębszym. Być osobą to znaczy spełniać czyny,

¹³⁵ Tamże, s. 104.

¹³⁶ Tamże, s. 272.

mieć zdolność samostanowienia, samospełnienia, samopanowania, rozumienia i poznawania, ale też mieć zdolność do przeżywania siebie, własnych czynów, wartości i moralności. Być osobą to doświadczać siebie jako realnie istniejący podmiot – przeżywający, czujący i świadomy. Dostęp do ontycznego centrum osoby, w którym koncentrują się różne wymiary, nie jest zdominowany przez świadomość – ona jest po prostu tą sferą, która w znacznym stopniu przybliża odpowiedź na pytanie, kim rzeczywiście jest człowiek.

4. Moralność odsłaniająca osobę

4.1. Faktyczność moralności

Moralność zdaje się być tą rzeczywistością, która w pewien specyficzny sposób „uzewnętrznia” wewnątrz człowieka. Poprzez ludzkie czyny moralne można jakoś „zobaczyć” to, co pod powierzchnią, są one bowiem wyrazem wewnętrznego życia osoby, realizowania pociągających i fascynujących jednostkę różnorodnych wartości¹³⁷.

Jeżeli rzeczywistość moralnego życia osoby jest czymś skoncentrowanym w głębi ludzkiego bytu i każdy człowiek jest w posiadaniu takiego wymiaru doświadczenia, to tym bliżej może znajdować się on w obszarze odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Przed człowiekiem rysuje się zatem jakby perspektywa rozjaśniania własnej natury poprzez wnikanie w sferę własnej moralności i podejmowanie próby zrozumienia jej. Mimo że ostateczna odpowiedź na pytanie o to, kim rzeczywiście jesteśmy, jest wciąż przed nami, nie oznacza to, że wobec tego zagadnienia pozostajemy całkowicie bezradni. Wysilek poznawczy człowieka, choć tak bardzo naznaczony szeregiem uwarunkowań i ograniczeń, wciąż na nowo odradza się i kielkuje, przedziera się przez gąszcz i meandry ludzkiego bytu.

Moralność to rzeczywistość, która wkracza w obszar „ludzkich czynów jako swoiste *fieri* podmiotu – *fieri* najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą”¹³⁸.

¹³⁷ Powyższy tekst zawarty w niniejszym punkcie dysertacji w nieco zmienionej formie został opublikowany w monografii pt. *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, Kraków 2007, i nosi tytuł *Problematyka powinności moralnej na gruncie doświadczenia człowieka w ujęciu Karola Wojtyły*.

¹³⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 147.

Postaramy się zatem przedstawić punkt widzenia Karola Wojtyły na moralność w kontekście doświadczenia człowieka.

Doświadczenie moralności, w przekonaniu Wojtyły, wyrasta na fundamencie duchowego życia osoby ludzkiej, jest czymś immanentnym, głęboko osadzonym w sferze wnętrza osoby i jej sumienia. Jest ono czymś danym, trzeba je raczej „przyjąć, nie można go natomiast stwarzać”¹³⁹.

W perspektywie potocznego (przednaukowego) doświadczenia moralność jaśniej realnością, jest faktem, ale takim, którego nie można utożsamić z faktami psychicznymi czy społecznymi. Dla Wojtyły moralność nie jest „tylko czymś pomysłanym, jakąś *ideą*, jakimś *a priori* – ale jest czymś rzeczywistym w człowieku i pomiędzy ludźmi [...]”¹⁴⁰. Moralność nie jest także czymś redukowalnym li tylko do psychologii czy socjologii moralności. Nauki te, według Wojtyły, wprawdzie posiadają wielkie znaczenie w ukazywaniu ważności faktu moralności, ale nie dotyczą samego faktu moralnego, który posiada własną szczególność. Ani fakt psychiczny, ani fakt socjologiczny nie są faktem moralnym. Moralnością zajmuje się psychologia w aspekcie życia psychicznego człowieka, dotyczy ona jednak „raczej zespołu faktów podbudowujących sam fakt moralny, nie zaś samego faktu moralnego”¹⁴¹. Podobnie rzecz ma się z socjologią moralności. Każda ewentualna próba redukcji faktu moralnego w konsekwencji zacieśnia klamrę interpretacyjną do własnego obszaru zagadnień, a nie zajmuje się faktem moralnym jako takim. Według Wojtyły na moralność należy patrzeć o wiele szerzej – jako na fakt zapodmiotowany w osobie.

W dziele *Osoba i czyn* moralność została przez autora programowo i świadomie „wyłączona przed nawias”, co miało pozwolić na gruntowne zajęcie się doświadczeniem człowieka w ogólności, a nie samą moralnością jako faktem specyficznie ludzkim. Takie „wyłączenie przed nawias” moralności nie miało być też pominięciem tej rzeczywistości. Autorowi chodziło o skonstruowanie takiej teorii osoby, w obrębie której doświadczenie moralności istnieje jako element integralny i nieodłączny. Nie da się bowiem zdaniem Wojtyły zbudować holistycznej koncepcji człowieka bez moralności. Dlatego też w pracy *Człowiek w polu odpowiedzialności* głównym jego celem jest zmierzenie się z tym, co w *Osobie i czynie* było „wyłączone przed nawias” – z moralnością jako rzeczywistością wmontowaną i jakby wmurowaną na stałe w ludzką naturę. Takie podejście według

¹³⁹ Tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 24.

¹⁴⁰ Tamże, s. 27.

¹⁴¹ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 9.

Wojtyły „świadczy o tym, że rzeczywistość osoby tkwi w moralności, że stanowi o niej jako o rzeczywistości na wskroś specyficznej i konnaturalnej względem osoby – względem niej właśnie i względem niej tylko”¹⁴². Można za samym autorem podkreślić, że studium *Człowiek w polu odpowiedzialności* kontynuuje myśli zawarte w *Osobie i czynie* z postawieniem akcentu na doświadczenie moralności. Spróbujmy zatem uściślić i nazwać rozumienie moralności, które tam prezentuje.

Wielowątkowe konstatacje Wojtyły na temat doświadczenia moralności wypowiedziane były jako głos we współczesnej debacie nad możliwością etyki jako nauki i jej przydatności w rozstrzygnięciu szeregu kwestii wypływających z pytania: co jest dobre, a co złe moralnie, i dlaczego? Tłem analiz i postulatów Wojtyły była dyskusja z założeniami empiryzmu i racjonalizmu, które dokonały podziału w obrębie samej etyki. Empiryzm według Wojtyły nie ujednoznaczniał pojęcia doświadczenia, co doprowadziło do braku jasnej wykładni tegoż, racjonalizm (jako aprioryzm) natomiast stawiał na rozum w poznaniu, jako źródło wszelkich aksjomatycznych i oczywistych sądów. Czynniki służące za podstawę poznawczą w obydwu prądach filozoficznych są całkowicie odmienne i nie są w stanie „spotkać się” na wspólnej płaszczyźnie. Prowadzi to do głębokiego pęknięcia i wówczas już tylko pozostaje zapytać, „jakiż bowiem może być sens mówienia o jedności ludzkiego poznania, jeżeli tak rozbite są źródła, z których je czerpiemy?”¹⁴³. Adialogiczność empiryzmu z racjonalizmem i ich wzajemne „animozje” w dużej mierze przełożyły się na podziały i rozbieżności w obrębie samej etyki, która „jakby sama wycofywała się na margines swoich odwiecznych – wielkich – zadań”¹⁴⁴, i jakby utraciła orientację głównego jej trzonu wywodzącego się przecież z pytania o dobro i zło moralne zarówno w porządku opisowym, jak i normatywnym. Dlatego Wojtyła w etyce proponuje podążanie drogą, która rozpoczyna się od samego doświadczenia, w poznawaniu, identyfikacji i rozpoznawaniu tego, co dobre bądź złe moralnie.

Doświadczenie, mające być punktem wyjścia w etyce, nie jest tym samym, co proponują koncepcje empirystyczne. Wojtyła obiera metodę redukcji w etyce (a nie dedukcji), która ma służyć wyjaśnianiu danych doświadczenia. Jak pisze: „wyjaśnianie jest pewnego rodzaju umysłową *eksploatacją doświadczenia*. Jego celem jest ustalenie adekwatnych i w tym sensie ostatecznych racji samego zachodzenia i zrozumiałości danego nam w doświadczeniu faktu”¹⁴⁵.

¹⁴² Tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 19.

¹⁴³ Tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 6.

¹⁴⁴ Tamże, s. 8.

¹⁴⁵ Tamże, s. 11.

Co jest prawdziwym sensem doświadczenia jako punktu wyjścia etyki? Co stanowi istotę doświadczenia moralności?

Wojtyła rozpatruje doświadczenie w znaczeniu poznawczym, osadzonym zarówno w psychologii, jak i antropologii. Odpowiednio dla każdej z wymienionych dziedzin wskazuje na dwa składniki doświadczenia, stanowiące integralną całość. Są nimi: poczucie rzeczywistości i poczucie poznawania¹⁴⁶. Pojęcie „poczucia” zdaje się zawierać w sobie jakąś mglistość, niejasność. Słowniki wyrazów bliskoznacznych podają synonimy „poczucia”, do których należą: świadomość, odczucie, uczucie, przekonanie, wrażenie, doznanie. Nigdzie nie pojawia się wyraz „doświadczenie”. Czy zatem uprawnione jest stosowanie przez Wojtyłę tego pojęcia w adekwatnym opisie doświadczenia? Dla Wojtyły „poczucie” jest czymś różnym od świadomości, bardziej konkretnym, wyraźniejszym od niej i jaśniejszym, jest jakimś *sensitivum*, choć nie *sensuale*¹⁴⁷.

„Poczucie” stałoby zatem jakby po stronie zdolności do odbierania wrażeń i odczuwania, ale nie zmysłowo, lecz wewnętrznie i intelektualnie. Podczas gdy poczucie rzeczywistości związane jest z faktem czegoś realnie istniejącego, niezależnego od poznającego podmiotu, ale jednocześnie będącego przedmiotem poznania, to poczucie poznawania odsyła do tego, co obiektywnie istnieje, dąży do ujęcia tego, do uchwycenia przedmiotu – ostatecznie zmierza ku prawdzie. Dostrzegając różnicę obu rodzajów „poczucia”, zarazem napotykały ich spójnie, określającą „doświadczenie”. Jak stwierdza Wojtyła, doświadczenie jest „poczuciem rzeczywistości w poznaniu i poprzez poznanie”, ale także „poczuciem poznawania poprzez rzeczywistość, poprzez to, co realnie i obiektywnie istnieje istnieniem niezależnym od aktu poznawczego, a równocześnie w kontakcie z nim”¹⁴⁸.

Poprzez koncepcję natury poznania Wojtyła odsłania sens doświadczenia jako takiego i doświadczenia moralności, które jest rzeczywistością apelującą do aparatu poznawczego człowieka. Należy zauważyć, że owo wezwanie rzeczywistości nie zatrzymuje się tylko na zmysłowym doświadczeniu, ale też wkracza w obszar intelektu, który swoim wysiłkiem jest zdolny do poznania prawdy. Stąd wniosek Wojtyły, iż doświadczenie w poznaniu jest jakby załączkiem, punktem początkowym, startowym dla rozumienia i zrozumienia prawdy. To dzięki niemu zagwarantowany może być realizm etyki, który jest również nieodzowny w analizie doświadczenia moralności.

¹⁴⁶ Tamże, s. 13–14.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 13.

¹⁴⁸ Tamże, s. 14.

We właściwej interpretacji moralności danej w doświadczeniu istotną rolę odgrywa kluczowe pytanie, które w procesie zrozumienia istoty moralności spełnia zasadnicze funkcje, takie jak: systematyzowanie, zwiększanie, rozszerzanie czy wzbogacanie tego zrozumienia. Elementarne pytanie etyki: „Co jest moralnie dobre lub złe i dlaczego?” – jest dwuczłonowe. Pierwszy człon zapytuje o to, co dobre lub złe w samym działaniu człowieka, a drugi pyta o wyjaśnienie tego, czy dany czyn jest moralny czy nie. Zdaniem Wojtyły to podstawowe pytanie służy właściwemu określeniu przedmiotu etyki, jaką jest ludzka moralność i zarazem pokazuje „kierunek ostatecznych wyjaśnień, o jakie chodzi umysłowi ludzkiemu w związku z moralnością daną mu jako rzeczywistość doświadczalna”¹⁴⁹.

Powyższe stwierdzenia dotyczące podstawowego pytania etyki wiążą się z jeszcze jednym, pojawiającym się samorzutnie pytaniem o istotę moralności. „Co to jest moralność?” – pytanie to jest jakby uprzednio założone lub poznawczo zobiektywizowane w pytaniu o to, przez co czyny człowieka są moralnie dobre lub złe. Zadając to pytanie, mamy na myśli intelektualną obiektywizację tego, co dane w doświadczeniu moralności. Szukamy zatem sensu moralności, jej uzasadnienia i poznawczego ujęcia oraz treści moralności danej w doświadczeniu. Wielkie zadanie stoi przed teorią moralności, która chociaż zajmuje się poszukiwaniem adekwatnej odpowiedzi na pytanie o naturę moralności za pomocą intelektualnego namysłu, to musi niejako ciągle otaczać atencją zasadnicze pytania etyki, ponieważ one w przekonaniu Wojtyły „pozostają w żywym i egzystencjalnym związku z samą istotą moralności, która nie jest przede wszystkim systemem abstrakcyjnym, ale jest swoistą postacią ludzkiego życia i egzystencji”¹⁵⁰. To w ludzkich aktach dobro i zło rzeczywistnie się spełniają. Teoria moralności ma przeto z jednej strony utrzymać w logicznym porządku pytanie o moralność na pierwszym miejscu, a z drugiej strony niejako mieć stale w swoim badawczym zasięgu pytania o podstawę dobra i zła moralnego – ogarniać je jakby „od góry” (stanowią one bowiem żywą i dynamiczną zawartość moralności jako takiej).

Moralność Wojtyła określa jako „treść aksjologiczno-normatywną”¹⁵¹. Aksjologiczną, gdyż podstawowymi antynomicznymi wartościami tej dziedziny są dobro i zło, a normatywną – ponieważ źródłem i korzeniem wartości moralnej do-

¹⁴⁹ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod. red. B. Bejzego, t. 3, Warszawa 1969, s. 220.

¹⁵⁰ Tamże, s. 223.

¹⁵¹ Tamże, s. 225.

bra i zła jest właśnie norma moralna¹⁵². Nie można zatem rozpatrywać moralności tylko w jednym, albo w drugim ujęciu, ale zawsze w obu, w przeciwnym razie dominacja jednego nad drugim byłaby jakimś zachwianiem, uproszczeniem, bądź też zaciemnieniem tego, czym jest moralność, a jest ona dynamizmem, w którym koncentrują się normy etyczne w połączeniu z działaniem konkretnego człowieka. Wojtyła wyraża przekonanie, że teoria moralności „może spełnić funkcję łącznika pomiędzy doświadczeniem moralności a normatywną strukturą etyki”¹⁵³.

4.2. Doświadczenie moralności a doświadczenie moralne

W studium Wojtyły nad doświadczeniem moralności (które jest rodzajem intelektualnego oglądu obiektywnych zasad i norm ludzkiego postępowania oraz prezentującego się świata wartości) spotykamy się z odróżnieniem go od doświadczenia moralnego, które wiąże się z praktykowaniem moralności (przeżywaniem dobra i zła moralnego) w wymiarze osoby i w wymiarze społecznym. W dwoisty sposób człowiek partycypuje w tym doświadczeniu: jako sprawca i jako świadek¹⁵⁴; nie da się oddzielić od siebie tych aktywności. Osoba jako sprawca dobra bądź zła moralnego jest jednocześnie świadkiem własnej sprawczości moralnej, i to świadkiem, jak podkreśla filozof, naocznym i bezpośrednim. Znaczy to, że człowiek jest w nieustannym „towarzystwie” samego siebie, które w moralności ujawnia się bardzo mocno albo jako coś rozwijającego się w kierunku dobra albo ciężącego w stronę zła. „Towarzystwo” mnie samego we mnie ma charakter doświadczeniowy. Sam siebie mogę odbierać na sposób podmiotowo-przedmiotowy zarówno w umyśle, jak i w sumieniu. Jestem zawsze z sobą, choć nie zawsze sobą. „Świadectwo” siebie wychodzi na jaw zwłaszcza po dokonaniu moralnych wyborów i spoglądania na dokonane akty z pozycji oceniającej. Wtedy wyraźnie jawimy się sami sobie jako byty aksjologiczne. Potrafimy zobaczyć, że poprzez

¹⁵² Wojtyła definiuje normę moralną jaką tę, która stanowi podłoże dla wartości jedynie moralnej. Zob. tamże, s. 224. W innej publikacji normę moralności Wojtyła przedstawia w horyzoncie całego człowieka. Podkreśla on, że człowiek przede wszystkim dąży do dobra i godności, a norma moralności posiada funkcję urzeczywistniającą godność i dobro moralne człowieka. Norma jest „zewnętrzna i transcendentna w stosunku do naturalnego dla osoby dążenia do godziwości – ale także [...] rzeczywistością najściślej tym dążeniem od wewnątrz uwarunkowaną” (tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 49).

¹⁵³ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 226.

¹⁵⁴ Por. tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, dz. cyt., s. 17.

dane działanie, które podjęliśmy, aby zrealizować jakąś wartość, stajemy się jakoś aksjologicznie określani. Jesteśmy zatem świadkami stawania się albo dobrymi, albo złymi. W sytuacji, kiedy spełnia czyn inna osoba, świadectwo wymagałoby pewnego uczestnictwa w czynie tejże osoby, pewnego „wejścia” w jego moralność, ale działałoby się to już z pewnej odległości, nie bezpośrednio. Ten sens doświadczenia byłby jakoś pochodny od osobistego i własnego. Nie byłoby tutaj już tej podwójnej roli: sprawcy i świadka we mnie samym, lecz tylko doświadczający świadek.

Karol Wojtyła podkreśla współzależność doświadczenia moralności od doświadczenia człowieka. Wyłącznym i jedynym podmiotem (i zarazem przedmiotem) doświadczenia moralności (i nieodłącznie idącego z nim w parze doświadczenia moralnego) jest osoba – „implikacja doświadczeń jest wzajemna i dwustronna”¹⁵⁵. Zarówno człowiek przeżywa siebie poprzez moralność, jak i moralność tkwi w człowieku i jego człowieczeństwie – w jego doświadczeniu. Nie można rozdzielić moralności i człowieka na dwie niesprowadzalne do siebie sfery. Wszakże nieredukowalność, podmiotowość osoby, wyraża się również w moralności i poprzez nią. Moralność i doświadczenie moralne posiadają funkcję odsłaniającą, gdyż ukazują to, co dla specyfiki bytu ludzkiego jest podstawowe i nieodłączne. Uznanie ścisłego związku moralności z człowieczeństwem, jak zauważa Wojtyła, jest aposterioryczne, a nie aprioryczne, oparte na wewnętrznym (ale też zewnętrznym) doświadczeniu człowieka. Trafnie zauważa Wojtyła, iż „ażeby zajmować się moralnością w sposób naukowy, trzeba więc wejść również w doświadczenie człowieka, ale nie można poddać się mu bez reszty, to bowiem prowadziłyby raczej do zagubienia doświadczalnego punktu wyjścia w etyce, do jakiejś zamiany tej ostatniej na antropologię. Trzeba więc w doświadczeniu człowieka iść bardzo wnikliwie za moralnością, za jej własną specyfiką, a człowieka ujmować ze względu na nią. W punkcie wyjścia etyki chodzi o doświadczenie człowieka ze względu na moralność, a nie ze względu na człowieka”¹⁵⁶.

Reasumując, obydwa doświadczenia: człowieka i moralności, są jakby dwoma skrzydłami jednego korpusu, są kompatybilne w procesie poznania człowieka, współlistnieją w ścisłej wzajemnej relacji. Widać wyraźnie, w jakim punkcie etyka spotyka się z antropologią. Nauki te różnią się od siebie i jedna przez drugą nie może zostać wchłonięta, ale też nie są totalnym rozdzieleniem, uniemożliwiającym wspólne zejście się. Oczywiście nie należy zapominać o tym, iż obie

¹⁵⁵ Tamże, s. 19.

¹⁵⁶ Tamże, s. 21.

dziedziny badające człowieka w różnych jego właściwościach winny nawzajem w jakiś sposób korzystać czy odnosić się do swych osiągnięć i wniosków, ale w poszanowaniu odrębności, która jest koniecznym warunkiem zachowania właściwego stosunku obu nauk do poznania i docierania do istoty człowieka.

4.3. Moment powinności w doświadczeniu moralności

Opis doświadczenia moralności przez Wojtyłę koncentruje się w znacznej mierze na momencie powinności moralnej. Powinność ta ujawnia się w każdorazowym wypowiedzianiu: „Chcę być dobry” lub: „Nie chcę być dobry”. Powinność moralna jest tym momentem doświadczenia moralności, który „stanowi o moralności poniekąd bardziej niż wartość”¹⁵⁷ oraz „oznacza swoiste *constitutivum* przeżycia, któremu przypisujemy charakter moralny we właściwym tego słowa znaczeniu”¹⁵⁸. Co powinienem i dlaczego powinienem? Kiedy przeżywam swą powinność? Skąd płynie to zobowiązanie? Co oznacza znać własną powinność? Jak owo zobowiązanie dokonuje się i realizuje w osobie? Co jest istotą powinności? Czy jest ona przymusem? Analiza i próba odpowiedzi na te pytania znajduje się w kilku podstawowych publikacjach Wojtyły: *Elementarzu etycznym*, *Człowieku w polu odpowiedzialności*, czy w *Problemie teorii moralności*, a także w *Osobie i czynie*. Powinność rozpatrywana w różnych kontekstach wskazuje na człowieka jako osobę, jako byt nieredukowalny i dynamiczny, zdolny do realizacji różnych wartości, jako byt dążący do spełnienia siebie.

U źródeł Wojtyłowskiej koncepcji powinności leży krytyka stanowiska Kanta i Schelera. Podczas gdy Kant widzi w powinności (obowiązku) pozytywne znaczenie, niedewaluujące autonomii człowieka, to z kolei Scheler upatruje w kantowskiej powinności jedynie charakter imperatywu, prowadzącego do negatywizmu w etyce i sam wypracowuje pejoratywny obraz powinności, jako fenomenu „kurczącego” ludzką osobę.

Kantowskie poszukiwania podstaw moralności oscylowały wokół pojęcia czystego rozumu. To w nim i tylko w nim, zdaniem Kanta, niejako zagnieżdża się i rodzi prawo moralne. Kant mówi, że „wszystkie pojęcia moralne mają swe siedlisko i źródło całkowicie *a priori* w rozumie, i to tak samo w prostym rozumie ludzkim, jak i w rozumie w najwyższym stopniu spekulatywnym, że nie możemy wywieść ich przy pomocy abstrakcji z żadnego empirycznego, a więc tylko

¹⁵⁷ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 240.

¹⁵⁸ Tamże.

przypadkowego poznania [...]”¹⁵⁹. To czysty rozum praktyczny wydaje polecenia oraz wzywa i skłania wolę do wypełnienia obowiązku i powinności. Wola, która podlega rozkazom czystego rozumu i jest z nim zgodna, wypełnia obowiązek, a w związku z tym czyn jest moralnie dobry.

W dociekaniach etycznych Kanta dominuje przekonanie o istnieniu kategorycznej, koniecznej powinności. Taka powinność jest odróżniona od tak zwanej hipotetycznej powinności, rodzącej się z rozkazów rozumu praktycznego, niemającej jednak wielkiej wagi dla życia etycznego jednostki, gdyż w niej chodzi o pewne prawa działania, ale nie o prawo moralne jako takie. Prawo moralne, mające oparcie w czystym rozumie praktycznym, mieści się w imperatywie kategorycznym. Dla Kanta działanie człowieka ma wówczas wartość moralną, gdy spełniane przez osobę uczynki są dokonywane w imię obowiązku (powinności). Te czyny, które wypełniane byłyby z obowiązku, a nie w jego imię, nie posiadałyby takiej wartości.

Z fenomenem powinności ściśle wiąże się pojęcie dobrej woli. Według Kanta dobrą wolą można określić wolę, która działa właśnie w imię obowiązku, a nie z obowiązku. Zdaniem Kanta dobra wola to taka, która jest dobra sama w sobie, a nie ze względu na coś. Jest to taka wola, która „jest zawsze dobra w sobie samej mocą swej wewnętrznej wartości, a nie wyłącznie ze względu na osiągnięcie jakiegoś celu, na przykład szczęścia”¹⁶⁰. Skoro dobra wola jest dobra zawsze, to nie ma mowy o jej stawianiu się dobrą w zaistniałych dobrych skutkach lub w urzeczywistnieniu jakiegoś celu. Wola po prostu jest już z góry założona przez Kanta jako dobra (filozof nie widział potrzeby uzasadnienia takiej tezy). Wewnętrzną wartość woli stanowi jej odniesienie właśnie do obowiązku. Czym w koncepcji Kanta jest działanie w imię obowiązku? Jest ono niczym innym, jak respekowaniem i poszanowaniem prawa moralnego. Kant twierdzi, iż „obowiązek jest koniecznością czynu wypływającego z poszanowania prawa”¹⁶¹. Prawu, które jest ogólne i powszechne, trzeba być posłusznym, trzeba mu podlegać, ono bowiem konstytuuje kategoryczną powinność. Wola musi temu prawu być podporządkowana, jeśli czyn człowieka ma posiadać moralną wartość; „Akt etyczny polega na wypełnieniu woli prawa ze względu na to, że jest ono prawem”¹⁶². Pojęcie powinności zatem nie ma wydźwięku negatywnego, lecz jego zabarwienie jest na

¹⁵⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 29.

¹⁶⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, Warszawa 1996, s. 340.

¹⁶¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 18.

¹⁶² Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Borstein, Warszawa 1911, s. 93.

wskroś pozytywne. Albowiem dzięki właściwemu odnoszeniu się do imperatywu kategorycznego człowiek może posiadać poczucie pełnej niezależności, a jego czyny rzeczywistą wartością etyczną.

Scheler inaczej niż Kant zapatruje się na fenomen powinności. Odżegnuje się od formalizmu etycznego Kanta, rozwijając etykę materialną – etykę wartości, w której kluczową rolę odgrywa sfera emocjonalna, tkwiąca w człowieku. Scheler krytykował Kanta, zarzucając mu traktowanie moralności li tylko jako rygorystycznego przestrzegania prawa, a co za tym idzie podejrzliwości w stosunku do uczuć, które miałyby mieć wolność i wpływać negatywnie na ludzką moralność jako taką. Scheler chce przezwyciężyć Kantowską wizję moralności własną koncepcją, opartą na badaniu emocjonalnej odpowiedzi na wartości. Według Schelera Kant gloryfikował pojęcie powinności jako jedynej słusznej drogi w wypełnianiu prawa moralnego. To, czym dla Kanta był nakaz i obowiązek, dla Schelera staje się destrukcyjne w obrębie życia moralnego człowieka. Wszelki z góry narzucony przymus nie rodzi w człowieku reakcji pozytywnych, lecz jedynie związanie emocji kajdanami konieczności wypełnienia prawa. W przekonaniu Schelera nie ma miejsca na powinność w etyce, gdyż w życiu etycznym powinność rodzi w człowieku jedynie uczucia o charakterze pejoratywnym. Nakaz może płynąć z zewnątrz lub od wewnątrz oraz może posiadać w sobie treść pozytywną lub negatywną, ale zdaniem Schelera liczy się to, że zawsze nakaz (i związana z nim powinność) stymuluje do negatywnego przeżywania wartości, a to w życiu etycznym nie może mieć miejsca. W życiu etycznym chodzi bowiem o przeżywanie wartości pozytywnych, pociągających człowieka ku sobie. I mimo iż wartości pozytywne, odczute jako takie przez osobę, właśnie powinno się zrealizować (w czym widać jakiś nakaz), to jednak według Schelera nie uprawnia to jeszcze do podporządkowywania się takiemu nakazowi. Człowiek ma raczej wyzbywać się jakiegokolwiek apodyktyzmu zmuszającego go do działania, albowiem „wartości przedmiotowe mają się urzeczywistnić bez tego przynaglenia.

Problematyką powinności w przeżyciu etycznym w ujęciu Schelera Karol Wojtyła szeroko zajmuje się w swoich *Wykładach lubelskich*. W interpretacji Wojtyły Scheler emocjonalizuje treść przeżycia etycznego, podkreślając, że wartości można jedynie odczuwać intencjonalnie, a nie przedstawiać je¹⁶³, i to odczuwać w głębokiej sferze emocjonalnej osoby, gdzie koncentrują się przeżycia miłości i nienawiści. Relacja owych dwóch przeciwstawnych biegunów w odniesieniu do wartości przedstawia się następująco: „Miłość bogaci i rozszerza ten świat warto-

¹⁶³ Cyt. za K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 27–28.

ści, którymi żyje dana osoba, nienawiść natomiast tenże świat kurczy, zacieśnia, uboży. [...] Miłość i nienawiść oznaczają dwa przeciwstawne sobie sposoby zawierania wartości przedmiotowych ze strony osobowego podmiotu, ich posiadania z jego strony”¹⁶⁴. Innymi słowy, wraz z uczuciem miłości, przeżywane wartości wpływają na kształtowanie się osoby, na rozwój jej twórczych możliwości oraz na pozytywne wybory moralne, natomiast wespół z uczuciem nienawiści jakby zaciemnia się właściwe odpowiadanie na wartości, osoba dokonuje samookaleczenia siebie i wewnętrznie więdnie. Miłość i nienawiść nadają kierunek chceniom osoby ku wartościom, jako celom dążeń, a „w skierowaniu chcenia do nich jako celów widzi Scheler już ich urzeczywistnienie”¹⁶⁵, które dokonuje się w głębi człowieka, w skrytości jego wnętrza. Przeżywane wartości ujmowane są od razu hierarchicznie i odczuwane są jako wyższe bądź niższe, a świadomość owej „drabiny”, na której umieszczone wartości są wyższe lub niższe, towarzyszy realizacji poszczególnych wartości. Ten moment ma kapitalne znaczenie w formowaniu się wartości etycznej, „dobra” lub „zła”. Człowiek przeżywa „dobro”, gdy w aktach chcenia kieruje się na realizację wartości pozytywnych (będących na wyższych szczeblach hierarchii) i tymże chceniem tego dokonuje. Odwrotnie, realizując chceniem wartości negatywne (położone nisko w hierarchii), osoba przeżywa „zło”. Do urzeczywistnienia wartości etycznej „dobra” lub „zła” doprowadza jednak nie samo chcenie, lecz odczucie intencjonalne. W przeżyciu etycznym wartości etyczne są przeżywane i odczuwane emocją, a nie wolą. Wola pełni raczej rolę służebną względem emocji. Gdyby było inaczej, to znaczy gdyby chcenie wiodło prym nad emocją, to dochodziłoby do sytuacji, w której osoba dążyłaby do emocjonalnego przeżywania i odczuwania własnej dobroci etycznej – chciałaby niejako nią żyć. Oznaczałoby to swoistą hipokryzję dążeń człowieka: nie do dobroci jako wartości, ale do chcenia odczuwania własnej dobroci.

W Schelerowskich analizach pojawia się pojęcie tak zwanej „powinności idealnej”, która niczego nie narzuca ani od wewnątrz ani z zewnątrz, ale jednocześnie jest czymś, co wzywa do zaistnienia wartości pozytywnej, a nie negatywnej. Taka powinność „przeciwstawia się istnieniu negatywnej wartości i nieistnieniu pozytywnej wartości”¹⁶⁶. Ten rodzaj powinności Scheler także chce wyrugować ze sfery przeżycia etycznego. Nie może być bowiem miejsca na niewolę i służalczość w jakiegokolwiek formie przynaglenia (czy to ze strony wartości, czy chce-

¹⁶⁴ Tamże, s. 27.

¹⁶⁵ Tamże, s. 29.

¹⁶⁶ T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 77.

nia). Przeżycie etyczne powinno właśnie oczyszczać się od powinności; w nim wartości mają urzeczywistniać się siłą swej własnej efektywności i atrakcyjności. Wartości są bowiem obiektywnie istniejące, niezależnie od poznającego podmiotu, a więc wszelki napór na ich zaistnienie i realizację w podmiocie byłby przeciwny ich naturze. Dlatego jedynie w przeżyciu emocjonalnym relacja osoby do zaistniałych w niej wartości jest bezinteresowna i czysta.

Według Schelera w życiu etycznym człowieka prym wiodą emocje, a wartości etyczne, które w Schelerowskiej hierarchii wartości znajdują się na poziomie wartości duchowych, uruchamiają najgłębsze przeżycia emocjonalne jednostki. To, że człowiek jest dobry moralnie, przeżywa jako wyraz największej szczęśliwości emocjonalnej, natomiast, jeśli przeżywa swoje zło etyczne, odczuwa to jako największą emocjonalną przepaść i ból, a wręcz przeszywający cierpieniem upadek. W tym miejscu Wojtyła pokazuje pewną lukę czy brak w koncepcji Schelera. Obok przeżywania przez człowieka szczęśliwości lub rozpacz z powodu swej dobroci czy zła, występuje jeszcze jedno przeżycie – poczucia odpowiedzialności. Scheler na pierwszym planie wiąże dobro i zło z życiem emocjonalnym osoby, jako kategoriami odczuwanymi, a dopiero na dalszym planie rozpatruje treści wolitywne. W podejściu Schelera wyraźnie brakuje „właściwego aktu etycznego, czyli tego przeżycia [...], w którym ze sprawczości osoby rodzą się realne wartości etyczne w poszczególnych aktach tejże osoby, a zwłaszcza w jej chceniu”¹⁶⁷. Wojtyła opowiada się za stanowiskiem przeciwnym i uważa, iż właśnie w aktach woli stymulujących działanie ludzkie powstaje wartość etyczna osoby dodatnia lub ujemna. Na to wskazuje według Wojtyły już samo doświadczenie powinności moralnej i w ogóle moralności jako takiej.

Widać stąd wyraźnie, że dwóch przedstawionych stanowisk, Kanta i Schelera, nie da się ze sobą pogodzić. Kant nie tylko docenia walor powinności w moralności człowieka, ale wręcz postrzega kluczowy moment w tej moralności, przejawiający się w uczuciu szacunku dla prawa. Scheler przeciwnie, neguje zasadność idei powinności, jako kluczowej dla życia etycznego człowieka, upatrując w niej niekorzystny wpływ na jego przeżycia emocjonalne.

Jak na tym tle rysuje się stanowisko Wojtyły? Jest ono odmienne od Kantowskiego i Schelerowskiego ujęcia. W konfrontacji obu stanowisk Wojtyła wypracowuje własną koncepcję powinności. Krytykuje on zarówno Kanta za to, że „przeżycie powinności nieuchronnie zostaje oderwane od aktu etycznego i wyniesione jedynie do roli czynnika całego etycznego porządku w konkretnym

¹⁶⁷ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 37.

życiu osoby”¹⁶⁸, jak i Schelera za zbytnią emocjonalizację aktu etycznego i postawienie na same wartości, a wyeliminowanie powinności z moralności. Dodatkowo Wojtyła uważa, że Scheler pomija rolę sprawczości osoby w realizacji wartości, stawiając osobę w pozycji tylko biernego podmiotu przeżyć emocjonalnych. Człowiek wprawdzie przeżywa emocjonalnie i intencjonalnie wartości, ale nie przeżywa siebie jako ich sprawcy. Wobec powyższego „pozostaje zatem tylko takie wytłumaczenie owego źródła wartości etycznych w osobie, że pojawiają się one w jej emocjonalnym przeżyciu jako pewnego rodzaju produkt uboczny w całości kształcie życia emocjonalnego, stanowią intencjonalne odzwierciedlenie skierowania życia ku właściwym, tj. pozytywnym i wyższym wartościom”¹⁶⁹.

Wojtyła opowiada się za możliwością zrozumienia moralności jako takiej między innymi poprzez odwołanie się do kategorii powinności. Wymogiem owego zrozumienia moralności jest postawienie kilku pytań kluczowych, zwłaszcza o to, „co właściwie powinienem?” i „dlaczego powinienem to, co powinienem?”. Według Wojtyły trzeba najpierw podjąć wysiłek zrozumienia powinności moralnej jako konstytutywnego członu moralności (jednocześnie powinności jako *przeżycia* i jako *faktu* przedmiotowego), by następnie stopniowo rozumieć samą moralność. Zrozumienie powinności wytycza w dużej mierze pytanie ogólne: „co jest dobre moralnie i dlaczego?”, w którym zawierają się oba pytania przedstawione powyżej. Wymienione pytania, według Wojtyły, nie tylko ułatwiają rozumienie moralności, ale i ukazują jakieś „zrozumienie pierwotne”¹⁷⁰, będące u samego podłoża rozumienia moralności w ogóle. Moralność, którą określa Wojtyła jako fakt doświadczalny, może zostać właściwie pojęta wtedy, gdy zostaną rzetelnie poznane i zrozumiane komponenty ją konstytuujące. Takim momentem konstytutywnym doświadczenia moralności (lub inaczej: zrozumieniem pierwotnym moralności) jest przeżycie powinności moralnej¹⁷¹, danej w doświadczeniu wewnętrznym osoby, stanowiącym integralną część podmiotu. Powinności nie da się oddzielić od podmiotu, wszak „zrozumienie powinności to tyle, co *ustalenie jej prawdziwego znaczenia*, a znaczenia tego nie można ustalić poza tą realną wię-

¹⁶⁸ Tamże, s. 56.

¹⁶⁹ Tamże, s. 33.

¹⁷⁰ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 29.

¹⁷¹ Kluczowym i głównym momentem w doświadczeniu moralności jako takiej jest doświadczenie powinności moralnej, które według Wojtyły należy odróżnić od innego znaczenia tego przeżycia – „technicznego”, łączącego się z działaniem jako wyrabianiem, produkowaniem. Por. tamże, s. 23.

zią, jaka łączy powinność z podmiotem – osobą¹⁷². Doświadczenie moralności nie redukuje się oczywiście do przeżycia powinności jako takiej i nie jest tym samym, co każde przeżycie powinności, ale kiedy mówimy o powinności moralnej, wówczas rozumiemy, że jest ona tym, co przejawia się w każdym moralnym czynie człowieka, i to zarówno w wymiarze działania pojedynczej osoby, jak i w wymiarze działania wspólnie z innymi ludźmi.

W refleksji nad powinnością do namysłu prowokuje już samo pojęcie, przez które przebija się skomplikowany i niejednoznaczny rys pewnej wiedzy. Bo czymże jest przeżycie bez uprzedniego zrozumienia tego, do czego odniesie się czyn osoby? On przecież właśnie powinien mieć się do czego odnieść – do określonych wartości (w przypadku moralności – do wartości moralnych: dobra i zła) i do wiedzy na temat tychże wartości. W pojęciu powinności zawarta jest trudność związana nie tylko z jej urzeczywistnieniem w konkretnym akcie, ale też ze spełnianiem się we właściwym kierunku. Pojęcie powinności jest także jakoś łagodniejsze od pojęcia przymusu. Powiedzieć: „powinienem być dobry” brzmi zupełnie inaczej od: „muszę być dobry”, choć *de facto* chodzi o to samo – o bycie dobrym człowiekiem. „Powinienem” nie znaczy „muszę”. A czy kiedy wypowiadam „muszę”, to już powinienem? W „powinienem” zawiera się jakiś rys naku, ale nim do końca nie jest. Jest to jakiś głos, który mogę w sobie zagłuszyć, ale też właśnie powinienem się w niego z całą uwagą wsłuchiwać. Tu wydaje się mieścić moment największego napięcia, tkwiącego w powinności: jej dynamizm, pulsacja, specyficzna dramatyczność, ale i potężna siła, dająca o sobie znać chyba w każdym działaniu moralnym człowieka.

Wojtyła zwraca uwagę na moment wysiłku i napięcia pomiędzy tym, kim jestem, a tym, kim być powinienem¹⁷³. Warto tutaj dodać, że autor w wielu miejscach podkreśla zwłaszcza wysiłek powinności w sensie intelektualnym i duchowym, ale nie pomija aspektu cielesno-zmysłowego, który specyficznie angażuje człowieka – albowiem osoba odczuwa somatycznie to wszystko, co dzieje się i wydarza w jej duchowo-umysłowym wnętrzu.

Filozof zauważa napięcie w działaniu woli, w której ono jakby się „zdwaja” i potęguje jeszcze głębszy rozdźwięk pomiędzy tym, kim jestem, a tym, kim nie jestem, czy też nawet nie mogę być¹⁷⁴. Właśnie wola ma to do siebie, że nic nie musi, lecz może. Możliwości podążania i ciągnięcia ku określonym wyborom,

¹⁷² Tamże, s. 30.

¹⁷³ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, s. 38.

¹⁷⁴ Tamże, s. 39.

tak właściwe woli, czynią ją istotnie podmiotem powinności moralnej, gdyż w powinności wola jest wciąż sobą. Powinność nie degraduje ani jej funkcji, ani w żaden sposób nie unicestwia jej natury. W przeżyciu powinności moralnej jest obecny dysonans między tym, kim jestem, a tym, kim być powinienem. Ta dramatyczność ukryta w przeżyciu powinności wskazuje na pewną tęsknotę jednostki za znalezieniem i urzeczywistnieniem jakiegoś konsonansu, odnalezienia takiego optimum i takiej pełni, w której uprzedni dysonans zostałby przezwyciężony. Takie przezwyciężenie jednak byłoby możliwe w spełnianiu siebie jedynie w dobru, przez wybieranie moralnego dobra, podążanie za nim i zobowiązanie się nim (jakimś samozobowiązaniem). Natura człowieka ma w sobie jakąś potężną skłonność do czynienia dobra, podążania za nim i ku niemu (na co wskazywał już św. Tomasz z Akwinu). Natura ludzka jednak również w jakiś sposób może ciążyć ku złu, spełniać je i mu się podporządkowywać. W jaki sposób zatem człowiek winien realizować właśnie dobro a nie zło, albo jak działać, by nie spełniać zła i go unikać? Pytania te znajdują się w obszarze pojęcia powinności i będą stanowić przedmiot dalszej analizy.

Refleksję nad doświadczeniem powinności Wojtyła przeprowadza w odniesieniu do zdania: „Chcę być dobry”. Według Wojtyły w tym zdaniu uwydatnia się charakter powinności nie jako abstraktu, ale konkretnej rzeczywistości. W realnym przeżyciu powinności, jeśli „chcę być dobry”, to „powinienem, muszę”¹⁷⁵. Wyrażenie „powinienem – muszę” jest mechanizmem poruszającym cały dynamiczny aparat wolności człowieka. Wojtyła pisze: „Zamienne dla powinności jest przeżycie: «Muszę» – wewnętrzny przymus, który stanowi swoistą modyfikację przeżycia: «Chcę». Chodzi wszakże o przymus wewnętrzny, wynikający tak jak każde «Chcę» z własnego «ja», a przecież różniący się jako przeżycie i jako akt woli od tego «Chcę» nie tylko nasileniem dążenia. «Muszę» różni się od «Chcę» odniesieniem do wartości, jaka mu odpowiada. Tam, gdzie po stronie woli występuje «Muszę» – [...] tam chodzi o wartość bezwzględna”¹⁷⁶. Wojtyła wyjaśnia i doprecyzowuje znaczenie wartości bezwzględnej. Uważa on, że bezwzględność wartości moralnych jest ra-

¹⁷⁵ Przymus pojawiający się w stwierdzeniach Wojtyły ma jedynie charakter motywujący, a nie stanowi przyczyny działania. Człowiek ma możliwość uchwycenia prawdy o sytuacji, wobec której stoi, czy w której uczestniczy, a kiedy pojawia się w danej sytuacji zobowiązanie moralne – ma on zdolność uchwycenia prawdy o dobru, które należałoby zrealizować. Przymus zatem należy rozumieć w odwołaniu do wolnej decyzji osoby, a nie jako determinant ludzkich działań.

¹⁷⁶ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 241.

czej „swoista” niż ontologiczna, gdyż dokonuje się *na płaszczyźnie doświadczenia*: „Chcę być dobry, a nie zły”. Powinność moralna odsłania się jako bezwzględna, ponieważ każdorazowo dobro i zło są w niej rozłączne, nieprzystawalne do siebie, wykluczające się wzajemnie. Stąd też powinność wielokrotnie funkcjonuje w formie nakazów, zakazów, dyspozycji czy zarządzeń. Rozpiętość powinności mieści w sobie i wartość moralną, o jaką idzie w konkretnym działaniu, i wartości przedmiotowe, będące celami czynu. Zatem powinność jest pewną formą przymusu, ale w znaczeniu pozytywnym i konstruktywnym (a nie negatywnym jak u Schelera), wiodącym człowieka ku moralnemu dobru i spełnieniu się w nim.

Doprecyzowanie powinności ma charakter osobowy, uwytatnia się w duchowej sferze osoby, w wymiarze jej sprawczości. Za św. Tomaszem z Akwinu Wojtyła ukazuje związek powinności z podmiotowością osoby, która to powinność „włącza się zawsze w tę właśnie dynamiczną strukturę. Jest to struktura duchowa samego bytu osobowego, na której w zasadniczej mierze opiera się cała transcendencja osoby w czynie”¹⁷⁷. Nikt i nic nie może zastąpić osoby jako osoby w doświadczeniu moralności – ani społeczeństwa lub inne wspólnoty, ani świat jako całość. Jedynym i najważniejszym ośrodkiem moralności jest konkretne indywiduum, które przez swoje dobro moralne staje się dobre, a przez zło – złe.

Dookreślenia doświadczenia powinności Wojtyła dokonuje w ukazaniu jego dwupostaciowości: pozytywnej i negatywnej. W pozytywnym ujęciu powinienem działać, by urzeczywistnić *x* lub nie urzeczywistnić *y*, i analogicznie, w negatywnym przypadku, powinienem nie działać, powstrzymać się od spełnienia *x* lub niespełnienia *y*¹⁷⁸.

Powinność jest ściśle związana z dobrem i złem, jako wartościami moralnymi. Poprzez czyny człowiek staje się dobry albo zły. Przeżycie powinności, które wrosnięte jest w obszar działania i w tym działaniu stawania się dobrym lub złym, dane jest w świadomości uwytatniającej to przeżycie jako fakt podmiotowy. Dzięki niej można nie tylko obserwować własne czyny, ale właśnie je przeżywać. Tak zwana funkcja odzwierciedlająca świadomości umożliwia umysławianie sobie dobra lub zła, które człowiek czyni, a funkcja refleksywna świadomości pozwala to dobro lub zło przeżywać.

Wojtyła skłania się ku rozumieniu powinności moralnej jako dynamicznie związanej z dobrem i złem moralnym. Podkreśla przy tym, że ów związek jest „ściśły i wyłączny. „*Powinność* powstaje «ze względu» na dobro lub zło: jest ona

¹⁷⁷ Tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 30.

¹⁷⁸ Tamże, s. 22.

za każdym razem *swoistą aktualizacją duchowej potencjalności osoby w czynie*: aktualizacja ta opowiada się «za» dobrem, «przeciw» złu¹⁷⁹.

Kategorie dobra i zła są wartościami moralnymi, spełnianymi przez człowieka w działaniu. W zależności od odpowiadania na te wartości w doświadczeniu powinności i ich wybieraniu osoba nie tylko doświadcza spełnienia czynu, ale też doświadcza w działaniu spełnienia siebie (lub niespełnienia, jeśli nie wypełni powinności). Spełnienie siebie, czyli realizacja wartości własnego *Ja*, jest podstawową dążnością bytu człowieka. Osoba pragnie zrealizować swe człowieczeństwo, osiągnąć swoistą pełnię swej natury, a powinność moralna „wnosi w dążenia ludzkich działań własne dążenie: jest to dążenie «do dobra» i «przeciw złu»”¹⁸⁰. Jeśli zatem powinność moralna w jakiś sposób determinuje dynamizm ludzkiego dążenia, to tylko w takim znaczeniu, że nadaje czynom człowieka odpowiedni i właściwy kierunek – ku dobru moralnemu.

Wojtyła odsłania jeszcze jedno określenie powinności w typologii doświadczenia moralności. Rozpatruje ją w relacji do normy moralnej, w której możemy wypatrywać realnej odpowiedzi na pytania: „co i dlaczego powinienem?”. Specyfiki normy moralnej możemy szukać tylko w powinności moralnej. Norma moralności w ujęciu Wojtyły „stanowi o tym, że dana powinność jest powinnością moralną”¹⁸¹. Norma etyczna (moralna) ma charakter bezwzględny, obowiązuje zawsze, niezależnie od warunków i okoliczności: to, co jest w działaniu człowieka z nią zgodne, jest dobre moralnie, a to, co jej w sprawczości ludzkiej nie respektuje, jest moralnie złe. Norma moralna jest nieuwarunkowana i kategoryczna, a także, jak zauważa Wojtyła, „bezinteresowna”. Z jednej zatem strony norma moralna wykazuje charakter apodyktyczny, narzucający i nakazujący (jeśli chodzi o wolę w stosunku do wartości moralnych), a z drugiej strony jest bezinteresowna w odniesieniu do godności człowieka, dokonującego moralnych wyborów. Osoba w obliczu normy jest i pozostaje cały czas wolna, pomimo nacisku normy i jej zobowiązującej siły, a więc mimo iż powinność niezmiennie „*uobecnia jakąś normę*”¹⁸², obowiązującą i obligującą, to jednak nie dewaluje ludzkiej wolności. Człowiek nie jest pozbawiony wyboru wypełnienia nakazu płynącego z normy ani przeciwstawienia się jemu. Powinien on odpowiedzieć na normę, która nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do działającego podmiotu (jak np. normy

¹⁷⁹ Tamże, s. 30–31.

¹⁸⁰ Tamże, s. 38.

¹⁸¹ Tamże, s. 44.

¹⁸² Tamże, s. 43.

prawne), lecz czymś „od wewnątrz” warunkującym moralność danych czynów. To przez czyny moralnie dobre lub złe człowiek odpowiednio staje się dobry bądź zły. Tym, co normuje jest rozum, jako immanentny „element” ludzkiej natury. Dzięki niemu człowiek może stawać się coraz doskonalszy etycznie, i może być świadomy swego moralnego samorozwoju.

W tym momencie ujawnia się i potęguje zarówno powinność moralna, jak i odpowiedzialność człowieka za to, by być dobrym, a nie złym. Jak pisze Wojtyła: „Powinność zaś stanowi ową dojrzałą postać odpowiadania na wartości, z którą najbliżej związana jest odpowiedzialność. Odpowiedzialność zawiera w sobie coś z powinnościowego odniesienia do wartości. [...] Z racji powinności, znamiennej dla woli, odpowiadanie na wartości przybiera w osobie i jej działaniu postać odpowiadania za wartości. [...] Powinność warunkuje odpowiedzialność, a równocześnie odpowiedzialność jest już jakoś obecna w konstytuowaniu się powinności”¹⁸³. W odpowiadaniu „na” i „za” wartości nie chodzi tylko o kierowanie swej woli w stronę przedmiotów znajdujących się poza *Ja* osoby, ale także i przed wszystkim o stosunek woli do własnego *Ja* – jego „uprzedmiotowienie w działaniu”, które jest niczym innym, jak odpowiedzialnością za wartość moralną własnego *Ja*, o którą nie tylko powinno się dbać, ale też niejednokrotnie walczyć.

Człowiek jest powołany do samospełnienia, a ono dokonuje się przecież na szlaku drogowskazów, którymi są pozytywne, a nie negatywne wartości moralne. Ostatecznie chyba największym wyzwaniem dla człowieka jest stawanie się właśnie w dobro, wypełnianie powinności moralnej w podporządkowywaniu się normom moralnym, podejmowanie stałego wysiłku woli w kierunku bycia dobrym, a nie złym. Wojtyła niejednokrotnie mówi o rozgrywającym się w człowieku dramacie wartości i powinności, radykalizując tezę, że w zasadzie poza tym dramatem człowiek nie spełnia siebie jako osoby.

Wojtyła dodaje również to, że im taki dramat bardziej dogłębny, intensywny i poważny, tym bardziej kształtowane i krystalizowane jest ludzkie osobowe spełnienie. Pisze on, iż osoba „najwłaściwiej realizuje się przez powinność”¹⁸⁴. W tym miejscu autor wysuwa opartą na doświadczeniu konkluzję o wzajemnym powiązaniu wartości i powinności (na co zresztą wskazuje też psychologia) w konkretnym przeżyciu etycznym, podkreślając, iż są one koherentne w tym przeżyciu. Wojtyła pisze: „Oto bowiem przeżycie etyczne wówczas staje się

¹⁸³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 213.

¹⁸⁴ Tamże, s. 211.

udziałem osoby, gdy działając ma ona świadomość, że występuje jako przyczyna sprawcza poszczególnych swych czynów, bez względu na to, czy te czyny mają charakter tzw. aktów zewnętrznych czy też tylko wewnętrznych. Świadomość wartości etycznej każdego czynu [...] pochodzi przede wszystkim stąd, że osoba ta uświadamia sobie swój sprawczy do tego czynu stosunek¹⁸⁵. Gdy człowiek jest świadom swego działania i czym jest w tym działaniu, jest również świadom odpowiedzialności, jaka nań spoczywa za to działanie, a z kolei w poczuciu odpowiedzialności uwydatnia się jego sprawczość jako korzeń wartości etycznych.

Kulminacyjnym momentem wieńczącym rozważania wokół powinności uobecniającej normę moralności jest ujęcie tej powinności jako dynamizmu wywołanego prawdą o dobru.

W etyce mowa jest o dobru etycznym, a nie o dobru, jako jednym z trzech klasycznych transcendentaliów metafizyki. Etyka zajmuje się kwestią wyjaśnienia, kim jest człowiek jako podmiot moralności i co oznacza, że jest dobry lub zły. Natomiast główny problem w optyce metafizyki to pytanie o istotę dobra jako takiego. Pomimo rozbieżności przedmiotów obu dziedzin i odmiennej perspektywy dociekań, etyka wyrasta w bliskiej łączności z filozofią dobra¹⁸⁶.

Różne systemy etyczne, które wyłoniły się na przestrzeni dziejów, zawsze opierały się na określonym rozumieniu moralnego dobra i na nim konstruowały swą strukturę. Dana koncepcja dobra etycznego wpływała na całą „budowlę” teorii, mając rozjaśniać odpowiedzi na pytania o istotę moralności człowieka. Karol Wojtyła w *Wykładach lubelskich* przeanalizował jedno z najbardziej fundamentalnych koncepcji dobra etycznego, które dla rozumienia rzeczywistości moralności miały kolosalne znaczenie. Autor zajął się kolejno: Platonem, Arystotelesem, św. Augustynem, św. Tomaszem z Akwinu, Kantem oraz Schelerem. Ukazując poszczególne różnice między koncepcjami, zauważa u jednych filozofów wyraźne odniesienia i zwrot ku filozofii bytu (Arystoteles, św. Tomasz), u innych zaś ku filozofii świadomości (Kant, Scheler). Skoro pytanie: co to znaczy, że człowiek jest dobry?, zostało postawione w dwóch różnych paradygmatach myślowych, to i odpowiedź na nie musiała przybrać różny charakter. Dla filozofii bytu pytanie o dobro moralne człowieka zasadzało się na przedmiotowym sposobie jego postawienia, natomiast w filozofii świadomości stawiano je od strony podmiotu, pytając, na czym zasadza się świadomość dobroci moralnej człowieka.

¹⁸⁵ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 58–59.

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 172.

Odmienność podejść na trwałe wpisała się do historii etyki i filozofii. Filozofia bytu swą odpowiedź na pytanie o dobro moralne człowieka kształtowała w oparciu o twierdzenie, że dobro udoskonala jednostkę, ma znaczenie dla jej rozwoju, twórczości i spełnienia (Arytoteles mówił o tzw. dobru godziwym). Dlatego ma być ono celem ludzkiego działania i postępowania. Istota ludzka obdarzona tym, co rozumne, może się urzeczywistniać jedynie przez dobro moralne i prawdę o nim. Świadomość pełni w ontologii ważną rolę w doskonaleniu człowieka, a dobro moralne nie jest jedynie treścią świadomości, lecz wiąże się ono ze świadomym działaniem człowieka, poprzez które może się on rozwijać. Do natury człowieka należy to, że nigdy nie działa on bezcelowo, ale zawsze ze względu na jakiś cel. Celem tym nie może być natomiast nic innego jak dobro. Jak pisał Arytoteles w *Etyce Nikomachejskiej*: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”¹⁸⁷. W etyce zaś chodzi o dobro moralne – ono stanowi pewien szczyt, apogeum rozumnej natury człowieka (perfekcjonizm). Przez nie dokonuje się specyficzne osiągnięcie pełni i doskonałości w jednostce.

Perfekcjonistycznej wizji etyki nie dało się uzgodnić z założeniami filozofii świadomości, gdyż w niej wprawdzie celem świadomości jest pewne dobro lub wartość, ale ten cel nie ma już znaczenia udoskonalającego¹⁸⁸.

Św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu dołączyli rozważania o pełni doskonałego dobra w aspekcie istnienia. Ich refleksje natury teologicznej były zarazem tezami wypowiedzianymi w obrębie filozofii bytu i filozofii dobra. Bóg, jak stwierdził Tomasz, którego istotą jest istnienie, jest samym dobrem i najdoskonalszym dobrem. Wszystko inne jest dobre o tyle, o ile posiada właściwą dla siebie pełnię istnienia. Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, a więc i istnienie wszelkich bytów. Jeżeli coś istnieje, partycypuje w dobru na zasadzie swoistego czerpania z dobra smoistnego, jakim jest Bóg. Bóg, jako byt samoistny, nie potrzebuje żadnego udoskonalania, bowiem sam tą doskonałą doskonałością jest. Człowiek natomiast jako byt przygodny ma niejako szukać tej doskonałości, do której jest powołany z racji samego istnienia. Znaleźć ją może w Bogu, poprzez zjednoczenie z Nim i dzięki Jego łasce. Pełnia, która jest możliwa do osiągnięcia przez człowieka, rysuje się już nie tylko w „dobroci godziwej” (jak chciał Arytoteles), ale w porządku nadprzyrodzonym. A zatem aspekt

¹⁸⁷ Arytoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2000, s. 77.

¹⁸⁸ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 174.

Arystotelesowskiemu perfekcjoryzmowi został rozszerzony o aspekt chrześcijańskiej filozofii dobra, która w perspektywie objawienia pozostawiła człowiekowi poszerzoną możliwość osiągnięcia doskonałości przez partycypację w naturze samego Boga.

Wnikając w rozważania filozofii świadomości na temat tego, co oznacza bycie dobrym, Karol Wojtyła przebadał je pod kątem zagadnienia prawdy o dobru, która jego zdaniem ma fundamentalne znaczenie w etyce. Bez tej prawdy etyka, według niego, nie byłaby nauką normatywną¹⁸⁹. Wojtyła zauważył, że filozofia świadomości nie zajęła odpowiedniego stanowiska wobec prawdy o dobru, a wręcz zagubiła je, przez co „pozbawiła” etykę istotnego i centralnego wymiaru.

Normatywny charakter etyki, zdaniem Wojtyły, może zasadzać się jedynie na założeniach filozofii bytu, gdzie podkreśla się, iż każdy byt jest dobrem. W filozofii Arystotelesa etyka nie wiązała się z abstrakcyjnym pojęciem dobra, ale realnym i wręcz doświadczeniowym. O dobru dedukuje się z samego działania człowieka i moralnej kwalifikacji jego czynów, a nie z samej abstrakcyjnej idei (Platon). Dobro wiąże się z każdym bytem i jest przedmiotem działania bytu ludzkiego. Arystoteles dostrzegał w świecie wiele rozmaitych dóbr. Nie można przypisać wszystkim bytom takiego dobra, które by w jednakowy i jednoznaczny sposób im odpowiadało. Jednoznacznie ani nie orzekamy bytu, ani dobra zawartego w rozmaitych bytach, ponieważ i byt, i dobro mienią się rozmaitymi znaczeniami i występują w wielu kontekstach i kategoriach.

Prawdziwe dobro człowieka miałyby polegać według Stagiryty na działaniu rozumnym, przez które rozwija się i osiąga rozmaite cnoty (zarówno etyczne, jak i dianoetyczne). Działanie według zasad intelektualnych jest działaniem specyficznie ludzkim, żaden inny byt ziemski nie działa w ten sposób. Dla *animal rationale* dobro nie jest ideą, ale konkretnym celem do urzeczywistnienia.

Poglądy Wojtyły na moralność i związaną z nią powinność ukazały ją nie tylko jako środek doświadczenia moralności, ale podstawowy warunek spełnienia czy wypełnienia powołania człowieka. Bez powinności nie ma moralności ani prawdziwej odpowiedzialności. Powinność jest immanentną rzeczywistością osoby, i choć trudną i skomplikowaną, to jednak mającą sens w całej „logice” bytowania człowieka.

Karol Wojtyła, wnikając w doświadczenie moralności, zauważył w nim trzy odmienne sfery: aksjologiczną, prakseologiczną i deontologiczną.

¹⁸⁹ Por. tamże, s. 175.

W warstwie aksjologicznej moralność przejawia się w dobru i złu moralnym, jako dwóch podstawowych wartościach moralnych.

W ujęciu preakseologicznym chodzi o czyny ludzkie, realizujące albo dobro, albo zło moralne.

W sferze deontologicznej mamy do czynienia z powinnością moralną organizującą każdy fakt moralny¹⁹⁰. Warto tutaj zaakcentować ten wymiar doświadczenia moralności, który odwołuje się do pojęcia osoby – niepowtarzalnego indywidualium, które przez własną sprawczość może stawać się osobą dobrą lub złą. Wartości moralne według Wojtyły „tłumaczą się człowiekiem jako człowiekiem i zarazem też tłumaczą człowieka jako człowieka. Człowieczeństwo jest w nich poniekąd założone i zarazem człowieczeństwo poprzez nie najbardziej wychodzi na jaw”¹⁹¹.

W zacytowanym fragmencie mamy do czynienia z jednym z podstawowych założeń i twierdzeń personalizmu, gdzie wartości moralne są tym, przez co człowiek albo może się spełnić, albo „zdewaluować”.

Trzy wymienione spojrzenia na moralność ukazują nie tylko jej wielopostaciowość i wieloaspektowość, ale też podkreślają fakt, że moralność nie jest abstraktem, lecz rzeczywistością, i to rzeczywistością dogłębnie dynamiczną, mającą swój ośrodek w osobowym centrum człowieka.

¹⁹⁰ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 24.

¹⁹¹ Tenże, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 234–235.

ROZDZIAŁ III

WOLNOŚĆ JAKO KLUCZ DO SAMOSPEŁNIENIA

1. Wola jako władza i podstawowy przymiot osoby

Problematyka nieredukowalności bytu człowieka nie została w pełni dookreślona na gruncie antropologii filozoficznej, toteż toczy się w niej nieustannie debata nad naturą, funkcją i rolą wolności. Można powiedzieć, że nieredukowalność jednostki przejawia się poprzez jej wolność, a zarazem wolność osoby wskazuje na jej nieredukowalność. Znamienne jest, że wolność sama w sobie musi zawierać coś nieredukowalnego i być nieredukowalna, by była faktycznie wolnością ale też i nieredukowalność zakłada wolność jako coś niezbywalnie oryginalnego i każdorazowo nowego.

Na tle kilku podstawowych prób odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek jako podmiot osobowy, wyróżnia się między innymi personalizm – jego przedstawiciele nie tylko nie omijają zagadnienia wolności, lecz traktują je jako jedno z najistotniejszych znamion istoty bytu ludzkiego. Jednym z głównych przedmiotów XX-wiecznych sporów o człowieka jest problem wolności, który zdaje się być najbardziej skomplikowanym, a zarazem intrygującym fenomenem w charakterystyce ludzkiego podmiotu. Formułowane na przestrzeni dziejów różne modele i przedstawienia wolności dotyczyły zarówno jej natury, funkcji, jak i zasadniczej roli, jaką odgrywa ona w życiu człowieka. Rozstrzygnięcia filozofów sytuowały się na osi przebiegającej od totalnej negacji do absolutyzacji wolności, czy też od przekonania o niemożności ucieczki od niej – do autentycznej afirmacji wolności. Europejska filozofia wolności XX wieku rozwijała się wielokierunkowo: pozytywnie, ale i odsłaniając swe negatywne oblicze w opisywanej przez Fromma ucieczce od wolności, skazaniu na wolność (Sartre), ciężeniu człowiekowi (Cioran) oraz znajdując negatywną realizację w totalitaryzmach i innych ideologiach.

Współcześnie z jednej strony wolność jawi się nie tylko jako wyeksplloatowane i mocno nadwyrężone hasło polityków, demagogów, ale też jako słowo-klucz wielu haseł reklamowych, modny slogan popkultury, massmediów i rozwijającej się sztuki. Z drugiej strony wolność jest wyrazem głębokiej tęsknoty człowieka, może nawet melancholii, a także ideą oraz celem, który zdaje się być wciąż krok przed człowiekiem. Jedni podchodzą do wolności nieufnie i z dużym dystansem, inni chcą się w niej niejako „roztopić” lub poddać ją tylko pod obróbkę intelektualną. Niemniej należy się zgodzić, iż wolność musiała i wciąż musi mieć w sobie coś fascynującego, pociągającego i inspirującego, skoro zajmowali się nią i nadal zajmują niemal wszyscy znaczący filozofowie¹.

Aby zmierzyć się z zagadnieniem wolności, należy na samym początku postawić kilka zasadniczych pytań, a mianowicie: co stanowi istotę wolności? Czym jest wolność w człowieku i dla człowieka? Czy wolność coś niszczy w człowieku, czy raczej coś w nim rodzi, wyzwala, osadza? Czy wolność to zobowiązanie „do”, czy może wolność jest wolnością „od”? To tylko kilka podstawowych pytań, które mogłyby zostać rozszerzone o wiele następnych. Chodzi przede wszystkim o ustalenie, czym wolność rzeczywiście jest i jakie konsekwencje i reperkusje ma władanie nią przez człowieka.

Antropologia Karola Wojtyły w znacznej części poświęcona jest fenomenowi wolności jako podstawowej kategorii osoby². Autor pisze: „Problem osobowej struktury samostanowienia znajduje się w samym centrum mego studium pt. *Osoba i czyn*”³.

Refleksje Wojtyły odnoszące się do kwestii wolności są próbą udzielenia odpowiedzi na zasadnicze pytanie o faktyczną istotę wolności, o jej sens i wpływ

¹ W XX wieku wykrystalizowało się wiele stanowisk filozoficznych obejmujących problem wolności. Wśród najważniejszych należy wymienić nurt filozofii życia (H. Bergson, Jose Ortega Y Gasset, G. Simmel), pragmatyzm (W. James, J. Dewey), personalizm (K. Renouvier, E. Mounier, K. Wojtyła), fenomenologię (M. Scheler, M. Heidegger, R. Ingarden), marksizm, filozofię dialogu (E. Levinas, F. Rosenzweig, M. Buber, G. Marcel, J. Tischner), filozofię ducha (J. Nabert, T. de Chardin, R. Le Senne, M. Blondel, P. Ricoeur, E. Botroux), egzystencjalizm (K. Jaspers, J. P. Sartre), filozofię chrześcijańską w neotomizmie (J. Maritain, B. Welte).

² Tekst rozdziału trzeciego niniejszej pracy został w znacznej mierze opublikowany w artykułach: *Wyzwalająca moc prawdy w kontekście wolności i samospełnienia*, „*Życie i Płodność*” 2009, nr 4, s. 51–59, następnie *Wspólnotowy charakter wolności na podstawie myśli antropologicznej Karola Wojtyły*, „*Annales. Etyka w życiu gospodarczym*” 2011, t. 14, nr 1, s. 21–31 oraz *Spełnić się w wolności*, „*Zeszyty Naukowe UEK*” 2012, nr 887, s. 57–72.

³ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 424.

na kształtowanie się ludzkiej osoby w jej powołaniu. Z wymienionym pytaniem łączy się w gruncie rzeczy pytanie ogólne o istotę człowieka i sens jego wędrówki ziemskiej. Innym, równie ważkim zadaniem dla Wojtyły okazuje się pokazanie konsekwencji i ewentualnych deformacji w definiowaniu człowieka, jeśli przyjmie się określoną teorię wolności. Jeśli uprościmy powyższe zdanie do konstatacji: jaka teoria wolności, taka koncepcja człowieka, to trzeba mieć na względzie skutki założeń przyjętej wizji wolności. Karol Wojtyła podaje własną propozycję rozumienia wolności, ujmując ją na gruncie dyskursu fenomenologicznego, ontologicznego i aksjologicznego.

Fenomenologiczna metoda intelektualnego oglądu człowieka, używana w refleksji Karola Wojtyły na kartach wielu jego publikacji, okazała się przydatna w stopniowym i systematycznym odsłanianiu tego, co określa człowieka jako osobę. Antropologia Wojtyły ma na celu zwłaszcza dotarcie i zinterpretowanie tych wszystkich fenomenów, które składają się na złożone i wielowarstwowe pojęcie „nieredukowalności”. W poprzednim rozdziale zostały omówione te zagadnienia, które miały w znacznym stopniu umożliwić zrozumienie owej „nieredukowalności” człowieka. Były to: problematyka bytowej podmiotowości człowieka, próba opisanego doświadczenia czynu i związany z nim wymiar moralny oraz zagadnienie świadomości, jako istotny element ludzkiej natury.

Już w *Miłości i odpowiedzialności*, dziele stanowiącym swoistą introdukcję do *Osoby i czynu*, Karol Wojtyła zaznacza, że wolność nie tylko odwołuje się do pojęcia „nieredukowalności”, ale wprost do niego odsyła. Wojtyła twierdzi, że osoba jest *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalna i niedostępna, przy czym nie chodzi tu tylko o oryginalność i niepowtarzalność osoby w ogóle, ale przede wszystkim o wyrażające ową niepowtarzalność wolne akty osoby. Dla niego „owa nieprzekazywalność czy też niedostępność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój”⁴. Oznacza to, że osoba ma jakąś wyjątkową autonomiczną właściwość podejmowania działań i decyzji, które nie mogą być w żadnej mierze zastępowalne. Człowieka nie da się porównać do martwej maszyny, zaprogramowanej do powtarzalnego wytwarzania rzeczy w taki sam sposób. „Człowiek-matryca” w kontekście nieredukowalności i wolności, świadomości i moralności jest nie do pomyślenia. Nawet jeśli wybiera on w sposób podobny, to w nigdy taki sam. Nie odwzorowuje działań innych ludzi, ani ich nie podrabia. Za każdym razem dziełem i owocem wolności człowieka

⁴ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 26.

jest zawsze coś nowego, niekopiowalnego. Każdorazowo w polu wolności tkwi jakaś możliwość, a więc także pewna nieprzewidywalność. Skutki powzięcia decyzji mogą być mniej lub bardziej przewidywalne, lecz sam akt wyboru jako taki, dopóki nie zostanie nakierowany na dany cel (wartość) i dopóki człowiek nie zdecyduje, by za nim pójść, dopóty istnieje jakby w „zawieszeniu”, w nieprzewidywalności rozstrzygnięcia⁵.

Podmiot za każdym razem, gdy wybiera i w sposób wolny działa, jest w tym radykalnie sam. Nie ktoś w nim działa, lecz on sam⁶. Fakt takiej specyficznej samotności zdaje się stanowić rodzaj osobistego, własnego i wsobnego warunku każdej wolnej decyzji.

To, że podmiot sam wybiera i jest również w tym samotny, wskazuje na pozytywną i negatywną stronę tej faktyczności. Pozytywną, gdyż istnieje możliwość kreacji, autonomicznego działania i wpływania na rzeczywistość, kształtowania i rozwoju siebie; negatywną, bo nie można „podzielić się” swoją wolnością ani wyborami z innymi, lecz musimy je podjąć sami, nie do końca mogąc przewidzieć skutków własnych działań.

Specyficzna samotność i samodzielność wyboru idą zatem w parze – są ze sobą mocno związane węzłem wolności.

Dzięki wolnej woli człowiek może doświadczać swej nieredukowalności i podmiotowości. Kiedy przeżywa własne „chcę”, to w tym przeżyciu ujawnia się

⁵ Niezdecydowanie jako pewien stan wahającego się podmiotu, rozważającego alternatywy, poszukującego odpowiedniej drogi jest także pewnym przejawem wolności i jej nieprzewidywalności. Mimo że niezdecydowaniu towarzyszy często lęk powzięcia danego rozstrzygnięcia, czy dramatyczny paraliż pójścia za tym, a nie innym, to jednak podmiotowi jawi się w doświadczeniu to, iż niezdecydowanie jest jego własnym i w nim zawiera się paradoksalnie możliwość określonego rozstrzygnięcia. Podmiot wie, że tylko od niego zależy odblokowanie jakby „zawieszony” w niezdecydowaniu wolności, nawet jeśli lęka się tego, co stanie się po wyborze. W artykule w całości poświęconym wolności Karol Tarnowski pisze: „Wolność niezdecydowana jest «jakby nicością», lecz przeznaczoną do wejścia w byt, do aktualizacji przez Ja, które jawi się tu sobie jako równocześnie odrębne od swojej własnej wolności i jako w jej władzy, na nią ponieważ – jako władzę wyboru – skazane” (K. Tarnowski, *O ludzkiej wolności*, [w:] *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, dz. cyt., s. 90).

⁶ O wolnym podmiocie jako sprawcy działania i jego inicjatorze można mówić wtedy, gdy czyn jest „własnym” czynem. Mówił już o tym Roman Ingarden, który zwraca uwagę na niezależność osoby w działaniu od otoczenia, a zarazem na jej odpowiedzialność wpływającą ze współzycia z innymi ludźmi (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973).

podmiotowość – jest ona w jakiś sposób „uchwytywana”. Według Wojtyły w „wymiarze tym wola unaocznia się nie tyle jako właściwość wewnętrzna czynu spełnianego przez osobę, ile jako właściwość osoby, która dlatego jest zdolna spełniać czyny, że właściwość taką posiada. Można także stosunek ten odwrócić i powiedzieć, że to osoba unaocznia się poprzez wolę, a nie tylko wola poprzez osobę i w osobie”⁷.

Wola umiejscowiona jest „we wnętrzu” człowieka. Tam formuje ona dążenia człowieka, kieruje jego pragnieniami oraz „przez nią kształtuje się cały wyraz ludzkiego «ja», w niej zbiegają się najgłębsze funkcje życia osobowego”⁸. Ma zatem olbrzymi wpływ na rozwój człowieka, na jego wzrastanie ku pełni bycia. Woli nie można przyrównać ani do uczuć, ani zredukować jej do aktów myślenia czy poznawania. Nie można jej także sprowadzić tylko do „chcenia”. „Zakres” woli jest o wiele szerszy, a jej dynamizm przejawia się w samostanowieniu, kiedy jednostka kieruje się w stronę jakichś wartości. Owo „skierowanie się” nie jest pasywne, lecz zawsze czynne. Osoba bowiem kieruje się na dany cel swymi aktami woli, ale jednocześnie tymi aktami wpływa na stanowienie o samej sobie.

Wola w człowieku posiada status odrębności i nieredukowalności, na co według Wojtyły wskazywała już filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, zaś w wieku XX psychologia woli Narzisa Acha, Johannes Lindworsky’ego, Mieczysława Dybowskiego i innych⁹. Warto nadmienić, że psychologowie woli opowiadali się za takim jej rozumieniem, w którym źródłem woli jest ludzkie *Ja*. Realne *Ja* podmiotowe jest wyłącznym sprawcą swych działań. Wojtyła przywołuje słowa Acha: „w działaniach woli jednostka ma przy występowaniu determinującego przedstawienia rzeczywistości tę świadomość, że jest ona przyczyną realizacji (*Verwirklichung*). «Ja» pojawia się jako przyczyna czynności”¹⁰. Osoba jest

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 151.

⁸ Tenże, *Rozważania o istocie człowieka*, dz. cyt., s. 63–64.

⁹ Genezy psychologicznego ujęcia woli upatruje się u Wilhelma Wundta, określanego mianem „ojca założyciela” psychologii klasycznej i eksperymentalnej. Po Wundtcie rozwinął się bardzo szeroko nurt psychologii introspekcyjnej, zajmującej się zarówno aktem woli, jak i sposobem jej działania. Interesowano się również momentem, w którym proces rozstrzygnięcia (specyficznego wahania „przechodzącego” przez akt woli) zostaje zakończony określonym spełnionym czynem (tą problematyką zajmował się m.in. M. Dybowski w *Działaniu woli [na tle badań eksperymentalnych]*, Poznań 1946).

¹⁰ K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, przedruk z „Roczników Filozoficznych” 1955–1957, t. 5, z. 1, [w:] tegoż, *Zagadnienie podmiotu moralności*, dz. cyt., s. 187–188.

świadoma swych aktów jako wolnych, a to ma zasadnicze znaczenie dla przeżycia etycznego. Skoro jednostka wie, że jest przyczyną sprawcą swych działań, to musi wziąć odpowiedzialność moralną za własne postępowanie. Wojtyła pisze: „Przeżycie odpowiedzialności stanowi stwierdzenie tego związku, który zachodzi pomiędzy wartością moralną czynu a sprawczością osoby”¹¹. Psychologia woli przede wszystkim uwypuklała przeżyciowy charakter woli *Ja* osobowego. Człowiek przeżywa rzeczywistość bycia sprawcą swego działania, doświadcza tego bezpośrednio. *W takim wymiarze odznacza się moment aktualny woli i przeżycie faktycznego udziału człowieka w swoich czynach.* Przeżycie „ja rzeczywiście chcę” „stanowi prosty i nierozkładalny już pierwiastek życia psychicznego”¹². Psychologowie woli (zwłaszcza Ach) mocno podkreślali dynamiczną strukturę woli oraz to, że dzięki niej mamy pewien osobliwy ogląd wewnętrznego życia osoby.

Z punktu widzenia antropologii filozoficznej Wojtyły istotnym zagadnieniem podejmowanym wówczas w psychologii woli było rozróżnienie na akt woli prosty, decyzję oraz postanowienie. Narzis Ach uważał, iż prosty akt woli odpowiada jednemu motywowi, decyzja dokonuje się bezpośrednio po rozpatrzeniu i rozważeniu kilku motywów, natomiast postanowienie wykracza ku przyszłości, jest osadzone w uprzednio podjętych decyzjach, które mają zostać w sposób zamierzony urzeczywistniane na danym etapie czy odcinku życia człowieka.

Zasadniczą tezę introspekcji eksperymentalnej w wydaniu Acha, badającej naturę aktu woli w odniesieniu do *Ja* osoby, było podkreślenie kierowniczej roli *Ja*, jaką spełnia w swych „chceniach”. Całemu działaniu woli towarzyszą wedle tego autora tzw. „tendencje determinujące”, które leżą u podłoża realizacji danego celu, umożliwiają dążenie do niego, odpowiadają za dany proces „przedstawień” przy myśleniu i działaniu¹³. Nie oznacza to jednak, iż wola jest zdeterminowana, a zatem, że podmiot jakoby nie mógł działać w autonomiczny sposób. Narzis Ach, mimo iż owe „tendencje determinujące” rozumiał jako występujące i funkcjonujące na poziomie podświadomym, jednocześnie uważał, że podmiotowość woli zachowuje swój odrębny status.

Ach zajmował się także aktem woli w odniesieniu do subiektywnych przeżyć osoby. Wśród pięciu momentów w opisie aktu woli szczególne miejsce nadał tzw.

¹¹ Tamże, s. 189.

¹² K. Wojtyła, *Znaczenie psychologii woli dla budowy aktu etycznego*, dz. cyt., s. 59–60.

¹³ Por. J. Trzópek, *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Kraków 2003, s. 79.

momentowi aktualnemu, gdzie występuje doświadczenie: „chcę”, „mogę”, „muszę”, „powinienem”. I właśnie ten moment włączył w swe filozoficzne rozważania Karol Wojtyła, bo w nim występuje świadomość własnego działania, oraz to, że *Ja* jest jego sprawcą.

Koncepcja Acha nie mogła stać się jednak dostateczną dla Wojtyły w opisie całokształtu aktu woli, gdyż wola nie była powiązana z wyborem, a co za tym idzie, nie była włączona w aksjologiczny i moralny obszar ludzkiego działania. Wolę Ach rozumiał raczej jako nastawienie na realizację zamiaru i dążenie do niej, niż jako rodzaj wewnętrznego wyboru.

Problematyka woli rozpatrywana na gruncie psychologii współczesnej jest niezwykle rozległa i charakteryzuje się niejednokrotnie rozbieżnością stanowisk. Joanna Trzópek w publikacji *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych* wyodrębnia dwie perspektywy, w obrębie których wola zostaje współcześnie odpowiednio ujmowana i interpretowana. Można mówić o „perspektywie funkcjonalnej” oraz „perspektywie personalistycznej”¹⁴. W pierwszej z nich na pierwszy plan wysuwa się wola rozumiana jako mechanizm regulacyjny, mechanizm funkcjonowania, powiązany z realizowaniem zamiaru. Człowiek w tej perspektywie jawi się nie jako podmiot przeżywający siebie i własne decyzje, ale jako „zespół” określonych procesów. Następuje zredukowanie podmiotu do mechanizmów psychicznych i ich funkcji. Brak zatem pytania o istotę człowieka jako całości (w tym i o istotę woli), natomiast akcent położony jest na wyjaśnienie funkcjonowania, efektywności i realizacji danych procesów. Teoretyczne badanie koncentruje się tu na przebiegu działań celowych i złożonych w odniesieniu do zdolności ich wykonania, a nie np. na konstrukcji aktu woli czy momencie decydowania¹⁵.

Inaczej kwestia woli prezentuje się w „perspektywie personalistycznej”. Tutaj do badań włącza się element indywidualnego doświadczenia konkretnej osoby, mimo iż jest on bardzo skomplikowany dla empirycznego ujęcia. Niemniej w tej perspektywie nie rezygnuje się z uwzględnienia tego momentu, podkreślając, iż człowiek jest jednością psycho-fizyczno-duchową. Psychologia w tej perspektywie nie tylko korzysta z pojęć wypracowanych przez antropologię filozoficzną, epistemologię czy ontologię, ale wchodzi głęboko w ich zasięg, rozumiejąc człowieka jako osobę stającą się, a więc niezredukowaną np. do mechanizmów

¹⁴ Tamże, s. 193.

¹⁵ Tamże, s. 195–196.

funkcjonowania czy zespołu cech osobowościowych. Kategoria woli mocno łączy się tu z kategorią „osoby”, jej tożsamości oraz wartości.

Bliska Wojtyły eksperymentalna psychologia woli, postrzegająca *Ja* jako sprawcze, kierujące się na dany cel, nie wyczerpuje zagadnienia przeżycia etycznego, w którym pojawiają się wartości etyczne dobra lub zła. Zdaniem Wojtyły nie wyczerpuje tego zagadnienia także fenomenologia. Scheler twierdził, że człowiek w przeżyciu etycznym przeżywa siebie jako podmiot i jako źródło wartości etycznej, a nie siebie jako przyczynę sprawczą swych aktów. Zarzut Wojtyły trafia w swobodnego rodzaju „zasłepienie” Schelera sferą emocjonalną do tego stopnia, iż ten nie dostrzegł sprawczości osoby jako konstytuującej wartości etyczne i pominął *ja*. Wojtyła oponuje przeciw takim stwierdzeniom Schelera, jakoby czyny jednostki posiadały status wtórny względem wartości etycznych i uważa, że w osobie istnieje paralelnie odczucie samego siebie jako podmiotu wartości etycznych i siebie jako źródła tychże wartości. To wszystko ma miejsce w ogólnoludzkim doświadczeniu, w którym sprawczość osoby jawi się jako podstawowe doświadczenie człowieka. Działając, wiemy, że coś spełniamy, mamy tego świadomość. Mając świadomość, wiemy, że działamy świadomie i że mamy świadomość naszego działania. Oznacza to dalej, że spełniając dany czyn świadomie, stajemy się etyczni lub nieetyczni, a także w zależności od wyborów moralnych przeżywamy swą etyczność lub nietyczność. Karol Wojtyła definiuje wolę jako to, co pozwala człowiekowi chcieć.

Słowo „chcę” sytuuje się między „mogę” a „nie muszę” i oznacza zintensyfikowanie właściwe woli. Z kolei przeżycie: „mogę – nie muszę” jest według Wojtyły trzonem doświadczenia wolności. „Mogę” oznacza możliwość zrobienia czegoś, pójścia za czymś, ale bez naciskającej determinanty. W „mogę” otwiera się jakaś perspektywa, nieznaną jeszcze przestrzeń, która zapełni się dopiero wraz z konkretnym „chcę”. Wolność jest tym momentem, który decyduje o przeżyciu sprawczości, a sprawczość objawia się w działaniu, a nie w „dzianiu się” (w którym człowiek nie przeżywa swej sprawczości). Podczas gdy sprawczość osoby określa człowieka jako podmiot dynamiczny, to niesprawczość, czyli „dzianie się” wskazuje na specyficzną bierność i pasywność podmiotu. Skoro więc wola dynamizuje i wzmacnia ludzkie chcenie, tkwiące u podłoża sprawczości osoby, to również i ona charakteryzuje podmiotowość człowieka jako coś na wskroś prześląkniętego dynamizmem. Wolę należy zatem umieścić zawsze po stronie czynu, a nie „uczynień”, którym „brak u korzenia pierwiastka dynamicznego wolności, brak przeżycia «mogę – nie muszę»”¹⁶.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 148.

Mamy zatem do czynienia z wolą jako wewnętrzną właściwością czynu, a jeszcze głębiej z wolą jako właściwością osoby. Osoba może spełniać dlatego rozmaite czyny, bo właściwość taka jest w jej posiadaniu (stąd dążenia człowieka są celowe i pozbawione wewnętrznej konieczności). Osoba sama decyduje, samodzielnie nakierowuje swe działania na cele, autonomicznie rozstrzyga o drodze, którą pójdzie. Ten wyodrębniony moment w opisie woli człowieka ukazuje, iż „wolność woli jako przymiot natury ludzkiej świadczy nam o niej samej, odróżnia ją zdecydowanie od bytów, które stanowią li tylko organizację materii ożywionej. Procesy zachodzące w materii podlegają determinacji. Znając przyczyny materialne, można z całą ścisłością wyliczyć te skutki, które z nich wypłyną. W odniesieniu do człowieka taka rachuba chybia”¹⁷. Określenie „chybionej rachuby” w zacytowanym fragmencie oddaje sens wolności woli, która odznacza się specyficzną niezależnością: spontaniczną i z góry nieprzewidywalną. Nie tylko nie można ani „obliczyć”, ani „zrachować” skutków wolnych decyzji człowieka, ale też nie da się do końca poznawczo uchwycić samego momentu bezpośrednio poprzedzającego sam wybór – jakiegoś nieprzejrzystego „przed”, które wystawione jest na niepewność. Wolność woli ma tę przewagę nad innymi właściwościami człowieka, że trzyma w napięciu, nie pozwala się jakoś poznawczo uchwycić do końca. Wola stanowi o konkretyzacji moralnej sprawczości osoby. To ona jest korzeniem ludzkiego samostanowienia.

Status woli jako wewnętrznej właściwości osoby przejawia się w jej władzy. Wola jest władzą osoby, co nie oznacza, że nad osobą w jakiś sposób góruje. To osoba włada wolą i nią rozporządza. Posługując się nią, osoba może osiągać rozmaite cele, czy nakierowywać dążenia ku wielorakim wartościom. Używanie woli przez człowieka świadczy o wtórności i służebności woli. Wola jest w pełni podlegała człowiekowi, a jej wolność, konstytuująca się w przeżyciu „mogę – nie muszę”, „zawiera się właśnie nade wszystko w zależności od osoby, która *może*, a równocześnie *nie musi* posłużyć się nią jako władzą. [...] Elementarny przejaw wolności woli jest zarazem stwierdzeniem całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wolą. Niezależność konstytuuje się przez samo-zależność, indeterminizm poprzez autodeterminizm. Właśnie dzięki tej całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wolą, wola jest władzą wolności osoby”¹⁸. Osoba „panuje” nad wolą, ale jednocześnie za

¹⁷ Tenże, *Rozważania o istocie człowieka*, dz. cyt., s. 68. Treść tekstu pochodzi z konferencji akademickich pod tym samym tytułem, które Karol Wojtyła wygłosił w 1949 roku w kościele św. Floriana w Krakowie. Wojtyła wyraził zgodę na ich publikację po autorskim opracowaniu skryptu.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 167.

pomocą woli człowiek panuje nad sobą. Poprzez wolę ujawnia się potencjalność tkwiąca w człowieku i jej interioryczny dynamizm, który leży u podstaw ludzkiego działania¹⁹.

W powyższych stwierdzeniach wyraźnie uwypukla się dualny charakter rozumienia woli. Należy bowiem rozróżnić wolę od władania nią, a zatem wolę – jako pewną zdolność osoby – od panowania, a więc swoistego używania i rozporządzania nią. Wolę jako władzę-zdolność z kolei trzeba również potraktować dwoiście. Z jednej strony chodziłoby o predyspozycję człowieka, w którą jest wyposażony, a z drugiej strony o realną umiejętność korzystania z tej władzy. Sprawność do władania wolą nie jest jeszcze tym władaniem. Jest to tylko pewna zdatność w człowieku, władza, którą może się posługiwać. Panowanie jako władanie wolą prezentuje się także co najmniej dwoiście: można sprawować władzę, czyli rządzić, wydawać dyspozycje (w tym wypadku wykorzystywać wolę, używać jej do czegoś) albo można panować nią nad czymś. Jeden i drugi profil odznacza się atrybutem pewnej siły. Wola jest siłą, ma też swoją dynamikę, ale ostatecznie moc władania należy do osoby, a nie do woli. To człowiek posiada w sobie potężną siłę władania swą wolą. Wydaje się, iż w przytoczonej analizie Wojtyły mocno uwydatnia się wpływ Schelera, który w definiowaniu wolności również odwołuje się do pojęcia siły. Scheler stwierdza, że „siła woli nie rośnie z wyborem, lecz wybór (w znaczeniu wolności wyboru) – z siłą”²⁰. Przeto nie idzie tu akurat o siłę woli w znaczeniu jej nieugiętości czy wytrzymałości (hartu), lecz o uświadamianie sobie jej jako siły, którą mamy w mocy władania.

Równie ważnym zagadnieniem w opisie woli, któremu należy poświęcić uwagę, jest problem samozależności, czyli autodeterminizmu.

Na czym polega samo-zależność? Otóż Karol Wojtyła pojęcie to zderza z niezależnością. Pomędzy tymi rzeczywistościami nie ma antynomii i wzajemnego

¹⁹ W kontekście samostanowienia Wojtyła dokonuje odróżnienia dynamizmu na płaszczyźnie osobowej od dynamizmu na płaszczyźnie samej natury, gdzie samostanowienie nie występuje, natomiast istnieje pewna instynktowność, która znamionuje konieczność działania, a więc brak działania swobodnego i celowego. W odniesieniu do jednostki ludzkiej mówimy o dynamizmie na poziomie osoby, którego ucieleśnieniem jest fakt samostanowienia będącego podstawą wszelkich kierunkowych i celowych działań człowieka. Ponadto na poziomie natury nie mamy do czynienia z samozależnością od własnego *Ja*. Tylko osoba jest świadoma własnego *Ja* jako działającego w sposób wolny.

²⁰ Por. M. Scheler, *Rozważania dotyczące metafizyki wolności*, dz. cyt., s. 1274.

wykluczania się. Zarówno samo-zależność, jak i niezależność to jakby dwa promienie wolności, osiągające swą kulminację w wolnych wyborach osoby. Niezależność odkrywana jest w elementarnym „chcę czegoś”. Gdy czegoś chcę, wiem, że moje chcenie nie funkcjonuje pod pręgierzem jakiegoś musu, ale właśnie mogę chcieć to czy tamto. Gdyby nie było takiej pierwotnej niezależności, mielibyśmy do czynienia z pseudowyborami i iluzorycznymi rozstrzygnięciami. Jednocześnie przy całej autonomii chceń człowiek zależy od własnego *Ja*, to znaczy, że swoje *Ja* może postrzegać z perspektywy przedmiotowej. Przedmiotowość własnego *Ja* odsłania się w samostanowieniu. Zdaniem Wojtyły człowiek „jest wolny – to znaczy, że w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie. [...] Aby być wolnym, trzeba stanowić konkretne «ja», które będąc podmiotem, równocześnie jest owym pierwszym przedmiotem, o jakim stanowimy aktem woli”²¹. W przekonaniu Wojtyły autodeterminizm sprzeciwiałby się koncepcjom deterministycznym, gdzie wola jest postrzegana jako zależna od tego, co i w jaki sposób nam się przedstawia oraz teoriom indeterministycznym, dla których wola jest autonomiczna względem wszelkich czynników (w tym racjonalnych).

Wola jako władza osoby jest rozpatrywana przez Wojtyłę zawsze w kontekście wolności rozumianej jako samostanowienie. Wojtyła przez analizę woli chce ukazać jej funkcje i specyfikę, ale nie dla niej samej, lecz w celu wnikięcia w obszar całej osoby. Samostanowienie nie jest sprowadzone do aktów woli, ponieważ jest ono „właściwością samej osoby”²². Za św. Tomaszem z Akwinu Wojtyła sytuuje wolę po stronie przypadku, natomiast o samostanowieniu mówi w odniesieniu do substancji: „Samostanowienie stanowi istotę wolności człowieka. Nie ogranicza się ona do wymiaru przypadłościowego, ale należy do wymiaru substancjalnego osoby: jest to wolność człowieka, a nie tylko wolność woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę”²³. Cel, jaki uwydatnia się w tym opisie wolności, stanowi potwierdzenie uprzednich twierdzeń o naturze człowieka. Celem tym zdaje się być ukazanie osoby w jej integralności pomimo złożoności, jedyności mimo różnorodności i wielowymiarowości. Samostanowienie jest jednym z tych wymiarów, które składają się na obraz całego człowieka, a wola stanowiąca władzę osoby urzeczywistnia to samostanowienie.

²¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 165.

²² Tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 426.

²³ Tamże, s. 426–427.

2. Samo-panowanie i samo-posiadanie jako dwa fundamenty wolności

Tytułowe określenia samo-posiadania i samo-panowania poza przedrostkiem, kierują uwagę na kluczowe słowa: „posiadanie” i „panowanie”. Obydwa terminy w języku polskim są używane odrzeczownikowo lub odczasownikowo i posiadają wiele znaczeń i odniesień, wskazujących na odmienne sposoby ich rozumienia.

Bezokolicznik „posiadać” lub „posiąść” znaczy mieć coś cennego (ziemię, nieruchomości, pieniądze), być właścicielem jakiejś rzeczy, ale też potrafić coś zdobyć, robić, osiągnąć, oraz mieć rozległą wiedzę na określony temat w danej dziedzinie. Słowo „posiadać” jest używane zarówno w odniesieniu do czegoś (posiadać znajomość języka, wykształcenie, ale też posiadać jakieś cechy, charakteryzować się czymś), jak również w odniesieniu do kogoś (posiadać rodzinę, przyjaciół itp.). Rzeczownik „posiadanie” również ma kilka znaczeń. Może wskazywać na dysponowanie, rozporządzanie i władanie rzeczą w sposób wyłączny (mówi się o posiadaniu czasowym, dziedzicznym, wieczystym). W powszechnym użyciu wyraz „posiadanie” funkcjonuje jako bycie w czymś posiadaniu (bycie lub stanie się czymś własnością) lub posiadanie czegoś, a więc bycie właścicielem czegoś²⁴.

W przypadku terminu „panowanie” i odpowiadającego mu czasownika „panować” mamy również do czynienia z szerokim zakresem znaczeniowym. Potocznie „panować” i „panowanie” rozumiemy jako odpowiedniki słów: rządzić, królować, sprawować władzę. W nieco innym ujęciu terminy „panować”, „panowanie” odnoszą się do bycia czymś panem, górowania nad kimś innym (sens negatywny), ale i nad sobą w szeroko pojętym pohamowywaniu się (sens pozytywny). „Panować” można też nad czymś emocjonalno-duchowym (emocjami, namiętnościami, odruchami, sumieniem, słowem, sytuacją). „Panować” to też występować na danym obszarze w znaczącym stopniu (np. panujący ustrój, panująca religia, panująca moda, panująca klasa itp.) lub dominować światopoglądowo, ekonomicznie, gospodarczo albo liczebnie. Słownik języka polskiego w trzecim znaczeniu podaje wyraz „panować” jako podporządkowywanie swej woli, zmierzenie się z czymś. Natomiast słownik frazeologiczny zawiera jeszcze

²⁴ Zob. *Ilustrowany słownik języka polskiego*, pod red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 669; *Słownik synonimów polskich*, pod red. Z. Kurzowej, Warszawa 2004, s. 282; S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 1977, s. 725.

jedną, bardzo przydatną dla filozoficznych analiz wykładnię znaczeniową, mianowicie bycia pod czyimś panowaniem, a więc bycia niewolnikiem kogoś lub czegoś, (postawa poddania się, wasalstwa, służalczości)²⁵.

Ta różnorodność znaczeniowa obu pojęć z pewnością nie przedstawia całej skomplikowanej charakterystyki, niemniej rozszerza perspektywę myślenia o wolności człowieka.

Godne zastanowienia jest, dlaczego tak mocne w swej wymowie kategorie, jak panowanie i posiadanie Karol Wojtyła zestawia z fenomenem wolności, z samostanowieniem. Jako synonimy władania, dominacji, podporządkowywania, zogniskowane w wolności, musiałyby mieć określoną rangę w określaniu istoty tejże. Tak właśnie Wojtyła uwydatnia podstawowe znaczenie wolności człowieka.

Zasadniczo panowanie i posiadanie to stany uprzywilejowania. Charakteryzuje je specyficzna przewaga, władza, dominacja. Wespół mogą tworzyć synchroniczny układ. Panowanie zdaje się łączyć mocno z posiadaniem i na odwrót. Ich korelacja jest wzajemna i bardzo ścisła. Jedno i drugie funkcjonuje w pewnym symbiotycznym „uścisku”, choć z powodzeniem każde mogłoby też istnieć jako autonomiczna forma oddziaływania, władzy lub stanu. Wojtyła nie zajmuje się tymi pojęciami w oderwaniu od całokształtu ludzkiego podmiotu, ale podkreślając jego dynamiczną konstytucję.

Posiadanie i panowanie, jako dwie struktury występujące w ludzkim podmiocie, ujęte zostały w złożonych formach językowych jako „samo-posiadanie” i „samo-panowanie”, gdzie słówko „samo” odnosi się do jakiejś zasady indywidualizacji, jednostkowania, a więc pozostaje w relacji nie do przedmiotu, pozostającego w pewnym oddaleniu, niezależnego od indywiduum, ale do podmiotu, który sam dla siebie jest nierozłącznym przedmiotem. Trzeba podkreślić, że zarówno samo-posiadanie, jak i samo-panowanie to nie jakieś abstrakty wyzute z realnej treści, jakoś sztucznie uformowane elementy wolności, ale coś, co jest od niej nieodłączne. Konstrukty te nie mają zatem zabarwienia pejoratywnego, lecz strukturalnie są czymś pozytywnym w osobie – składają się na jej indywidualność i nieredukowalność.

Punktem wyjścia do zrozumienia struktury samo-posiadania będzie ustalenie, o jakie „posiadanie” tu chodzi²⁶. Wojtyła dość lapidarnie konstatuje, iż samo-

²⁵ Por. *Ilustrowany słownik języka polskiego*, dz. cyt., s. 587; *Słownik synonimów polskich*, dz. cyt., s. 253; S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, dz. cyt., s. 645–646.

²⁶ Bogactwo znaczeniowe pojęcia „posiadania” ukazuje Adam Workowski w książce pt. *Ontologiczne podstawy posiadania*, gdzie próbuje usystematyzować poszczególne stanowiska

-posiadanie dotyczy posiadania siebie samego (osoby jako osoby), że jest to „specyficzna właściwość strukturalna osoby, która ujawnia się i zarazem potwierdza w działaniu poprzez wolę”²⁷. Co jednak znaczy posiadać siebie? Czy posiadamy siebie tylko wtedy, gdy w sposób wolny działamy? Pojawia się tu szereg trudności, których Wojtyła zdaje się nie usuwać. Bowiem samo-posiadanie zakłada pytanie o możliwość nie-posiadania siebie. Czy człowiek może siebie nie-posiadać? A jeśli tak, to w jakim znaczeniu i w jaki sposób? Co mogłoby być ewentualnym warunkiem nie-posiadania siebie? Czy nie-posiadanie siebie byłoby jakimś *modi* nie-bycia sobą?

Znaczenie terminu „samo-posiadanie” można zinterpretować conajmniej na trzy sposoby.

Pierwsza możliwość rysuje się w odniesieniu do swoistej wartości. Sam siebie posiadam, a więc posiadam siebie jako coś bardzo cennego, a jednocześnie wyjątkowego. Posiadając siebie, wiem, że nikt inny nie może mnie posiadać tak, jak ja sam siebie. Jestem wyłącznym posiadaczem siebie samego, a zatem dysponuję sobą i rozporządzam. Tutaj jestem jakby z sobą i u siebie w sposób egzystencjalny i etyczny. Mogę tu bowiem doświadczyć własnego istnienia jako pewnej niezbywalnej wartości, ale też mam pewien ogląd siebie jako mniej lub bardziej wartościowego moralnie. Posiadając siebie, wartość mnie jako mnie jest niezbywalnie u siebie, a zatem bezpieczna, trwała, nietknięta. Będąc posiadaczem samego siebie jako wartości, jestem sobie jakoś podarowany. Mogę też siebie kształtować w rozmaitych kierunkach (właściwych lub niewłaściwych).

Druga interpretacja samo-posiadania może przebiegać na osi władania sobą w wyłączny sposób i „na wyłączność”. Mam świadomość władzy nad sobą samym

filozoficzne oraz dookreślić niejasność pojęcia poprzez wykazanie relacji między posiadaniem zjawiskowym a ontologicznym. Autor jest przekonany, że u podłoża posiadania zjawiskowego leży posiadanie ontologiczne. Workowski wiąże pojęcie posiadania ze „swojością”, jako kategorią ściśle związaną z posiadaczem. Posiadanie jest relacją posiadacza z tym, co „swoje”. Posiadanie jest dynamiczne i dzieje się, wydarza. Nie jest tylko statycznym przyswajaniem czegoś, lecz „ruchem w przestrzeni «swojości»” (A. Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*, Wrocław 2009, s. 299), którą wyznaczają: władza, „mojość” i bliskość. Na uwagę zasługuje zwłaszcza biegun „mojości”, odwołujący się do posiadania podmiotowego, które odnosi się do *Ja* i do czegoś „nie mojego”. Podstawą „mojości” jest posiadanie siebie samego, ale jednocześnie w owym posiadaniu siebie zawiera się to, co „nie-moje” (np. inni ludzie). Zob. tamże, s. 305.

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 152.

oraz działania, którego nikt nie może mi odebrać. Paradoksalnie moja przewaga nade mną samym tkwi w tym, że mogę zapanować nad swymi czynnościami tylko własnymi władzami. Władze innych ludzi mogą pełnić rolę inspirującą i wspomagającą czy dopełniającą, lecz to zawsze ja mam jakiś swój własny „patent” na stanowienie o sobie, który wypracowuję sam. Ów „patent” jest lepszy lub gorszy, uwarunkowany szeregiem czynników, niemniej jest właśnie bezspornie mój – niepodzielnie „na wyłączność”.

Natomiast trzeci sposób rozumienia samo-posiadania mógłby odwoływać się do kategorii odpowiedzialności. Chodziłoby tutaj o branie siebie w posiadanie, a więc wzięcie odpowiedzialności za siebie, za to, kim jestem i kim staję się jako człowiek dzięki własnym wyborom. Tu zasadniczą rolę odgrywałaby już wola współ z intelektem, opowiadająca się za określonymi wartościami.

W powyższej triadzie interpretacyjnej wyłania się pewna rola wolności, jaka rysuje się w odniesieniu do samo-posiadania. Wydaje się jednak, że struktury samo-posiadania w takiej troistej konfiguracji nie znajdujemy u Wojtyły, bowiem samo-posiadanie traktowane jest jako warunek samo-panowania i grunt samostanowienia osoby, a nie jako „gotowy” przejaw wolności.

Wyrażenie woli w postaci „ja chcę” jest ufundowane właśnie na samo-posiadaniu, ponieważ stanowić „można tylko o tym, co się realnie posiada. Może zaś stanowić tylko ten, kto posiada. Człowiek stanowi sam o sobie wola, gdyż sam siebie posiada. Równocześnie zaś wola, każde rzeczywiste „chcę” ujawnia, potwierdza i urzeczywistnia to samo-posiadanie właściwe tylko osobie – fakt, iż jest ona *sui iuris*”²⁸. Innymi słowy, jeżeli wraz z ludzkim „chcę”, czyli z pewnym uformowanym aktem, konstytuuje się samostanowienie, to samo-posiadanie takie konstytuowanie umożliwia. Człowiek musi siebie najpierw faktycznie „mieć”, aby móc stanowić o sobie, ale poprzez „chcenie” w tej samej chwili odkryte zostaje także jej samo-posiadanie.

Równie istotnym momentem istniejącym w podmiocie ludzkim, ufundowanym na strukturze samo-posiadania, jest samo-panowanie. Stanowi ono istotny moment w zrozumieniu samostanowienia jako takiego. Wojtyła pisze: „[...] oto osoba jest z jednej strony tym, kto panuje, panuje nad sobą samym, z drugiej zaś strony tym, nad kim ona sama panuje”²⁹. Zaznacza się tu dwoisty charakter osoby (a nie jej podwójność).

Pierwszy człon tej konstrukcji myślowej odnosiłby się do pewnej umiejętności, którą w ciągu życia człowiek może nabyć i wykształcić w odniesieniu do emocji,

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

namiętności, rozmaitych wzruszeń, poruszeń, afektów, euforii czy zachowań na poziomie instynktownym³⁰. Osoba w tym kontekście panowałaby nad sobą, czyli opanowywała różnorodne, pojawiające się w niej stany, które rozpoznała jako zagrażające lub dominujące i które tym samym uznała za konieczne do ujarzżenia. Wojtyła nie podziela tego sposobu rozumienia samo-panowania, skłaniając się ku drugiemu, według niego bardziej podstawowemu znaczeniu, jako „panowaniu sobie”. Jednakże podobnie jak w przypadku samo-posiadania Karol Wojtyła dość enigmatycznie interpretuje tę kategorię, ograniczając się w zasadzie do stwierdzenia, iż samo-panowanie „zakłada samo-posiadanie i stanowi poniekąd jego aspekt lub też bliższą konkretyzację. Tylko wówczas może zachodzić takie samo-panowanie, jakie stwierdzamy u osoby, kiedy zachodzi takie samo-posiadanie, jakie jej tylko jest właściwe. Jedno i drugie warunkuje samostanowienie”³¹.

Mamy zatem do czynienia z takim podejściem, w którym samo-panowanie oscyluje wokół posiadania pewnego przymiotu władzy, jakim jest dysponowanie i władanie sobą w sposób niepowtarzalny i niesprowadzalny do nikogo innego i niezastępowalny nikim zewnętrznym. Człowiek jest tu „sobie-pańskim”, ale nie sobie-pańskim. Panuje sobie, własnowolnie stanowi o sobie. Jest też jakoś „niedostępny” i nieprzystępny dla innych właśnie dlatego, że w jego naturę wpisana jest wola. Wola ogniskuje się jedynie w osobie ludzkiej i w samostanowieniu człowieka, przejawia się przede wszystkim jako właściwość osoby, a potem dopiero jako władza.

W analizie samo-panowania i samo-posiadania jako struktur konstytuujących samostanowienie, nasuwa się wniosek o występowaniu w osobie specyficznych stanów i momentów ujawniających wolność człowieka. Z jednej strony, aby samostanowienie osoby mogło się urzeczywistnić, muszą zaistnieć i zostać spełnione warunki samo-posiadania i samo-panowania. Z drugiej strony, jeśli spójnia samo-posiadania i samo-panowania występuje jako warunek samostanowienia, to zdaniem Wojtyły „jedno i drugie też urzeczywistnia się w akcie

³⁰ Sokratejska *enkrateia* (panowanie nad ciałem, popędami, instynktami dzięki duszy człowieka, ale też moralne panowanie nad sobą – pewne umiarkowanie i stałość w działaniu) lub stoicka *apatheia* (opanowywanie skrajnych emocji), czy platońskie panowanie *logistikon* (rozumną częścią duszy) nad *epithymetikon* (pożądczą częścią duszy) stanowią powyższy rodzaj „panowania”. Człowiek ma być, mówiąc językiem Platona: „silniejszy od siebie”, a więc panować nad tym, co w nim gorsze, ciemne, złe, zmierzać ku ładowi wewnętrznemu i trwaniu w określonej wewnętrznej harmonii. Zob. B. Szymańska, *Co to znaczy „być sobą”? Filozoficzne aspekty pojęcia samorealizacji*, Kraków 1997, s. 21–24.

³¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 153.

samostanowienia, a takim jest każde prawdziwe ludzkie «chcę»³². Poszczególne ludzkie „chcenie” uzewnętrznia podmiotowość i przedmiotowość osoby: podmiotowość – uwydatniającą się w strukturach samo-panowania i samo-posiadania, i przedmiotowość – unaoczniającą się w świadomości siebie jako podmiotu, który panuje sobie i siebie posiada. Uprzedmiotowienie oznacza, że w każdym „chcę” moje *Ja* jest przedmiotem najbliższym, danym najbardziej bezpośrednio. Człowiek jako podmiot doświadcza zarazem swej przedmiotowości.

W wywodzie nad „przedmiotowością” człowieka pojawia się istotna kwestia intencjonalności. Ludzkie „chcę” według Wojtyły jest zawsze intencjonalne, bo skierowane na coś (jakąś wartość), czego właśnie chcemy. Przedmiot, na który nakierowujemy nasze chcenie, jest jakby przed nami i jakoś „na zewnątrz nas”. Wojtyła mówi o przedmiocie intencjonalnym, a nie o intencjonalności przedmiotu. Kiedy kierujemy się w stronę danego przedmiotu, ów zwrot ma charakter intencjonalny. Natomiast gdybyśmy postawili za przedmiot chcenia własne *Ja* (co jest przecież możliwe), wówczas zdaniem Wojtyły skierowanie to nie miało by już charakteru intencjonalnego, ponieważ „w samostanowieniu nie zwracamy się do własnego «ja» jako do przedmiotu, tylko aktualizujemy gotową już niejako «przedmiotowość» tegoż «ja» zawartą w wewnątrzosobowej relacji samo-panowania i samo-posiadania”³³. W konkluzji autor podkreśla, że „choć własne «ja» nie jest przedmiotem intencjonalnym chcenia, to przecież w chceniu takim zawiera się jego przedmiotowość. Właśnie dzięki temu dopiero chcenie jest samostanowieniem”³⁴.

W powyższych stwierdzeniach filozof zwraca uwagę na bardziej pierwotne znaczenie uprzedmiotowienia podmiotu w stosunku do intencjonalności konkretnych ludzkich chceń. Albowiem człowiek w momencie chcenia jakimś się staje. Kierując się w stronę jakichś wartości, przedmiotów, rzeczy, osoba swój własny podmiot „czyni jakimś”, nadaje mu jakąś wartość, a zarazem jakość. Odsłania się tutaj rzeczywistość o fundamentalnym znaczeniu dla rozumienia człowieka jako osoby. Kiedy czynimy swe własne *Ja* takim lub innym, to zarazem stajemy się kimś (albo dobrym, albo złym), a to ma kapitalne znaczenie w samookreślanii siebie z jednej strony, i w wypełnianiu swego człowieczeństwa – z drugiej³⁵.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 155.

³⁴ Tamże.

³⁵ Z analogicznym omówieniem tej kwestii spotykamy się w refleksji Mieczysława A. Krąpca. Warto odnotować, że Krąpiec w analizie wolności ludzkiej mocno podkreśla „mo-

W doświadczeniu fenomenologicznym samo-posiadanie i samo-panowanie ujawniają samostanowienie, „wydobywają się” w czynie, jakby dzięki niemu uwydatniają. Człowiek daje się przez to bardziej poznać i innym, i samemu sobie. Aktami wolności daje „świadcstwo innym, że posiada siebie samego i sobie samemu panuje. W ten sposób czyny ludzkie dostarczają nam swoistego wglądu w strukturę osoby”³⁶. Co więcej, właśnie przez to, że osoba sama sobie panuje i siebie posiada, może siebie również dać innym. Samo-posiadanie i samo-panowanie nie zamykają człowieka w monadycznej kapsule sobości, ale otwierają go na perspektywę ofiarowania się drugiemu. Dla Wojtyły możliwość bezinteresownego daru z siebie uwarunkowana jest właśnie powyższymi osobowymi strukturami. A skoro wcześniej wykazaliśmy, iż obie struktury są z kolei korzeniami samostanowienia, to w konsekwencji tylko ten może stawać się darem dla innych, kto może stanowić o sobie. Z kolei efektem i pewnego rodzaju zwieńczeniem podarowania siebie innym jest stawanie się w pełni człowiekiem. Człowiek nie jest bowiem zarezerwowany dla siebie, ale w jego naturę wpisana jest dążność ku innym ludziom, relacyjność z innymi i służba drugiemu. Objawia się tu przejście od wymiaru jednostkowego do wspólnotowego, gdzie wolność inicjuje uczestnictwo w człowieczeństwie innych.

ność” każdej decyzji. Człowiek jest wolny, ponieważ każda decyzja pochodzi od niego i z niego. Jest on przyczyną sprawczą tego działania, które sam z siebie generuje, a z kolei wyłaniając z siebie dane „chcenie” i wraz z nim działanie, jakimś się staje, a przez to w określony sposób „buduje” swe człowieczeństwo. Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 224.

Mimo metodologicznej różnicy, jaka rysuje się pomiędzy Wojtyłą a Krąpcem w opisie rzeczywistości człowieka, w dyskusji nad wolnością obaj zdają się zajmować zbieżne stanowiska. Jakkolwiek w opisie człowieka Krąpiec zatrzymuje się na poziomie ontologii, natomiast Wojtyła stara się dopełnić ją fenomenologią, obaj bronią tezy, że wolność, a zwłaszcza moment wyboru, jest tym, co stanowi o niepowtarzalności ludzkiego bytu. Sądzą, że w momencie podejmowania decyzji następuje samodzielne uzależnienie się od decyzji do działania w stronę określonej wartości, do obrania danego kierunku. Wolne działanie to działanie „moje”, własne. Nikt ani nic z zewnątrz nie może podstawić się pod mój wybór. Kiedy rozstrzygam, mam świadomość tego, że działam i posiadam świadomość siebie w tym działaniu. Przez to jakby nieustająco potwierdza się fakt samodzielności moich aktów i ich jedyność. Świadomość każdorazowo towarzyszy przy podejmowaniu decyzji – jest to fakt dany bezpośrednio w wewnętrznym przeżyciu.

³⁶ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 430.

3. Samostanowienie istotą wolności człowieka

Zarysowana typologia dwóch podstawowych struktur (samo-panowania i samo-posiadania) skonkretyzowała w znacznej mierze pojęcie samostanowienia jako wewnętrznej właściwości osoby. Panowanie sobie i posiadanie siebie stanowią fundament i podstawowy warunek samostanowienia.

Co to znaczy stanowić o sobie – samostanowić?

Kiedy myślimy o stanowieniu, możemy kojarzyć je rozmaicie. Jedną z możliwości objaśnienia, czym jest i na czym polega stanowienie, jest kategoria mocy wpływania na coś lub oddziaływania. Dzięki stanowieniu czujemy się autonomiczni i niezależni, wiemy, że mamy moc podejmowania rozstrzygających decyzji i działania oraz moc zmiany kierunku dążeń i chcień w dowolnym momencie. Stanowić to nie być „u-bez-własno-wolnionym”, a więc móc swobodnie, „własno-wolnie”, bez skrupowania działać. Stanowienie to też siła, która potencjalnie może całkowicie przemienić rzeczywistość, jest to także rodzaj poczucia, że coś się tworzy, gdzieś zdąża. W języku polskim istnieje też pojęcie „postanowienia”, a więc „u-stanowienia” czegoś po „za-stanowieniu”, zadecydowania o czymś, przesądzenia czy zadeklarowania czegoś. Natomiast samostanowienie zdaje się wykraczać swym zakresem poza pojęcie sprawczości.

W pojęciu samostanowienia, zdaniem Wojtyły, zawiera się to, że „człowiek nie tylko jest sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny jest zarazem w jakiś sposób «twórcą siebie samego»”³⁷. Z działaniem konkretnego człowieka nieodłącznie wiąże się jego stawanie, a zatem specyficzny proces, którego zwieńczeniem jest moralne dobro lub zło osoby, a więc jej spełnienie bądź niespełnienie. Właśnie samostanowienie ma to do siebie, że człowiek realnie przez swą własną sprawczość staje się dobry lub zły.

Samostanowienie utożsamiane jest przez Wojtyłę z każdym prawdziwym „chcę” osoby, przy czym chodzi tu nie o jakiegokolwiek „chcę”. Trzeba oddzielić od siebie sformułowania: „ja chcę” (czegoś), „chcę” (w sensie „chcę w ogóle”) i „chce mi się”³⁸. Dwie ostatnie formuły nie odnoszą się do samostanowienia osoby. Jeśli chcę czegoś w ogóle, to raczej stawiam się w pozycji pewnej gotowości

³⁷ Tamże, s. 428.

³⁸ Widzimy tu tylko rozróżnienie „ja chcę” od „chce mi się”, ale można również rozpatrzeć „chcę” jako pewną nieokreśloną jeszcze do końca postawę podmiotu, który chce, ale jeszcze nie skierował się w stronę żadnej wartości. Jest to jak gdyby „przed-chcenie” właściwe, w którym dokonuje się intencjonalny zwrot ku danemu przedmiotowi.

podjęcia czegoś, przystąpienia do czegoś, ale tego czegoś nie muszę koniecznie konkretyzować. Zwyczajnie mam chęć zrealizowania czegoś, ale tej chęci nie wprawiam jeszcze w żaden ruch. Pozostaję tu raczej w jakimś nieokreślonym bezruchu, który dopiero winien zostać przewyciężony. Podobnie rzecz wygląda z formułą „chce mi się”. Jeśli mi się czegoś chce, to już wiem, co mnie zaintrygowało, przyciągnęło swą atrakcyjnością. W „chce mi się” występuje chęć pożądania danego przedmiotu i osiągnięcia go. Tu chcenie ma swój powód: chce mi się, bo coś mnie pociąga ku temu czemuś, coś ma taki a nie inny walor. Ale również i w tym przypadku nie uruchamiam jeszcze swej woli, by jakieś pociągające „coś” zrealizować.

Kolejne podejście do aktu „chce mi się”, które można nazwać funkcjonalnym, oznacza wyrażenie gotowości do podjęcia jakichś działań, a więc deklarację gotowości w konkretnym celu, a zatem quasi-czyn, albo ukierunkowany pra-czyn. Wydaje się, że bez uświadomionego lub wyrażonego „chce mi się” robić, działać – nie jest możliwe realne funkcjonowanie, praca.

„Chce mi się” może być rozumiane jeszcze inaczej. Otóż w tym sformułowaniu tkwi niesprecyzowanie, niedopowiedzenie i niekonieczne sformułowanie przedmiotu. Możemy bowiem powiedzieć „chce mi się”, kiedy owładnęła nami jakaś niestematyzowana zachcianka, ale sami nie wiemy, co dokładnie byśmy chcieli. W niezdecydowaniu tym przejawia się również swoista bierność (a czasami niemoc lub frustracja) i choć występuje tutaj chcenie, to nie ma tu żadnej stymulacji działania ani dynamizacji woli, lecz jedynie pasywność – mówiąc językiem Wojtyły – „dzianie się”, „uczynnienie”.

Pozostaje jeszcze jedna istotna kwestia w odniesieniu do „chce mi się”, bo jeśli mówię na przykład: „Chce mi się pić lub jeść”, to mam wyraźną potrzebę zaspokojenia tego, a więc dokładnie określam przedmiot, ku któremu zdążam, wiem, że to „chcenie” jest we mnie zakotwiczone, dopóki głód czy pragnienie nie zostaną zniwelowane. Wraz z „chceniem” tego rodzaju osoba w sposób fizyczny lub nawet fizjologiczny odczuwa często wręcz konieczność rozładowania napięcia spowodowanego pragnieniem lub łaknieniem. W tym „chcę” jest wyrażony skutek zasygnalizowania potrzeby. Dlatego mówię: „chcę pić”, bowiem pojawił się skutek w postaci suchości czy odwodnienia. Istnieje tu jednak pewna dwoista trudność. Z jednej strony: „chce mi się pić” implikuje konieczność uzupełnienia wody dla prawidłowego funkcjonowania organizmu. Z drugiej zaś – to, że „chce mi się pić”, nie oznacza, że będę miał zawsze dostęp do wody pitnej. Zatem powinność napicia się wody w przypadku pragnienia nie musi być tożsama z realizacją tego. Mamy tutaj więc jakby dwa profile owego „chce mi się”, które nie muszą się uzupełniać, czy na siebie nakładać.

Podsumowując, można by skonstatować, iż „chcenie” „chceni” nierówne i jedno nie może się utożsamiać z drugim, bo doszłoby do swego rodzaju zaafirmowania dychotomii: pasywności i aktywności, działania i „dziania się”. Nastąpiłoby swoiste nieporozumienie, które zanegowałoby zasadność udziału woli w aktywności człowieka.

Dlatego również Wojtyła konsekwentnie oddziela sferę przeżyć „ja chcę” od „chce mi się”, jako dwóch różnych i w gruncie rzeczy niesprowadzalnych do siebie rzeczywistości (mimo iż „zachodzą” one w tym samym podmiocie).

Analogicznie należałoby rozpatrzyć moment „nie chcę”, w odróżnieniu od sytuacji „nie chce mi się”. Wojtyła nie analizuje tych momentów, a przecież ich analiza fenomenologiczna najprawdopodobniej jeszcze bardziej mogłaby wyartykułować zarówno nieredukowalność osoby, jak i jej podmiotowość w działaniu.

Warto zasygnalizować zatem pokrótce, na co mogłyby wskazywać owe momenty.

W „nie chcę” obecne jest zanegowanie czegoś, co jawi się jako wartość. Kiedy mówię „nie chcę”, oznacza to, że nie chcę zrealizować danej wartości, bo po pierwsze jej samej nie chcę, po drugie uważam ją za przeciwwartość dla mnie i dlatego jej nie chcę, a po trzecie „nie chcę jej”, gdyż uważam pójście za nią za nieprawidłowe, złe, banalne, a nawet nonsensowne.

Niezgoda obecna w „nie chcę” jest rodzajem protestu wobec jakiejś rzeczywistości lub buntem przeciwko niej, czy też komunikatem, manifestem albo apelem.

„Nie chcę” wydobywa także niezależność *Ja*, zaznaczenie własnego stanowiska, wyrażenie własnej opinii, wyakcentowanie własnej odrębności, asertywności w podejmowaniu decyzji. Poświadczą to zatem moment niedziałania pod przymusem. Możliwość wypowiedzenia i zrealizowania w owym „nie chcę” danych wartości (pójścia za innymi lub niepójścia za jawiącymi się i prezentującymi się podmiotowi) świadczy wprost o niezdeteminowaniu podmiotu.

Ciekawym przejawem samego „nie chcę” może być zawarte w nim ukierunkowanie: „nie chcę tego lub owego, bo chcę tego uniknąć” (boję się konsekwencji albo wzięcia odpowiedzialności, albo samej tej rzeczywistości, która stoi przede mną). Stąd „nie chcę” może oznaczać wypieranie, lękanie się konsekwencji, że może coś, co się stanie, zaboli, wstrząśnie, oskarży.

„Nie chcę” może też oznaczać rodzaj decyzji na bierność podmiotu, chęć wycofania się bądź powstrzymania swojego działania, lub wręcz przeciwnie, specyficzne zwiększenie aktywności podmiotu celem zwalczenia w sobie czegoś (np. nałogu, bo „nie chcę dłużej palić”, lub przywar, które utrudniają funkcjonowanie w relacjach międzyludzkich), czy przemiany czegoś na zewnątrz podmiotu (np.

uczestnictwo w życiu społecznym na rzecz dobra wspólnego, bo nie chce się dłużej trwać w postawie konformistycznej).

Można również w odniesieniu do „nie chcę” przytoczyć potoczną formułę: „nie życzę sobie”, a więc pragnę, by to czy owo nie odnosiło się do mnie bądź do przyszłych wydarzeń. Albo też próbuję dokonać jakby zblokowania czyjegoś działania wobec mnie poprzez zakomunikowanie i wysłanie w jego kierunku wyraźnego sygnału ostrzegawczego. Ogólna formuła „nie życzę sobie” sugeruje również pewną bierność podmiotu, wyłączenie się z sytuacji wymagającej rozstrzygnięcia, lub też postawę ambiwalentną.

Również formuła „nie chce mi się” zawiera w sobie także co najmniej kilka odniesień.

Po pierwsze odsyła do braku chęci, ale nie do braku chcenia. Paradoks w „nie chce mi się” polega na stwierdzeniu, wypowiedzeniu quasi-decyzji, lub *de facto* decyzji, a więc na zdecydowaniu o niedziałaniu, o zaprzestaniu aktywności albo o jej zawieszeniu. Za „nie chce mi się” może stać jakaś motywacja (lub jej brak) albo racjonalizacja, uzasadnienie płynące, czy to z fatalistycznego przekonania o niemożności dokonania zmian, czy z zaobserwowania absurdalności jakiejś rzeczywistości albo z asekuracyjnej postawy wobec życia, czy wreszcie z próby cedowania na innych działania zamiast podejmowania własnego wysiłku.

Po drugie, „nie chce mi się” wskazuje także na moment zaprzestania działania z braku widocznych efektów dotychczasowego działania albo z odnotowanych licznych porażek, wobec których podmiot mógł wyrzec: „nie chce mi się”, bo „mam dość” (czegoś lub w ogóle dość).

Karol Wojtyła wyraźnie akcentuje przeżycie „ja chcę” w odwołaniu się do kategorii działania i na nim się koncentruje, omijając formuły zarysowane powyżej. Gdy *Ja* rzeczywiście „chce”, wtedy zachodzi przeżycie i osoba unaocznia się jako czynna, sprawcza. Czego jednak osoba chce i w jaki sposób chce?

Słowo „chcę”, według Wojtyły, nie odwołuje się tylko do wykładni chcenia jako chcenia czegoś zewnętrznego względem mnie (przedmiotowość zewnętrzna), ale powinno być także interpretowane w oparciu o kategorię samostanowienia, jako wewnętrznej struktury owego „chcę” (przedmiotowość wewnętrzna). Wraz z samostanowieniem dochodzi do „uprzedmiotowienia” *Ja* osoby: „Samostanowienie stawia własne «ja», czyli podmiot w pozycji przedmiotu. Realizuje się tedy równocześnie w podmiotowości przedmiotowość własnego «ja»”³⁹.

³⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 158.

Gdy mowa o przedmiotowości *Ja*, należy od razu połączyć ją z rolą świadomości, jaką odgrywa w tym podmiotowo-przedmiotowym i przedmiotowo-podmiotowym „świecie”. Jeżeli bowiem autentycznie chcę, to mam świadomość, że w tym „chcę” jestem zanurzony jako niepowtarzalny. Mój czyn jest moim własnym czynem, który spełniam. Dzięki świadomości, a zwłaszcza jej funkcji refleksywnej⁴⁰, dokonuje się „upodmiotowienie” – człowiek przeżywa siebie jako podmiot. Przedmiotowość *Ja* jest niemal równocześnie upodmiotowiona przez świadomość refleksywną. Osoba przeżywa siebie i swoje „chcę”, które zarazem jest czymś „na wskroś podmiotowym”⁴¹. A skoro człowiek przeżywa siebie i własne „chcę”, to właśnie *Ja* postrzega jako sprawcze, mające moc stanowienia o tym, kim jest, kim się staje i jakim się staje. Co więcej, samostanowienie, które „wyraża się w poszczególnych chceniach, przerasta czystą intencjonalność tychże chceń [...]. Intencjonalność wskazuje niejako na zewnątrz, ku przedmiotowi, który jest jakąś wartością i przez to przyciąga wolę ku sobie. Samostanowienie natomiast

⁴⁰ Różnicę między refleksyjnością a refleksywnością świadomości analizował bardziej szczegółowo Józef Tischner w swojej pracy habilitacyjnej pt. *Fenomenologia świadomości egotycznej*. Tischner odróżnia poznanie refleksyjne, które jest aktowe, skierowane na poznanie czegoś, od refleksywnego – przedtaktowego lub nieaktowego (choć jak sam zaznacza, różnica pomiędzy nimi jest nieostra i często między nimi występuje spoistość). Doświadczenie refleksywne jest doświadczeniem siebie, swego *Ja*. Tischner pisze: „Doświadczenie refleksywne pojawia się jako forma «pośrednia» między czystą świadomością *Ja* zawartą «w tle» doświadczenia zewnętrznego a poznaniem *Ja* w aktach refleksji na nie skierowanych” (J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 232.)

Tischner pogłębia analizę refleksywności poprzez odróżnienie doświadczenia refleksywnego od „manifestacji”, „odsłonięcia” się *Ja* osoby. Bezpośrednie przeżycie samego siebie (tzw. „egotycznej samowiedzy”) odsłania się w momencie podjęcia decyzji, określonego wyboru. Tu według Tischnera *Ja* „odsłania to, jakim jest” (ale nie w ogóle, lecz w tym konkretnym akcie). Filozof podkreśla, że „w momencie decyzji świadomość decydującego i świadomość decyzji [...] są możliwie najbardziej identyczne, co manifestacji nadaje najwyższą rangę poznawczą. *Ja* nie jest możliwe bez świadomości *Ja*”. Nieco dalej czytamy: „Mówimy: «decyduję się». «Się» odsłania refleksywny charakter aktu decyzji. Istnieje ktoś, kto decyduje. Ono jest czymś więcej i czymś innym niż decyzja. Decyzje mogą być takie lub inne, ono pozostanie tym samym. Decyzja jest nie tylko decyzją kogoś, lecz także decyzją «dla kogoś», ściślej dla tego, kogo decyzją jest” (tamże, s. 236, 237).

⁴¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 158.

wskazuje niejako na wewnątrz, ku podmiotowi, który poprzez chcenie odnośnej wartości, przez jej wybór, określa zarazem siebie samego jako wartość, staje się bowiem *dobry* lub *zły*⁴².

Wojtyła wykazuje brak rozdziwisku pomiędzy przedmiotowością a podmiotowością człowieka. Można tu zgodzić się na uproszczenie, że za przedmiotowość *Ja* jest odpowiedzialne samostanowienie, natomiast za podmiotowość odpowiedzialna jest świadomość. Ich wzajemna symbioza jest samonarzucająca się i w pełni korelatywna. Przedmiotowość nie unieważnia podmiotowości i na odwrót. Jedno i drugie w sposób płynny się uzupełnia, tworząc harmonijną rzeczywistość osoby jako osoby.

4. Zdolność rozstrzygnięcia istotnym wyrazem wolności woli

Karol Wojtyła postrzega element rozstrzygnięcia jako nieodłącznie sprzęgnięty z ludzką wolnością. Człowiek jest wolny, bowiem zawiera w sobie dyspozycję rozstrzygnięcia, a więc mocy decydowania o kierunku własnych chceń i o ich celu. Gdy rozstrzygamy, wpływamy na coś ostatecznie, bez możliwości odwrotu. W chwili rozstrzygnięcia coś się dokonuje nieodwracalnie, przesądzamy o wyborze danej wartości. Rozstrzygnięcie ma w sobie coś arbitralnego – jest to postawienie się po jednej ze stron, opowiedzenie się za czymś, a więc zrezygnowanie z czegoś na rzecz czegoś innego. Moment rozstrzygnięcia charakteryzuje się dynamiką i napięciem tym większym, im bardziej złożonych aktów dotyczy. W prostych aktach także rozstrzygamy – dobrowolnie i samodzielnie kierujemy się na daną wartość. Rzeczywistość rozstrzygnięcia ujawnia się w sprawczości osoby, to dzięki niej osoba ujawnia się jako osoba, ale także osoba jako moralnie dobra lub zła. Rozstrzygnięcie zdaje się być z jednej strony momentem dramatycznym (w sensie przedkładania jednych wartości nad drugie, odrzucania bądź afirmowania jednych na rzecz drugich), w którym decyduje się moralna kwalifikacja człowieka, ale z drugiej strony – perspektywą spełnienia osoby. Dlatego, że posiadamy zdolność rozstrzygnięcia, nasza sprawczość może dążyć ku dobru, nakierowywać się na nie i je spełniać. Wedle Wojtyły rozstrzygnięcie jest pewnym progiem, poprzez który osoba jest wychylona ku dobru. Można by ów próg interpretować jako swoistą linię demarkacyjną, za którą coś stoi i to „coś”, jeśli jest dobrem, jest nie tylko prostym skutkiem mojego własnego wyboru, ale niesie

⁴² Por. tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 428.

z sobą wielki wymiar konsekwencji dla kształtowania mojego osobowego centrum. Za „progiem” tym może znajdować się zarówno światło opromieniające *Ja*, ale też ciemność degradująca *Ja*, dlatego moment rozstrzygnięcia jest dla człowieka niejednokrotnie dramatyczny, trudny i bolesny. Akt rozstrzygnięcia ma to do siebie, że zawsze rozładowuje zgromadzone wcześniej wszystkie „za” i „przeciw”, jest kulminacją skumulowanych przedtem wahań czy pewności, przekonań czy niepewności. Innymi słowy, moment rozstrzygnięcia zamyka przeszłość na rzecz terażniejszości, albo inaczej: to, co przed chwilą było gotowością, otwartością, możliwością, teraz po akcie wyboru staje się aktualnością i załączkiem przyszłości. Umiejętność samodzielnego przejścia „progu” okazuje się być potwierdzeniem wolności człowieka.

Według autora *Osoby i czynu* wyjście poza próg rozstrzygnięcia „musi trwać w każdym zaabsorbowaniu dobrem, nawet wówczas, gdy skądinąd słusznie mogłoby się wydawać, że dobro – jakiś wielki cel – dosłownie pochłania człowieka. Właśnie im bardziej człowiek pochłonięty, tym gruntowniej rozstrzyga. I *vice versa*”⁴³, ale również, jak mówi Wojtyła: „skutki pierwszego rozstrzygnięcia rozrastają się w zbliżeniu do samego dobra, w obcowaniu z nim czy też zjednoczeniu”⁴⁴. Gotowość woli dążenia ku dobru w interpretacji Wojtyły jest wcześniejsza, pierwotniejsza względem rozstrzygnięcia. Niemniej woli nie można rozumieć i redukować jedynie do wymienionej gotowości, bowiem dzięki zdolności rozstrzygnięcia właśnie, ujawnia się jej specyfika i dynamika.

W opisie aktu rozstrzygnięcia Karol Wojtyła podejmuje analizę struktury ludzkich wyborów, przy czym autora interesuje przede wszystkim aspekt motywacji, a więc wyjaśnienie racji i pobudek wybierania poszczególnych wartości. „Przez motywację – jak stwierdza – rozumiemy oddziaływanie motywów na wolę, co ściśle odpowiada jej intencjonalności. Kiedy «chcę czegoś», wówczas wychodzę ku przedmiotowi [...] przedstawiającemu mi się jako dobro, ukazującemu swoją wartość”⁴⁵.

W motywacji ważne są dwa elementy: przedstawienie i poruszenie. Przedstawieniu odpowiada poznanie przez człowieka jakichś wartości, a ruch wykonuje wola ku przedstawionej rzeczy, z tym, że poruszenie woli odróżnia się od wzruszenia, które jest również jakimś poruszeniem, ale wywołuje coś zgoła innego w człowieku. Poruszenie woli wywołuje to, że czegoś chcemy, a wzruszenie

⁴³ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 173.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 174.

wywołuje już jakiś skutek emocjonalny (np. uczucie tliwości, współczucia, litości, rozrzewnienia). Zatem motywy, które poruszają, są czymś pierwotniejszym względem wzruszeń.

Karol Wojtyła wymienia za psychologami woli (Narzisem Achem, Albertem Michottem), ale i za św. Tomaszem z Akwinu, tak zwane motywacje prostych chceń i motywacje chceń złożonych (wyborów), a co za tym idzie odmienne formy rozstrzygnięcia. W aktach pierwszego typu motywacji, jawi się tylko jeden przedmiot czy wartość, która wywołuje ruch woli, a skoro mamy do czynienia tylko z jedną wartością, której chcemy, nie wahamy się, nie roztrząsamy pomiędzy różnymi alternatywami, a więc brak tu wyboru w ścisłym sensie, jest za to proste rozstrzygnięcie. Wojtyła konstatuje: „Chociaż bowiem nie zachodzi potrzeba wybierania, ma jednak miejsce rozstrzygnięcie. Proste *chcę czegoś*, *chcę x*, jest autentycznym rozstrzygnięciem”⁴⁶ (np. *chcę teraz zaśpiewać piosenkę*).

Najpełniejszym wyrazem rozstrzygnięcia jest wybór, alternatywa, czyli chcenie o złożonym charakterze. Tutaj motywacje niejednokrotnie mają bardziej skomplikowaną strukturę i pojawiają się w rozmaitych konfiguracjach. Chodzi po prostu o to, że przed wolą przedstawia się więcej przedmiotów, a zatem i więcej wartości niejako równorzędnych lub współzawodniczących ze sobą, gdzie „każda z nich na swój sposób niejako zabiega o zdobycie woli dla siebie, o przyciągnięcie ku sobie ludzkiego *chcę*”⁴⁷. Dlatego też rozstrzygnięcie nie jest tutaj proste ani jednoznaczne. Wedle Wojtyły przed rozstrzygnięciem winien zaistnieć tak zwany proces dyskusji motywów, w którym „*chcę czegoś*” (w sensie wyboru) jest jakby odroczone do momentu rozstrzygnięcia. Odroczone, bowiem w trakcie dyskusji motywów wiele chceń potencjalnych pojawia się i konkuruje. Wola przecież ma możliwość zwrócenia się do każdej z prezentujących się wartości. Kiedy zatem wolą kierujemy się do danego przedmiotu i go właśnie wybieramy w akcie rozstrzygnięcia, jedno z chceń potencjalnych staje się aktualne, priorytetowe i jakby uhonorowane, zwycięskie w toczącej się uprzednio debacie motywów. Jest to kluczowy moment zrozumienia i odróżnienia prostego chcenia od wyboru, gdzie „człowiek musi równocześnie zdecydować o przedmiocie, do którego się skieruje. I taką właśnie decyzję, czyli rozstrzygnięcie co do przedmiotu chcenia, nazywamy wyborem. Wybór jest zawsze pozostawieniem innych przedmiotów, czy też innych możliwych wartości na rzecz jednego przedmiotu, jednej wartości. Jest on też odsunięciem

⁴⁶ Tamże, s. 175.

⁴⁷ Tamże.

innych chcień potencjalnych na rzecz jednego aktualnego. Chcenie to oraz wartość wybrana tworzą całość, w której w szczególny sposób unaocznia się dynamiczna istota woli, czyli jej natura, pośrednio zaś unaocznia się osoba w swej transcendencji⁴⁸. Stąd widać wyraźnie różnicę między prostym a złożonym chceniem. Mimo iż zarówno w prostym, jak i złożonym chceniu w gruncie rzeczy chodzi o jakąś jedną wartość, to tylko w wyborze mamy do czynienia najpierw z dyskusją motywów i ostateczną afirmacją jednej z wielu rywalizujących ze sobą wartości. W powyższym cytacie ponadto wola pojmowana jest nie tylko jako sama zdolność skierowywania się podmiotu ku wartościom (co Wojtyła nazywa transcendencją poziomą), ale właśnie jako zdolność rozstrzygnięcia tkwiąca w podmiocie (zwana transcendencją pionową), a w takim ujęciu wedle przekonania Wojtyły „potwierdza się homogenność woli, jej zasadnicza jednorodność przy wielorakości przedmiotu chcenia, a także przy ewolucji postaci, jakie samo chcenie przybiera w związku z motywacją prostą lub złożoną⁴⁹”.

Wola jest swobodna w swoim ruchu, nie determinuje jej przedmiot ani wartość jako cel. Ona sama wybierana wartość jakoś osacza, krępuje, determinuje. Człowiek ma moc stanowienia o sobie, samostanowienia, czyli autonomii chcenia danej wartości. Jest niezależny w swym rozstrzygnięciu, i choć bardzo skomplikowana rzeczywistość motywacji odgrywa tu zasadniczą rolę, wciąż pozostaje on swobodny w podejmowaniu decyzji. Swoboda ta nie jest wyswobodzeniem się od czegoś, ale właśnie do czegoś – do realizacji przedmiotu dążenia. Wolność nie jest od przedmiotów czy wartości, lecz ku nim i dla nich. Innymi słowy, wolność człowieka jest w pewien sposób uwarunkowana (przedmiotami, wartościami), ale nie jest to uwarunkowanie blokujące wolny wybór.

W analizie Wojtyły samostanowienie jest czymś doświadczalnym i przeżywanym, więc gdyby istniała jakaś determinacja chcień, trzeba by zaprzeczyć rzeczywistości samostanowienia, a to jest niemożliwe. Co więcej, według Wojtyły, fakt takiej determinacji musiałby zanegować doświadczenie sprawczości człowieka oraz jego rozstrzygnięcia, a nawet zdewaluować samą osobę „o tyle, o ile poprzez te wszystkie doświadczenia ujawnia ona siebie i potwierdza samo swe istnienie⁵⁰”.

Na gruncie dywagacji o aktach wolnego wyboru Karol Wojtyła podejmuje dyskusję z różnymi odmianami determinizmu (szczególnie z tym w wersji

⁴⁸ Tamże, s. 176.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 177.

materialistycznej)⁵¹, przedstawiając konsekwentnie własną koncepcję samo-stanowienia jako autonomicznego wyboru określonej wartości i zarazem jako rzeczywistości doświadczalnej w życiu poszczególnych osób. Przeciwwstawia się podejściom negującym ludzką wolność i podkreślającym, jakoby determinacja ludzkich chcień płynęła nie tylko od samego przedmiotu, lecz również od jego przedstawienia. Wolny wybór wedle takiej koncepcji byłby iluzoryczny jakby

⁵¹ Istnieje wiele typów determinizmu usiłujących tłumaczyć rzeczywistość świata i człowieka (przyrodniczy, filozoficzny, psychospołeczny, teologiczny). Na przykład według determinizmu psychospołecznego na człowieka i jego działanie oddziałuje szereg determinant psychiki, takich jak popędy czy instynkty. Działanie człowieka jest zatem uwarunkowane przez fizjologiczne lub biologiczne siły. Stąd jest on zredukowany do pewnego układu reaktywnego na rozmaite bodźce (środowiska rodziny, instytucji, organizacji itp.) lub układu procesów w nim zachodzących.

W koncepcji determinizmu człowiek wolnego działania ani nie doświadcza ani nie przeżywa, bowiem podlega koniecznym prawom wszechświata, wyznaczającym kierunek jego czynów przez determinanty albo teologiczne, albo psychiczne lub też fizyczne.

Wojtyła zdaje się dyskutować przede wszystkim z materialistyczną koncepcją człowieka wypracowaną w marksizmie, gdzie psychikę człowieka sprowadza się do biologicznego organizmu, a jego wolność redukuje do poznania konieczności praw panujących w przyrodzie i życiu społecznym. Hegłowska wolność jako zrozumienie konieczności stała się dla Marksa dewizą dla własnej wizji człowieka. Marksizm jako teoria antypersonalistyczna pojmował człowieka zawsze w kontekście kolektywistycznym, negując w nim przez to wymiar indywidualistyczny, a jako ateistyczna – negował zarówno wymiar duchowy człowieka, jak i istnienie osobowego Boga (religia według marksizmu jest „opium ludu” i przyczyną alienacji człowieka). W materializmie Marksa nie ma miejsca na wolne wybory człowieka, odpowiadanie na wartości. Skoro została zakwestionowana realność osobowo-duchowego wymiaru człowieka, zatem i moralny wymiar osoby ludzkiej jest zgoła iluzoryczny. Wolność Marks pojmował jako wyzwolenie się z okowów religii, która pęta rozwój człowieka. Trzeba według Marksa z niej (religii) zrezygnować, by uspołecznienie człowieka w procesie produkcji dóbr mogło się urzeczywistnić.

Wojtyła przeciwstawia się takiemu podejściu. Twierdzi, że w strukturze człowieka jako istoty cielesno-duchowej jest miejsce na autodeterminizm i wolny wybór człowieka. Nie neguje faktu, że człowiek jest uwarunkowany w pewien sposób rozmaitymi procesami, które w nim zachodzą, oraz przedmiotami, które zjawiają się w polu jego poznania, ale nie uniemożliwia to podejmowania swobodnych decyzji i wolnego rozstrzygania. Człowiek odznacza się pełną autonomią w swym działaniu.

dwustronnie, bowiem zawsze musielibyśmy wybierać to, co się nam przedstawiło. Kierunek naszego chcenia byłby z góry ustalony i wyznaczony. Nie można byłoby chcieć czegoś bez przedstawienia tego czegoś. Jeśli więc coś byśmy wybierali, to w wyniku podążania za przedstawieniem, a skoro tak, to prawdziwa motywacja byłaby tu tylko złudzeniem – ona projektowałaby z góry kierunek chcenia.

Powyższa forma determinizmu stoi w sprzeczności z poglądem Wojtyły, który nieustannie zwraca uwagę na moment niepowtarzalnego i nieredukowalnego rozstrzygnięcia, oraz na fakt, iż przedstawienie przedmiotu nie determinuje w żadnej mierze kierunku chcenia, lecz tylko uobecnia jakiś „stosunek do przedmiotu intencjonalnego, który jest jakąś wartością”⁵². Gdyby przedstawienie było racją poruszenia i skierowania woli ku określonej wartości, nie można by mówić o realnej i autentycznej odpowiedzi na daną wartość. W konsekwencji kwestia odpowiedzialności za własne rozstrzygnięcia stałaby pod znakiem zapytania. Tymczasem wraz z dokonaniem się rozstrzygnięcia pojawia się odpowiedź na wartość. Odpowiedź ta ma wymiar niepowtarzalności i jakby radykalnego zamknięcia tego wszystkiego, co stało przed momentem wyboru. Jest to moment osiągnięcia najwyższego pułapu, kulminacji, bo oto wartość przedstawiona została przeze mnie „wy-brana” właśnie, a więc jakoś „wzięta” przeze mnie i dla mnie. Owo „wzięcie” zdaje się być jakimś przyswojeniem wartości, ale też i jakimś jej zagarnięciem na własność. Od tej pory wybrana wartość już nie może przestać być moją, nie mogę się jej też wyrzec, chyba że w kolejnym rozstrzygnięciu porzucę ją dla innej wartości. Dopóki jednak tego nie uczynię, wybrana wartość ma moc wiążącą i wpływającą ostatecznie na mnie jako osobę.

Karol Wojtyła twierdzi, że w momencie rozstrzygnięcia człowiek odpowiada na określone wartości i równocześnie opowiada się za nimi. Według filozofa: „W odpowiadaniu tym zawiera się taka jego [tzn. człowieka] niezależność w stosunku do przedmiotów, która nie znosi pewnego przyporządkowania, a więc i uzależnienia od nich. Nie one jednakże – nie przedmioty, nie wartości – angażują człowieka i jego wolę, ale on sam angażuje się względem nich”⁵³. To człowiek jest zdolny do wzbudzenia w sobie specyficznego kierunku woli dzięki samozależności. Człowiek może samodzielnie, własnym wysiłkiem angażować się względem określonych wartości czy przedmiotów i to decyduje nie tylko o charakterze samej woli, ale przede wszystkim o wewnętrznej właściwości człowieka jako osoby.

⁵² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 179.

⁵³ Tamże.

5. Wolność w horyzoncie prawdy o dobru

Wskazując na element rozstrzygnięcia w optyce aktywności woli człowieka, Karol Wojtyła ukazał jeden z najważniejszych przejawów autentycznej wolności człowieka. Albowiem ten, kto rozstrzyga, sam stanowi, czyli samostanowi, a zatem w sposób wolny wybiera oraz działa.

W przestrzeni działania człowiek ma możliwość podejmowania nieskrępowanych wyborów, przy jednoczesnej bardzo specyficznej dwupłaszczyznowej „zależności”. Pierwsze ujęcie „zależności” w sensie samozależności omówiono w poprzednim punkcie, jako bycie zależnym od siebie jako siebie, od własnego *Ja*, a nie od przedmiotu chcenia. Fakt i moment takiej samozależności napotykamy w samym doświadczeniu jako podstawę naszego dynamizmu. W wolnym działaniu istniejemy jako konkretne *Ja* – samostanowimy. Dlatego, że jestem samozależny, mogę w sposób wolny wybierać i rozstrzygać.

W drugim typie „zależności” chodziłoby według Wojtyły o relację wolności do prawdy. Wydaje się, że jest to zupełnie inna „zależność” od pierwszego, wyżej przedstawionego rodzaju, ponieważ tutaj chodziłoby o zależność od czegoś względem mnie zewnętrznego, czym powinienem się własnym, dobrowolnym aktem związać. Czy jednak można być w ogóle od czegoś zależnym, będąc zarazem wolnym? Czy wolność w jakiegokolwiek zależności „od” ma sens? Czy nie popadamy tu w jakiś logiczny błąd?

Otóż dla Karola Wojtyły głównym motywem wyboru określonej wartości nie może być tylko sama atrakcyjność wartości, do której się kieruję, by ją osiągnąć, ale przede wszystkim musi być „swoiste odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną. [...] Wybierać – to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy”⁵⁴. Prawda rozumiana jest tu jako zasada chcenia (jest obecna wewnątrz woli), najgłębsza racja tego chcenia – stanowi o istocie wolnego wybierania. Nie jest ona zatem, jak początkowo mogło się zdawać, czymś zewnętrznym względem woli, ale to dynamika woli jest właśnie uzależniona od prawdy i nieodłącznie jej przyporządkowana. Wojtyła zauważa, że w takiej przestrzeni odsłania się oryginalność każdego poszczególnego wolnego aktu człowieka. Człowiek w sposób niezdeterminowany i za każdym razem niepowtarzalny odpowiada na różne wartości, bo posiada wolną wolę, a to odpowiadanie z kolei suponuje określony stosunek do prawdy. Relacja do prawdy,

⁵⁴ Tamże, s. 181.

o którą tu chodzi, jest odróżniona od stosunku do przedmiotów chcenia. Człowiek w zdolności wybierania ukazuje się jako podstawa swych aktów i pierwsza ich przyczyna. Osoba jest jak gdyby powyżej, czy ponad własnymi aktami, może je transcendować. Każde chcenie jest zatem zależne od osoby, a nie na odwrót. Wojtyła nazywa to tak zwaną „zależnością w prawdzie”, polegającą na niezależności osoby od przedmiotów własnego działania⁵⁵. Nie oznacza to jednak, że automatycznie dane rozstrzygnięcie jest takie, jak być powinno – czyli prawdziwe i prawidłowe. Karol Wojtyła mocno podkreśla, że sam „moment prawdy” będący wewnętrznym elementem woli, jeszcze nie świadczy o dobrym, trafnym czy prawidłowym rozstrzygnięciu i nie jest gwarantem moralnej odpowiedzi na wartości. Autor podaje za przykład powszechne doświadczenie wyboru przez człowieka tego, co nie jest dobrem prawdziwym, albo chcenie tego, co nie jest takim dobrem. Można tu też dodać doświadczenie innego paradoksu, gdy człowiek wybiera zło, którego nie chce, albo nie wybiera dobra, którego pragnie⁵⁶.

W gruncie rzeczy, jeśli rozstrzygnięcie dokonało się na niekorzyść jakiegoś dobra, w kontekście rozpoznanego dobra prawdziwego, wówczas rodzi się poczucie winy, jakiś wewnętrzny rozłam jednostki, a to przemawia jakby za owym wewnętrznym odniesieniem woli do prawdy. Gdyby tego odniesienia nie było, to „moralność jako najbardziej znamienita dla człowieka-osoby rzeczywistość przestałaby być zrozumiała. [...] Krótko mówiąc: przeciwstawienie dobra i zła, tak istotne dla moralności, zakłada fakt, iż chcenie wszelkich przedmiotów w ludzkim działaniu realizuje się na zasadzie prawdy o dobru, jakie przedmioty te stanowią”⁵⁷. Istota ludzka dzięki swej wolności i rozumności ma możliwość zdystansowania się od własnych spontanicznych dążeń czy chceń, przekraczania ich i wreszcie realizowania dobra prawdziwego i obiektywnego. Dojrzałość i godność jednostki objawia się w autonomicznym podążaniu za dobrem prawdziwym, wybraniu go i finalnym zaafirmowaniu. Wówczas samostanowienie osoby jest rzeczywistym panowaniem sobie i posiadaniem siebie, a jej moralność kształtuje się w orbicie prawdy o dobru i związaniu się nią, bowiem: „właściwa osobie relacja do prawdy stoi nie tylko na granicy wynikania czynu, w chwili gdy on się spełnia, ale także w chwili jego wnikania w osobę”⁵⁸. Bazą moralności człowieka jest

⁵⁵ Tamże, s. 183.

⁵⁶ Por. List do Rzymian 7, 14–24.

⁵⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 184.

⁵⁸ E. Kaczyński, „Prawda o dobru” w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2, s. 54.

autonomia woli z jednej strony oraz transcendencja osoby w czynie, która opiera się na poznaniu prawdy – z drugiej⁵⁹. Prawdę o dobru ujmuje rozum człowieka, który ma tę specyficzną zdolność, że dąży do niej dynamicznie, a nie statycznie. Specyfiką rozumu jest nie tylko myślenie, ale właśnie ujmowanie prawdy. W momencie sądu odsłania się owo ujęcie, poznanie prawdy i wypowiedzenie jej.

Przez poznawanie prawdy o dobru danej rzeczy rozum może w jakiś sposób opierać się i przeciwstawiać temu, co nań oddziałuje (różne pożądanosti, namiętności, uczucia, chcenia) i tym samym umożliwić człowiekowi wespół z wolą adekwatny wybór tego dobra, które jest prawdziwe. Gdyby dążenie do dobra odbywało się z pominięciem momentu prawdy o nim oraz bez korzystania z władzy rozumowej, wówczas dochodziłoby do uległości spontanicznym pożądanostom, albo racja wyboru sprowadzałaby się do zasady użyteczności i maksymalizacji odczuwania subiektywnej przyjemności. Zarówno utylitaryzm, jak i różne formy hedonizmu, zdaniem Karola Wojtyły, relatywizują dobro, sprowadzając je tym samym do kryterium korzyści, przez co wypaczają lub odrzucają obiektywny sens dobra prawdziwego.

Prawda o dobru jest tym, co ostatecznie stanowi kryterium odróżnienia dobra od zła. Gdyby prawda ta nie była zasadą obiektywną, nie byłoby mowy o moralnej kwalifikacji czynów człowieka. Przecież człowiek nie tylko intelektualnie ujmuje prawdę o dobru, ale przede wszystkim ma moc wprowadzać ją w działanie i konkretne czyny. Tu rozpoczyna się zasadnicza rola wolności, która polega m.in. na tym, że dobro poznane przez rozum w świetle prawdy może przedstawić sobie jako zasadę chcenia i działania⁶⁰. Wola człowieka nie jest niezależna absolutnie. Każdy czyn osoby jest uwarunkowany poprzez samozależność od własnego *Ja*, ale równocześnie przez przyporządkowanie się prawdzie. Bycie wolnym, a zarazem bycie zależnym względem prawdy, okazują się być niesprzeczne. „Zależność od prawdy” i „zależność od samego siebie” w chceniu nie są treściami wykluczającymi się, ale dopełniającymi i przenikającymi się wzajemnie⁶¹.

⁵⁹ Por. tamże, s. 55.

⁶⁰ Por. tamże, s. 58.

⁶¹ Tadeusz Styczeń, uczeń, wieloletni interpretator myśli Karola Wojtyły, odsłania wzajemną korelację wolności i prawdy, posługując się metaforą matni. Mimo że samo pojęcie matni odsyła do sytuacji bez wyjścia, jakiegoś intuicyjnego paraliżu i unieruchomienia, niemożności przekroczenia siდეł, w które się wpada, to jednak w refleksji nad relacją wolności i prawdy matnia staje się tej relacji trafną egzemplifikacją. Styczeń posłużył się tą metaforą w celu określenia afirmacji prawdy przez człowieka mocą aktu samopoznania, co z kolei miałyby być świadectwem wielkości człowieka i potwierdzeniem jego mocy tworzenia. Tak jak

Objawia się tu jakaś moc człowieka do rozporządzania sobą, władania, panowania sobie. Możliwość afirmacji i negacji prawdy pozostaje cały czas w obrębie wolności, bo przecież nikt nie może mnie zmusić do uznania lub zanegowania prawdy. Ja sam muszę podjąć akt wyboru. Jeżeli poznanej prawdy nie wybieram, w sposób wolny decyduję o ukierunkowaniu mego chcenia w stronę kłamstwa i fałszu, sam wtedy uzależniam się od nieprawdy, sam rezygnuję z siebie. Jeśli bowiem uprzednio prawda odsłoniła mi się jako zobowiązująca, a ja teraz się jej sprzeniewierzam, to tak, jakbym zadawał gwałt swojemu rozumowi i własnej wolności. Wydaje się, iż taki akt autozniewalania siebie byłby jakąś formą paradoksu paradoksów, a mianowicie wyzwalania się z własnej wolności albo zniewalania się własną wolnością. Dotykamy tu zdaje się najbardziej subtelnego, a zarazem dramatycznego momentu wolności, która ma to do siebie, że właśnie „może”, a „nie musi” zadecydować w taki sposób, i w tym „może” tkwi moc nawet zaprzeczenia samej sobie, przy czym nie wynika stąd, że wolność człowieka jest niczym nieograniczona i absolutna, lecz że jest wolnością „samozależności” od własnego *Ja* i winna być „zależnością” właśnie od prawdy. A może suwerenna decyzja odejścia od prawdy i sprzeniewierzenie się jej jest uciekaniem od wolności, chowaniem się przed nią? Czy jednak można umykać przed wolnością⁶²?

w potrzasku, który osacza, wiąże, zakleszcza, tak samo poznana prawda zobowiązuje i jak gdyby zamyka człowieka w swych „sidlach”. Człowiek, który odkrywa i poznaje prawdę, wpada w swoisty „potrzask prawdy”, który z kolei „brzemienny jest w moc samo-wyzwolenia. Jest bowiem brzemienny w wyzwalający wybór prawdy – przy pozostawieniu zresztą wszelkich możliwości wyboru nieprawdy, czyli wyboru samo-zakłamania i przez to – samo-zniewolenia”. Innymi słowy prawda osacza mnie, ale tylko wtedy, gdy aktem własnej wolności – dobrowolnie sam siebie nią wiąże. Owo „osaczenie”, paradoksalnie, nie wyklucza swobody wyboru i możliwości ruchu np. wstecznego względem prawdy. Zob. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie. Transcendencja – drugim imieniem osoby*, wystąpienie w sesji naukowej 17–18 X 1988 roku w KUL-u, [w:] *Servo veritatis II*, pod red. A. Pelczara i W. Stróżewskiego, Kraków 1996, s. 118.

⁶² Erich Fromm sądził, że są ludzie uciekający od wolności, gdyż boją się z niej korzystać, neurotycznie uchodząc temu, co wymagające, spontaniczne i twórcze. Niemniej twierdził on, że wolność istnieje, że można odnaleźć siebie w „pozytywnej wolności” i wspólnocie z innymi ludźmi, że można w tej wolności czuć się bezpiecznie – mówiąc językiem Hegla – „u siebie”. Fromm pisze: „człowiek może być wolny, a jednak nie samotny, krytyczny, a jednak nie przepojony wątpliwościami, niezależny, a jednak stanowiący integralną część ludzkości. Wolność tę człowiek może osiągnąć przez realizację swojego «ja», przez bycie samym sobą” (E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, s. 242),

Relacja woli do prawdy w istotny sposób łączy się z wymiarem poznawczym człowieka i z kolei z przeżyciem poznanych wartości. Poznanie nie tylko odzwierciedla przedmioty, ale nieodłącznie wiąże się z przeżyciem prawdy lub fałszu. Wola w stosunku do poznania znajduje się jakby w podwójnym „położeniu”: uwarunkowania i oddziaływania. Z jednej strony wola korzysta z poznania w aktach wyboru, jest od niego zależna, opiera się na tej właściwości poznania, którą stanowi stosunek do prawdy. Bez poznania wartości nie moglibyśmy dokonać ku nim żadnego

a realizacja siebie wiedzie poprzez spontaniczną twórczość zarówno tego, co zewnętrzne względem mnie, jak i mnie samego. Tu Fromm wymienił pracę i miłość jako dwa podstawowe momenty owej twórczości.

Blaise Pascal z kolei twierdził, że każde powstrzymanie się od wyboru, tym samym jest jego dokonaniem, a potem Jean Paul Sartre mówił o skazaniu na wolność i niemożności wyzwolenia się od niej. Człowiek nie może więc umykać wolności, ulotnić się, zniknąć za jakimś niewidzialnym parawanem; człowiek musi wybierać, rozstrzygać, podejmować trud decydowania, ale jednocześnie nie musi wybrać prawdy. Powinien ją wybierać, ale skazany na jej wybór w żadnej mierze nie jest. Wedle interpretacji Styczenia ewentualne niewybranie prawdy jest zaprzeczeniem samemu sobie, jest swoistym spoliczkowaniem siebie, a nawet „przekreśleniem” (zob. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły*, [w:] K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 504), czyli autodevaluacją własnego człowieczeństwa, a przecież prawda zdradzona nie przestaje nią być. „Mierząc w prawdę aktem zdrady – godzę śmiertelnie w samego siebie samobójczym ciosem” (T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, „Ethos” 1988, R. 1, nr 2/3, s. 53). Dlatego brak służby prawdzie, poddania się jej jest dewastacją wnętrza człowieka i jego tożsamości, a także znielowaniem jego autentyczności. Natomiast korzystanie z wolności w służbie prawdzie, „buduje człowieka w człowieku” i „wyzwała człowieka w człowieku” (T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 504). Prawda zatem nie wyzwala z wolności, ale jest przestrzenią jej najpełniejszego funkcjonowania. Prawda wyzwala natomiast człowieka z okowów i pętli zła. Wyzwalająca funkcja prawdy unaocznia się w chwili niewybrania zła, niepoddania się jemu, bądź jego porzucenia, a więc w momencie swoistej konwersji człowieka. Wewnętrzna przemiana człowieka – jego nawrócenie, czyli „po-wrócenie” do siebie i do prawdy o sobie, jest ufundowane na wolności i prawdzie. Rzeczywista metanoia człowieka nie byłaby bez nich możliwa. Dlatego, że człowiek jest wolny, może siebie przemienić, ale i dlatego może się nawrócić, bo jest wolny. Powtórnie wybrać siebie może ten, kto zobaczył siebie w prawdzie. Warunkiem powrotu syna marnotrawnego była skrucha miłości zbudowana na wolności w prawdzie. Dopiero moment zawierzenia jej i zobowiązania się nią wygenerował prawdziwe wyzwolenie z upadku, zła, grzechu.

zwrotu, żadnego autentycznego „chcę”. Z drugiej zaś strony wola promieniuje na poznanie w aktach chcenia. Ów wpływ woli na poznanie polega nie tylko na oczekiwaniu od niego wiedzy na temat „prawdy o dobru” danego przedmiotu, ale wręcz, jak mówi Wojtyła, „domaganiu się” tego od poznania. Chodzi o to, że przez taki „domagawczy” stosunek wola istotnie również wpływa na poznanie i je warunkuje⁶³. To, co odsłania się wraz z poznaniem wartości i skierowaniem się do nich wolą, wkracza w obszar przeżycia. Człowiek przeżywa, a więc doznaje i doświadcza wybranych wartości, a skoro je przeżywa, to i jakoś włącza się w przeżywanie prawdy o dobru określonej wartości – jednostka wie, że dana wartość jest dobrem. Pytanie tylko, o jakie dobro chodzi. Czy o dobro „dla” jednostki i jej preferencje? Czy o dobro samo w sobie? Wydaje się, że w momencie przeżycia wartości, na przykład przyjaźni, nie tylko możemy przeżywać jej wartość w warstwie praktycznej, aksjologicznej czy osobowej, ale również możemy zorientować się, iż dobro przyjaźni jest dobre w ogóle (niezależnie np. od tego, czy w danej chwili posiadamy przyjaciela, czy nie). Oczywiście nasze preferencje, a więc motywacje i upodobania odgrywają w wyborze przyjaciela ogromną rolę, jednak nie rzutują ostatecznie na wartość przyjaźni jako takiej. Ciekawym spostrzeżeniem Wojtyły jest stwierdzenie, że poznanie prawdy o dobru danego przedmiotu (w naszym przypadku przyjaźni) nie musi wcale zależeć od naszego chcenia, choć jest z nim związane.

Zagadnieniem wartości i ich poznania Karol Wojtyła nie zajmuje się szerzej, jednakże dostrzega bardzo złożony i skomplikowany obszar badawczy, jakim jest aksjologia w odniesieniu do wolności, poznania i prawdy, przy czym zostawia ten obszar z pewnymi niedopowiedzeniami i pytaniami, nie chcąc, „aby problem wartości stał się tutaj problemem dla siebie”⁶⁴.

Kontynuacja myśli Wojtyły o relacji wolności i prawdy przebiega na swoistej osi myślenia o człowieku jako działającym podmiocie. Osoba działa, ale dlatego działa, bo w samym rdzeniu wybierania i rozstrzygania istnieje moment prawdy. To moment prawdy „wyzwała samo *agere* osoby i najgłębiej stanowi o rozgraniczeniu tegoż *agere* od *pati*, działania od dziania się, jakiego osoba w różny sposób bywa podmiotem”⁶⁵. Moment prawdy o dobru danego przedmiotu w osobliwy sposób oddziałuje na wybór i rozstrzygnięcie. W przeżyciu wartości przeżywamy zarazem prawdę o tej wartości jako o dobru. Tę prawdę Wojtyła określa jako aksjologiczną, która wskazuje na wartość przedmiotu, w odróżnieniu od prawdy ontologicznej

⁶³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 185–186.

⁶⁴ Tamże, s. 187.

⁶⁵ Tamże.

(gdzie zawiera się pytanie o to, czym jest dany przedmiot) czy prawdy praktycznej. W interpretacji Wojtyły pojawia się teza, że prawda w znaczeniu aksjologicznym wiąże się z poznaniem teoretycznym i „jest istotowym elementem samego widzenia rzeczywistości”⁶⁶. Zatem dzięki takiej prawdzie możemy w zasadniczy sposób dokonywać oglądu rzeczywistości, wchodzić w jej strukturę i pokonywać kolejne szczeble i progi w dotarciu do jej istoty. Prawda zdaniem Wojtyły „warunkuje wolność, o tyle bowiem tylko człowiek może zachować wolność w stosunku do różnorodnych przedmiotów, które narzucają mu się w działaniu jako dobre i godne pożądania, o ile jest zdolny dobra te ujmować w świetle prawdy i tak kształtować swój samodzielny stosunek do nich”⁶⁷. I dalej: „Zdolność poznawania prawdy umożliwia człowiekowi auto-determinację, czyli samodzielne stanowienie o charakterze i kierunku własnych czynów, na czym właśnie polega wolność”⁶⁸.

Odniesienie do prawdy odsyła również do zagadnienia sądu. Dokonując rozstrzygnięcia, podejmując decyzję, wydaję tym samym autonomiczny sąd o wartości, którą chcę zrealizować w działaniu. Jeśli zatem wydaję sąd, uprzednio musiałem poznać prawdę o dobru tej wartości. Wola, mimo że nie utożsamia się z aktem poznania, to jednak zależy od poznania prawdy o danej wartości. Wtedy też można wydać niezależny sąd, który nie wypływa z determinant i impulsów, ale jest samo-zależny od prawdy o dobru przedmiotu. Wtedy właśnie „sobie panuję” i „siebie posiadam” w sposób autentyczny. Sąd i jego wydanie wiążą się nieodłącznie z przeżyciem przez człowieka swej podmiotowości i swobody działania. W sądzie mamy do czynienia z orzekaniem właściwości danej rzeczy, ale i z momentem ujęcia prawdy tej rzeczy. W przekonaniu Wojtyły: „Ujęcie prawdy jest równoznaczne z wprowadzeniem przedmiotu w podmiot-osobę wedle istotnej właściwości tego podmiotu-osoby. Właściwość ta, czyli stosunek do prawdy – nie tylko transcendentny, ale także i przeżywany – ujawnia zarazem duchową naturę osobowego podmiotu. Prawda stanowi rację bytu ludzkiego poznania, równocześnie zaś jest ona podstawą transcendencji osoby w działaniu”⁶⁹.

Wojtyła zauważa bliski związek pomiędzy sądzeniem a rozstrzyganiem, a nawet niejednokrotnie utożsamianie jednego z drugim. Mimo bliskości i analogii dwóch momentów, różnica między nimi pozostaje. Sąd bowiem wypływa z poznania, a rozstrzygnięcie z woli. Z „wiedzieć” nie od razu wynika „chcieć”, a tym

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 103–104.

⁶⁸ Tamże, s. 104.

⁶⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 189.

bardziej na odwrót. Z samego „chcienia” sądu nie wydamy, ale i z samej „wiedzy” o przedmiocie niekoniecznie zrodzi się jego „chcenie” (choć niejednokrotnie powinno). Wybór zakłada jednak sąd o wartości, bo ten ma możliwość odpowiedniego ukierunkowywania woli do przedmiotów na zasadzie prawdy⁷⁰. Gdy wydajemy sąd, zajmujemy określone stanowisko wobec rzeczywistości. Mogłoby się zatem wydawać, że sąd niejako wchodzi tu w kompetencje aktu woli. Tak jednak nie jest. Wola w sposób oryginalny i niepowtarzalny odpowiada za każdym razem na rywalizujące ze sobą różnorodne wartości, a kiedy w sądzie stwierdzamy poznana prawdę, tym samym wkraczamy w obszar odpowiedzialności za nią. „Cały proces myślenia osiąga swój szczyt w sądzie, który z kolei jest ściśle związany z decyzją, a wszystko to znajduje swoje spełnienie w czynię”⁷¹.

Rzeczywistość wzajemnych odniesień wolności i prawdy jest ściśle związana z kwestią nieredukowalności osoby, jej podmiotowości i oryginalności. Pośród ziemskich bytów jedynie człowiek jako osoba posiada zdolność wyboru, przeżycia wartości i uzależniania się od prawdy. To wszystko wpływa na konstytucję osoby i jej powołanie. Człowiek dzięki tym wymiarom może konstruować siebie i modelować otaczającą go rzeczywistość, ale też odnosić się do innych osób. Korelacja prawdy i wolności nie niszczy niczego w człowieku, nie wysysa z niego tego, co cenne, ale rozwija w nim pokłady dobra i piękna. Jeśli człowiek zamyka się na prawdę, jego wolność ulega zredukowaniu. Jeśli zamyka się przy tym także na własną wolność, dokonuje zamachu na samym sobie. Wojtyła trafnie zauważa, że: „wolność wraz z prawdą, prawda wraz z wolnością stanowią o tym duchowym piętnie, które wyciska się na różnych przejawach życia i działania ludzkiego. Wchodzą one niejako w najgłębsze zakamarki ludzkich czynów i ludzkich przeżyć, wypełniają je taką treścią, jakiej żadnych śladów nie spotykamy w życiu zwierzęcym”⁷².

6. Dialogiczny charakter wolności

6.1. Relacje międzyosobowe

Bycie osobą jako wolnym podmiotem jawi się jako „względem” lub „wobec” (czegoś, kogoś). Wybierając, decydujemy, odpowiadamy na wartości. Świat

⁷⁰ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 190.

⁷¹ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 218.

⁷² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 105.

wartości w swoim bogactwie i zróżnicowaniu rozciąga się także na świat międzyludzkich relacji, których niezliczone konstelacje rodzą miłość bądź nienawiść. Być zatem osobą znaczy coś więcej, aniżeli być tylko zogniskowanym na sobie. „Wobec” suponuje odniesienie do kogoś lub czegoś. Jeśli człowiek istnieje na sposób „wobec”, to znaczy, że ma zająć pewne stanowisko względem wartości, względem innych ludzi i samego życia.

Wielu spośród XX-wiecznych filozofów dialogu owo „wobec” zogniskowało wokół prób definiowania człowieka. Podkreślali oni dialogiczny i aksjologiczny wymiar ludzkiego bytu, szczególnie uwydatniając moment bycia względem drugiego, poprzez niego i dla niego. Stąd niektórzy współcześni kontynuatorzy tego kierunku uważają nawet, że myśl o człowieku powinna funkcjonować już nie w nowożytnym paradygmacie „Jestem”, lecz w paradygmacie: „Jesteś”⁷³ i przez pryzmat owego „Jesteś” opisywać relacje osobowe *Ja – Ty* jako „Jesteśmy”. *Ja bez Ty* jest niepełne, i na odwrót, ale *Ja z Ty* tworzące *My*, aby zostało pozbawione bezosobowego ujęcia (np. *My* jako nieokreślonej masy albo tożsamości kolektywu klasowego) powinno być ufundowane na miłości, wolności i odpowiedzialności. *Ja i Ty* w relacji jawią się jako podarowani sobie i wzywający się wzajemnie – są współobecni. Na te wymiary ludzkiego bytu zwracają uwagę wszyscy dialogicy (Buber, Rosenzweig, Levinas, Tischner). Jeden z analityków myśli Tischnera pisze: „w spotkaniu konstytuuje się (lub raczej odkrywa) *My*, ale nie znikają *Ja i Ty*: więcej, bez obecności konkretnego *Ty* (właśnie tego i tylko *tego-oto-Ty*) nie ma mowy o spotkaniu”⁷⁴. W tej samej pracy czytamy: „Chcąc efektywnie przełamać strukturę *Cogito*, muszę przestać bać się spojrzenia drugiego człowieka, muszę przestać traktować to spojrzenie jako *Sartre’owskie le regard*, a zacząć dostrzegać w nim sympatię i chęć współdziałania ze mną. Muszę uwierzyć, że osoba nie powinna zagrażać drugiej osobie, że sensem osobowego bytu jest pozytywne, nie zaś destruktywne skierowanie ku innym osobom”⁷⁵. I dalej: „Jesteśmy sobie

⁷³ Jacek Filek w książce *Filozofia jako etyka* uzasadnia tę myśl następująco: „«Jestem» pozostało na długo pierwszym słowem «nowożytnej» filozofii. Trzeba było dopiero «nowego myślenia», by otworzyć nową epokę – «współczesność». Pierwszym słowem trzeciej Pierwszej Filozofii jest «jesteś». I tak jak «jestem» odnalazło siebie jako pierwotne względem «jest», bowiem «jest» mogło być dopiero wobec «jestem», tak teraz «jesteś» okazuje się pierwotne dla «jestem», bowiem «jestem» pojawić się może dopiero wtedy, kiedy ma swoje «jesteś». A zatem już nie protokół ani nie monolog, lecz dialog” (J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2000, s. 25).

⁷⁴ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 145.

⁷⁵ Tamże, s. 146.

nawzajem dani jako *My*, z którego podczas spotkania nie da się wyodrębnić *Ja* ani *On*, co nie przekreśla osobowej tożsamości żadnego z nas, bo jestem *Ja* i jesteś *Ty*. Znajdujemy się na gruncie Buberowskiego dialogu *Ja – Ty*, Marcelowskiej *komunii*, Schelerowskiego *odczucia jedności*⁷⁶.

Spoglądając na założenia i główne tezy dialogików, oscylujących w znacznej mierze wokół pojęcia relacji i w związku z tym poruszających się na płaszczyźnie wyjścia z metafizyki podmiotowości w stronę drugiego, nie sposób nie doszukać się pewnej analogii, obecnej w myśli Karola Wojtyły, który wielokrotnie zaznacza, iż osoba może się spełnić w gruncie rzeczy przez drugiego, we wspólnocie z innymi, nie tracąc nic ze swej podmiotowości i indywidualności. Dlatego nie będzie zbyt ryzykowne zaliczenie Wojtyły w jakiejś mierze do grona myślicieli dialogicznych.

Próba rekonstrukcji myślenia Wojtyły o wolności w horyzoncie *Ja – Ty*, a więc pewnej wspólnoty, stanowi zadanie i zarazem wyzwanie, które domaga się rozwinięcia kolejnego, ale równie istotnego aspektu ludzkiej wolności, a mianowicie jej warstwy dialogicznej. Można spojrzeć tu na wolność z nieco innej perspektywy, nie porzucając jednak nic z tego, co już zostało powiedziane. Dotychczasowe analizy wykrystalizowały taką koncepcję wolności, jej funkcji oraz konstytucji, która osadzona jest w osobowym podmiocie jako samostanowienie (uwarunkowane samo-posiadaniem i samo-panowaniem). Samostanowienie odsyłało do konkretnego indywiduum i jego chcenia realizacji rozmaitych wartości. Dzięki świadomemu i rozumnemu działaniu osoba miała możliwość swobodnego decydowania o kierunku swoich dążeń i urzeczywistnianiu ich w określonych rozstrzygnięciach. Cała wizja wolności Wojtyły koncentruje się wokół podmiotowego *Ja*, które działa w sposób wolny i przeżywa swą wolność w każdym rozstrzygnięciu (szczególnie w tym o charakterze złożonym). Jednak już przy bliższym określaniu struktur samo-panowania i samo-posiadania wyłoniła się otwartość na drugiego, bliźniego, któremu tylko wtedy mogę się dać, i „od-dać”, gdy siebie posiadam i sobie panuję, a więc, gdy jestem wolny. Relacja z drugim, wzajemna komunikowalność *Ja* i *Ty* jest jednym z faktów pierwotnych doświadczenia człowieka. Zdolność do tworzenia więzi i budowania wspólnoty zakorzenione są w społecznej naturze człowieka. Drugi człowiek nie jest jakimś nieokreślonym *Ty*, ale jest *Ty* jako drugim podmiotowym *Ja*. W doświadczeniu mogę rozpoznać, że drugi, który nie jest mną, jest także jakimś określonym *Ja*, mimo iż różnym ode mnie. Mogę również w takim doświadczeniu odkryć, że drugi jest wartością i że

⁷⁶ Tamże, s. 163.

stanowi pewną wartość dla mnie. W rozważaniach Wojtyły przejście od wymiaru jednostkowego do wspólnotowego zdaje się być czymś naturalnym, tłumaczącym się racjami ufundowanymi w ludzkiej naturze.

Warto przyrzeć się zatem wolności nie tyle z perspektywy *Ty*, ile relacji *Ja – Ty* oraz *My*, konstytuujących się poprzez osobowy wymiar podmiotów danej wspólnoty.

Analiza dzieł Karola Wojtyły pozwala zauważyć brak wniknięcia w całą gamę odniesień *Ja – Ty*. Wojtyła rezygnuje z przedstawienia interpersonalnych układów na rzecz badania tego, co istotne dla wspólnoty – „z punktu widzenia objętego wzajemnością, takiego odniesienia konkretnego *ja* i *ty* w ich osobowej podmiotowości”⁷⁷. Filozof pragnie zająć się problemem fundamentalnego warunku, po wypełnieniu którego wspólnota osób może stać się rzeczywistością spełnienia podmiotów wchodzących w jej skład. Innymi słowy, chodzi o przebadanie zarówno wpływu, jaki wspólnota ma na poszczególne podmioty, a podmioty na wspólnotę, jak i możliwości spełnienia siebie w komunii z innymi. Kategorią, jaka posłuży przybliżeniu kwestii relacji: podmiot – wspólnota i zrozumieniu podstawowego warunku spełnienia siebie we wspólnocie, będzie „uczestnictwo”, jako z jednej strony właściwość osoby, a z drugiej – jako pozytywne odniesienie do człowieczeństwa innych ludzi.

Uczestnictwo w pierwszym znaczeniu ukaże się jako zdolność „nadawania osobowego (personalistycznego) wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi”⁷⁸, natomiast w drugim ujęciu uczestnictwo odsłoni się jako partycypacja i pozostawanie w realnym, a więc nieabstrakcyjnym stosunku do człowieczeństwa drugiego, do drugiego jako podmiotu osobowego.

Czym jest wspólnota? Co jest dla niej fundamentem, a co jej zaprzeczeniem? W jaki sposób realizuje się w niej wolność, lub jak ona wolność realizuje? Czy wspólnotą możemy nazwać jakąkolwiek grupę, która wspólnie działa, czy może jakąś wyodrębnioną, specyficzną wielość jednostek, tworzących pewien harmonijny zbiór?

W swojej tematycznej rozprawie pt. *Osoba: podmiot i wspólnota*, Karol Wojtyła przez wspólnotę rozumie „nie samą tę wielość podmiotów, ale zawsze specyficzną jedność tej wielości”⁷⁹. Zatem wspólnotą nie nazywa pewnej sumy osób two-

⁷⁷ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 400.

⁷⁸ Tamże, s. 392.

⁷⁹ Tamże, s. 394.

rzających daną wspólnotę (wówczas jakiegokolwiek grupie można by nadać miano wspólnoty), ale mówi o „specyficznej jedności tej wielości”, a więc o głębszym wymiarze owej relacji. Wojtyła rozpatruje tu wspólnotę w aspekcie świadomościowym i przeżyciowym. Poszczególne osoby we wspólnocie mają świadomość samych siebie i siebie nawzajem, ale mogą także siebie we wspólnocie przeżywać i w jakiś sposób przeżywać rzeczywistość wspólnoty, w której uczestniczą. Taki charakter wspólnoty stoi w ścisłej łączności z podmiotowością osoby. Wojtyła dostrzega synchronię pomiędzy wspólnotą a osobową podmiotowością człowieka, przy czym stoi na stanowisku pierwszeństwa podmiotu osobowego przed wspólnotą. Takie postawienie sprawy jest konsekwencją założeń personalistycznych Wojtyły i dbaniem o to, by w rozważaniach nad wspólnotą ludzi nie zgubić konkretnego indywiduum, od którego tak naprawdę zaczyna się jakakolwiek wspólnota. Człowiek we wspólnocie zawsze pozostaje osobą, choć nie zawsze jest sobą (ale wówczas mamy do czynienia ze zdeformowanymi postawami uczestnictwa, takimi jak unik czy alienacja).

Wojtyła stwierdza też, że wspólnota to nie jest li tylko jakieś społeczeństwo, ani *vice versa* społeczeństwo nie jest po prostu wspólnotą. Społeczeństwo jest raczej sobą poprzez wspólnotę swych członków. Struktura danego społeczeństwa i jej charakter zależałyby przeto od stopnia integracji osób w nim żyjących i funkcjonujących. Im wyższa świadomość relacji i przeżywanej więzi pomiędzy członkami wspólnoty, tym mniejsza szansa na pojawienie się w społeczeństwie destrukcyjnych systemów czy postaw (np. alienacji czy totalizmu). Wspólnota jest zatem czymś głębszym niż tylko układem stosunków społecznych. Ma ona znaczenie i realne (wspólnota jest rzeczywistością) i idealne (jest pewną wartością i zasadą). Wspólnota, według Wojtyły, jest rzeczywistością istotną dla ludzkiego współbywania i współdziałania, a także stanowi dla niego podstawową normę. Określoną wartość wspólnota osiąga wówczas, gdy swą podstawę czerpie niejako z współbywania i współdziałania podmiotów. Wartość wspólnoty odsłania się nie inaczej, jak poprzez osobową podmiotowość każdej jednostki. Zatem nie każda wspólnota może być wartościowa, lecz tylko taka, w której ma miejsce autentyczne uczestnictwo jednostek i realizacja dobra wspólnego.

Analizy Wojtyły ukazują dwa profile wspólnoty. Pierwszy z nich dotyczy relacji *Ja – Ty*, drugi – rzeczywistości *My*. Obie relacje pozornie wyglądają na symetryczne, gdyż stosunek *Ja – Ty* może (ale wcale nie musi) być jakimś *My*. W pierwszym profilu odsłania się międzyosobowy wymiar odniesień, natomiast w drugim – raczej wymiar społeczny. Zarówno w jednym, jak i w drugim wymiarze wspólnoty, fundamentalne jest znaczenie ludzkiej podmiotowości, która zasługuje na szerszą analizę i prezentację.

6.2. Relacja: *Ja – Ty* w kontekście wspólnoty

Każdą wspólnotę tworzą jakieś *Ja* i jakieś *Ty*. Układ *Ja – Ty* archetypicznie wbudowany jest w ludzką naturę. Od samego początku pojawienia się człowieka na Ziemi *Ja* doświadczało innych *Ja* i z nimi współdziałało. Obok naszego *Ja* zawsze istniały jakieś inne *Ja* jako odróżnione od nas. Wspólnota *Ja – Ty* była i jest faktem przeżywanym, choć nie zawsze uświadomianym.

Analityczne studium Wojtyły nie dotyczy samej relacji *Ja – Ty*, ale ukrytej w niej wspólnoty jako rzeczywistości międzyosobowej, a więc rzeczywistości, gdzie *Ty* rozumiane jest jako autonomiczne osobowe *Ja* samostanowiące o sobie. Nie można bowiem „pominąć podstawowego faktu, że «ty» jest zawsze tak samo jak «ja» kimś, czyli jakimś drugim «ja»”⁸⁰. Tylko wówczas można orzec, że *Ja* i *Ty* tworzą międzyosobowy wymiar wspólnoty, kiedy wyjdziemy od kategorii podmiotowości: danego *Ja* i danego *Ty*. Punktem wyjścia w analizie omawianego wymiaru wspólnoty okazuje się być personalistyczna wizja osoby, jako nieredukowalnej indywidualności, która wkracza w relację z równie nieredukowalnym innym *Ja* odróżnionym ode mnie – odróżnionym, co nie znaczy jednak, jak podkreśla Wojtyła, absolutnie oddzielnym. Totalne oddzielenie bowiem zakładałoby izolację i brak możliwości tworzenia i wchodzenia w relację. Tymczasem Wojtyła mówi, że *Ty* jest również „wyrazem nawiązania”⁸¹. Kiedy myślimy, czy mówimy *Ty*, dajemy wyraz relacji zwrotnej, ponieważ relacja do *Ty* jakby ze mnie wychodzi, ale zarazem do mnie wraca. Istnieje także wzajemność relacji, ponieważ *Ty* również może kierować się ku mojemu *Ja* i doświadczać naszej relacji jako obopólnej. W takim ujęciu Wojtyła zdaje się być do pewnego stopnia bliski dialogikom, a zwłaszcza Martinowi Buberowi, który uważał, że kiedy wypowiadamy *Ty*, niejako automatycznie mówimy *Ja* i na odwrót. Ktokolwiek mówi *Ty*, wedle Bubera, nie staje przed obiektem, rzeczą, przedmiotem, lecz jest w relacji do *Ty*⁸². Różnicą jednak chyba nie do zniwelowania między dialektyką Bubera a Wojtyłowską wizją relacji *Ja – Ty* jest kwestia stawania się osobą. Podczas gdy dla Bubera *Ja* potrzebuje nieodzownie i koniecznie *Ty*, by stać się osobą (bez relacji z *Ty* nie da się orzec o *Ja* – osobie), to dla Wojtyły *Ja* ontologicznie nie konstytuuje się przez *Ty* (bowiem w znaczeniu metafizycznym każde *Ja* jest ukonstytuowane

⁸⁰ Tamże, s. 397.

⁸¹ Tamże.

⁸² Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39–40.

w swym *suppositum*), ale jest osobą, podmiotowym „kimś”, odnajdującym swoje *Ja* jako „o-sobne”. *Ty* jednakowoż ma duży udział w dookreślanii mojego *Ja* i przyczynia się nawet do „jego potwierdzenia, do auto-afirmacji”⁸³.

W wymiarze między-osobowym wspólnoty Karol Wojtyła zwraca uwagę na fakt świadomości drugiego *Ty*. Jeśli zwracam się do określonego *Ty*, wiem, że zajmuje on miejsce pośród innych *Ty*, a więc jakoś „lokalizuję” go jako wyodrębnionego i osobnego względem innych *Ty*. Kierując się do *Ty*, określam go jako tego jednego z wielu, przez to mam świadomość, że jest on jednym i zarazem jedynym spośród wszystkich innych *Ty*. Relacja do *Ty* jest zawsze wyjątkowa. „Potencjalnie więc relacja: *Ja – Ty* jest skierowana ode mnie do wszystkich ludzi, aktualnie natomiast zawsze wiąże mnie z jednym”⁸⁴.

Reasumując, w aspekcie świadomościowym i przeżyciowym relacja do *Ty* jest relacją do *Ty* jako drugiego, *Ja – osobowego* i odrębnego, a ponadto relacja *Ja – Ty* nie odbiera *Ja* nic z jego podmiotowości, lecz „poniekąd mocniej w niej osadza”⁸⁵. Tutaj wyłania się wzajemność *Ja* i *Ty*, które są dla siebie określone (jako *Ja* względem *Ja* innego i jako jego *Ja* względem mnie) i przeżywające wspólnie relację: wspólnie, bo odtąd przeżywają swą wspólnotę jako jedność między-osobową⁸⁶.

W fenomenologicznym opisie doświadczenia człowieka jako osoby wyeksponowana została jego podmiotowość, odrębność i wsobność. Karol Wojtyła w kontekście podmiotowości osoby jednocześnie mówi o jej przedmiotowości. Podmiotowe *Ja* jest samo dla siebie przedmiotem – najbliższym i w pewien sposób najbardziej dla siebie zrozumiałym. Wojtyła uważa, że świadomość jest tym obszarem, który najlepiej eksplikuje jedność podmiotowości i przedmiotowości człowieka. Dzięki samowiedzy nasze *Ja* jest dla siebie przedmiotem, natomiast funkcja świadomości, która umożliwia przeżywanie własnej podmiotowości, włącza się w całokształt podmiotowo-przedmiotowej struktury człowieka.

⁸³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 398.

⁸⁴ Tamże, s. 397.

⁸⁵ Tamże, s. 398.

⁸⁶ Warto nadmienić, że nawet jeśli wzajemność nie występuje, to według Wojtyły i tak można mówić o przeżyciu układu między-osobowego, na gruncie którego mamy do czynienia z uczestnictwem w człowieczeństwie innych. Wzajemność relacji *Ja – Ty* jest istotna, ale nie jest konieczna do „takiego uczestnictwa, pozwala nam tylko stwierdzić, iż właśnie ono, a nie co innego, staje się w wypadku wzajemności relacji: *Ja – Ty* istotnym *constitutivum* wspólnoty o charakterze międzyludzkim, między-osobowym” (K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 400).

Analogicznie Wojtyła przenosi swe rozważania o podmiotowo-przedmiotowym charakterze bytu konkretnego człowieka na relację międzyosobową. *Ja* i *Ty* są podmiotami relacji, ale jednocześnie są w niej specyficznymi przedmiotami działania. Kiedy *Ja* swoimi działaniami kieruje się w stronę *Ty*, wówczas *Ty* stanowi „przedmiot” moich czynów. Nie można jednak zapomnieć, że *Ty* jest równocześnie podmiotem, który ze swą przedmiotowością, będącą „obszarem” mego działania, jakby do mnie powraca na zasadzie zwrotności. Równocześnie występuje także i to, że w moich czynach przedmiotowo skierowanych na *Ty* ja sam też jestem dla siebie przedmiotem.

Rozjaśnijmy nieco tę zawilość. Zarówno *Ja*, jak i *Ty* są jednościami podmiotowo-przedmiotowymi i jako takie wchodzą ze sobą w relacje, które mogą przerozdzić się w interakcje, gdzie podmiotowość i przedmiotowość obu stron konstytuują się wzajemnie. Z jednej bowiem strony *Ja* i *Ty* konstytuują się poprzez swoje czyny, ale z drugiej strony konstytuują się w taki sam sposób relacja *Ja* – *Ty* przez nasze wspólne, skierowane ku sobie działanie.

Ponadto we wzajemnym skierowaniu się ku sobie i na siebie w działaniu *Ja* i *Ty* zachodzi potwierdzenie ich samych jako podmiotów. „Przedmiotowość działania (akcji oraz interakcji) jest źródłem potwierdzenia podmiotowości działającego [...]”⁸⁷. To stwierdzenie wydaje się kluczowym momentem charakterystyki wspólnoty międzyosobowej. Okazuje się, że personalistyczne podejście nie neguje podejścia dialogicznego, w którym osobowe podmioty wchodzą ze sobą w rozmaite relacje na zasadzie wzajemności. W interakcji *Ja* i *Ty* odsłania się także istota człowieka jako takiego – jego osobowa podmiotowość. Wojtyła konkluduje: „Cała ta struktura osobowej podmiotowości właściwa «ja» i «ty» jako «drugiemu 'ja'» poprzez wspólnotę właściwą relacji: «ja»–«ty» doznaje wzajemnego ujawnienia, gdyż – dzięki wzajemności relacji – «ja» jestem równocześnie «ty» dla owego «drugiego 'ja'», które jest «moim 'ty'». Na tej drodze relacja: «ja»–«ty» jako odniesienie wzajemne dwu podmiotów (*supposita*) nie tylko nabiera znaczenia, ale rzeczywiście staje się autentyczną wspólnotą podmiotową”⁸⁸.

U źródeł prawdziwej wspólnoty międzyosobowej leży wybór. Wola jest podstawową władzą do tworzenia rzeczywistych i autentycznych więzi. Udział woli we wzajemności jest bezprecedensowy. Nie ma prawdziwej wzajemności bez wolności. Moje *Ja* i twoje *Ja* muszą się nawzajem najpierw wybrać, by zaistniała relacja i rzeczywista wspólnota. Wola *Ja* i *Ty* musi być zaangażowana, pełna mocy

⁸⁷ Tamże, s. 400–401.

⁸⁸ Tamże, s. 401.

dążenia do czegoś wspólnego – ostatecznie bowiem może stać się jedną, wspólną wolą, dzięki której dwa różne *Ja* staną się *My*.

Moja wolność wkracza nie tyle na teren wolności określonego *Ty*, ile w jego orbitę. Wolność *Ja* jest wobec wolności *Ty* i na odwrót. Wolność *Ja* i wolność *Ty* jest polem wzajemnych odniesień i oddziaływań, ale i możliwością spełnienia lub niespełnienia poszczególnego *Ja* i *Ty* (które jest też określonym, wolnym *Ja*). Moja wolność staje naprzeciw Twojej wolności, a Twoja naprzeciw mojej. Tu odsłania się dialogiczność i wzajemność naszych wolności, przy zachowaniu niezależności naszych rozstrzygnięć. Dialogiczność, wzajemny „ruch” wolności nie oznacza unifikacji naszej wolności, roztopienia jej w jakiejś nieokreślonej wspólnotcie *Ja* i *Ty* i nie neguje podmiotowości każdego poszczególnego *Ja* i *Ty*, ale jest warunkiem relacyjnego odpowiadania *Ja* na wolność drugiego i *vice versa*. „«Ty» – pisze Wojtyła – staje wobec «ja» jako prawdziwe i pełne «drugie ‘ja’», o którym – podobnie jak o moim «ja» – stanowi nie tylko samo-świadomość, ale nade wszystko samo-posiadanie i samo-panowanie. [...] «ty» jako «drugie ‘ja’» reprezentuje własną transcendencję i własną dążność do samospełnienia”⁸⁹. Wolność, z jej dialogicznym charakterem, pozostaje nadal naszą własną wolnością, choć może zmierzać w jakimś jednym, wspólnym dla *Ja* i *Ty* kierunku.

Do wolności, jako warunku prawdziwej wzajemności we wspólnotcie, Karol Wojtyła dodaje fundamentalne zasady i postawy, jakie osoby będące uczestnikami wspólnoty winny przyjąć i nimi się kierować. Są to: wzajemna akceptacja, afirmacja, uznanie prawdy, poszanowanie godności, przyjaźń i miłość⁹⁰. Drugi w relacji jakoś mi się powierza, ufa i daje, dlatego ja także winienem odpowiedzieć tym samym. Aby wspólnota międzypersonalna mogła twórczo się rozwijać w kierunku wspólnego dobra, dążenia obu stron muszą się spotkać i połączyć, a to może dokonać się dzięki wzajemnej miłości (w której zachowane są wszystkie inne ważne zasady współbycia *Ja* i *Ty*). Komunia osób, ich wzajemna solidarność i miłość, a także prawda o nich – wyzwala.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ O warunku afirmacji i miłości mówił Emmanuel Mounier przy charakterystyce pięciu typów zbiorowości ludzkiej. Na najwyższym pięttrze umieścił tzw. Wspólnotę Osobową, jako najwyższy możliwy rodzaj więzi społecznych, które kształtują się przede wszystkim w oparciu o uczucia pozytywne, afirmację drugiego jako osobę i komunikują się we wzajemnym poszanowaniu swej odrębności i nieredukowalności. Zob. E. Mounier, *Komunikacja*, [w:] tegoż, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1960, s. 34–47.

6.3. Rzeczywistość *My* jako wyraz wspólnoty społecznej

W określaniu społecznego wymiaru wspólnoty stanowisko Karola Wojtyły formułowane jest inaczej niż w przypadku relacji *Ja – Ty*, choć pozostaje w stałym nawiązaniu do niej. Myśliciel stara się pokazać, na czym polega różnica pomiędzy *My* a odniesieniem *Ja – Ty* i ukazać specyfikę *My* jako społecznego wymiaru wspólnoty.

Jeden i drugi rodzaj relacji jest dla Wojtyły wspólnotą, z tym, że *My* zostaje wyraźnie skontrastowane z *Ja – Ty* poprzez różne rozumienie profili tych wspólnot. Punktem wyjścia w analizie rzeczywistości *My* jest elementarne stwierdzenie o tym, kto tę rzeczywistość tworzy. W układzie *My* kształt wspólnoty tworzy przede wszystkim zbiór wielu jednostek. Wymiar społeczny wspólnoty zostaje tu odróżniony od wymiaru międzyosobowego. Zaimek *My* „wskazuje nie tylko na wiele podmiotów, na wiele ludzkich «ja», ale wskazuje również na swoistą podmiotowość tej wielości”⁹¹. Wyraźnie Wojtyła pozostaje tu w paradygmacie myślenia o osobie jako podmiocie. W przestrzeni *My* osoby nie zatracają swej podmiotowości przez bycie w jakiejś wielości, ale pozostają odrębnymi *Ja*, będącymi w określonym zbiorze *My*.

Rzeczywistość *My* tworzą poszczególne *Ja* jako działające, podejmujące różne przedsięwzięcia, ale nie obok siebie, na własną rękę i własny użytek, lecz właśnie wspólnie – w jednym kierunku i wspólnym celu jako wspólnemu dobru⁹². Re-

⁹¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 403.

⁹² Pojęcie dobra wspólnego ma bogatą historię. Uwzględniając cały kontekst myślenia o dobru wspólnym i rozwój tego pojęcia, należałoby tu jedynie zaznaczyć pewien rys i zasadniczą treść, wypracowaną w starożytności, potem u św. Tomasza z Akwinu i kontynuowaną współcześnie.

W tradycji filozoficznej mocno ugruntowały się koncepcje państwa Platona czy Arystotelesa, którzy podkreślali, iż czynnikiem nadrzędnym, wokół którego koncentrowało się życie polityczne, było właśnie dobro wspólne, przeciwstawione partykularyzmowi. Dobro wspólne było tym, co skupiało ludzi, wyrażając ich potrzeby i generując rozmaite działania. Św. Tomasz z Akwinu dobro wspólne (*bonum commune*) umieścił w centrum swego systemu. Kategoria ta obejmuje istnienie Boga i całego stworzenia w hierarchicznym układzie. Bóg jako byt najwyższy jest pełnią dobra i stanowi źródło wszystkich innych bytów, którym pełnia ta nie przysługuje w takim samym stopniu. Jednakże byty stworzone (człowiek) mają możliwość multiplikowania dobra i ustawicznego doskonalenia się. W ogólnym zestawieniu można wyróżnić kilka podstawowych określeń dobra wspólnego u św. Tomasza: Bóg (jako Dobro całe-

lację różnych i wielu *Ja* do dobra wspólnego Wojtyła nazywa samym rdzeniem wspólnoty społecznej. W takim odniesieniu wielu jednostek do wspólnego dobra występuje kilka kluczowych momentów unaoczniających rzeczywistość *My*. Po pierwsze dzięki wspólnemu mianownikowi relacji wielu osób, jakim jest dobro wspólne, członkowie mogą przeżywać osobliwą jedność, jaka zawiązuje się lub już się między nimi zawiązała. Po drugie – mogą oni przeżywać siebie samych jako aktywnie wpływających i tworzących owo dobro, a więc kreujących w jakiś sposób lepszy świat wokół nich i innych osób. Wreszcie po trzecie, podmioty tworzące *My* odkrywają swoją relację w nowym wymiarze. Jest nim dobro wspólne, które stanowi o nowej jedności pomiędzy *Ja* i *Ty*. Należy podkreślić, że sama relacja *Ja – Ty* często przeradza się w układ społeczny np. wówczas, gdy obydwie strony posiadają wspólny system wartości, obierają sobie dobro wspólne jako cel swych podejmowanych działań. Wtedy mówimy o społecznym wymiarze wspólnoty „dwojga (nie tylko jeden + jeden, ale dwoje), którzy w tym wymiarze nie zaprzestają być «ja» i «ty». Nie zaprzestają też pozostawać w między-osobowej

go uniwersum), porządek wszechświata (gdzie każdy byt ma swą specyficzną rolę), porządek społeczny (jako obszar działania wspólnot), natura ludzka (która może tworzyć wspólnoty, kierować się na wspólny cel, jakim jest dobro i je osiągać). Por. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 28.

Solidaryści z przełomu XIX i XX wieku (np. H. Pesch, V. Cathriein, Th. Meyer) i XX-wieczni (G. Gundlach, J. B. Schuster, W. Betrams i inni) opowiadali się za budowaniem społeczeństw w oparciu o kategorię osoby ludzkiej i jej nienaruszalnych praw. Chodziło im między innymi o zabezpieczenie dobra poszczególnych członków danego społeczeństwa poprzez osadzenie go w realiach prawno-ekonomicznych. Solidaryści twierdzą, że z samego faktu, iż człowiek to istota społeczna wynika, że ludzie chcą wchodzić w relację z innymi, współpracować i współdziałać dla osiągnięcia wspólnych celów. Zatem w samym jądrze rzeczywistości społecznej tkwią ontologiczne podstawy solidarności i pomocniczości. Por. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, dz. cyt., s. 42–43). Ponadto solidaryzm postuluje wzajemność i równowagę interesów i potrzeb. Kto daje, również i otrzymuje. Jeśli bierze, powinien dawać. Takie podejście ma się kształtować przez współodpowiedzialność ludzi względem siebie. Wówczas dobro wspólne niejako naturalnie się uobecni jako element integrujący i spajający podmioty wspólnoty. Można wskazać dwuaspektowy charakter dobra wspólnego: „w ujęciu statycznym to należycie skoordynowany stan życia społecznego. W ujęciu dynamicznym jest ono pomyślnym przebiegiem odpowiedzialnie zorganizowanego współdziałania obywateli, stanowi proces zharmonizowanej działalności społeczeństwa” (tamże, s. 44–45).

relacji: «ja»–«ty», owszem, relacja ta na swój sposób czerpie z relacji «my» i bogaci się poprzez nią⁹³.

Równoległe do analizy relacji *Ja – Ty* Karol Wojtyła mówi o konstytuowaniu się ludzkiego *Ja* poprzez *My*, choć owa konstytucja dokonuje się inaczej, niż w układzie *Ja – Ty*. Dla relacji międzyosobowej charakterystyczne było, iż *Ja* w pewien sposób dookreśla się poprzez *Ty* i na odwrót. W wymiarze społecznym natomiast *Ja* urzeczywistnia się poprzez *My* w horyzoncie dobra wspólnego. Potwierdzeniem poszczególnego *Ja* we wspólnocie społecznej jest stosunek do wspólnego dobra wielu innych *Ja*, wraz z moim własnym⁹⁴. Dobro wspólne jakby „niesie” i „unoszą” wspólnotę, jest pewnym sposobem określania się jej członków, a także kategorią, która odwołuje się do samospełnienia poszczególnego człowieka. Każde podmiotowe *Ja* może transcendować siebie w kierunku dobra wspólnego, a więc każde *Ja* ma możliwość spełnienia siebie także w przestrzeni społecznej: „Zasadniczo wymiar społeczny wspólnoty – pisze Wojtyła – wchodzi w sposób adekwatny w całą właściwą podmiotowi ludzkiemu dążność do samospełnienia. Dobro wspólne jako przedmiotowa podstawa tego wymiaru stanowi większą pełnię wartości niż dobro jednostkowe każdego z osobna *ja* w określonej wspólnocie. [...] Nadrzędny charakter dobra wspólnego, większa pełnia wartości, która o nim stanowi, polega ostatecznie na tym, że dobro każdego z podmiotów tej wspólnoty, określającej siebie jako «my», w owym dobru pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia” [...]. „Wspólnota bowiem, ludzkie «my» w różnych wymiarach oznacza taki kształt ludzkich wielości, w którym maksymalnie urzeczywistnia się osoba jako podmiot”⁹⁵. Słowo „maksymalnie” w zacytowanym zdaniu odnosi się zarówno do wspólnoty międzyosobowej (*Ja – Ty*), jak i społecznej (*My*) i odwołuje się do kategorii pełni, najwyższego możliwego spełnienia. Poszczególne *Ja* może w stopniu najwyższym urzeczywistnić siebie we wspólnocie. Czy to oznacza, że bez wspólnoty ludzkie *Ja* jest pozbawione możliwości „zdobycia szczytu” własnego człowieczeństwa? Aby pytanie to nie zostało bez odpowiedzi, przebadajmy w tym miejscu zagadnienie uczestnictwa. Temu pojęciu należy poświęcić więcej uwagi, aby w sposób bardziej dogłębny przyjrzeć się samej wspólnocie i zrozumieć jej istotę.

⁹³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 404.

⁹⁴ Oczywiście, jeśli stosunek do dobra wspólnego w jakiś sposób jest zaburzony, wypaczony, zdeformowany, a nawet chory, wówczas odbija się to zasadniczo na rzeczywistej konstytucji *Ja* poprzez *My*. Z podania i rozważenia takich przypadków Wojtyła rezygnuje, skupiając swą uwagę na pozytywnym znaczeniu społecznego wymiaru wspólnoty.

⁹⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 406–407.

6.4. Uczestnictwo i solidarność fundamentami wspólnoty

6.4.1. Uczestnictwo osobowe i społeczne

Już samo pojęcie uczestnictwa odsyła do jakiejś relacji⁹⁶. „Uczestniczyć” zawsze odnosi się do jakiegoś zaangażowania, a zaangażowanie z kolei zakłada wolność wyboru osoby, która podejmuje działanie z innymi we wspólnym celu. Osoba jest bytem relacyjnym, odniesionym w swoim byciu do innych. Współbytuje z innymi i z nimi działa. Spełniane wspólnie z innymi czyny dają każdej poszczególnej jednostce poczucie specyficznej jedności, więzi i wspólnie realizowanego celu, przy jednoczesnym zachowaniu wartości własnego, pojedynczego czynu dokonywanego na rzecz wspólnoty. Uczestnictwo jest potwierdzeniem tego, że człowiek jest *animal sociale*, ale nie ruguje z człowieka jego indywidualnego wymiaru. Według Wojtyły chodzi o to, by uczestnictwo rozumieć jako obszar działania wielu jednostek, które nie roztapiają się w jakiejś całości, bezkształtnej i pozbawionej wyrazu masie, ale są podmiotami danej wspólnoty. Fundamenty uczestnictwa znajdują się zatem w samym osobowym podmiocie – nazwijmy je uczestnictwem osobowym. Warto tutaj podkreślić, że fakt uczestnictwa wskazuje na możliwość odkrywania i realizowania siebie poprzez drugiego i w obszarze wielu relacji o charakterze wspólnotowym. Jeden z komentatorów myśli Wojtyły stwierdza, że „choć uczestnictwo wyraża

⁹⁶ Uczestnictwo jest pojęciem metafizycznym, które znalazło swój najdojrzalszy wyraz w teoriach Platona, św. Tomasza z Akwinu, a współcześnie w filozofii Louisa Lavella. Zofia Zdybicka w monografii *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* przedstawia ewolucję pojęcia partycypacji. Autorka w sposób szczególny koncentruje się na próbie zbudowania teorii partycypacji w oparciu o teoriopoznawcze i ontologiczne ustalenia dokonane w egzystencjalnej formie tomizmu. Wśród wielu form partycypacji wyodrębnia tzw. partycypację transcendentálną, obejmującą relacje zachodzące między światem a Bogiem. Ten rodzaj partycypacji pozwala wyjaśnić, że wszystko co istnieje, uczestniczy w bycie Absolutu, jest z nim związane wieloma koniecznymi relacjami, stanowi hierarchiczną wzajemną wspólnotę oraz wspólnotę z Absolutem. Zdybicka swoje rozważania toczy na gruncie obecnego sporu o tomistyczną koncepcję partycypacji. Wnioskiem, do którego dochodzi jest twierdzenie, że teoria transcendentálnej partycypacji bytu na terenie metafizyki tomistycznej jest teorią najogólniejszą, syntetyzującą wszystkie bardziej szczegółowe teorie wyjaśniające byt. Teoria partycypacji wyjaśnia fakt istnienia wielu odrębnych bytów (pluralizm bytowy), który nie jest izolacjonizmem. Zob. Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

się tak mocno w społecznym zaangażowaniu, to jednak nie może się z nim utożsamiać. Uczestnictwo jest czymś więcej niż tylko pewnym typem działania, poprzez które realizuje się współpraca z innym. Ma tutaj przede wszystkim sens antropologiczny⁹⁷. To osoba jest powołana do uczestnictwa, do zaangażowania we wspólnotę, ale to także osoba poprzez uczestnictwo jakąś się staje. Według Karola Wojtyły uczestnictwo należy określić jako tę właściwość osoby, dzięki której może ona działać wspólnie z innym, a równocześnie spełnia przez to też w pewien sposób siebie.

Kolejnym znamienym rysem istoty uczestnictwa jest predyspozycja człowieka do partycypacji w człowieczeństwie drugiego. Zdolność ta jest pierwotniejsza od uczestniczenia w rozmaitych wspólnotach. Dzięki uczestnictwu mam możliwość przeżycia innej osoby jako odrębnego *Ja*. Jestem świadomy faktu człowieczeństwa drugiego. Uczestnictwo w takim ujęciu „oznacza personalizację stosunku człowieka do człowieka”⁹⁸. Nie można, rzecz jasna mieć identycznego dostępu do *Ja* drugiego, ponieważ moje *Ja* jest „nieprzenośne”. Wojtyła mówi o niewspółmierności, jaka zachodzi między doświadczeniem siebie a doświadczeniem innych, ponieważ „człowiek o wiele bardziej i o wiele inaczej jest dany sobie samemu, a więc jako własne «ja», aniżeli jako każdy inny człowiek, który nie jest mną”⁹⁹. *Ja* sam dla siebie jestem o wiele bardziej zrozumiały i dany niż inny, który nie jest mną. Przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie w sposób jedyny i niepowtarzalny. Nic i nikt nie zastąpi takiego doświadczenia. *Ja* jestem sobie dany w sposób najbliższy i najbardziej indywidualny. Powodem niewspółmierności jest właśnie doświadczenie wewnętrzne, którym obdarzona jest każda osoba, gdyż jest ono „nieprzenośne poza własne «ja»”¹⁰⁰. Niemniej człowiek nie jest zamknięty w kapsule swojej sobości, ale jest odniesiony do innych *Ja*, które są równie nieprzenośne względem *Ja* mojego.

6.4.2. Uczestnictwo metafizyczne i dialogiczne

W jeszcze szerszym znaczeniu uczestnictwo można rozumieć jako rodzaj partycypacji w ideach, o których mówił Platon, gdzie każdy uczestniczący w nich byt

⁹⁷ J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, „Roczniki Teologiczne” 1991–1992, t. 38–39, z. 3, s. 9.

⁹⁸ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] tegoż, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 452.

⁹⁹ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 54.

¹⁰⁰ Tamże, s. 55.

zarazem z nich coś posiadał, jakoś „czepał” z ich istoty. A zatem uczestniczenie nie ogranicza się do brania udziału w czymś od zewnątrz, ale właśnie oznacza posiadanie czegoś z istoty tego, w czym się partycypuje¹⁰¹. Karol Wojtyła podaje przykład takiego ujęcia. Gdy ktoś partycypuje we władzy rządzącego, mimo iż tylko w części i niecałkowicie, „jest to w istocie ta sama władza, do tego samego gatunku spraw się odnosząca, chociaż nie w tym samym stopniu posiadania”¹⁰². Oznacza to, że w uczestnictwie w jakiejś rzeczywistości nie chodzi tylko o posiadanie jakiegoś atrybutu, przymiotu (w tym wypadku władzy), lecz posiadanie czegoś z samej istoty. „Mając uczestnictwo w czyjejś naturze – jak pisze Wojtyła – nie tylko zależy od niego, ale należymy do niego w sposób bardzo wewnętrzny. [...] Jesteśmy z nim związani w ten sposób, że również coś z niego, z jego istoty jest w nas. On tedy może w nas niejako odnaleźć siebie przez ów rys czy też przymiot, przez który my uczestniczymy w jego naturze. Co więcej – przez takie uczestnictwo sami wewnętrznie do niego się upodabniamy, stajemy się poniekąd drugim *nim*, oczywiście – w takim stopniu, na jaki pozwala nam samo nasilenie owego uczestniczenia”¹⁰³. Zacytowany fragment zawiera najgłębszy sens i wymiar tego, co Wojtyła określa mianem uczestnictwa. Widać wyraźnie metafizyczne, a także dialogiczne ujęcie uczestnictwa¹⁰⁴. Albowiem dzięki niemu mamy udział w czyjejś istocie, a więc bardzo się zbliżamy do niego, przynależymy do niego. W tym wewnętrznym uczestnictwie wyłania się relacja wzajemności. Drugi może bowiem w mojej istocie również uczestniczyć i coś z niej mieć. Nie chodzi tu o przynależność w sensie utraty tożsamości, ale właśnie przy jej zachowaniu. Jeśli Wojtyła mówi o upodobnieniu podmiotów w aktach uczestniczenia, to w znaczeniu wchodzenia w głęboką więź z drugim, a nie zatracenia swej

¹⁰¹ Por. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, dz. cyt., s. 113.

¹⁰² Tamże, s. 113–114.

¹⁰³ Tamże, s. 114.

¹⁰⁴ Metafizyczny, dialogiczny, aksjologiczny, wspólnotowy i osobowy charakter uczestnictwa należałoby poszerzyć o analizę warstwy dialektycznej, na którą zwraca uwagę Władysław Stróżewski w artykule *Partycypacja i jej odmiany. Zarys problematyki*, [w:] *Nauka – Religia – Dzieje. XIV seminarium w Castel Gandolfo 24–26 września 2007*, Kraków 2008. Z publikacji dowiadujemy się o uczestnictwie statycznym i dynamicznym, esencjalnym i egzystencjalnym, ontycznym i aksjologicznym, materialnym i niematerialnym, symetrycznym i asymetrycznym, pionowym i horyzontalnym i wreszcie dialektycznym, obejmującym dwa bieguny, w których równocześnie uczestniczy czynnik partycypujący (przykładem może być twórczość artystyczna, w której często zderza się tradycja i nowatorstwo).

indywidualności. Wojtyła swoje myśli o uczestnictwie osadza w kontekście podmiotowości człowieka. Dla niego najpierw należy mówić o pojedynczym *Ja*, które dopiero tworzy relację z *Ty*, by ostatecznie stać się określonym *My*. Akcentowany jest więc prymat osoby przed wspólnotą, a nie odwrotnie. Uczestnictwo ma charakter osobowy, wszakże ten, kto partycypuje, jest bytem osobowym. Dlatego też uczestnictwo nie może dokonywać się poza obszarem podmiotowości człowieka. Tu wyłania się personalistyczne ujęcie uczestnictwa. Wojtyła konstatuje: „Uczestnictwo jest poniekąd właściwością osoby działającej i bytującej wspólnie z innymi. Polega zaś na tym, że bytując i działając w ten sposób, człowiek spełnia w tym samego siebie [...]. Mocą tej właściwości człowiek jest zdolny do urzeczywistnienia personalistycznej wartości swojego czynu, urzeczywistniając zarazem to, co wynika ze wspólnoty działania i bytowania”¹⁰⁵.

6.4.3. Solidarność uczestnicząca

Kategoria uczestnictwa winna zostać jeszcze dopełniona o personalistyczny wymiar solidarności międzyludzkiej. W *Osobie i czynie* został nakreślony jedynie profil postawy solidarności (wraz ze sprzeciwem jako autentycznymi formami partycypacji we wspólnym działaniu na rzecz dobra wspólnego), niemniej w późniejszej działalności pontyfikalnej Jana Pawła II i pismach papieskich widać wyraźnie kontynuację i rozwijanie wątku o społecznym wymiarze ludzkiej natury.

W ujęciu Wojtyły solidarność jawi się jako uczestnictwo wolnych podmiotów w tworzeniu dobra wspólnego i jako forma realizacji człowieka wśród innych ludzi. W perspektywie społecznej ma stanowić fundament w budowaniu wspólnoty i tworzeniu właściwych stosunków międzyludzkich i międzynarodowych. Należy podkreślić, że postawa ta, wraz z konstruktywnym sprzeciwem, warunkuje i wyzwala uczestnictwo w podmiotach, które chcą osiągać wspólne dobre cele i właściwie działać dla dobra ogółu. Uczestnictwo jako solidarność jawi się również jako głęboka potrzeba człowieka. Ludzie chcą czuć i przeżywać więź z innymi, wymieniać się wzajemnie doświadczeniami i tworzyć na nowo rzeczywistość. Chcą się spotykać, rozmawiać, współbyć. Być solidarnym z innymi znaczy brać w swoje ręce jakąś część zobowiązań i obowiązków i je rzetelnie wykonywać, a jeśli zachodzi potrzeba, należy również w niektórych przypadkach wziąć nawet na siebie więcej, niż wymaga tego sytuacja, by cel dobra wspólnego

¹⁰⁵ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, dz. cyt., s. 459.

nie był zachwiany i możliwy do osiągnięcia. Zazwyczaj jednak niejako wystarczy, by każdy członek danej wspólnoty wykonywał to, co do niego należy.

Wojtyła solidarność definiuje jako „stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest on członkiem określonej wspólnoty”¹⁰⁶. Owo bycie „gotowym do” oznacza stałą otwartość do przyjęcia pewnych zadań w ramach wspólnoty, a także intelektualne wnikanie w potrzeby wspólnoty. Przy takiej formie uczestnictwa w życiu wspólnoty objawia się „rys pewnej komplementarności: gotowość «dopełnienia» tym czynem, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie. Rys taki wchodzi niejako w samą naturę uczestnictwa, które w tym miejscu rozumiemy podmiotowo, czyli jako właściwość osoby”¹⁰⁷. W postawie solidarnej, pomiędzy członkami wspólnoty tworzy się więź, w której rezygnacja z myślenia o własnych korzyściach wydaje się czymś zgoła naturalnym. Członkowie wspólnoty mają poczucie, że ich działania wzajemnie się uzupełniają, co więcej: mogą realnie przeżywać swoje własne spełnienie w dopełnianiu innych. W uczestnictwie nie chodzi jedynie o wkład, jaki osoby wnoszą w całość życia społecznego, ale również o to, jakimi poprzez to uczestnictwo stają się ludźmi¹⁰⁸.

Stawanie się to wynik działania, dokonywania wolnych wyborów i uczestnictwa. Droga i sposób stawania się nie mogą być jakiegokolwiek. Wojtyła podkreśla odpowiedzialność moralną w owym stawaniu się. Poprzez personalistyczną wartość danego czynu człowiek bowiem staje się albo dobry albo zły. Solidarność jest zawsze jakoś uczestnicząca, ale uczestnictwo nie zawsze jest solidarne. Prawdziwa solidarność i autentyczne uczestnictwo powinno zakładać prawdziwą wolność podmiotów właściwie ją realizujących¹⁰⁹.

¹⁰⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 324.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, dz. cyt., s. 9.

¹⁰⁹ Istotnym wkładem w analityce kategorii partycypacji odznacza się twórczość Lavelle’a. W jego przekonaniu fundamentalnym doświadczeniem, na którym opiera się cała metafizyka, jest właśnie partycypacja. Ani egzystencji, ani wolności nie można oddzielić od aktu partycypacji. Uczestniczy się przede wszystkim w byciu. Podstawowymi przejawami naszej jedności z bytem są dwa rodzaje doświadczenia: doświadczenie swojego ciała w przestrzeni oraz doświadczenie własnego myślenia w polu świadomości. Egzystencja poszczególnego *Ja* konstytuuje się w doświadczeniu partycypacji, gdyż moment zrodzenia *Ja* wskazuje na bycie obecne w Obecności. Partycypacja jest darem i inicjatywą, jednocześnie tożsamością i różnicą

Na czym miałyby polegać odpowiednie władanie wolnością w solidarności uczestniczącej? Otóż wydaje się, że skoro każda jednostka we wspólnocie jest nienaruszalnym podmiotem, posiadającym swą wolność, może korzystać z niej tak, jak chce. Wojtyła sądzi, że odpowiedzialne i rozumne jest takie rozwiązanie, które gwarantuje poszanowanie godności i wolności osoby we wspólnocie, a zatem umożliwia jej samodzielne działanie. Solidaryzowanie się z drugim nie polega na wkraczaniu w przestrzeń jego działań, wyborów, aspiracji, pomysłów, lecz poszerzaniu miejsca na jego twórczość i osobowy rozwój. Ostatecznie chodzi o to, używając terminologii Tischnera, aby „pozwoić być drugiemu”, bo tak realizuje się jednocześnie miłość jako główna zasada społeczna.

6.4.4. Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa

Wyrazem autentycznego uczestnictwa są postawy solidarności i sprzeciwu. Opierają się one na dwóch zasadach prawdziwego uczestnictwa. Charakteryzuje je komplementarność, wzajemne przenikanie i uzupełnianie. Wynikają one z zaangażowania jednostki w jakiś cel ze względu na innych. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa we wspólnocie, ale czyni to „dla dobra całości”, czyli dla dobra wspólnego. Solidarność oznaczałaby przeto uniwersalne i wzajemne oddziaływania wszystkich ludzi, niezależnie od ich pochodzenia, wyznania czy przynależności społecznej i rugowałaby wśród ludzi postawy egoistyczne.

Jakkolwiek spełnianie siebie w dopełnianiu innych poprzez życie etyczne i solidarność stanowi zasadniczy rys istoty uczestnictwa, to jednak istnieje jeszcze jeden istotny jej element. Jest to sprzeciw, którego pozytywne rozumienie i określenie pozwala na ukazanie jednej z bardziej doniosłych zasad życia społecznego. Wojtyła sądzi, że postawa solidarności nie eliminuje sprzeciwu, ale wręcz zakłada go jako twórczy element wspólnoty.

(dystansem, separacją), odkrywana jest również w doświadczeniu miłości i wiary. Szerzej pisze o tym T. Gadacz w monografii *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 24–34. Uczestnictwo ma dla Lavelle'a charakter twórczy. Poprzez nie dokonuje się aktualizacja własnych możliwości oraz udział w oswajaniu świata. Ponadto podmiotowe akty danej jednostki partycypują w akcie Absolutnym, co jest podłożem realizacji wartości i zafirmowania ich. Zob. J. Kielbasa, *Teoria partycypacji a filozofia Louisa Lavelle'a*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, t. 23, z. 1, s. 110–127.

Ludzie stosujący sprzeciw nie dystansują się od działania, lecz potwierdzają swoje zaangażowanie w nie. Poprzez sprzeciw biorą udział, a więc uczestniczą w danym problemie, staje się on ich sprawą, której stają się krzewicielami lub obrońcami. Solidarni ze sobą uwydatniają fakt, że to, czemu się sprzeciwiają, nie jest negacją dobra wspólnego, ale chęcią jego realizacji, i że treścią ich działania jest wspólne osiągnięcie celu, a więc dowodzą łączności ze wspólnotą. Wojtyła zwraca się ku takiemu rozumieniu sprzeciwu wśród ludzi, którzy podejmując rozmaite spory czy debaty wokół danego problemu, czynią to w imię dobra wspólnego, a nie wbrew jemu. Zatem nie niszczący, lecz konstruktywny sens sprzeciwu jest tym, na czym Wojtyła opiera swą wizję autentycznego uczestnictwa.

Każda jednostka może mieć własną wizję wspólnoty i jej dobra oraz własne poglądy i doświadczenia, a więc ma również prawo do sprzeciwu wobec różnorodnych kwestii. Możliwy pozytywny rezultat ścierania się różnych podmiotów i ich punktów widzenia Wojtyła postrzega w konstruktywnym sprzeciwie, jako alternatywnym sposobie rozwiązywania konfliktów między ludźmi. Chodzi o szukanie drogi porozumienia, dialogu i zgody, ale mając na uwadze prawdę i wolność podmiotów konfliktu. Sprzeciw nie jest pojmowany jako brak solidarności. Przeciwnie: jeśli sprzeciw ma za przedmiot troskę o dobro wspólne, jest on twórczy, aktywny i konstruktywny. Innymi słowy, możliwość sprzeciwu warunkuje istotny rozwój społeczeństwa i właściwą jego strukturę, „chodzi o taką strukturę wspólnot, o taki ich ustrój, aby sprzeciw, który wyrasta na gruncie zasadniczej solidarności, mógł w ich obrębie nie tylko się wyrazić, ale aby mógł spełniać swą funkcję dla dobra wspólnoty”¹¹⁰. A zatem postawa solidarności nie tylko nie jest sprzeczna ze sprzeciwem, ale niejednokrotnie domaga się go w celu osiągnięcia jakiegoś wspólnego dobra. Albowiem „słuszny sprzeciw nie kieruje się przeciw drugiemu człowiekowi, lecz idzie w stronę obrony pewnych wartości zawsze w horyzoncie dobra wspólnego”¹¹¹. Zasadność postawy sprzeciwu wynika także z pełnego zrozumienia, czym jest powołanie człowieka. Jeśli Wojtyła wielokrotnie mówi o samospełnieniu człowieka w kontekście wspólnoty z innymi, to włącza w tę wizję również i sprzeciw, jako możliwość dysponowania sobą i zaznaczania swych racji w imię pewnych wartości. Sprzeciw jest potwierdzeniem wolności człowieka, możności zaakcentowania przez niego swej autonomii. Niemniej

¹¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 325.

¹¹¹ J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, dz. cyt., s. 19.

nie jest on jedyną alternatywą rozstrzygnięcia konfliktów, sporów, problemów. Należy pamiętać, iż Wojtyła stara się mówić o sprzeciwie zawsze w szerszym kontekście – solidarności, dialogu i miłości – komplementarnych zasad życia wspólnotowego i społecznego.

Kategoria uczestnictwa należy do istotnego wymiaru działania człowieka w świecie wspólnym z innymi i stanowi oś życia społecznego, mającego na celu dobro wspólne. W refleksji Wojtyły uczestnictwo jawi się z jednej strony jako personalizacja relacji człowieka do innego człowieka, a z drugiej jako forma zasady społecznej, która wraz z innymi zasadami: solidarnością, miłością, poszanowaniem godności czy braterstwem, służy pomnażaniu dobra wspólnego. Uczestnictwo jest specyficznym zadaniem do zrealizowania. Nie łatwo jest bowiem właściwie uczestniczyć w człowieczeństwie innych i we wspólnocie. Jak każde zadanie, uczestnictwo nie jest czymś gotowym i danym. Niesie ono ze sobą trudności i przeszkody, zakłada także wysiłek dążenia ku dobru. Może być zarówno właściwie i mądrze urzeczywistniane, ale i wypaczone przez rozmaite postawy. Poprzez uczestnictwo osoba i wspólnota przystają do siebie, a poszczególne wymiary wspólnoty (międzyosobowy oraz społeczny) przenikają się wzajemnie i dopełniają. Wspólnota społeczna jest wciąż człowiekowi „nie tylko dana, lecz stale zadawana”¹¹², a jako realizująca dobro wspólne może stawać się osią ludzkiego osobowego spełnienia.

Uczestnictwo jako wymiar działania człowieka odwołuje się nieustannie do kategorii wolności. Niemożliwe byłoby bowiem partycypowanie w czymkolwiek bez dokonania wyboru tego, w czym chce się faktycznie brać udział. U podstaw uczestnictwa leży wybór, i to taki wybór, warunkiem którego jest samo-panowanie oraz samo-posiadanie jednostki. Dlatego mogę uczestniczyć we wspólnocie lub w człowieczeństwie drugiego, bo sam siebie posiadam i sobie panuję. Podejmuję aktem własnej wolności zwrot ku danemu człowiekowi, wspólnocie i dobru wspólnemu, które właśnie chcę realizować. Im bardziej jestem wolny, tym pełniej mogę uczestniczyć i mieć udział w otaczającej rzeczywistości oraz w wartościach, które wybieram¹¹³. Ale mogę partycypować również dlatego, że nieustannie

¹¹² K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 408.

¹¹³ Wojtyła nie podejmuje szerzej kwestii partycypacji w wartościach. Uczestnictwo w człowieczeństwie drugiego można by rozumieć jako partycypację w wartości drugiego jako osoby w znaczeniu wzajemnych relacji, tworzenia więzi czy pomnażania dobra wspólnego.

Fenomenologiczne ujęcie uczestnictwa jako partycypacji w wartościach odnajdujemy u Józefa Tischnera. Dla niego: uczestniczyć w danej wartości oznacza odpowiadać na nią

obliguje mnie prawda, w służbie której dobrowolnie działam. Prawda jest „ostateczną instancją” mych rozstrzygnięć i im mocniej się nią wiąże, tym paradoksalnie większą mam autentyczną swobodę działania. Mogę oczywiście zadecydować o odsunięciu prawdy z obszaru moich działań, lecz wtedy również w sposób wolny o tym rozstrzygam i mam świadomość sprzeniewierzenia się prawdzie oraz stopniowego zaprzeczania samego siebie. Warunkiem prawdziwego uczestnictwa okazuje się moment wyboru, który winien być dokonywany ze względu na określone dobro wspólne, a więc wybór pozytywnych wartości. Tylko poprzez dobro człowiek spełnia się jako osoba, a jako jednostka współbytująca z innymi dzięki wyborom dobra, przyczynia się do realizacji rzeczywistego uczestnictwa. Dialog rodzący się pomiędzy ludźmi we wspólnocie także jest pewnym uczestnictwem. W dialogu bowiem obie strony z jednej strony odsłaniają to, czemu chciałyby się poświęcić – właśnie określonym wartościom, a z drugiej strony ukazują też wartość samych siebie jako podmiotów dialogu. Wspólne uczestnictwo w danych wartościach może pogłębiać większe rozumienie tego, w czym się uczestniczy, a także rozumienie samych siebie, ponadto uczestnictwo w czymś zakłada otwartość. Ten fundamentalny warunek jest konieczny na drodze autentycznej partycypacji i w dobru wspólnym, i w człowieczeństwie drugiego. Chodzi o otwarcie nie tylko na wartości, które zjawiają się przede mną, ale także na drugiego i jego wartość. Nie tylko ja powinienem się otworzyć. Drugi musi dokonać

w różny sposób, albo lepszy, albo gorszy. Uczestnictwo podlega gradacji, stopniowaniu. Można zatem mówić o coraz pełniejszym, głębszym, większym uczestnictwie w czymś (wartości) lub uczestnictwie częściowym, płytszym, mniejszym (a w rezultacie niejednokrotnie gorszym). W zależności od tego, jakie wartości nosimy w sobie, tak też poniekąd wygląda nasze uczestnictwo: jest pozytywne lub negatywne. Por. J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 102–103. Wartości jakoś zobowiązują, ale nie obligują absolutnie. Tischner pisze: „wartość, która ma charakter uniwersalny, nie mówi: musisz, ale: powinieneś” (tamże, s. 103). Prawdziwe uczestnictwo rodzi wzajemność, a wzajemność obowiązek. „Obowiązek – czytamy u Tischnera – to jest poczucie wzajemności, a jeszcze głębiej drążąc, jest to poczucie uczestnictwa” (tamże, s. 147). Wzajemność, jak wskazuje Tischner, jest czymś głębszym niż uczestnictwo – jest twórcza. Można bowiem uczestniczyć w tym samym, ale w różny sposób i na różnych pułapach. Stąd wzajemność powstaje wtedy, gdy uczestniczymy (niekoniecznie tak samo) podobnie, jakby wpatrując się w te same wartości. Niemniej uczestniczyć można w wartościach dobrych lub złych. Ukryty dramat w „pomiędzy” zakłada naszą wolność i odpowiedzialność. Powinniśmy odpowiadać na dobro, uczestniczyć w nim. Kiedy jest odwrotnie, upadamy, dewaluujemy się.

tego samego i jakby dać mi przystęp do siebie¹¹⁴, a to wymaga decyzji, a więc realizacji poprzez wybór. Oboje musimy najpierw chcieć się otworzyć, a potem aktualizować to otwarcie. Wówczas i uczestnictwo poniekąd stanie się czymś naturalnym, kształtującym wzajemną relację i budującym pomiędzy nami komunie.

W kontekście powyższych analiz myśl Wojtyły jawi się jako aindywidualistyczna. Wskazują na to nie tylko pojęcia uczestnictwa, dobra wspólnego, wspólnoty, komunii, ale i samo pojęcie osoby, które już w sobie zawiera społeczny pierwiastek. Osoba bowiem nie jest sama dla siebie, ale staje się poprzez innych i jest również dla innych. Dzięki więziom, relacjom, związkom może siebie tworzyć, poznawać, coraz bardziej być. Sprzeciw Wojtyły wobec antypersonalistycznego i indywidualistycznego patrzenia na człowieka przejawia się w bardziej lub mniej ukrytej formie debaty choćby z nihilistyczną wizją Sartre'a czy Nietzschego¹¹⁵.

Zwłaszcza przykład twórczości Sartre'a ukazuje wyraźną krytykę wspólnoty. Garcin – bohater dramatu z 1944 roku *Przy drzwiach zamkniętych* odżegnuje się od uczestnictwa w jakiegokolwiek relacji z drugim. Obecność innych staje się dla Garcina nieznośna, dokuczliwa i przykra. Garcin pragnie spokoju, samotności. Inni są niepotrzebni, bo jak są, to są nie do wytrzymania. Lepiej by ich nie było. Sartre wyraża tezę, że drugi staje się dla mnie „piekłem”, jest mi zatem nie tylko niepotrzebny, ale mi jakoś zagraża. Muszę więc dbać o siebie i zamknąć się w sobie. Otwarcie bowiem byłoby wystawianiem się na ciągłe „ciosy” ze strony drugiego, jakby autodestrukcją. Kiedy Garcin zwraca się do Stelli i Inez i apeluje: „Proszę was milczcie! Wróćmy spokojnie na swoje miejsca, zamkniemy oczy i każdy spróbuje zapomnieć o obecności innych”, Inez obśmiewa Garcina, uważa, że nie da się uciec od drugiego, że to prowadzi donikąd: „Może Pan sobie zakneblować usta, wyrwać język, ale nie przestanie pan istnieć. Czy zatrzyma pan myśli? Słyszę je, tak jak bicie zegara, i wiem, że pan słyszy moje myśli (...)”¹¹⁶. Inny staje się rodzajem nekającej tortury, trucizny, która się wsącza powoli do obiegu krwi. I w tym najgorszy ból, że nie da się odłączyć od innych, bo są „trzęsawiskiem”, jakby „meduzami”, które jak lep przyczepione trwaniem i obecnością nie dają się od siebie oderwać. Inni są uporczywym świadkiem naszego życia.

¹¹⁴ O owym warunku otwarcia w relacji międzyosobowej wielokrotnie podkreślają filozofowie dialogu, między innymi Tischner, Buber, Levinas.

¹¹⁵ Mówi o tym Giovanni Reale w książce *Karol Wojtyła – Pielgrzym Absolutu*, Warszawa 2008, s. 97–104.

¹¹⁶ J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, [w:] tegoż, *Dramaty*, przekł. J. Kott, Warszawa 1956, s.142–143.

Są jakby podglądaczami naszych czynów. Ale według Sartre'a my jesteśmy sami i takimi zostaniemy do końca. Zwracając się do Inez i Stelli, Garcin mówi: „(...) Spojrzenia, które mnie pozerają... Co? Jesteście tylko dwie? Wydawało mi się, że jest was o wiele więcej. A więc to jest właśnie piekło. Nigdy bym nie uwierzył... Pamiętajcie: siarka, stos, palenisko. Co za żarty! Żadnych palenisk nie trzeba. Piekło to są inni”¹¹⁷. Wspólnota więc jest czymś zgoła absurdalnym, powoduje bowiem rozrastanie się „piekła na ziemi” do monstrualnych rozmiarów. Nie ma miejsca na to, by poprzez drugiego jednostka mogła się urzeczywistniać, a konsekwencji nie ma też jakiegos *My*, które tworzą jednostki. Nie ma tego, bo ludzie dla siebie są jak „robactwo”, od którego się ucieka. Jeśli zatem Sartre widziałby możliwość spełniania się człowieka, to tylko przez samego siebie i dzięki sobie. W usta Garcina wkłada swą myśl: „Jest się tym, kim się chce być”¹¹⁸.

W zderzeniu z myślą Sartre'a, antropologia Wojtyły ukazuje się jako radykalnie przeciwna propozycja patrzenia na człowieka. Jeśli celem człowieka jest jego spełnienie, to nie dokonuje się ono nigdy w zamknięciu na drugiego. Człowiek przekracza siebie zawsze w odniesieniu do innych, w jakiejś wspólnotcie. Jest otwarty ma to, co inni we wspólnotę wnoszą. Wojtyła mówi wprost, iż człowiek „spełnia się poprzez drugich, urzeczywistnia siebie żyjąc dla drugich – w czym właśnie najbardziej dochodzi do głosu nie tylko przekraczanie siebie ku innym, ale także przerastanie siebie”¹¹⁹. A zatem Sartre'owskim „piekłem” w ujęciu Wojtyły byłby raczej indywidualizm jednostki i zamknięcie się jej na innych, niż właśnie inni, którzy rzekomo zacieśniają osobistą przestrzeń jednostce i są dla niej groźbą, przekleństwem, piętnem.

¹¹⁷ Tamże, s. 176.

¹¹⁸ Tamże, s. 173.

¹¹⁹ K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, [w:] *Osoba i czyn*, Lublin 2000, s. 489.

ROZDZIAŁ IV

SPEŁNIĆ SIEBIE W DOBRU

1. Twórczy charakter samospełnienia

Samospełnienie człowieka ukazuje się jako proces niezwykle rozległy, zróżnicowany i bardzo skomplikowany w definiowaniu, bowiem zawiera w sobie szereg odcieni, znaczeń i sensów. O ile stosunkowo łatwo jest domyślić się i rozumieć, co oznacza samospełnienie jako pojęcie, to już niezmiernie trudno o podanie sposobu, w jaki miałyby się ono dokonać i na czym miałyby w gruncie rzeczy polegać. W sprecyzowaniu tego, na czym polegałoby samospełnienie człowieka przy jednoczesnym uniknięciu zagubienia się w gąszczu rozmaitych interpretacji, niech posłuży umiejscowienie „samospełnienia” w horyzoncie określonej wizji człowieka, jaką prezentuje Karol Wojtyła. Ujęcie tego zagadnienia przez Wojtyłę ma określony profil i ukazuje szereg momentów bytu ludzkiego, przejawiających się w dynamicznym oraz twórczym działaniu.

W celu wyjaśnienia pojęcia samospełnienia należałoby przywołać kilka innych pojęć, zbliżonych doń znaczeniowo. Wyraz „samospełnienie” wiąże się z pojęciami pełni, całości, aktualizacji, realizacji, dokonania, pełnienia czegoś (spełniania), a wraz z przedrostkiem „samo” podkreśla jednostkowość i indywidualność spełnienia człowieka.

Przedrostek „samo” w zestawieniu: „samo-spełnienie” nosi znamię czegoś odnoszącego się do „samo-dzielności”, czyli możliwości autonomicznego, niezależnego spełniania się przez pojedyncze (samo) *Ja* osoby w działaniu. Owszem, każde *Ja* prezentuje się inaczej we własnym spełnieniu, każde też inaczej się spełni, ale czy każde *Ja* może spełnić się poprzez coś innego, zrelatywizowanego do własnego pojmowania świata? Czy samospełnienie wymaga jakiegoś uprzedniego postawienia warunków i czy wobec tego każdy mógłby takim warunkom sprostać? Wydaje się, że jeśli spełnienie dla człowieka jest pewnym celem, to do jęgo

osiągnięcia potrzeba swoistych „narzędzi”, odpowiedniego ich użycia i zastosowania. „Narzędzia” te, będące w dyspozycji każdego *Ja*, zawierają w sobie pewną moc potencjalnego spełnienia. To od nich w dużej mierze zależy ostateczny kształt spełnienia. Człowiek wyposażony w dwa podstawowe narzędzia, jakim są rozum i wola, może w sposób całkowicie niepowtarzalny zrealizować siebie w swoim byciu, a wspólnie ze świadomością bycia siebie i swego działania, miłością i odpowiedzialnością ową „realizację” wzbogacać i stale udoskonalać.

Spełnienie jest zależne od pojedynczego *Ja*. Owszem, *Ja* może się spełniać poprzez innych i poprzez inne elementy rzeczywistości (kulturę, szeroko rozumianą sztukę, rozwój ekonomiczno-społeczny, religię, wspólnoty), ale zawsze jako konkretne, własne i niepowtarzalne *Ja*. Nawet jeśli trudno o zdefiniowanie do końca owego *Ja* osoby, to jednak należy przyznać, że samospełnienie nie dzieje się samoczynnie, lecz przy aktywnym udziale i swoistej asyście wszystkich wymiarów jednostki, a chyba najbardziej jego wolności. To w niej trzeba się niejako przyjrzeć sobie, by dostrzec odpowiednią drogę swego spełnienia.

Jeśli pełnią określić coś, co jest punktem kulminacyjnym, określoną doskonałością, to znaczy, że człowiek w samospełnieniu w jakiś sposób tej pełni może dotykać, lub też w niej partycypować, czy nawet ją osiągać i w niej się stawać. Co oznacza uzyskanie pełni? Zakładałoby to, po pierwsze, jak postulował Arystoteles, tkwiącą w człowieku potencjalność dążenia i osiągnięcia doskonałości, po drugie – otwartość na nią, po trzecie – gotowość jej przyjęcia, a po czwarte – pewne rozumienie jej. Osoba w dążeniu do pełni, harmonii sama musiałaby być wewnętrznie uporządkowana, spójna, nierozwarstwiona. Osiągnięcie apogeum, pełni zakładałoby przeto obranie nie jakiegokolwiek drogi, ale najlepszej z możliwych.

Innym, równie istotnym przykładem wizji spełnienia, jest między innymi XX-wieczna filozoficzno-psychologiczna¹ koncepcja Ericha Fromma. Jego poję-

¹ Beata Szymańska w książce *Co to znaczy „być sobą”* wykazuje, że źródeł współczesnego rozkwitu pojęć samorealizacji i samoaktualizacji należy upatrywać zwłaszcza w psychologii humanistycznej i psychologii transpersonalnej, ale i w filozofiach odwołujących się do pojęcia „stawania się sobą”, urzeczywistniania swej natury (od starożytności do czasów obecnych). To, co według autorki łączy wszystkie prądy mówiące o samoaktualizacji jednostki, to myśl, iż proces rozwoju, który dokonuje się w każdym indywiduum, nie ruguje nic z jej istoty, przeciwnie – jest jej wyrazem i urzeczywistnianiem (B. Szymańska, *Co to znaczy „być sobą”*, dz. cyt., s. 11). Za Szymańską samorealizację człowieka można określić dwojako. Po pierwsze u podstaw samorealizacji tkwi konkretne *Ja*, które ma się zrealizować poprzez samopoznanie siebie, albo poprzez działanie, albo też przy współlistnieniu i poznania, i działania. Drugie zaś

cie samourzeczywistnienia wpisuje się w podejmowaną tu problematykę. Wydaje się, że znaczenie, jakie Fromm nadał pojęciu „samorealizacji”, funkcjonuje w niezmienionej formie do dziś. Realizować siebie to tyle, co „rozwijać moc” – dodajmy: swoją moc – czyli potencjał, zdolności, talenty, wolność i odpowiedzialność. Fromm uważa, że w gruncie rzeczy samorealizacja jest pewnym obowiązkiem człowieka. Jeśli zaś obowiązkiem, to i rodzajem takiej powinności, której niezrealizowanie wiązałyby się z określonymi sankcjami. Człowiek ma bowiem w sobie dwie tendencje. Fromm nazywa je albo „cofaniem się”, albo „marszem do przodu”. O regresie stanowi skłonność i wybór zła, o progresie zaś realizacja dobra. Dopóki człowiek dokonuje wyborów i jest świadomy wartości, jakie wybiera, jest w stanie podejmować trud i walkę o siebie, o swój progres. Kiedy jednak człowiek uchyla się przed ciężarem człowieczeństwa w wyborze zła, traci siebie, pogłębiając w sobie rozdźwięk między własną egzystencją a esencją². Formułując zasady etyki humanistycznej, Fromm stwierdza, że człowiek powinien afirmować życie i odpowiedzialnie je kreować, bo to jest dobre i służy jego rozwojowi, podczas gdy zło utożsamia z zastojem rozwoju człowieka, z pewną martwością jego mocy³. Fromm dodaje, iż każdy ową walkę o siebie ostatecznie musi stoczyć sam, gdyż wolności nie da się wypożyczyć innemu, nie można też podstawić czyjegoś wyboru za swój ani swojego za wybór kogoś innego. Zdaniem Fromma wybór dobra nie istnieje nigdy w oderwaniu od afirmacji, współczucia, empatii względem drugiego i zaangażowania względem życia. Sądzi nawet, że jeśli człowiek zajmie postawę obojętną wobec życia, „nie będzie żadnej nadziei, iż będzie mógł wybrać dobro. Znaczyłyby to w istocie, że jego serce do tego stopnia stwardniało, że nie ma on już w sobie «życia». Gdyby miało się to zdarzyć z całym ludzkim gatunkiem, a przynajmniej z jego najbardziej prominentnymi postaciami, wówczas życie ludzkości mogłoby zgasnąć w samą wigilię jej wielkiego spełnienia”⁴.

Naturalnie każdy człowiek jest niepowtarzalny, posiada swoją „swoistość”, a zatem, według Fromma, może rozwijać cechy tylko jemu właściwe. Do pełnej

znaczenie autorka upatruje w potencjalnościach tkwiących w podmiocie, a więc w pewnym uposażeniu natury człowieka. Na tym polu jednak istnieje szereg filozoficznych sporów o naturę ludzką. W zależności od przyjmowanych koncepcji samorealizacja mogłaby jawić się jako postulat moralny, ale też paradoksalnie, jako samorealizacja negatywna.

² Por. E. Fromm, *Serce człowieka*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 148–149.

³ Por. tenże, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa–Wrocław 1994, s. 24–25.

⁴ Tenże, *Serce człowieka*, dz. cyt., s. 150.

samorealizacji, która nie ztraca niczego z integralności człowieka, prowadzi twórczość, bowiem „człowiek żyjąc, nie może nie pragnąć żyć, a jedyna droga do osiągnięcia powodzenia w sztuce życia prowadzi poprzez wykorzystanie jego własnych zdolności, wydatkowanie wszystkich twórczych mocy”⁵, przy czym należy zaznaczyć, że twórczość jako aktywność człowieka nie jest zarezerwowana tylko dla artystów, naukowców, u których często produktem twórczości jest coś nowego, lecz rozciąga się ona na wszystkich ludzi. Każdy zatem ma możliwość samorealizacji i może ją osiągnąć (mimo iż zapewne w różnym kształcie i o innym zabarwieniu). W efekcie rodzi się poczucie szczęścia i spełnienia, uzyskane, jak mówi Fromm, „dzięki wewnętrznej produktywności”⁶, która jest spontaniczna i kreatywna.

Przy całej rozległości refleksji Fromma nad człowiekiem należy zwrócić uwagę zwłaszcza na jeden aspekt. Mianowicie Fromm zdaje się odwoływać do Arystotelesa, kiedy mówi o istniejących w podmiocie możliwościach, które każdy może zrealizować w tworzeniu siebie. Samourzeczywistnienie filozof łączy również z fenomenem wolności – „wolności pozytywnej”, która dynamicznie artykułuje twórczą stronę osobowości człowieka. Warto odnotować słowa samego Fromma: „Wydaje nam się, że urzeczywistnienie własnego «ja» dokonuje się nie tylko w akcie myślenia, ale także przez realizację całej osobowości, w czynnym wyrażaniu emocjonalnych i intelektualnych potencji człowieka. Potencje te tkwią w każdym, a realizują się tylko w takim stopniu, w jakim zostały wyrażone. Innymi słowy wolność pozytywna polega na spontanicznej aktywności całej zintegrowanej osobowości”⁷. Realizacja własnego *Ja* w koncepcji Fromma jawi się

⁵ Tenże, *Niech się stanie człowiek...*, dz. cyt., s. 179.

⁶ Tamże, s. 155. Zbliżoną koncepcję przedstawia znana teoria potrzeb Masłowa, gdzie samorealizacja, umiejscowiona najwyżej w hierarchii potrzeb, dokonuje się w sposób indywidualny i stanowi cel sam w sobie, do którego wszyscy zmierzają. Przypomina to z kolei Arystotelesowską „entelechię”, pewne ucelowienie dążności człowieka aż do „eudajmonii”, którą osiąga się kontemplacją i moralnie godnym życiem. Masłow pisze: „Wydaje się, iż istnieje dla całej ludzkości jedyna i ostateczna wartość, jakiś odległy cel, do którego dążą wszyscy ludzie. Różni autorzy odmiennie go nazywają: samoaktualizacją, samorealizacją, integracją, zdrowiem psychologicznym, indywidualnością, autonomią, zdolnością twórczą, produktywnością, lecz wszyscy oni się zgadzają, iż chodzi tu o zdanie sobie sprawy z potencjalności danej jednostki, to znaczy o stawanie się w pełni człowiekiem, tym wszystkim, czym osoba może się stać” (A. Masłow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986, s. 151).

⁷ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 126.

holistycznie – filozofowi zależy bowiem na uruchomieniu w człowieku wszystkich władz i na nieskrępowanym korzystaniu z nich w określaniu siebie.

Wydaje się zatem, że pełnia, która jest dostępna człowiekowi, musi być wielorako uwarunkowana. W myśli starożytnych Greków zasadniczo głównym warunkiem osiągnięcia optimum była dzielność etyczna, potem w myśli chrześcijańskiej dodano to tego kontemplację Boga, w nowożytności postawiono na siłę rozumu, a współczesne nurty filozoficzne (np. filozofia dialogu czy personalizm chrześcijański) jako główne wyznaczniki samospełnienia wskazują między innymi odpowiedzialność, wolne działanie i miłość.

Pełnia jest aktualizacją człowieczeństwa człowieka. Natomiast słowo „pełnienie”, czyli pewne „spełnianie” odnosi się do działania niejako „na rzecz” tej pełni, do której osoba dąży. Jeśli w uzyskaniu celu (pełni) działanie nabierze danego kierunku i napełni się wyborem określonych wartości, wówczas może ono ujawniać się jako wypełnianie określonego powołania człowieka. Wydaje się, że podstawową i fundamentalną rolę w pełnieniu, działaniu człowieka odgrywa jego samostanowienie.

„Spełnienie” jako człon „zawarty” w pojęciu samospełnienia jest pewnym dokonaniem, urzeczywistnieniem, zakotwiczeniem, osadzeniem. Spełnienie jest osiągnięciem jakiegoś kresu i celu, do którego wiedzie pełnienie, czyli działanie i stopniowe aktualizowanie rozmaitych potencjalności tkwiących w każdej jednostce. Spełnienie jest dokonaniem, co nie oznacza, że jest końcem. Kres, o jaki tu idzie, jest rozumiany jako uzyskanie najlepszego „wyniku” dla danej jednostki, z tym że ów „wynik” zostanie osiągnięty na miarę jej możliwości. Ów „najlepszy wynik” jest ostatecznym punktem dążenia, ale nie oznacza zrazu jednorazowości. Spełnienie jest kulminacją procesu spełniania się i choć jest punktem ostatecznym, to nie ostatnim. Pojęcie „ostateczności” nie oznacza tu absolutnego zamknięcia, zakończenia działania, ale raczej wzniesienie się przez każdego człowieka na taki pułap, który jest możliwy do osiągnięcia w danym okresie życia i rozwoju. Spełnienie jako kulminacja nie musi oznaczać stagnacji czy statyczności, lecz może być nieodzownym elementem dalszego twórczego czynu i wzrastania w nim.

Spełniać się to także doświadczać siebie w trakcie tego spełniania się, a więc swojego rozwoju, poczucia własnej wartości, satysfakcji, a nawet szczęścia. Doświadczając własnego postępu w spełnianiu się, człowiek dostrzega jakby nową jakość własnej egzystencji, daje mu to niejednokrotnie napęd do dalszej pracy nad sobą, do tworzenia i realizacji wielu wartości. Karol Wojtyła zwracał uwagę przede wszystkim na osiągnięcie pełni człowieczeństwa w aspekcie jego moralnego działania i moralnych wyborów, ale nie zapominał o tych wszystkich dziedzinach życia ludzkiego, które mają współdziałać w spełnianiu się osoby, a mianowicie: kulturze,

sztuce, technice, ekonomii czy prawie. Przez osvajanie świata i coraz lepsze „przyswajanie” go sobie pracą, za pomocą rozmaitych „narzędzi”, człowiek może spełniać się na wielu poziomach i w rozmaitych przestrzeniach życia osobistego i społecznego. Niemniej każdy pojedynczy i konkretny człowiek może się spełniać w sobie przez siebie we własnym samostanowieniu (wolności), a dopiero poprzez owo samostanowienie ma możliwość spełniania się poprzez drugiego i we wspólnocie z nim. Drugi, który jest obok mnie, jakoś uczestniczy w twórczości mojego spełnienia, a ja będąc przy nim, wkraczam z moją wolnością w proces jego spełniania się. To wszystko, co wejdzie „pomiędzy” mnie a drugiego w spełnieniu, nie jest obojętne. Ma bowiem doniosłe, jeśli nie fundamentalne znaczenie dla ostatecznego kształtu spełnienia *Ja* i *Ty*. Chociaż relacja *Ja* – *Ty* jest powiązana przez rozmaite cele, wartości, projekty, uczucia, myśli itd., to jednak i *Ja*, i *Ty* spełnią się inaczej – nigdy tak samo, i to z tej racji, że sami siebie „posiadają” i sami sobie „panują”. Samodzielnie i własnowolnie muszą dokonywać wyborów. W tym są radykalnie pojedynczy i sami. Nikt w wyborze nie może zamienić się miejscami, lecz każdy sobie winien odpowiedzieć wolą na stojące przed nim wartości. Samostanowienie, jako fakt na wskroś podmiotowy w osobie, stanowi warunek jej samospełnienia.

Taką konstatację znajdujemy w referacie Karola Wojtyły pt. *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*⁸. W artykule tym główne zamierzenie autora ujawnia się w zinterpretowaniu osoby i czynu oraz jej moralności na bazie najistotniejszych, jego zdaniem, koncepcji filozoficznych w odniesieniu do pojęć „celu” (z gr. *telos* – cel, kres) oraz „transcendencji osoby w działaniu”. Z jednej strony mamy metafizykę arystotelesowską, posługującą się pojęciem celu jako zasady fundującej określone rozumienie i tłumaczenie rzeczywistości. A z drugiej strony Wojtyła przywołuje filozofię Kanta, której zawdzięczamy podkreślenie transcendencji człowieka w moralności, oraz fenomenologię, dzięki której w sposób bezpośredni transcendencja ta została wyrażona i opisana⁹.

Karol Wojtyła wyraża przekonanie, że autoteleologię człowieka (jego „auto-celowość”, czyli samospełnienie) możemy nie tylko odkrywać, ale urzeczywistniać przez fenomen samostanowienia należący do struktury osoby jako takiej. Tezę powyższą próbuje uzasadnić, wychodząc od krótkiej analizy woli człowieka w stosunku do jego działania. Natura woli przejawia się, zdaniem Wojtyły,

⁸ Referat wygłoszony przez Wojtyłę na VI Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Sienie-Arezzo 1976 roku. Korzystam tu z przedruku referatu, znajdującego się w aktualnym wydaniu „*Osoby i czynu*” oraz *innych studiów antropologicznych*”, Lublin 2000.

⁹ K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, dz. cyt., s. 481.

nie w samym, jedynie spontanicznym skierowaniu ku różnym wartościom, ale przede wszystkim w konieczności rozstrzygnięcia i wybierania spośród wartości. Transcendencja osoby w czynie właśnie na tym polega, że człowiek własną wolą wychodzi ku wartościom i wybierając takie lub inne – rozstrzyga, co nie tylko nie niweluje spontaniczności rozmaitych chceń człowieka, ale nawet z niej korzysta. „Spontaniczne chcenia oraz wartości, które intencjonalnie im odpowiadają, stanowią swoiste tworzywo wyboru i rozstrzygnięcia charakterystycznego dla woli, a kształtującego zarazem ów specyficzny dynamizm czynów, który odnajdujemy w faktach typu «ja działam – człowiek działa»”¹⁰. Wartości dla woli eksponują się jako cele, są bowiem przedmiotami chceń człowieka. Tu wyłania się obraz teleologii ludzkiego działania, dla którego specyficzna jest nie tyle sama intencjonalność chceń, ile autonomiczna wolność jednostki – samostanowienie. W samostanowieniu osoba jako działający podmiot sama stanowi o sobie samej, ma moc wpływania na to, jaką się staje w tymże stanowieniu – jest przedmiotem dla siebie samej – „przedmiotem woli jako władzy stanowiącego podmiotu. I otóż w tej właśnie racji zawiera się jakby *nucleus* autoteleologii człowieka”¹¹.

Jeśli w pojęciu celu zawarte jest drugie znaczenie – kresu, to dla Wojtyły ów drugi sens określa w sposób adekwatny to, kim człowiek jest dla samego siebie w samostanowieniu. Przy czym kresu nie upatruje w wartościach, ku którym kieruje się nasza wola, ale w samym podmiotowym *Ja*, które wybierając wartości, staje się, określa siebie i stanowi o sobie. Osoba jako cel i kres zarazem dla siebie samej nie jest zamkniętością w sobie, lecz otwartością na świat wartości i na świat innych osób. Spełnienie nie dokonuje się jedynie poprzez wybór wartości, ale także poprzez drugiego człowieka, dla którego żyje, poświęca się, ofiaruje¹².

Autoteleologia człowieka jest harmonią celu i kresu – wyraża w sposób dogłębny transcendencję osoby w czynie. Człowiek przekracza sam siebie, kierując się ku różnym wartościom i je wybiera, jednakowoż każde autentyczne rozstrzygnięcie „zakłada podmiotowe odniesienie do prawdy”¹³. Takie odniesienie Karol Wojtyła definiuje

¹⁰ Tamże, s. 483.

¹¹ Tamże, s. 484.

¹² Egzemplifikację tego podejścia znajdujemy u Stanisława Grygla, który pisze: „Swoją transcendencję człowiek «przypomina» sobie, spotykając innego człowieka już jakoś przemienionego przez własną transcendencję. Transcendujemy się w głąb swojej wolności poprzez poznawcze oglądanie swoim jestestwem wolności innej osoby” (S. Grygiel, *Kimże jest człowiek*, dz. cyt., s. 52).

¹³ K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, dz. cyt., s. 485.

jako tak zwaną transcendencję „pionową” (wertikalną), w której osoba przekracza siebie w takim znaczeniu, że panuje nad swymi wyborami i aktami. Transcendencja „pionowa”, w której człowiek kieruje się prawdą jako drogowskazem, jest wyrazem dążenia człowieka ku pełni bycia, ku spełnieniu. Jest przeto immanentnym wymiarem ludzkiego ducha i sumienia, i stanowi o jego wewnętrznej konstytucji.

Syntetyczne ujęcie kresu i celu w problematyce autoteleologii człowieka odnajdujemy w sformułowaniu: „człowiek na tyle i w taki sposób jest dla siebie celem, na ile jego czyny – oraz zawarte w tych czynach chcenia, wybory, rozstrzygnięcia – znajdują w samym człowieku swój kres. Kres ten znajdują zaś na gruncie transcendentnego odniesienia do prawdy [...]”¹⁴. Osiągnięcie kresu dokonuje się w procesie samostanowienia, ono jest tym, co prowadzi do pewnego stanu, w którym jakby niczego nie brakuje – jakby, ponieważ osoba spełnia siebie, ale nie absolutnie. Spełnienie, jako osiągnięcie pełni, w przypadku osoby nie może być absolutne, gdyż sama absolutem i absolutnie doskonała nie jest. Osoba doświadcza swojej nieabsolutności niemal na każdym poziomie swej egzystencji. Zatem zdobycie szczytu spełnienia to raczej transcendowanie siebie w prawdzie i trwanie przez to w harmonii z samym sobą, bo ta zgodność z samym sobą, „która urzeczywistnia się na gruncie transcendencji osoby, transcendentnego stosunku do prawdy, wchodzi jak gdyby w definicję samospełnienia, czyli autoteleologii człowieka”¹⁵. Zdaniem Wojtyły autoteleologia kresu warunkuje autoteleologię celu, ponieważ kres odsyła do prawdy ludzkich czynów, które z kolei rzutują na osiągnięcie celu określanego przez etykę klasyczną mianem szczęścia. Do niego bowiem każdy dąży i pragnie go osiąść, ale uzyskanie szczęścia wiedzie nie tylko poprzez spełnienie czynów, lecz także poprzez słuchanie głosu sumienia, które stanowi jeden z fundamentów ludzkiego spełnienia.

2. Sumienie w perspektywie spełniania siebie

Sumienie w życiu każdego pojedynczego człowieka i strukturze jego bytu wydaje się spełniać jedną z najbardziej skomplikowanych funkcji¹⁶. Z jednej strony jest czymś subtelnym, umiejscowionym w zakątkach duszy, a z drugiej – jakoś

¹⁴ Tamże, s. 486.

¹⁵ Tamże, s. 487.

¹⁶ Fragment niniejszych rozważań został opublikowany pt. *Rola sumienia w spełnieniu człowieka w ujęciu Karola Wojtyły*, „Życie i Płodność” 2009, nr 2, s. 7–17.

identyfikowanym, „eksponującym się”. Sumienie i rola, jaką ono odgrywa w byciu osoby, jawi się często jako źródło bądź wolności, bądź pewnego zniewolenia człowieka. Jedni podkreślają bowiem tylko sankcyjny charakter sumienia, jakby było ono wyłącznie obszarem zakazów i nakazów, a więc krępowało w pewien sposób wolę, inni zaś dostrzegają pozytywny wymiar sumienia – w swoistej asyście woli i wspomaganii jej, by ta brała udział w spełnianiu dobrych czynów. Istnieje jeszcze analityczno-kontrolna rola sumienia, której zadaniem jest wydanie moralnego sądu, rozróżnianie dobra od zła oraz stymulacja właściwego rozstrzygnięcia. Wprawdzie sumienie nie decyduje o moralnej kwalifikacji człowieka, lecz pełni fundamentalną rolę w procesie tej kwalifikacji, albo inaczej: nie samo sumienie bierze udział w skomplikowanej realizacji człowieczeństwa jednostki (musi bowiem wespół z nim współdziałać wolność, świadomość i rozumność człowieka). Można przeto stwierdzić, że stawanie się człowieka dobrym lub złym jest ściśle powiązane z jego sumieniem, a to stawanie się z kolei wpływa bezpośrednio na spełnianie siebie, a zatem realizację swego bytu, powołania i jestestwa¹⁷.

Sumienia doświadczamy, mamy stałe weń „wejrzenie” i mimo że każdy czyni to inaczej, to wgląd w nie jest dla każdego możliwy. Tak jak w świecie mamy do czynienia z jedynością i niepowtarzalnością osób, tak też można mówić o ich nieredukowalnych sumieniach, w których występuje niepoliczalna konstelacja rozmaitych poruszeń i jakości. Oddajmy na moment głos Robertowi Spaemannowi, który w książce *Osoby. O różnicy między czymś a kimś* w interesujący sposób oddaje powyżej zaznaczoną intuicję. Według niego „Sumienie to najbardziej wyrażna oznaka osoby. Sumienie radykalnie indywidualizuje człowieka, a zarazem uwalnia go od wszelkiego egocentrycznego indywidualizmu. Indywidualizuje go, ponieważ wszelkie więzy i powinności, wszelką odpowiedzialność i solidarność podciąga pod odpowiedzialność za samego siebie”¹⁸.

Doświadczane sumienie postrzegane jest często jako „czujnik” prawdy lub „wykrywacz” kłamstw, ale też jako ośrodek niuansów i meandrów ludzkiej egzystencji. Sumienie to także rzeczywistość ostrzegająca przed dowolnością i wyimaginowanymi celami. Ono ma swoje „racje”, które trzeba wziąć pod uwagę

¹⁷ Inną rolę sumienia w aspekcie spełnienia osoby podkreśla Andrzej Półtawski. Twierdzi on, że sumienie nie ukazuje nam ani praw samorealizacji, ani drogi spełnienia siebie. Natomiast odsłania człowiekowi jego absolutną wartość i godność. Sumienie raczej pośrednio jest wezwaniem do spełnienia siebie, niż bezpośrednim czynnikiem warunkującym je. Por. A. Półtawski, *Realizm fenomenologii...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁸ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 204.

i rozważyć. Sumienie, jak przedstawia je Spaemann, „stanowi o godności osoby dlatego, że tylko ono czyni człowieka sędzią ostatniej instancji we własnej sprawie”¹⁹.

Zapytajmy, w jaki sposób człowiek współczesny postrzega sumienie? Czy jest ono bolesnym wstydem, a może hamulcem i skrupowaniem wolności, czujnym kontrolerem naszych rozstrzygnięć, czy też bezwzględny ich oskarżycielem i prokuratorem?

Nawet jeśli do potocznej wykładni języka weszło wiele rozmaitych wyrażań, które w mniejszym lub większym stopniu przybliżają naturę, charakter i odsłaniają funkcję sumienia, to jednak wciąż pozostaje duży margines niewiedzy i nieokreślenia, problematyzujący podanie jego jednoznacznej definicji.

Istniejący zwrot: „budzenie sumienia” wiąże się z kilkoma pytaniami. W jakim celu należy budzić sumienie? Czy chodzi o budzenie własnego sumienia, czy też czyjegós? W imię czego należy je budzić? Czy budzenie nie zakłada uprzedniego zbłądzenia, upadku, utraty sumienia? Jeżeli sumienie należy zbudzić albo wybudzić, obudzić czy pobudzić, to znaczy, że coś zostało już uspięne, zniweczzone, zapomniane lub zniszczone, że sumienie się jakby samo unicestwiło albo oddaliło od swego pierwotnego miejsca – samo zdetronizowało. Jeśli trzeba je budzić, to znaczy, że coś wcześniej się w nim zepsuło, co teraz ma na nowo funkcjonować prawidłowo, albo też coś je zatręło, wpuszczając weń silny jad pozoru, nietrwałości i nonsensu. Budzić jednak należy, choćby dlatego, że coś było, a nie jest, bo coś zmarło, co teraz trzeba przywrócić do życia oraz wprawić znowu w ruch. Budzić to także wstrząsnąć, by ocucić z uspienia lub letargu albo marazmu, w którym się tkwiło. W budzeniu chodzi o to, by wywołać jakiś stan lub reakcję dość gwałtownie w celu podjęcia ponownego działania i aktywności lub sprowokowania do myślenia – zatrzymania się na chwilę i refleksji nad sobą, a może nawet wewnętrznej metanoi. Budzenie wreszcie to ukazanie tego, w czym się do tej pory trwało i jednocześnie ukazanie nowej perspektywy z „przywróconym” sumieniem, które nie zagraża, zniewala czy osacza, ale zdaje się odnawiać człowieka, budować go i przez to na nowo umożliwia oswojenie rzeczywistości. Dzięki istnieniu sumienia i jego naturze człowiek może się doskonalić, zmieniać, utrwalać to, co dobre i szlachetne, ale doskonałość „zawsze implikuje przemianę. A przemiana siłą rzeczy oznacza rozstanie z tym, co – właśnie dla zachowania tożsamości w przemianie – trzeba przewyciężyć, z czego należy zrezygnować”²⁰.

¹⁹ Tamże, s. 208.

²⁰ J. Pieper, *O miłości*, Warszawa 2004, s. 146.

„Budzenie” wiąże się również z odpowiedzialnością za drugiego, który stoi obok, a którego czyny domagają się reakcji ze strony innych dlatego, że są złe, krzywdzą, poniżają. Szczególnie trudny moment w owym „budzeniu” występuje wówczas, gdy należałoby drugiego upomnieć, zwrócić uwagę, oznajmić mu jego błądzenie. Specyficzność tego momentu przejawia się z jednej strony w przekonaniu o tym, iż ten, kto dostrzega zło w czynach drugiego, ma pewność i jest przekonany o poznaniu prawdy i wartości, które należy spełniać, a z drugiej strony w oznajmieniu i wskazaniu drugiemu, gdzie popełnia błąd, i dlaczego powinien postąpić tak, a nie inaczej. Za tym kryje się osądzenie drugiego od strony moralnej, ale nie po to, by go oskarżyć i zdeprecjonować, lecz właśnie „zbudzić” go do nowego życia, do odnowy siebie, do ujrzania prawdy o sobie i czynie, który prowadzi do jego upadku. Jest to bardzo trudny moment odpowiedzialności „walczącej”, i to walczącej w podwójnym znaczeniu. Odpowiedzialność za drugiego winna niejako „wyrwać” go z okowów zła, wskazując mu ścieżkę dobra. Ten, który wskazuje dobro, winien równocześnie troszczyć się o własne sumienie, gdyż nie posiada wyłączności na ową specyficzną wykładnię moralną. Może on bowiem, wskazując drugiemu dobro, budząc go z upadku, sam popaść zrazu w zło, sam się zdewaluować, podjąć złą decyzję. Stąd z „budzeniem” sumienia wiąże się mocno fenomen walki: zarówno o tego, którego sumienie śpi, jak i o siebie, by nie poddać się wyłączeniu świadomości i myślenia, zbojkotowaniu realności i oddaniu się rzeczywistości zła. Dlatego też człowiek mający sumienie zdaje się toczyć stały bój o siebie i z samym sobą, co nieraz jest dla niego bardzo bolesne i trudne. Walka o budzenie sumienia innych zwykle dokonuje się z pewnej odległości, przez co nie jest aż tak skomplikowana, jak walka o siebie. Jeśli kochamy innych, angażujemy się w walkę o ich sumienie i moralność, ale nieustannie musimy być zatroskani również o własne sumienie i jego odpowiedni profil.

Innymi wyrażeniami zaczerpniętymi z mowy potocznej, wiążącymi się z owym „budzeniem sumienia” są: „gryzące” lub „odzywające się sumienie”. W tym ujęciu nie chodzi już jednak o wyprowadzanie ze stanu uspienia drugiego człowieka, np. poprzez dawanie mu wskazówek, wytyczanie kierunku jego działaniom, czy odślanianie mu danego sensu, ale o weryfikację tego, co w działaniu ukazało się jako dobre bądź złe moralnie. Jeśli sumienie „gryzie”, to daje sygnał rozumowi i woli, by zareagować i dokonać zmiany, która zniwelowałaby stan „męki” czy „zgryzoty”. Kiedy sumienie „gryzie” – targa człowiekiem, nie daje spokoju, dręczy, czyni wyrzuty lub coś przypomina. Ruch takiego sumienia nie jest spokojny, ale paradoksalnie jest dowodem na to, że nie zostało jeszcze uspienne czy zabite. Jeśli sumienie odzywa się, to znaczy, że już jakaś uprzednia weryfikacja się dokonała, albowiem dlatego właśnie się odzywa, że wie, że zostało jakoś

pęknięte, i nie już tak zintegrowane jak było przedtem. Odzywa się na to, co się w nim zdeintegrowało i rozszczępiło. Kiedy sumienie ma „samo siebie na sumieniu”, może zacząć na nowo, jakby odbić się od dna, na którym się znalazło. Dokonawszy konwersji na samym sobie, może rozpocząć zupełnie inną drogę, pozbawioną trwogi, konfliktu, obciążenia – drogę wolności. Sumienie wolne to sumienie spokojne, ale też w owym spokoju czujne i wrażliwe, to także sumienie określone względem wartości, a niedystansujące się względem nich i pozostawione w nijakiej neutralności. Ponadto sumienie wolne to sumienie wolne od zafałszowania (grzechu) – czyste, ale i wolne do rozwijającej i autonomicznej twórczości. Wolność sumienia wiąże się też z przeżyciem radości, stałości, a nawet szczęścia, które są jednakże uwarunkowane poniekąd właśnie tym, by wsłuchiwać się w nie, ważyć w nim wszystko, co się zjawia, zagłębiać w nie często i dokonywać specyficznego „rachunku”.

Odezwa płynąca ze strony sumienia jest niezwykłym przejawem jego dialogiczności. Nie tylko bowiem człowiek prowadzi dialog z sumieniem, ale i sumienie dialoguje z człowiekiem. Jest to bardzo skomplikowany dialog, bo oba głosy wypływają z wnętrza osoby. Dialog ten nie rozgrywa się w jakimś rozczłonkowaniu osoby na dwie części, ale właśnie przy zachowaniu jej jedności. Kiedy człowiek dialoguje z sumieniem, to albo pyta je o to, czy w danej sytuacji postąpił dobrze czy źle, albo chce z nim o coś pertraktować (ale wówczas często dochodzi do samookłamywania się), albo też zapytuje o kierunek swoich poczynań. Jeśli człowiek pyta sumienie, zwykle dostaje odpowiedzi, jeśli tego nie czyni, to odpowiedzi i tak gdzieś w sumieniu są obecne. Ta specyficzna forma dialogu rozgrywa się też ze strony samego sumienia. Ono bowiem dialoguje z człowiekiem w taki sposób, żeby go osłonić przed zgubą, złem, przepaścią. Prowadząc dialog z człowiekiem, jakby chciało rzec: „Nie uciszaj mnie, nie racjonalizuj, nie zabijaj”. Jest to specyficzny apel odwołujący się do najgłębszych pokładów świadomości, wolności i rozumności człowieka. Osoba, w której toczy się ten dialog, jest na wskroś przesiąknięta dramatyзмом. Niejednokrotnie czuje wewnętrzny rozdźwięk pomiędzy tym, kim jest, a tym, kim być powinna. Jednakże sumienie jako głos „popycha człowieka do jedności z samym sobą, a mianowicie do takiej jedności, która zarazem jest całością, tj. nie ma niczego poza nią, czego ona byłaby tylko częścią lub funkcją, lub w odniesieniu do czego jej horyzont sensu byłby zrelatywizowany”²¹. Jako rodzaj i wyraz wewnętrznego dialogu człowieka, sumienie nie tylko ma być słuchane, ale i ono ma słuchać (na zasadzie wsłuchiwania

²¹ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 213.

się w prawdę o dobru, bo jedynie w sumieniu ta prawda jest podstawą wolnego wyboru, powinności i normy czynu)²².

Kolejny problem pojawia się wówczas, kiedy mamy do czynienia z „milczącym sumieniem” albo wręcz „chorym sumieniem” (fałszywym lub faryzejskim). Milczenie sumienia może wyrażać się w aspektach pozytywnych lub negatywnych. Sumienie może milczeć, by coś odstąpić, pozbawić pozorów lub też jakby oczyścić i ukazać klarownie, ale sumienie może również milczeć, by przemilczeć, a zatem oddalić w zapomnienie, zlekceważyć, a nawet sprowadzić walor czegoś do niższej rangi. Sumienie może sądzić fałszywie, jeśli chce wydawać swe sądy jako niepodważalne.

„Chore sumienie” nie jest ani weryfikatorem, ani „budzeniem” walczącym, jest natomiast „prawo-dawcą” wszystkiego, co odarte z prawdy. „Chore sumienie” chce być panem samego siebie i rządzić bez skrępowania, wydając roszczeniowe sądy. Zachowuje się ono tak, jak ktoś w gabinecie krzywych zwierciadeł, gdzie nie wiadomo, co jest czym i gdzie każdy obraz jawi się jako rzeczywisty, dezorientując patrzącego i ukazując fałszywe odbicie jako efekt gry światła i kształtu. „Chore sumienie” jest zdezorientowane, ale przez to wcale nieusprawiedliwione, często bowiem bywa najpierw długo deprawowane, usypiane i zagłuszane zgiełkiem zła. Zło nie jest w stanie natychmiast i automatycznie zniszczyć sumienia. Zwykle robi to zmuszając, depcząc poprzez złość jego prawość, aż finalnie zabiera mu jego „tożsamość”. Ten moment decyduje o „chorobie sumienia”, które trzeba poddać kuracji wybudzania, pobudzania i wreszcie zbudzenia na nowo.

W aspekcie faryzejskim „rola” „chorego sumienia” wzmagą się. W ogólności polega ona na przewrotności i użyciu swoistego fortelu, by to, co mniej istotne, zajęło miejsce tego, co istotne i uprawomocniło się jako ważniejsze (gdy tymczasem jego status jest dalej niższy), albo żeby pokazać na zewnątrz to, co winno pozostać w ukryciu, lub jakby na dalszym planie. Na faryzejski aspekt sumienia człowieka zwrócił uwagę Max Scheler w kontekście swojej materialnej etyki wartości przy założeniach emocjonalistycznych. Przeżycie etyczne według niego jest emocjonalne, to znaczy wszelkie wartości pojawiają się w tym przeżyciu nie jako wartości chcenia, lecz są przedmiotem odczucia intencjonalnego. Wartości moralne: dobro, zło, nie mogą być przeto urzeczywistniane, ale przeżywane, odczuwane emocją. Chcenie według Schelera jest podporządkowane emocji. Kiedy jednostka chce „dobra”, równocześnie chce odczuć własną dobroć etyczną

²² Por. E. Kaczyński, *Prawda, dobro, sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa 2007, s. 69.

(faryzeizm), a takie zrównanie chcień, wedle Schelera, sieje zamęt w autentycznym przeżyciu etycznym.

Fałszywość sumienia polega na coraz to głębszym oddalaniu się człowieka od samego siebie, ale zarazem wcale nie zamyka przestrzeni możliwej odnowy, ponieważ „jak długo człowiek żyje, wciąż istnieje możliwość, że odkryje, iż porusza się po równi pochyłej i «się nawróci»”²³.

W antropologii Karola Wojtyły problem sumienia zajmuje szczególne miejsce coraz głębszego odsłaniania się człowieka w swej konstytutywności i w swoim byciu. Sumienie w ujęciu Wojtyły prezentuje się jako przestrzeń wypełniona elementami, które w sposób ścisły łączą się z transcendencją osoby oraz jej samospełnieniem, „nie oznacza oderwanej dialektyki wartości moralnych, lecz korzeniami sięga w fakt ontologiczny, w osobowe spełnienie”²⁴. W strukturze bytu osobowego sumienie jest specyficznym skupiskiem różnych wartości, ale i dylematów, napięć, przeżyć, rozważań, refleksji. W bezpośredniej bliskości sumienia znajdują się: czyn, wolność i rozumność człowieka. To wszystko świadczy o dynamicznym charakterze sumienia, które wraz z wymienionymi elementami tworzy w każdym bycie osobowym niepowtarzalną konstelację rozstrzygnięć, poruszeń, subtelnych intuicji czy przenikliwości.

Rzetelna analiza sumienia jako elementu drogi spełnienia człowieka wymaga przyjęcia podstawowego założenia, które zresztą pojawia się jako fundamentalne w całej antropologii Karola Wojtyły. Założenie to wywodzi się z tezy, iż spełnienie danego czynu stanowi równocześnie spełnienie osoby poprzez czyn²⁵. Przy takim ujęciu sprawczości osoby sumienie ukazuje się jako rzeczywistość personalistyczna, aksjologiczna i etyczna, a jego sens odzwierciedla się w moralnych wyborach dobra lub zła. Przypomnijmy za Wojtyłą, że na poziomie ontologicznym każdy czyn jest jakimś spełnieniem osoby, jednakże właściwy sens nadaje mu dopiero dopełnienie rozumienia spełnienia przez wymiar aksjologiczny. Aksjologicznie bowiem nie każdy czyn realizuje spełnienie, lecz tylko dobry czyn. Przez zło moralne człowiek się nie spełnia, choć spełnia czyn. Dla Wojtyły „wartości moralne bowiem są tak istotne dla osoby, że prawdziwe jej spełnienie dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ile przez moralną dobroć tego czynu”²⁶.

²³ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 216.

²⁴ Z. N. Brzózny, *Od natury do etyki i religii. Karola Wojtyły filozofia człowieka*, Poznań 2002, s. 48.

²⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 97.

²⁶ Tamże, s. 197.

Karol Wojtyła w refleksji nad sumieniem kontynuuje tradycję etyki i metafizyki klasycznej, ale i podejmuje pewną polemikę z fenomenologią Maxa Schelera.

Filozoficzno-etyczna myśl Karola Wojtyły o sumieniu wyrasta na gruncie doktryny chrześcijańskiej, w której sumienie prezentuje się z jednej strony jako wyraz klasycznego ujęcia prawa naturalnego i jego zasady: *Bonum est faciendum, malum est vitandum* (czyń dobro, a unikaj zła), z drugiej – jako świadek i jednocześnie sędzia czynów moralnych (dobrych lub złych) i w reszcie z trzeciej strony – jako norma postępowania, która ostatecznie ma prowadzić człowieka do stawania się w pełni sobą.

U św. Tomasza z Akwinu kategoria sumienia rozumiana była w kontekście sprawności, którą człowiek posiada w swym wnętrzu. Sumienie nie jest władzą, lecz aktem. W Tomaszowym *Traktacie o człowieku* znajdujemy tego pełny opis: „Zgodnie ze swymi właściwościami wyraz *sumienie* wyraża przyporządkowanie wiedzy do czegoś; sumienie znaczy bowiem tyle, co *z czymś innym* wiedza (z – czymś innym – umienie, stąd z – umienie, sumienie). Dostosowanie zaś wiedzy do czegoś dokonuje się przez jakiś akt. Na podstawie więc tego znaczenia nazwy okazuje się, że sumienie jest aktem”²⁷.

Św. Tomasz wymienia też trzy najważniejsze właściwości sumienia. Po pierwsze sumienie jest świadkiem ludzkich czynów, po drugie zobowiązuje lub pobudza do działania w określony sposób (bo wcześniej dokonuje osądu, za czym iść, a czego się wystrzeżać), i wreszcie może usprawiedliwiać, osądzać lub „gryźć” po dokonanej akcji²⁸. Rozum w teorii św. Tomasza miał dwojakie zadanie: rozpoznać prawdę oraz pomagać w dokonywaniu moralnych wyborów. Sumienie zaś było traktowane jako akt rozumu praktycznego, rozpoznający, co dobre, a co złe.

Tomasz traktował sumienie jako *synderezę* i jako *conscientię*. W terminie *syndereza* zawiera się rozumienie sumienia jako trwałej przypadłości umysłu, która nakazuje czynić dobro. Natomiast *conscientia* oznaczała sposób realizacji zasad moralnych w konkretnych sytuacjach.

Dynamiczna charakterystyka sumienia widoczna jest także w twórczości Karola Wojtyły, gdzie sumienie ukazane zostało w perspektywie czynu spełnianego przez osobę i spełniania siebie w czynie. Dopowiedzenia domaga się jednak fakt autentycznego spełnienia siebie, bowiem w każdym czynie człowiek jakoś się spełnia (ontologicznie), ale prawdziwie i rzeczywiście spełnia się on jedynie

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75–89, przekł. S. Swieżawski, t. 1, Kęty 1997, s. 310.

²⁸ Por. tamże, s. 311.

przez wybór i realizację dobra (aksjologia). Wojtyła dokonuje specyficznego połączenia wątków etyki klasycznej z nowożytnym postulatem o autonomii ludzkiej woli. Wolność woli jako samostanowienie znajduje się w centrum osoby. Człowiek, posiadając zdolność wybierania, doświadcza jej jako najbardziej własnej możliwości określania siebie i realizacji swego bytu. Dzięki wolności osoba wie, że może pójść za tym lub owym, czyli samodzielnie zdecydować o rozstrzygnięciu, a sumienie jawi się jako swoisty stróż owego «ja sam decyduję»²⁹. Sumienie jako „stróż” nie tylko ma stać na straży przestrzegania prawa i zasad moralnych, ale troszczyć się o właściwą formację osoby i jej duchowy rozwój. Ów „stróż” ma także czuwać, być w stałej gotowości i dyspozycji obrony człowieka przed moralną zgubą i zapaścią.

Możliwość spełnienia lub niespełnienia siebie w kontekście sumienia i moralności Wojtyła określa jako „etyczny aspekt przygodności osoby”³⁰, który to aspekt tradycyjna metafizyka realistyczna wiązała z rozróżnieniem na akt i potencję. Człowiek nie jest czystym aktem, lecz nosi w sobie potencjalność różnych aktualizacji. Dążąc do zaktualizowania siebie (spełnienia), musi wybierać, bowiem nikt mu nie dał monopolu na realizację tylko dobra i unikania zła. To, że człowiek może być dobry lub zły i takim się stawać, potwierdza jego przygodność. Człowiek jawi się jako zależny od swej wolności i jako samozależny może podążać albo drogą dobra, albo zła. Samozależność nie tylko występuje w odniesieniu do własnego *Ja*, ale zwłaszcza do prawdy, która „określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii”³¹. Prawda o dobru jest przeżywana w sumieniu, które spełnia podwójną funkcję: nie tylko ukazuje człowiekowi, że coś jest dobre lub złe, ale uzależnia, podporządkowuje czyn poznanej prawdzie. „W tym zaś – jak podkreśla Wojtyła – zawiera się uzależnienie samostanowienia, czyli wolności woli od prawdziwego dobra – albo raczej: uzależnienie jej od dobra w prawdzie”³². Wedle Wojtyły ten moment zależności ukazuje mocno normatywny charakter sumienia. Co więcej, sumienie jawi się jako warunek spełnienia osoby w czynie.

W sumieniu mamy do czynienia z przeżyciem prawdy o dobru, ale z kolei od tej prawdy uzależniona jest powinność, określona przez Wojtyłę jako to, co przejawia się w każdym moralnym czynie człowieka, który z natury dąży do dobra

²⁹ Por. M. Wojewoda, *Problem sumienia w myśli antropologiczno-etycznej Karola Wojtyły*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 2004, s. 228.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 198.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 200.

i chce być i stawać się coraz lepszym. Powinność ma owo stawanie się dobrym realizować dzięki urzeczywistnianiu wartości bezwzględnej, jaką jest dobro poprzez wolę, która wypowiada „chcę”. W „chcę być dobrym” zawiera się takie skierowanie woli, które przechodzi jak gdyby w uwarunkowanie. Bo jeśli „chcę być dobrym”, to „powiniennem, muszę” zrealizować to wszystko, co umożliwi osiągnięcie owego dobra. To wszystko, co rozgrywa się w sumieniu człowieka, ma charakter uprzedni względem powinności, ponieważ jednostka najpierw jakoś musi rozpoznać, ująć i zaafirmować prawdę, by kierunek woli w realizacji dobra był prawidłowy. Ujęcie prawdy o dobru w sumieniu skorelowane jest zarówno z umysłem, jak i świadomością osoby. I jeden, i drugi wymiar w człowieku ma charakter transcendentny wobec poznawanej rzeczywistości. Dzięki wzajemnej współpracy umysłu i świadomości może się dokonać przeżycie prawdziwości. Świadomość warunkuje przeżycie prawdziwości poprzez swą funkcję odzwierciedlającą oraz refleksywną, natomiast umysł ma zdolność dążenia do prawdy, może ją również ujmować i odróżniać od nieprawdy. Ma on także naturalną dążność do jej poszukiwania, dociekania i rozumienia. Umysł względem prawdy ma status podrzędny, ale zdaniem Wojtyły ten aspekt podporządkowania przemawia za transcendencją osoby. Autor posługuje się tu metaforą lustra: „człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoistą nadrzędność przez prawdę; jest to *wyższość prawdy* związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby”³³.

Sumienie wspólnie z intelektem dąży do prawdy, docieka jej, a gdy ją ujmie, wydaje sąd i jest „pewne” o słuszności swojego sądu. Niemniej Wojtyła dostrzega problem tzw. „chorego sumienia” czy sumienia niepewnego, fałszywego, przed którym człowiek jest się w stanie zabezpieczyć jedynie samostanowieniem, niezależnym i samozależnym zarazem: autonomicznym względem możliwych przedmiotów chcenia, natomiast samozależnym względem własnego *Ja* osoby. Sumienie zaś wspólnie z wolą zabiega o dwie wartości: przedmiotu chcenia oraz samej osoby, a zwłaszcza o wartość tej drugiej. Wojtyła w gruncie rzeczy zależy na tym, by sumienie postrzegać jako dynamiczną i żywotną rzeczywistość, która integralnie ma wpływać na stawanie się człowieka i jego osobowe spełnienie (a nie wyłącznie jako ośrodką, w którym koncentrują się nakazy i zakazy).

Spełnienie jest procesem o bardzo złożonej strukturze. Na nie składają się różne równoległe oddziałujące na siebie rzeczywistości. Spełnienie przebiega jakby

³³ Tamże, s. 202–203.

najpierw na osi sprawczości, która ujawnia, że człowiek jest „kims”, a nie „czymś”. Następnie nadbudową tej osi jest samostanowienie jako wyraz samo-panowania i samo-posiadania. Dalej w to wszystko wkracza świadomość działania i siebie w tymże działaniu oraz możliwość przeżycia siebie i swych czynów. Z kolei rozum człowieka dąży do prawdy jako celu, transcendując przedmioty poznania i ujmuje tę prawdę, przedstawiając ją sumieniu, w którym zasadza się również dążenie i dochodzenie do prawdy, ale nie teoretyczne (jak w intelekcie), lecz połączone ze strukturą woli jako samostanowienia. Wreszcie pojawia się przeżycie powinności moralnej, miłości i odpowiedzialności, które w równie istotnej mierze oddziałują na cel, jakim jest spełnienie osoby.

Powyższy passus przybliży wyraźnie do określenia i zdefiniowania zarówno tego, w czym przejawia się samospełnienie człowieka, jak i za pomocą czego takie spełnienie może się dokonać oraz jak należy rozumieć je w kontekście wszystkich wymienionych rzeczywistości.

Relacja spełnienia do sumienia i sumienia do spełnienia jest spleciona specyficznym węzłem, określanym przez Wojtyłę jako „normatywna moc prawdy”³⁴. Ta „moc” wpływa na spełnienie osoby w sposób zasadniczy, i to w podwójnym wymiarze: warunkuje i spełnienie czynu, i siebie w tymże czynie. Tę „moc” przedstawia właśnie sumienie, które dobro ukazuje jako „powinno” do zrealizowania. A zatem realizacja siebie w czynie ma przebiegać w perspektywie dobra i prawdy o dobru rozpoznanej w sumieniu, które jest „uprzywilejowanym miejscem realnego «spotkania» między wolnością a prawdą [...]”³⁵. Normatywna siła prawdy w sumieniu zobowiązuje. Jeśli osoba rozpoznaje, że coś jest prawdziwie dobre, np. że dobrze jest ulżyć bliskiemu w cierpieniu, to powinna przedsięwziąć kroki w tym kierunku. Pomagając choremu, nie tylko wypełnia wówczas powinność płynącą z prawdy o dobru ujętej przez sumienie i rozum, np. poprzez różne gesty, czynności, działania, ale w tym spełnia też siebie jako człowieka. Te dwa momenty idą w parze: „fakt, że człowiek spełniając czyn, spełnia równocześnie siebie przez prawdę tegoż czynu, unaocznia się w sumieniu”³⁶. Współzależność zatem powinności, norm moralnych i sumienia jest bardzo widoczna. We wzajemnym powiązaniu pozostaje również powinność z prawdziwością oraz przeżycie obu. Im bardziej dana norma unaocznia prawdziwe dobro, tym większa konieczność „wysłuchiwania się” w tę normę i tym intensywniejsze poczucie powinności

³⁴ Tamże, s. 205.

³⁵ E. Kaczyński, *Prawda o dobru w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły*, dz. cyt., s. 66.

³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 207.

realizacji dobra. Także w przeciwnej sytuacji – gdy norma nie ukazuje dobra prawdziwego, albo unaocznia dobro fałszywe – należy się w nią wsłuchać, po to, by móc się od takiego „dobra” odwrócić.

Sumienia Karol Wojtyła nie rozumie jako dyktatora praw, lecz postrzega je jako twórcze w zakresie samej prawdziwości norm. Sumienie ma charakter kreatywny w obszarze uznania danej normy i przekonania o jej słuszności. W tym tkwi przeżycie prawdziwości, a ta twórczość sumienia „pokrywa się z wymiarem osoby – jest całkowicie wewnętrzna i przyporządkowana do działania, które jest czynem tejże osoby, a zarazem momentem spełnienia przez nią siebie samej”³⁷. Sumienie w warstwie kreacji wprowadza za każdym razem pewne *novum* w osobie, nadając normom oryginalną formę, jaką mają tylko w osobie. W powyższych stwierdzeniach Wojtyła upatruje dowód na wolność człowieka, która nie jest niszczone ani przez prawdę, ani przez powinność. Wojtyła twierdzi wprost, iż powinność, „czyli moc normatywna prawdy w osobie związana najściślej z sumieniem świadczy o tym, że osoba w działaniu jest wolna. Prawda bowiem nie niweczy wolności, ale ją wyzwala”³⁸. Zdanie to zdaje się esencjonalnie zawierać wszystko to, co składa się na obraz wolnego człowieka. Wszelkie uwarunkowania jego spełnienia nie hamują rozwoju, twórczości i aktywności, lecz stymulują, umożliwiają i wzbogacają jego bycie i wzrastanie ku pełni.

Przywołajmy raz jeszcze słowa samego Wojtyły: wolność to nie podporządkowanie sobie prawdy, ale siebie prawdzie. Wtedy właśnie wolność jest wolnością, kiedy potrafi samozobowiązać się prawdą i w niej konstytuować. Spełnienie się zatem osoby „zależy od tego, czy w swym akcie decyzyjnym – a więc w momencie swojej wolności – uzna prymat tej prawdy o konkretnym dobru, o której mówi jej sumienie”³⁹. Innymi słowy sumienie to nie tylko sąd, ale umożliwienie swobodnej decyzji wyboru prawdy o dobru, którą ono wskazuje.

Sumienie, rozpatrywane w myśli Karola Wojtyły w horyzoncie prawdy i wolności, zostało poddane wnikliwej analizie i interpretacji przez Tadeusza Stycznia. W artykule *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia* autor próbuje ukazać specyficzną komplementarność prawdy, wolności i sumienia, odwołując się zasadniczo do *Osoby i czynu* Wojtyły. Styczeń zwraca uwagę na istotny moment wolnego samozobowiązania się prawdą. Otóż nie mogłoby się ono dokonać bez

³⁷ Tamże, s. 208.

³⁸ Tamże.

³⁹ M. Jędraszewski, *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004, s. 38.

uprzedniego ważenia różnych „za” i „przeciw”⁴⁰. To, że istnieje jakieś „za” i jakieś „przeciw”, generuje wahanie, jakiś dylemat, zastanawianie. Postawienie na jedną z racji rozgrywa się w sumieniu, które jest wydarzeniem się owego wahania. Dopóki nie zostanie wydany sąd: „powiniennem to a to”, dopóty człowiek toczy wewnętrzną debatę, a nawet czasem spór – dyskusję z samym sobą (niejednokrotnie trudną, bolesną, wyczerpującą), ale sąd właśnie dlatego może zostać wydany, bo dokonało się jakieś podjęcie trudu dociekania prawdy, ważenie racji, zastanowienie się nad nimi. „W fakcie «ważenia» racji *pro i contra* wyraża się bowiem swoisty dystans podmiotu względem przedmiotów jego własnych – możliwych czy aktualnych – chcień: wartości, dystans przez prawdę. Owo wahanie to wszak nic innego, jak poszukiwanie sądu prawdziwego”⁴¹. Wahając się, chcemy, by przyniosło ono w końcu jakieś rozstrzygnięcie i właściwą odpowiedź. W nim rozmaite wartości się jakby eksponują przed podmiotem, który szuka dobra prawdziwego. Odpowiedź właściwa byłaby tą, w której dokonuje się afirmacja dobra godziwego, autentycznego – tego, które należy, powinno się, a nawet które trzeba wybrać. Wybór jednak nie jest zdeterminowany niczym z zewnątrz. Wolność człowieka polega na tym, że może nie opowiedzieć się za dobrem, które zostało dostrzeżone jako odpowiedź na wahanie. Sumienie jest ochroną wolności osoby „przed jej zdominowaniem przez świat rzeczy”⁴². Człowiek dzięki sumieniu transcenduje przedmioty tego świata, nie pozwalając im nad sobą górować. To on nad nimi panuje swoją wolą i wolą nad sobą i sobie panuje. Sumieniem osoba osiąga możność panowania nad swą samowolą, zachciankami, swawolą i kapryсами. Apogeum procesu rozgrywającego się w sumieniu jest akt wydania sądu: „powiniennem”. Tu w pewnym sensie kończą się rozterki, dylematy, wahania, a zaczyna się droga realizacji zaafirmowanej wartości jako prawdziwie dobrej. Prawda o dobru wartości zobowiązuje osobę, ale nie przekreśla jej wolności, bowiem sąd sumienia „o tyle tylko nakłada na podmiot zobowiązanie moralne, o ile go podmiot sam stanowi, czyli o ile jest aktem samozobowiązania”⁴³. Autor artykułu w tytule zapytał o zniewalającą albo wyswobodzającą moc sumienia. Skoro w akcie wydania sądu: „powiniennem”, trzeba związać się prawdą i podporządkować jej, to czy wolność jest tu dalej sobą? Odpowiedź jest pozytywna, ponieważ człowiek z natury

⁴⁰ T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 1–3 (85–87), s. 92.

⁴¹ Tamże, s. 93.

⁴² Tamże, s. 94.

⁴³ Tamże.

dąży do poznania prawdy, a nie fałszu, kieruje się zatem ku temu, co tę prawdę może ukazać. Jeśli osoba prawdę odkrywa i rozpoznaje, ta staje się dla niego szansą poszerzenia własnych możliwości i wolności. Podmiot, który sam w wolny sposób wiąże się prawdą, żyje w zgodzie z własnym sumieniem, nie doświadcza huśtawki rozterek i nie doznaje wewnętrznego chaosu. Dopóki jako samozależny od siebie nie stanie się samozależny w prawdzie, dopóty wisi nad nim widmo kajdan wewnętrznego zniewolenia. Sama samozależność nie pieczętuje jeszcze w pełni wolności (bo nie wyklucza swawoli czy samowoli w działaniu). Pieczętuje ją dopiero prawda, którą się uznaje aktem własnej wolności.

Należy zauważyć, iż w koncepcji Wojtyły osoba w horyzoncie sumienia uwydatnia się jako specyficzna otwartość. Ta otwartość przebiega na różnych poziomach i ukazuje niezwykle złożoność człowieka. Raz staje się otwartością „na” (wartości, znaczenia, sensy, innych ludzi i Boga), następnie otwartością „w” (partycypacją w wartościach), otwartością „do” (działania, realizacji, urzeczywistniania, konstytucji, spełniania, wolności, kreacji), otwartością „przed” (sobą, innymi i Bogiem, dokonaniem wyboru), „dla” (miłości, prawdy, dobra, piękna, odpowiedzialności, innych i Boga), ale przede wszystkim osoba zdaje się być otwartością samego bycia, wypowiedzeniem tegoż bycia. Osoba jako otwartość może rozjaśniać jakoś sens istnienia, organizować świat oraz dawać początek możliwości jego rozumienia. Otwieranie jako zdolność osoby może być odkrywaniem nowych dróg, rozumieniem sensów. Otwieranie jest procesem, a otwarcie zaktualizowaniem go. Jedna i druga rzeczywistość znajduje wyraz w osobie. Sukcesywne podejmowanie prób otwierania się może w końcu doprowadzić do otwarcia. Paradoksalnie jednak podczas otwierania może także coś zostawać zamknięte i w końcu zamknięte.

W ujęciu Wojtyły takiego paradoksalnego „otwarcia, prowadzącego do zamknięcia” można by upatrywać w odwołaniu się do relacji sumienia, prawdy i wolności. Człowiek ma możliwość otwierania się na rozmaite cele i wartości, zarówno te dobre, jak i złe. W przypadku otwarcia na zło, mamy zamknięcie na dobro. Otwartość paradoksalnie staje się zamkniętością. Ale otwartość ma w sobie i moc właśnie otwierania tego, co zamknięte, a więc ponownego rozpoczęcia, odnowy, wyjścia. Relacja zamkniętości i otwartości jest nieprzechodnia. O ile otwartość może jakoś zamknąć, o tyle zamkniętość nie pozostawia w tej mierze żadnej możliwości, chyba że rozumieć ją jako konieczny warunek samej otwartości. Zdaje się jednak, że zamkniętość jest jakąś monadyczną kapsułą, brakiem ruchu albo jedynie ruchem wewnątrz kapsuły, pewną blokującą radykalnością, hamulcem, pewnym „końcem”, podsumowaniem, brakiem zmiany. Zamkniętość zabrania dostępu, podczas gdy otwartość czyni go możliwym;

zamkniętość jest zakazem zmiany, natomiast otwartość nakazem przekroczenia tego zakazu; jest obojętna na otwartość, nie zauważa jej lub sprawia, że się jej nie zauważa, lekceważy i oddala. Zamkniętość odosabnia, alienuje, izoluje, zrywa kontakt, odseparowuje się od otwartości; w niej zauważalna jest specyficzna „ciasnota”, a w otwartości raczej swoista „przestrzeń”. Dlatego też w odniesieniu do refleksji Wojtyły osoba stawałaby się taką „zamkniętością”, gdyby otwierała się (paradoksalnie) na zło i w wolny sposób je wybierała. A zatem ilekroć człowiek czyniłby zło i zamykał się na dobro, tylekroć skazywałby się na dezintegrację i brak rozwoju.

Wojtyła sumienie ujmuje dynamicznie, jako stałą otwartość na czynienie dobra i afirmację prawdy o dobru, bowiem dzięki „takiemu wewnętrznemu otwarciu człowieka pojawia się możliwość uprawiania etyki normatywnej. Sumienie sprawia, że wartości etyczne z poziomu normatywnego stają się wartościami subiektywnie przeżywanymi przez człowieka”⁴⁴. Ponadto prawda o sumieniu człowieka odsłania o wiele głębszą prawdę – prawdę o samym człowieku i jego byciu. Doświadczenie sumienia odkrywa pewien fundamentalny rys jestestwa człowieka i jego nieredukowalności (wyjątkowości i oryginalności). Niezliczona jest liczba poruszeń sumienia, podobnie jak nieznana jest liczba – jak mawiał św. Augustyn – poruszeń serca człowieka. Świadczy to z jednej strony o rozległości ludzkiego wnętrza (jego rozmaitych subtelnościach i intuicjach), z drugiej natomiast – o specyficznej rzeczywistości, przysługującej jedynie istocie ludzkiej pośród wszelkich bytów wewnątrzświatowych. Nic w świecie poza człowiekiem nie może mieć wyrzutów sumienia, walczyć z nim, czy chcieć z nim pertraktować. Sumienie jest integralnym elementem tożsamości człowieka, ale też wyrazem różnicy pomiędzy nim a wszelkimi bytami nieosobowymi.

Warto przypomnieć, że w Nietzscheańskim świecie horyzont dobra i zła moralnego osaczał człowieka, wyzuwając z niego naturalność, instynktowność, zanurzenie w doczesności. Trzeba było stanąć poza dobrem i złem i przewartościować wszystkie wartości, zniwelowane przez niewolniczą moralność chrześcijańską. Wolność dla Nietzschego przeto nie mogła oznaczać wolnych wyborów pomiędzy alternatywami, bo to z gruntu zaprzeczałoby idei totalnie wolnego tworzenia. Jeśli kultura, człowiek, świat mają się rozwijać, to tylko spontanicznie, kreatywnie, w sposób wyrafinowany i bez „bagażu”, i „ciężaru” wartości moralnych. Wraz

⁴⁴ M. Wojewoda, *Problem sumienia w myśli antropologiczno-etycznej Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 229.

z nadejściem chrześcijaństwa rzekoma idea postępu i progresu ludzkości stała się jedynie fantomem wyobraźni i zamknęła człowieka w jego „zezującej duszy”⁴⁵.

Wyraźną odpowiedzią na wizję rzeczywistości, w której Bóg to tylko hipoteza umysłu człowieka, a wiara, nadzieja i miłość wraz z sumieniem to oznaka słabości, uległości i przeciętniactwa, natomiast wszelkie inne cnoty etyczne (np. dobroduszość, przebaczenie, litość, pokora) to elementy „uwsteczniające” i „rozcieńczające” Europę – stał się personalizm chrześcijański⁴⁶. Podkreślił on wartość i godność osoby ludzkiej, przejawiające się w jej moralności, wolności i odpowiedzialności zarówno w perspektywie wspólnoty z innymi osobami, jak i z Bogiem. W nurcie personalizmu chrześcijańskiego realizacja człowieczeństwa rozumiana jest jako wypełnianie ewangelicznego przykazania miłości (w wymiarze jednostkowym i społecznym), solidarności i braterstwa. Karol Wojtyła jako teolog i filozof upatruje początku moralności już w rajskim drzewie: „Tak więc staje wobec człowieka od początku owo drzewo – drzewo poznania dobra i zła – drzewo, symbol całej ludzkiej istoty, znak ograniczenia, które ściśle łączy się ze stworzonością, a zarazem jakieś pogranicze, wedle którego musi się kształtować rozwój osoby – właśnie dlatego, że jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga [...], a nie ustawiona poza «dobrem i złem», jakby tego sobie życzył Nietzsche i inni rzecznicy bezwzględnej autonomii człowieka”⁴⁷. Moralność i sumienie zatem postrzegane są jako wpisane w naturę ludzką, i choć istnieje konieczność ich właściwego modelowania w wyborach dobra, to bez nich trudno byłoby w pełni przyjrzeć się ludzkiemu działaniu i podejmować próby jego moralnej oceny.

3. Intelektualny spór Schelera i Wojtyły w kwestii sumienia

Max Scheler sądzi, że wartości istnieją obiektywnie, a człowiek może się przez nie udoskonalać, poznawać i rozumieć. Poprzez świat wartości i partycypację w nim, osoba otwiera się na rzeczywistość w ogóle i na drugiego człowieka, bliźniego. Wartości poznajemy dzięki fenomenologicznemu doświadczeniu i przeżywamy je emocjonalnie. W odczuciu intencjonalnym możemy „spotkać się”

⁴⁵ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 2003, s. 26.

⁴⁶ Tamże, s. 30.

⁴⁷ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995, s. 37.

z wartościami na sposób bezpośredni, natomiast w aktach emocjonalnych dana wartość jest przeżywana.

W *Ocenie możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* Karol Wojtyła podejmuje szerokie spektrum zagadnień dotyczących możliwości ewentualnego uzgodnienia Schelerowskiej fenomenologii i teorii wartości z etyką chrześcijańską. Jednym z elementów intelektualnego sporu pomiędzy Wojtyłą a Schelerem stał się problem sumienia (obok kwestii rozumienia sprawczości i powinności względem wartości moralnych).

Św. Tomasz z Akwinu określał sumienie jako ośrodek, gdzie może wzrastać moralna doskonałość osoby. Prawe sumienie bowiem podpowiada, osądza i rozstrzyga, co jest dobre lub złe moralnie, polega na wewnętrznym przekonaniu o dobru lub złu moralnym danego czynu. Dokonywanie przez człowieka czynów zgodnych z wewnętrznym przekonaniem generuje stan równowagi, spokoju, a nawet szczęścia, natomiast spełnianie czynów w niezgodzie z sumieniem powoduje wewnętrzny rozłam i rozdźwięk w jednostce, poczucie winy, grzechu, a nawet potępienia samego siebie. Sumienie w koncepcji Tomasza to nie „straszak” dla ludzkiej duszy, ale raczej wyzwoliciel z okowów zła i czujny stróż na drodze ku dobru.

Max Scheler sumienie rozpatruje w sposób odmienny od Tomaszowego. Zaznacza się u niego negatywny stosunek do fenomenu sumienia, które jego zdaniem krępuje wewnętrznie podmiot swą apodyktycznością i uniemożliwia emocjonalne przeżycie wartości. Odrzucanie lub dystansowanie się od problemu sumienia w myśli Schelera wynikało, zdaniem Wojtyły, z określonego rozumienia przez niego sprawczości i aktów woli w odniesieniu do wartości moralnych dobra i zła.

Otóż w systemie Schelera stosunek wartości moralnych do osoby nie jest praktyczny, co nie znaczy od razu, że osoba nie jest sprawcą wartości moralnych. Oznacza to jedynie, że takiej sprawczości nie można (przy założeniach fenomenologicznych) uprzedmiotowić. Czyny osoby „pojawiają się” w niej, a nie ona sama stanowi ich przyczynę. Wartości „dobro”/„zło” „pojawiają się” przy sposobności urzeczywistniania wartości przedmiotowych uprzednio poznanych intuicyjno-emocjonalnie⁴⁸. Jeśli tak, to wartości „dobro”, „zło” nie mogą być urzeczywistniane przez osobę, a nawet więcej, gdyby dobro stało się celem aktu woli, osoba stawałaby się faryzeuszem, bo zamiast odczuwać dobro, chciałaby

⁴⁸ Tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 67.

odczuwać własną dobroć moralną. Dlatego, paradoksalnie, nie można „chcieć” dobra – ono pojawia się tylko w intencjonalno-emocjonalnym odczuciu. W tej kwestii Wojtyła stawia zarzut Schelerowi, że ten nie dostrzegł aspektu chęci bycia dobrym człowiekiem po prostu, w dążeniu do osiągnięcia pewnej cnoty moralnej. Zdaniem Wojtyły w tym, że osoba chce swojego przedmiotowego dobra, nie można dostrzegać faryzeizmu, każdy bowiem może i powinien jakoś dążyć chceniem do osiągnięcia pewnej doskonałości moralnej. Bez chcenia takiego celu nic by się nie mogło urzeczywistnić. Dlatego, wedle Wojtyły, w efekcie założeń emocjonalistycznych przyjętych przez Schelera „akt woli i jego czysto przedmiotowa treść zostają niejako zagubione w przeżyciu emocjonalnym, w którym przedmiotowa treść aktu woli doznaje załamania podmiotowego oraz wyraźnego zafałszowania”⁴⁹.

Czym zatem jest chcenie wartości dla Schelera? Stojące przed człowiekiem rozmaite wartości jakoś pociągają ku sobie, są wtedy odczuwane intuicyjnie, lecz dopiero w chwili ich chcenia stają się celami do realizacji. Podmiot ludzki sam sobie stawia w chceniu wartości jako cele. Owo przedstawienie sobie wartości jako celów chcenia nie jest warunkiem ich urzeczywistnienia, ale jedynie uświadomieniem kierunku, w jakim zmierza dążenie podmiotu: „Chcenie, tak jak każde inne dążenie, idzie w tym kierunku, który wyznacza mu jego immanentna celowość, przedstawienie zaś tylko uświadamia ów kierunek osobie”⁵⁰. Zatem dla samego dążenia przedstawienie ma marginalne znaczenie, nie wpływa bowiem na kierunek chcenia. Chcenie też nie ma miejsca w odczuciu intencjonalnym, które jest poznaniem wartości poprzez miłość. A Scheler odmawia jej jakiegokolwiek formy chcenia. Skoro tak, to wszystko, co się rodzi z miłości, nie może zawierać elementu chcenia. Dlatego, wedle Wojtyły, skoro miłość nie posiada w sobie momentu chcenia, to stawia pod znakiem zapytania cały sprawczy stosunek osoby do wartości.

Jaką więc rolę spełnia wola i jak można mówić o aktywnym jej udziale, skoro wartości są przeżywane w sferze emocjonalnej osoby, na zasadzie intencjonalnego odczucia? Otóż akty woli są podległe sferze emocjonalnej osoby, ich czynny udział jest wykluczony przez to, że wola osoby jakby poddaje się „pociągowi” płynącemu od sfery emocjonalnej. Atrakcyjność danych wartości przeżywanych w sferze emocjonalnej jak gdyby „wyprzedza” chcenie, osoba oddaje się danym wartościom, one przyciągają i pociągają ku sobie i jakby pochłaniają jednostkę.

⁴⁹ Tamże, s. 69.

⁵⁰ Tamże, s. 73.

Karol Wojtyła w takim przedstawieniu relacji woli, sprawczości i sfery emocjonalnej ukazuje pewien specyficzny paradoks. Polega on na tym, że z jednej strony człowiek posiada własne chcenie, w którym stawia sobie cele, ale z drugiej strony jednocześnie poddaje się wartościom, jako celom chcenia. Tu rysuje się zdaniem Wojtyły w jednym momencie i przejaw sprawczości osoby, i jego zawieszenie. Efektem założeń systemu Schelera stało się przeto wyeliminowanie pierwiastka sprawczego w odniesieniu do wartości (także moralnych), co w konsekwencji odebrało tymże wartościom charakter praktyczny (bo to musiałyby zakładać sprawczość osoby). Wartości „pojawiają się w osobie», są więc osobowymi w znaczeniu intencjonalnym i – «teoretycznym»⁵¹. W ten sposób odsłania się zasadnicza różnica fenomenologii Schelera i etyki personalistycznej, w której człowiek jawi się jako sprawca wartości moralnych dobra i zła i jest za tę „sprawczość” związaną z wyborem, odpowiedzialny. Kwestia sumienia jest w tej etyce tak bardzo znacząca dlatego, że sumienie stanowi immanentną część struktury ludzkiego bytu, w której rozgrywa się poniekąd rywalizacja dobra ze złem i zarazem poznanie ich etycznej kwalifikacji w danym akcie. Sumienie ma zatem stoczyć ową walkę na rzecz dobra – stanowić dla niego oręż i go wyzwać. Jako sędzia moralnej oceny aktów i postaw osoby z jednej strony, a jako świadek przeżywanych wartości moralnych – z drugiej, sumienie w takim ujęciu jest po coś, ma czemuś służyć – mianowicie spełnieniu człowieka, a nie jego zniewoleniu. Przekonanie o wartości dobra lub zła danego czynu przybiera charakter normatywny w sumieniu, bo od momentu przekonania trzeba spełnić akt zgodny z treścią tego przekonania. Wówczas, kiedy spełnia się czyn zgodny z sumieniem, spełnia się czyn moralnie dobry, a kiedy jest niezgodny z sumieniem – czyn moralnie zły.

Sumienie nie jest jednak nieomyślne (na co zwracało uwagę wielu myślicieli, np. św. Paweł czy św. Tomasz z Akwinu), niemniej jest tym dynamicznym wydarzeniem w osobie, w którym ona sama spełnia dobro lub zło, jest ich przyczyną sprawczą. Gdy człowiek jest przekonany o dobru moralnym określonego czynu, powinien za nim iść, dokonać go, i odwrotnie: jeśli ma przekonanie o moralnym złu jakiegoś aktu, winien się wyrzec jego spełnienia i go odrzucić. Dlatego też sumienie w aspekcie „przekonania” świadczy o praktycznym charakterze wartości moralnych, a w aspekcie „zobowiązania” świadczy o sprawczym podejściu do dobra i zła⁵².

⁵¹ Tamże, s. 76.

⁵² Tamże, s. 81.

Max Scheler w swojej filozofii nie znajduje pozytywnego miejsca dla sumienia. Odmawia mu twórczego charakteru i zarzuca generowanie negatywizmu. Według niego powinność to tylko system nakazów i zakazów, rugujących możliwość pozytywnego emocjonalnego przeżycia wartości. Sumienie, wedle Schelera, оголаca osobę z emocjonalno-poznawczego przeżywania wartości (bo zawarty jest w nim aspekt powinności). Ponieważ Scheler stoi na stanowisku, że człowiek nie ma sprawczego stosunku do wartości, to i sumieniu tego momentu nie przyznaje. Sumienie, jak twierdzi komentujący Schelera Wojtyła, nie jest korzeniem wartości moralnych (bo często, jak sądzi Scheler, może się mylić). Ich źródłem jest emocjonalna miłość⁵³. Sumienie jest tylko podmiotem wartości moralnych – one są w nim „skapitalizowane”. Chcąc uciec od wszelkiego negatywizmu w etyce, Scheler nie nadaje sumieniu żadnego pozytywnego znaczenia. Upatruje w nim tylko normatywność, prawodawczość i przynaglanie, z których trzeba zrezygnować, aby wartości przedmiotowe mogły się urzeczywistnić w osobie. Jakikolwiek rozkaz, a więc presja na wolę zaprzepaszczałby osobiste przeżycie wartości, a nawet właściwe poznanie wartości. Wybór wartości dobra lub zła nie dokonuje się w sumieniu, lecz poprzez preferowanie jednej lub drugiej. W akcie preferencji wydarza się uznanie przez podmiot wartości za dobrą dla niego, a poprzez odrzucenie uznanie wartości za złą. Dlatego dobro i zło są konstytuowane przez osobę w aktach preferencji lub odrzucenia, a nie one konstytuują osobę jako dobrą lub złą⁵⁴.

Karol Wojtyła oponuje przed tego typu interpretacją wyboru dobra lub zła. Zarzuca Schelerowi indywidualizm w orzecznictwie i kwalifikacji tego, co dobre lub złe. Przecież akty preferowania są następstwem poznania tego, co dobre lub złe. Dokonuję preferencji, bo „zobaczyłem” wcześniej tę wartość jako dobrą, ale nie tylko dobrą dla mnie, ale dobrą w ogóle. Dobro lub zło obiektywne rozpoznawane jest w sumieniu. Realizacja dobra jest jakby szlifowaniem czy heblowaniem, a potem polerowaniem swej doskonałości moralnej, podczas gdy w złu osoba ulega korozji, specyficznemu rdzewieniu jej wrażliwości moralnej. Człowiek jest przyczyną dobra lub zła moralnego i pod „warstwą indywidualnego preferowania danej wartości kryje się także akt oceny dobry/zły. Wartość koniecznie niesie w sobie ukryte w nim wartościowanie”⁵⁵. Owo wartościowanie

⁵³ Tamże, s. 78.

⁵⁴ Por. M. Wojewoda, *Problem sumienia w myśli antropologiczno-etycznej Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 233–234.

⁵⁵ Tamże, s. 233–235.

dzieje się w sumieniu i dzięki temu osoba może dokonać autonomicznego wyboru.

Życie wewnętrzne osoby w systemie Schelera sprowadza się do emocji jako konstytutywnego elementu tego życia. Dlatego i sumienie, i powinność, wprowadzające w to życie przynaglenie, nakaz czy rozkaz wpływają nań destruktywnie i uniemożliwiają przeżycie wartości. W personalistycznej etyce chrześcijańskiej sumienie jest integralnym „składnikiem” życia wewnętrznego osoby. Przez nie dokonuje się „panowanie sobie”, „nad sobą” i „posiadanie siebie”. Teoria powinności z teorią sumienia w tej etyce stanowią jedność, bo ilekroć chcę zrealizować jakieś x, które rozpoznaję jako dobro, to powinienem (a wręcz muszę) tego dokonać. Sumienie jest własnym aktem sądu podmiotu, aktem poznania. Osoba sama, własnowolnie wydaje sąd o powinności, co stanowi przeciwwagę dla „irracjonalnej samorzutności i kapryśnego decyzyzizmu”⁵⁶. Samodzielne wydanie sądu: „powinienem” zakłada wcześniejsze rozpoznanie prawdy, a to z kolei stymuluje jakby „wejście” w przekonanie o jej mocy zobowiązującej i koniecznej do zrealizowania. Jednakże owo „wejście” w takie przekonanie zasadza się na chceniu zobowiązania się nim, jako wyrosłym na prawdzie. Bez aktu woli wydanie sądu: „powinienem” nie miałoby żadnej mocy jego wykonania.

Różnica zdań, rozbieżność sądów obu przytoczonych myślicieli – Schelera i Wojtyły – skłania do pogłębionego namysłu nie tylko nad tym, czym jest sumienie, ale przede wszystkim nad jego rolą w kreacji wnętrza i działań zewnętrznych człowieka.

Na twórczą rolę sumienia zwraca uwagę Karol Wojtyła w rekolekcjach watykańskich z 1976 roku, opublikowanych jako *Znak, któremu się będą sprzeciwiać* (a potem jako wznowienie pt. *Znak sprzeciwu*), gdzie zwraca uwagę na twórczą rolę sumienia, poprzez które osoba staje się bardziej sobą. Aktywność człowieka, jego zdolność do działania, tworzenia, autorealizacji ma swój początek w sumieniu człowieka, w jego duchowym centrum⁵⁷. Ono podpowiada osobie, gdzie lokować konkretne wybory i za czym iść, a co odrzucać. Jest swoistym głosem, który czasem krzyczy, a czasem (paradoksalnie) milczy. Głos ten jednak jest, niezależnie czy człowiek dopuszcza jego głos, czy nie. Sumienie jest niczym stały towarzyszy podróży, który trwa przy jednostce bez względu na wszystko. Nie można się

⁵⁶ T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 1–3 (85–87), s. 93.

⁵⁷ Por. K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, dz. cyt., s. 170.

go zrzec, choć można wyrzec. Sumienie może zostać jakby owładnięte, mówiąc językiem Heideggera, zgiełkiem „gadaniny” czy „paplaniny”, które zagrażają byciu człowieka, ale i tak przez nie przedostaje się ten prześwit sumienia, który nie domaga się afirmacji, bo jest samoafirmującym się. Chociaż trzeba, jak twierdził Józef Tischner w *Etyce solidarności*, chcieć mieć sumienie (np. uwrażliwiając się na krzywdę drugiego), to jednak – paradoksalnie – nie można go nie chcieć. Sumienie jawi się jako fenomen niezależny od aktów woli. Mamy je wkomponowane w nasze jestestwo, nie trzeba się na niego decydować lub go stale potwierdzać. Człowiek może zdecydować o tym, czy będzie się kierował sumieniem i go słuchał, ale nie może zaabdykować w jego obliczu. Na ten aspekt zwraca uwagę Antoni Siemianowski w książce *Sumienie*, gdzie pisze: „[...] sumienie, które odzywa się przed lub po decyzjach i działaniach, ujawnia się jako przeżycie jakościowo inne niż akty woli. Wskazuje na to przede wszystkim fakt, że wyrzuty czy oskarżenia sumienia nigdy nie są we władzy ja. [...] Dlatego też nigdy nie mogę sobie nakazać lub zakazać wyrzutów sumienia, nie należą bowiem do mojego «tak chcę». Co więcej, ja nigdy nie decyduję o odezwanianiu się sumienia. Ono samo odzywa się we mnie spontanicznie jako przeżycie nie będące w zasięgu mojej władzy archonalnej jak akty woli”⁵⁸.

Na podstawie studium myśli Karola Wojtyły możemy stwierdzić, iż sumienie to z jednej strony rzeczywistość rozeznawania co jest dobre, a co złe, akt rozumu praktycznego, który wydaje sąd, a z drugiej strony rzeczywistość, która owym sądem jakby pobudza wolę do działania, a więc pełni rolę inspirującą. Wojtyła definiuje: „sumienie jest organem duchowej struktury człowieka. Sumienie jest sądem wartościującym o dobru i złu. To nie sąd obojętny. Tu do głosu dochodzi też sąd praktyczny, pobudzający impuls woli. Ono ma więc charakter nakazu moralnego. A te nakazy mają charakter realnych energii w człowieku”⁵⁹. Sumienie jest realną siłą tkwiącą w osobie, posiadającą dwie sankcje własne: jedna ma wymiar wyrzutów sumienia, druga zaś zadowolenia.

Sumienie objawia także ludzką godność, która wyraża się „w posłuszeństwie wewnętrznym wobec obiektywnej zasady, która ludzkiej *praxis* pozwala oddzielać dobro od zła [...]. Stara się nie tylko doraźnie związać człowieka z dobrem, ale ugruntować go w dobru: uczynić dobrym jako człowieka, nie dopuścić do

⁵⁸ A. Siemianowski, *Sumienie*, Bydgoszcz 1997, s. 37.

⁵⁹ K. Wojtyła, Nauka rekolekcyjna, wygłoszona w kościele św. Floriana w Krakowie 22–28 marca 1954 roku. Tekst rekolekcji zamieszczony w *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 1983, s. 125.

zmarnowania tego zasadniczego talentu, tego dobra, jakim jest po prostu samo człowieczeństwo. W posłuszeństwie wobec sumienia leży klucz wielkości moralnej człowieka i istotna podstawa jego «królewskości» owego panowania, które w zasadniczym humanistycznym i personalistycznym – wymiarze jest przede wszystkim samopanowaniem⁶⁰.

Sumienie zatem jawi się nie jako sama zdolność moralnej oceny czy świadek wolności osoby, ale również jako zadanie do jego twórczej i właściwej formacji. Nad sumieniem trzeba pracować. W jaki sposób pracować? Aby kogoś słuchać, trzeba mieć do niego zaufanie, a zaufanie buduje się poprzez prawdę. Zatem by słuchać własnego sumienia, należy być wrażliwym na prawdę, która w sumieniu dochodzi do głosu. Sumienie przemawia do człowieka głosem prawdy i odtąd już tylko wolność człowieka może zdecydować, czy wsłucha się on w nią, czy zagłuszy jej głos. „Kiedy sumienie wyrzuca coś człowiekowi, wyrzuca mu albo nie miłujące poznanie, albo nie poznającą miłość. Sumienie jest poruszeniem całego bycia człowieka przez prawdę albo przez jej brak w jego działaniu; kiedy działanie wypływa z prawdy, jaką jest byt, cieszy się pokojem, kiedy natomiast przychodzi on spoza prawdy bytu, podmiot boli sam siebie, ponieważ jego objawienie się, w którym się spełnia, ulega zahamowaniu. Prawda jest światłem, a światło nie jest po to, żeby je gasić. Kto gasi je, nie widzi nawet siebie⁶¹. By zobaczyć prawdę, należy uprzednio niejako nauczyć się „patrzeć” – patrzeć w to i na to, co przedstawia sumienie. Ono nieustannie ożywia intuicję człowieka, subtelnie podszeptuje mu prawdę, jakby przedstawia człowieka samemu sobie, tym kim aktualnie moralnie jest (dobrym lub złym) oraz nawołuje do coraz pełniejszego wglądu epistemicznego w prawdę. Przywołanie w tym miejscu dewizy, którą Sokrates kierował się w swoim życiu: „Gnothi seauton”, wydaje się uprawomocnione. Człowiek ma stale zaglądać w sumienie, wracać do samego siebie, jakby zatrzymywać się na chwilę, by dokonać aktu refleksji nad swoim postępowaniem, wyciągając wnioski, weryfikując zasadność rozstrzygnięć lub dokonując ewentualnych zmian w działaniu.

Już w starożytności Platoński wizerunek wyzwolonego prawdą mędrca, mającego powrócić do zniewolonych kajdanami pozoru jeńców w jaskini, także zakładał pewne pojęcie sumienia. Bo czyż ów mędrzec mógł nie zaglądnąć w nie i nie dokonać aktu refleksji nad tym, co „usłyszał”? Czy mógł od tak, z siebie samego „posłyszeć” zew powinności i odpowiedzialności, nakazujący powrót po innych?

⁶⁰ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, dz. cyt., s. 170–171.

⁶¹ S. Grygiel, *Kimże jest człowiek?*, dz. cyt., s. 231.

Musiło być w nim coś, co odezwało się na tyle silnie i wiążąco, że potraktował ów zew jako zadanie do rzetelnego wypełnienia. Platon wprawdzie nie używa kategorii sumienia, lecz dość ewidentnie możemy to z jego metafory odczytać. Dialektyka, jako sztuka mądrej i kreatywnej rozmowy, mająca moc wyrwania z iluzorycznej rzeczywistości, nie mogła się jedynie rozgrywać między kajdaniarzami, lecz – jak się wydaje – i w samym filozofie, który właśnie dlatego nie odwraca się od żyjących w świecie ułudy i probabilistyki, bo ma rozumne i wolne sumienie – słucha go i dzięki niemu wychodzi ku kontemplacji prawdy. Ponadto filozof wraca do jaskini, bo sumienie wymaga ofiary, poświęcenia, wyrzeczenia. Jeśli mam sumienie i jeśli „znam już prawdę, to znaczy, wiem, czym jest prawdziwy byt i prawdziwe bycie, i jeżeli *jestem* już wolny, to znaczy, należę już do siebie, to wiem też, że tam *jestes* ty i że nie mam innego pilniejszego już zadania niż to, by w twej biedzie spieszyć ci z pomocą, choćby mieli mnie wyszydzić czy nawet zabić”⁶². Fragment ten ilustruje to wszystko, o czym mówi współczesna filozofia odpowiedzialności za drugiego – odpowiedzialności do końca, odpowiedzialności przed sobą i za siebie (za własne bycie i spełnienie) oraz odpowiedzialności względem potrzebującego.

4. Miłość i odpowiedzialność fundamentem samospelnienia

4.1. Miłość „sprawdzona” i miłość „wyznana” – wizje Karola Wojtyły i Józefa Tischnera

Miłość to najwyższa postać spełnienia siebie i relacji międzypersonalnych. Wielość jej rodzajów, form i stopni rozwoju oddają między innymi liczne terminy, zwłaszcza greckie i łacińskie oraz ujęcia filozoficzne. Krótkie wyjaśnienie ich znaczenia ukazuje szeroką gamę koncepcji miłości⁶³.

W aspekcie semantycznym największe zróżnicowanie terminologiczne, uwzględniające specyfikę i odrębność rodzajów miłości spotykamy w grece i łacinie.

⁶² J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 7–8.

⁶³ Analizy miłości zawarte w punkcie 4 niniejszej dysertacji w nieco zmienionej formie ukazały się w artykułach: *Metafizyka i fenomenologia miłości. Święty Tomasz z Akwinu i Max Scheler*, „Życie i Płodność” 2010, nr 3, s. 103–114 oraz *O smaku miłości wokół rozważań Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2009/2010, t. 2/3, s. 167–198.

W języku greckim są to głównie: *eros* (ujmuje miłość w znaczeniu pożądliwości płciowej, żądzy, pragnienia, skłonności, radosnego uniesienia, a także przedmiotu miłości), *storge* (oznacza czułość, przywiązanie, zwłaszcza w relacjach rodzinnych), *filia* (to zażyłość, przyjacielskość, serdeczność, upodobanie), *filanthropia* (kładzie nacisk na życzliwość, uprzejmość, grzeczność, łagodność, wzajemne relacje między kochankami, humanitaryzm), *filadelfia* (oznacza przede wszystkim miłość braterską), *filostorgia* (oznacza miłosną czułość, tkliwość, pożądanie zmysłowe, raczej miłość płciową) i *agapè* (termin używany głównie w języku potocznym, a oznaczający miłość małżeńską, braterską, wspólnotową lub miłość Boga do człowieka i człowieka do Boga)⁶⁴.

Natomiast w języku łacińskim do miłości odnoszą się głównie terminy: *amor*, *caritas*, *dilectio*, również wyrażenia: *amor amicitiae* (miłość przyjacielska), *amor platonicus* (miłość duchowa) oraz: *beneficentia*, *opera pietatis*, *opera misericordiae* – oznaczające czynną miłość bliźniego, dobroczynność⁶⁵.

Już samo bogactwo terminologii używanej dla wyrażenia różnych rodzajów miłości świadczy o poszukiwaniu adekwatnych, często wysublimowanych określeń dla precyzyjnego oznaczenia jej sensu i podkreślenia jej znaczenia.

W aspekcie filozoficznym opisy miłości i wielorakie jej definicje oraz refleksje nad nią podawane przez filozofów różnicują się w zależności od akcentowanych elementów miłości, sposobów determinowania jej aktów oraz uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych.

Platon, starając się doprecyzować znaczenie słowa *eros*, opisywał miłość jako mocne pragnienie tego, czego się nie posiada (*Uczta* oraz *Fajdros*). Przedmiotem miłości są również przejawy piękna i dobra dostrzeżone w ludziach, połączone z szacunkiem do nich. Miłość ogniskuje się coraz bardziej na duchowych cechach ludzi, aż w końcu kieruje się ku przedmiotom niematerialnym, które w pełni partycypują w idei Piękna i związanej z nią idei Dobra.

Arystoteles określał miłość głównie przy pomocy terminu *filia* (*Etyka Nikomachejska*). Miłość według niego realizuje się w pełnym wymiarze w przyjaźni między ludźmi wzajemnie życzącymi sobie jakiegoś dobra i mającymi obopólną tego świadomość. Przyjaźń jest cnotą, czyli względnie trwałym usposobieniem aktualizowanym w odpowiednich okolicznościach.

Seneka rozróżniał odrębne postacie miłości. Wymieniał miłość jako nieprzewycięzalną namiętność – rodzaj choroby duszy; miłość do przyjaciela jako

⁶⁴ F. Drączkowski, *Miłość*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, s. 1122.

⁶⁵ Tamże, s. 1123.

cenną więź, ale wyłączającą innych ludzi i miłość dobroczynną (*beneficia*), której wartość leży w niej samej. Jej to przypisywał najważniejszą funkcję w powstawaniu społeczności ludzkich.

Stoicy natomiast głosili konieczność kierowania się rozumem, a nie emocjami, przenikającymi odmiany miłości powszechnie praktykowane.

Św. Tomasz z Akwinu, na bazie myśli Arystotelesa, ujmował cnotę miłości w kontekście teologicznym oraz moralnym.

Według Immanuela Kanta godna człowieka miłość przejawia się w aktywnym, troskliwym, naznaczonym szacunkiem przywiązaniu do cudzego dobra.

Należy zwrócić uwagę, że poza zarysowanym aspektem semantycznym i filozoficznym, niezwykle istotne w rozważaniach o miłości są: aspekt teologiczny, aspekt religioznawczy, psychologiczny oraz społeczny.

Różne dziedziny nauki zajmowały się i nadal zajmują problemem miłości w wymienionych aspektach, istnieje także wiele opracowań o charakterze interdyscyplinarnym. Oczywiście nie sposób ogarnąć i zaprezentować w jednej pracy wszystkich znaczeń miłości z różnych punktów widzenia, dziedzin i wymiarów. Istotne jest, że różnorodność form, przedmiotów, uczuć miłości jest uwarunkowana podmiotowo.

Przy uważnym namyśle nad miłością, wglębieniu się w jej naturę i sens od razu napotykały fundamentalne niedopowiedzenia oraz na pytania, które zawsze pozostaną otwarte. Odczuwamy rodzaj bezradności wobec jej własnego *logosu* oraz trwogi wobec jej wielkości. Próbując objąć myślą miłość, natrafiamy na jej niedomykalność i nieskończoność. Trwanie, będące istotnym wymiarem miłości, ukazuje jej procesualność, a zarazem w tej procesualności odsyła w kierunku tego, co wieczne, nieograniczone, niedefinitywne. Miłość zdaje się być takim procesem w orbicie wszechświata, który scala to, co rozdzielone, a co ciasne i ograniczone – rozszerza⁶⁶. Prawdziwa miłość nie ma swego kresu, ale i Bezczes – Transcendencja przechodzi przez nią. Gdyby miłość miała kres, byłaby jakoś określona, z góry ustalona, stawałaby się atrapą samej siebie. Jak mówił Gabriel Marcel: „ukochać jakąś istotę, to powiedzieć: ty nie umrzesz”⁶⁷. Dlatego wydaje się, że nawet próg śmierci nie niweczy rozpoczętej historii miłości, jedynie w inny sposób transponuje ją w nową obecność. Paradoksalnie: „Gdyby nie miłość, śmierć byłaby nam może bardziej obojętna [...]. Natomiast

⁶⁶ Por. K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, [w:] *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 396.

⁶⁷ G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, s. 215.

miłość nie odkryłaby siebie samej, gdyby nie śmierć [...]”⁶⁸. Bóg jako wieczność miłości i jako wieczna miłość przenika, prześwieśla i prześwituje przez miłość człowieka. Jako Nieuwarunkowany, Bóg jest wszystkim dla miłości ludzkiej i jednocześnie wszystko ludzkiej miłości ofiaruje (samego siebie). Miłość Boga kocha kochać, ale przez tę miłość i człowiek uczy się kochać miłość i miłością kochać drugiego.

Miłość jako *agapé* i jako *eros*⁶⁹ – przestrzenie wzajemności, współodniesień i rozmaitych korelacji – znamionują jednak najpierw jakąś pierwotność otwartości, a także określonego sposobu bycia jako gotowości uczestnictwa i wejścia

⁶⁸ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2002, s. 65.

⁶⁹ *Erosem* (gr., łac. *amor*) określano nie tylko miłość zmysłową i cielesną, ale także miłość nacechowaną twórczym charakterem oraz dążnością, pragnieniem i tęsknotą do osiągnięcia coraz większej pełni, a także umiłowaniem mądrości. Dla Platona *eros* był miłością tego, co piękne i dobre, i warte kochania. Był to rodzaj miłości egocentrycznej, romantycznej, namiętnej i uczuciowej.

Natomiast *agapé* (gr., łac. *caritas*) nazywana często miłością „zstępującą” to miłość bezinteresowna, szlachetna, która budowana jest na fundamencie oddania i zawierzenia. Według teologii chrześcijańskiej *agapé* rozumiana jest jako szczególnie przejaw bezwarunkowej miłości Boga do człowieka. Bóg jest *agapé* – miłością, która zstępuje ku człowiekowi i kocha to, co nie jest warte miłości. Miłość *agapé* jest przyjmowana przez wiarę. Jest określonym darem Boga dla człowieka. Dzięki *agapé* kocha się nie tyle emocjonalnie, ile wolą obdarzania dobrem drugiego człowieka. *Agapé* jest wyrazem miłości spontanicznej, ofiarowującej się dlatego, że jest miłością.

W artykule pt. *Źródła współczesnego rozumienia miłości* Ryszard Maciołek powraca do opisu klasycznych wizji miłości, bo według niego we współczesnej refleksji akcenty położono raczej na psychologiczne, socjologiczne, a nawet fizjologiczne aspekty miłości, niż etyczne, metafizyczne czy teologiczne. Dla Maciołka właśnie w klasycznym paradygmacie myślenia o miłości jako *erosie* i *agapé* możemy odnajdywać jej istotę i sens. Autor nazywa *agapé* miłością odśrodkową, płynącą od Boga do człowieka, a *erosa* – dośrodkową, wychodzącą od człowieka, będącą jego dynamicznym rozwojem w kierunku świata ducha i piękna samego w sobie.

Maciołek odwołuje się też do Wojtyłowskiej interpretacji miłości. Zauważa, że modyfikację rozumienia *erosa* odnajdujemy w Wojtyłowskim typie „miłości oblubieńczej”, w której mocno uwydatnia się osobowa godność człowieka. Jak pisze: „[...] Tak jak *agapé* jest zbawieniem dla *erosa*, ratując go przed depersonalizacją i wypaczeniem, tak również miłość mistyczna jest wzmacniająca i poniekąd zbawienna dla samej *agape*” (R. Maciołek, *Źródła współczesnego*

w to, co nieznanne. Ryzyko zatem jest tłem miłości, znika dopiero tam, gdzie pragnienie przekracza lęk, a oddanie siebie drugiemu jest nieskończonym ofiarowaniem. Miłość jest zawsze jakoś bezbronna, jest bowiem całkowitym otwarciem na drugiego. Otwartość ta może z jednej strony zawstydząć, ale z drugiej strony może być nadużyta⁷⁰. Dlatego tak ogromną rolę w miłości spełnia odpowiedzialność, która funduje ufność, stałość i wierność. W miłości więc trzeba przestąpić pewien próg – lęku lub kalkulacji i wejść odważnie i ufnie w to, co się przedstawia kochającym, dlatego, iż „najboleśnieszka jest próżnia miłości”⁷¹, a także dlatego, że „każde wahanie zabija miłość”⁷².

Miłością nazywam wychodzenie z własnego ukrycia, wymagające tego, by człowiek przekraczał siebie i by mógł oddać się drugiemu. Pozorność jako nieautentyczność lub przeciętność sposobu bycia (np. egoizm, indywidualizm, narcyzm) byłyby takimi zachowaniami, które skutecznie blokowałyby nie tylko możliwość otwarcia na miłość, ale i zrozumienie jej. Podmiot miłości winien zostać odarty z iluzoryczności i zrzucić kurtynę pozorów, by mógł wejść w świat i historię miłości. Wkroczenie na szlak miłości wymaga prawdy, i to prawdy człowieka, prawdy o człowieku i prawdy w nim samym. Autentycznej miłości nie da się ani zamarkować, ani przypudrować. Ona jest albo jej nie ma. Ale jeśli jest, to zadomawia się w tym, który ją gości. Goszczenie jest zaproszeniem jej i przyjęciem ze wszystkim, co ona przyniesie. Zadomowienie się miłości w tym, który ją podejmuje, jest jednocześnie rozgoszczeniem i głębokim osadzeniem. Ten, który ją gości, jest jej gospodarzem, miłość jawi mu się jako coś do „zagospodarowania”, do właściwego i umiejętnego zarządzania nią lub nawet władania. Jeżeli miłość jest czymś, z czym możemy się w różny sposób obchodzić, to jest nie tylko dana, ale i zadana, co wiąże się zarówno z tworzeniem, kreacją, działaniem, jak i z racjonalnością i odpowiedzialnością za nią i wobec niej, a nawet z pewną jej edukacją: „Chociaż miłość nie jest do wyuczenia, a równocześnie nic nie jest tak bardzo do wyuczenia jak miłość”⁷³.

rozumienia miłości, [w:] *Do źródeł miłości [Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości]*, pod red. K. Kalki, Warszawa 1996, s. 26).

⁷⁰ Por. R. Mordarski, *O istocie miłości*, [w:] *Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)*, dz. cyt., s. 37.

⁷¹ Por. K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, [w:] tegoż, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 471.

⁷² R. Mordarski, *O istocie miłości*, dz. cyt., s. 37.

⁷³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 104–105.

Wydaje się, że kluczowy dla głębi miłości jest jej początek. Ów początek miłości, tak za każdym razem swoisty i niepowtarzalny, musi mieć jednak w sobie coś wspólnego, uniwersalnego, co pozwala na rozwój, trwanie, poznawanie, słuchanie, obecność, afirmację. Tym czymś jest ludzka wolność, która rozpoczyna za każdym razem to, co nowe. W wolności to, co przeszłe, minione, schodzi gdzieś na dalszy plan, przestaje mieć jakby znaczenie dla terażniejszości, pozostaje natomiast stała perspektywa wyjścia ku czemuś innemu.

A wśród tego wszystkiego wolność
 – jakaś wolność, a czasem aż szął,
 szął wolności uwikłanej w ten gąszcz.
 I wśród tego wszystkiego miłość,
 która wytryska z wolności
 jak źródło z gleby przeciętej na ukos⁷⁴.

Dzięki wolności miłość może siebie rozpoznać, rozumieć i ukonstytuować. A czy i wolność nie określa siebie poprzez miłość? Pytanie zdaje się być podstawowe dla wyjaśnienia fenomenu miłości jako takiego i jego relacji do wolności. Zapytajmy, w jaki sposób miłość „wtryska” z wolności, a jak wolność przez miłość „przepływa”. Czy w miłości nie wydarza się specyficzne zawieszenie wolności, a jeśli tak, to czym by wtedy wolność właściwie była? Czy wówczas byłaby dalej sobą, czy może przeistaczałaby się w permanentność miłości? A może istnieje taka siła miłości, która wyzwala z wolności?

Miłość – miłość pulsuje w skroniach,
 w człowieku staje się myślą
 i wolą:
 wolą bycia Teresy Andrzejem,
 wolą bycia Andrzeja Teresą⁷⁵.

Filozofia współczesna zdaje się zmagać z postawionymi pytaniami zarówno z pozycji ontologii, jak i antropologii filozoficznej, mających swe odzwierciedlenie w rozmaitych koncepcjach, które jednakowoż nie dają jednej wspólnej wykładni co do relacji miłości i wolności.

⁷⁴ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, dz. cyt., s. 406.

⁷⁵ Tamże, s. 408.

Wybór, przez który chcielibyśmy przybliżyć odpowiedzi na zadane pytania, nie jest obiektywny ani w żadnej mierze arbitralny. Ma on jednak na celu nieco uwypuklić pewne aspekty konstytutywne dla problematyki miłości i jej relacji do wolności oraz pokazać swoiste różnice w filozoficznym przypatrywaniu się tym zagadnieniom. Niech posłuży do tego refleksja dwóch myślicieli, którzy w oryginalny sposób dokonali dookreślenia pojęcia miłości i ukazali jej istotny związek z wolnością.

Karol Wojtyła i Józef Tischner to myśliciele chrześcijańscy, których filozoficzna formacja wywodzi się z różnych tradycji i stanowisk intelektualnych. Posługują się odmiennymi językami i pojęciami teoretycznej refleksji. Tischner zasadniczo był spadkobiercą Husserla, Rosenzweiga, Levinasa, Bubera, Wojtyła zaś – św. Tomasz z Akwinu, św. Jana od Krzyża, Kanta i Schelera. Co zatem mogłoby uzasadniać wybór w odniesieniu do problematyki miłości u tych filozofów, mówiących o podstawowych strukturach człowieka i świata dwoma odmiennymi głosami? Otóż wydaje się, że właśnie sam fenomen miłości jest tym łącznikiem, który scala dwa punkty widzenia. Mówiąc tak swoicie i w tak różny sposób o miłości, obaj filozofowie nie są jednak sobie intelektualnie dalecy. Zarówno głos Tischnera, jak i Wojtyły w pewnym momencie zdają się wybrzmiewać harmonicznie, a nawet niekiedy posiadać jedną wspólną linię melodyczną. Dlatego celem niniejszego opracowania ma być z jednej strony ukazanie dwóch wizji miłości wraz z opisem ich rozmaitych *modi*, a z drugiej strony wyakcentowanie elementów wspólnych dla tych koncepcji i znalezienie ewentualnej spójni ich obu.

Zasadniczym punktem odniesienia dla dalszych dywagacji jest pytanie o zrozumienie miłości oraz kwestia, czy poznanie, rozpoznanie i ujęcie miłości jest kompatybilne i koherentne z jej zrozumieniem? Jakich warunków potrzeba, aby zrozumieć istotę miłości? A może sens miłości polega na jej niewyrażalności, dramatyczności i ostatecznej niezrozumiałości?

W poszukiwaniu odpowiedzi znajdujemy i w filozofii Tischnera, i Wojtyły dwa zaskakująco różne typy intelektualnej refleksji, które w gruncie rzeczy swój wspólny mianownik osiągają dopiero w perspektywie dialogicznej.

Zderzając te dwa sposoby patrzenia na miłość, należy zauważyć, że Wojtyła pisze swoisty „podręcznik miłości” (*Miłość i odpowiedzialność*), w systematyczny sposób skupiając się na metafizycznej, psychologicznej i etycznej jej analizie, podczas gdy u Tischnera miłość trzeba dopiero jakby „wyłowić” i wydobyć z innych opisujących ją doświadczeń (np. wzajemności, wierności, mojości, wdzięczności, wspaniałomyślności, bezinteresowności itp.). Można by zaryzykować twierdzenie, że Wojtyła jak gdyby wychodzi od miłości, chcąc w pewien całościowy sposób ukazać jej specyfikę, wartość i znaczenie. Natomiast Tischner jakby dochodzi

do miłości poprzez filozofię spotkania i dialogu. To filozofia dramatu właśnie staje się dla Tischnera źródłem myślenia według miłości. Pojęcie miłości nie wysuwało się w filozofii Tischnera na pierwszy plan w tym znaczeniu, że Tischner nigdy nie szafował tym pojęciem, nie referował go, jakby rezerwując dla czegoś wielkiego, wysokiego, wzniosłego. Wszędzie jednak tam, gdzie pojawiały się próby ukazania miłości, stawały się jakimś niewymownym świadectwem doświadczenia *Ty*.

4.2. „Smak” miłości w wolności i odpowiedzialności według Wojtyły

Z dociekań filozoficznych Wojtyły nad naturą miłości dowiadujemy się o trzech jej zasadniczych wymiarach: metafizycznym, psychologicznym i etycznym. Są to jakby trzy odsłony miłości, dzięki którym wchodzimy w głębię jej rozumienia. W tym sensie odpowiedź Wojtyły na pytanie o rozumienie miłości byłaby pozytywna. Każde doświadczenie, wedle Wojtyły, „jest zarazem jakimś zrozumieniem”⁷⁶, a zatem i doświadczenie miłości nim jest. Poprzez ową triadyczną analizę Karol Wojtyła wskazuje i uwypukla to, z czym miłość najpełniej koresponduje – mianowicie z wolnością i odpowiedzialnością oraz prawdą i dobrem, fundującymi autentyczność człowieka jako osoby.

Już na samym początku Wojtyła pragnie zarówno skoncentrować się na węższym znaczeniu miłości, które odsyła do miłości mężczyzny i kobiety (miłości małżeńskiej), jak i podać pewne aspekty miłości w ogóle. Odwołuje się przy tym do Ewangelii, tradycji kantowskiej, nurtów personalistycznych, ale też do osiągnięć psychologii (np. psychologii głębi lub psychologii humanistycznej) i etyki, które pogłębiają rozumienie miłości jako takiej.

Kantowska zasada traktowania drugiego podmiotowo, jako celu samego w sobie, a nigdy jako środka, ma dla Wojtyły kapitalne znaczenie właśnie w miłości, bowiem ta stale jest narażona na rozumienie utylitarystyczne, gdzie występuje traktowanie drugiego jako obiektu użycia, zaspokojenia, przyjemności czy zawłaszczenia, a nie przestrzeni bycia dla drugiego jako dobra. Zatem Wojtyła wskazuje na kontradyktoryczny charakter „używania” (interesownego wykorzystywania) i miłowania i wyraża tym samym postulat wyraźnego rozdzielenia jednego od drugiego, a nawet podporządkowania użycia miłości⁷⁷. Dyskutując z utylitaryzmem w odniesieniu do miłości, Wojtyła odsyła do aksjologii persona-

⁷⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 52.

⁷⁷ Por. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 36.

listycznej, w której człowiek jako osoba jest określoną wartością, stojącą ponad wartościami utylitarystycznymi. Jeśli zatem w miłości jeden dla drugiego stanowi wartość jako osoba, nie może być mowy o podporządkowaniu jednego drugiemu. Jedynym podporządkowaniem, z jakim w miłości ma się do czynienia, jest dobro, stanowiące cel i wewnętrzną logikę tejże miłości. Czytamy w *Miłości i odpowiedzialności*: „O zdolności miłowania stanowi to, że człowiek gotów jest świadomie szukać dobra z innymi i podporządkowywać się temu dobru ze względu na innych lub innych ze względu na to dobro. Miłość jest wyłącznym udziałem osób”⁷⁸. Utylitaryzm koncentrujący się na zasadzie maksymalizacji przyjemności i minimalizacji przykrości wynaturzałby i wykoślawiał zatem to, co miłość ze swej istoty ujawnia – mianowicie dobro obiektywne, wyzwalające z egoizmu i stanowiące filar miłości, któremu kochający się podporządkowują.

W kontekście personalistycznej wizji człowieka jako osoby Karol Wojtyła podaje własną interpretację miłości między kobietą a mężczyzną jako komunii wzajemnych odniesień i relacji, akcentując konieczność afirmacji ponad-rzeczowej i ponad-konsumpcyjnej wartości osoby kochanej⁷⁹. Tego rodzaju afirmacja nie dokonuje się jednak bez trudu i poświęceń. Trzeba ją w sobie wyrobić tak, jak na przykład wyrabia się ciasto do wypieku chleba. Same składniki, ich proporcje, odpowiednia temperatura czy rodzaj nie od razu staną się chlebem. Do tego potrzeba bowiem odpowiedniego wyrobienia i uformowania doskonałej masy, a więc pewnego samozaparcia, siły, rzetelności i sumiennosci, by dopiero na samym końcu rozkoszować się zapachem i smakiem upragnionego pokarmu. Podobnie z miłością – im pełniej ukształtowana, tym bardziej jej „smak” nie przemienie, a zamieni się w trwanie.

Karol Wojtyła prezentuje w pewnym sensie gradacyjną koncepcję miłości, zaznaczając jakby kolejne jej szczeble, aby osiągnąć kulminację w tak zwanej miłości oblubieńczej, która przedstawia się jako wzajemne ofiarowanie siebie drugiemu. Autor rozpoczyna opisy od miłości jako upodobania, następnie pożądania, życzliwości, poprzez: wzajemność, przyjaźń oraz sympatię, aż po miłość oblubieńczą (która okazuje się swoistym szczytem względem wszystkich poprzednich rodzajów). Każda kolejno analizowana przez Wojtyłę formuła miłości jest dopełniana następną, pokazującą tym samym niepełność i niezupełność poprzedniej – a więc i niewystarczalność (np. miłość jako upodobanie) lub pewną powierzchowność (np. miłość jako pożądanie). Dzięki systematycznej i konsekwentnej metodzie

⁷⁸ Tamże, s. 31.

⁷⁹ Por. tamże, s. 43.

Wojtyły możemy odkrywać nie tylko to znaczenie miłości, które samemu autorowi jest najbliższe, ale i to, które zdaje się odsłaniać jakiś pierwotny sens miłości jako takiej zarówno w jej konstytucji, jak i formie. W każdej analizowanej odsłonie miłości znajdujemy odwołanie się do kilku kluczowych elementów, dzięki którym możemy coraz lepiej rozumieć, na czym polega autentyczna, pełna i piękna miłość między kobietą a mężczyzną. Są nimi: dobro, prawda, piękno oraz wzajemność, wolność i odpowiedzialność.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj rozwinięcie problemu dobra, wzajemności i wolności, stanowiących niejako *constitutivum* przeżycia, jakim jest miłość. Nie oznacza to pominięcia czy zdeprecjonowania innych elementów, lecz przeciwnie – świadczy o ukazaniu ich ważności wyłaniającej się z funkcji wolności i wzajemności w miłości.

Miłość dla Karola Wojtyły jest szczególnym związkiem dwóch osób, które poznają swe wewnętrzne światy. Miłość ubogaca istnienie człowieka. W niej osoba znajduje „największą pełnię swego bytowania, obiektywnego istnienia”⁸⁰. Wiąż i łączność określonego *Ja* z *Ty* rodzi się jako owoc obopólnego skierowania na cel, którym jest dobro. O miłości można zatem orzekać dopiero, gdy właśnie dobro staje się wspólną intencją, priorytetem i naczelnym pryncypium. Nie chodzi jednak o jakiegokolwiek dobro (np. przyjemność, fizyczność, korzyść), ale o dobro drugiego i wartość drugiego jako dobra. Tę kwalifikację miłości jako podporządkowania dobru możemy odnaleźć już w pierwszym analizowanym przez Wojtyłę typie miłości – jako upodobaniu (*amor complacentiae*). Mówi o tym ważny fragment: „Upodobanie to nie tylko myślenie o jakiejś osobie jako o dobru, upodobanie to zaangażowanie myślenia w stosunku do tej osoby jako do pewnego dobra, zaangażowanie takie zaś może być w ostateczności spowodowane tylko przez wolę [...]. Jest to jakby poznanie angażujące wolę, angażujące zaś dlatego, że przez nią zaangażowane”⁸¹. *Ja* dla *Ty* przedstawia się jako pewne dobro i na odwrót – *Ty* przedstawia się dla *Ja* również jako dobro. Ale znowu nie chodzi tu jedynie o dobro, które zawiera się w każdym osobowym podmiocie jako zespół różnorodnych wartości, ale o dobro jako wartość samej osoby, w jej godności i jedyności. Dlatego też fundamentalne znaczenie ma tutaj moment prawdy o osobie jako przedmiocie upodobania. Wojtyła zaznacza, że wartość upodobania znajduje się „w tym, że dobro, do którego ono się zwraca, naprawdę jest tym dobrem, o jakie chodzi. Tak więc i w upodobaniu pomiędzy *y* a *x* prawda o wartości osoby, ku

⁸⁰ Tamże, s. 77.

⁸¹ Tamże, s. 71.

której druga osoba żywi upodobanie, jest czymś podstawowym i decydującym⁸². Zatem punktem wyjścia w metafizycznej analizie miłości nie jest dla Wojtyły sama prawda uczuć (które są istotne, ale często mają afektywny charakter), ale prawda o osobie i o jej wartości. W omawianym „rodzaju” miłości natrafiamy też na zaczątek kwestii wolności. Zaangażowanie zakłada moment woli. Określone *Ja* musi mieć jakieś pragnienie skierowania, nawet jeśli jest ono najpierw na poziomie zmysłowo-popędowym. Jak podkreśla Wojtyła, w „podobaniu się” jest już jakoś obecne „chcę”. Jest w nim też obecny pierwiastek intelektualny, który z wolą współoddziałuje. Owo „chcę” mogłoby tu przybrać charakter zdania wyjściowego: **„Chcę ciebie jako dobra”** (bez bliższej specyfikacji, lecz po prostu jako dobra).

Modyfikację zaproponowanego przez nas zdania, a jednocześnie jego rozwinięcie i dookreślenie znajdujemy w następnym przedstawieniu fenomenu miłości, gdzie pojawia się zagadnienie pożądania. Wojtyła odróżnia miłość pożądania (*amor concupiscentiae*) od samego pożądania (zwłaszcza zmysłowego). Rozszerzone sformułowanie w kontekście drugiego „rodzaju” miłości brzmi: **„Chcę ciebie, bo ty jesteś dobrem dla mnie”**⁸³. Nie idzie tu jednak o egoistyczne zawłaszczenie drugiego, który prezentuje się jako pewne dobro, lecz raczej o wyrażenie komunikatu pragnienia dopełnienia siebie samego drugim i drugiego sobą. Dlatego też miłość pożądania nie ogranicza się do samych pożądań (byłaby wówczas skierowana przede wszystkim na posiadanie drugiego i używanie go), ale w niej „krystalizuje się obiektywna potrzeba bytu skierowana do drugiego bytu, który jest dla pierwszego dobrem i przedmiotem dążenia”⁸⁴. Prymat samego pożądania wedle Wojtyły w znaczący sposób mógłby zdeformować miłość, a nawet ją zniszczyć i unicestwić. Rozumienie miłości pożądania musi więc iść w parze z odniesieniem do normy personalistycznej, która głosi, że osoba jest dobrem, i to takim dobrem, że „właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁸⁵. Pragnienie dopełnienia mężczyzny kobietą i kobiety mężczyzną ostatecznie jest pragnieniem zjednoczenia i przeżywaniem tej jedności, a nie samym zaspokojeniem wypełnienia braku.

Kontynuacja zdania wstępnego „Chcę ciebie jako dobra” ma swe odzwierciedlenie w kolejnym ujęciu miłości jako życzliwości (*amor benevolentiae*). W niej

⁸² Tamże, s. 73.

⁸³ Tamże, s. 76.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 42.

wyraża się stosunek do drugiego, odpowiednie wyjście ku niemu, otwartość oraz wola dobra drugiego. W miłości tej *Ja* i *Ty* „wychodzą” ze swych egoizmów i nastawienia na siebie, są bezinteresowni względem i wobec siebie, traktują się podmiotowo i afirmatywnie. Główną rolę odgrywa już nie zdanie: „Chcę ciebie jako dobra”, ale: „**Chcę twego dobra**”⁸⁶, a więc *Ja* zależy przede wszystkim na dobru *Ty*, na tym, co jest dla niego dobre. *Ja* zapomina przeto o sobie, aby ten drugi mógł zrealizować dobro jemu potrzebne. W miłości życzliwej mamy do czynienia z ideą wspaniałomyślności, o której później Tischner powie, iż „polega na tym, że wybiera i uznaje dobro dlatego tylko, że jest dobrem, bez pytania o korzyści”⁸⁷. Wspaniałomyślność jest jak bezgraniczne dawanie bez oczekiwania na wdzięczność czy zapłatę. Jest to dawanie zawsze z szerokim gestem, bez analizowania, kalkulacji i czynienia rachunków. To zarówno jakby „bez-myślne”, niezastanawiające się hojne rozdawanie miłości, ale i „wspaniałe myślenie” (wielkoduszne i szlachetne) o drugim. Miłość życzliwa przybliży według Wojtyły do zrozumienia „czystej istoty” miłości, bo w niej następuje zwrot do prawdziwego, a nie pozorowanego dobra w sposób autentyczny, to znaczy odpowiadający jego naturze.

To, co przebija się w dotychczasowej analizie, odsyła do pojęcia podmiotowości człowieka jako pewnego określonego i nieredukowalnego dobra. Horyzont miłości unaocznia się jako sposób rozumienia owego dobra i bycia wobec niego. Podmioty miłości, czyli *Ja* i *Ty*, postrzegają się wzajemnie jako dobro dla siebie oraz wybierają się nie tyle ze względu na określone wartości, którymi dysponują lub które posiadają, ale z uwagi na wartość samego drugiego, jako odrębnego w swym byciu i niepowtarzalnego. W miłości prawdziwej zwrot: „za coś” musi zostać zniesiony, wszakże miłość „wyprzedza swój przedmiot lub też tak się do niego przybliży, że prawie traci go z oczu. Wówczas człowiek musi myśleć inaczej, musi odejść od zimnych rozważań [...]”⁸⁸. Kochający nie kocha za coś, ale pomimo wszystko. Drugi, którego kocham, jest wartością samą w sobie, razem z jego zaletami i „defektami”, cnotami i wadami.

Powyższy rys miłości uwarściwia na problematykę wzajemności. Karol Wojtyła postrzega wzajemność jako to, co wydarza się „pomiędzy” *Ja* i *Ty*⁸⁹, ale to „pomiędzy” nie jest czymś zewnętrznym wobec *Ja* i *Ty*, ale właśnie wewnętrznym

⁸⁶ Tamże, s. 78.

⁸⁷ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 120.

⁸⁸ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, dz. cyt., s. 436.

⁸⁹ Podobnie Martin Buber opisuje relację dialogiczną *Ja* i *Ty* jako strukturę „po-między” związaną ze strukturą „na-przeciw”. To, co „po-między” spaja i łączy *Ja* i *Ty*, konstituując ich

dla ich relacji. Jeśli wzajemność, obopólność Karol Wojtyła rozumie jako spójnię i jedność *Ja* i *Ty*, to nie ma na myśli roztopienia się *Ja* w *Ty* czy *Ty* w *Ja*. Ani jeden, ani drugi podmiot w relacji nie traci swej tożsamości, przeciwnie – kontaktując się z drugim i partycypując w sobie wzajemnie i *Ja*, i *Ty* mogą doświadczać swej własnej podmiotowości w zjednoczeniu⁹⁰. Jeśli Wojtyła mówi o upodobnieniu podmiotów w aktach uczestniczenia, to w znaczeniu wchodzenia w głęboką więź z drugim, a nie zatracenia swej jedyności. Filozof swoje myśli o uczestnictwie osadza w kontekście podmiotowości człowieka. Według niego najpierw należy mówić o pojedynczym *Ja*, które dopiero tworzy relację z *Ty*, by ostatecznie stać się określonym *My*. Akcentowany jest więc prymat osoby przed wspólnotą, a nie odwrotnie. Uczestnictwo ma charakter osobowy, wszakże ten, kto partycypuje jest bytem osobowym. Dlatego też uczestnictwo nie może dokonywać się poza obszarem podmiotowości człowieka. Znamionym rysem istoty uczestnictwa jest zdolność człowieka do partycypacji w człowieczeństwie drugiego. Taka zdolność jest pierwotniejsza od zdolności uczestniczenia w rozmaitych wspólnotach. Dzięki uczestnictwu mam możliwość przeżycia innej osoby jako odrębnego *Ja*. Jestem świadomy faktu człowieczeństwa drugiego. Uczestnictwo w takim ujęciu oznacza „personalizację stosunku człowieka do człowieka”⁹¹. W tym wewnętrznym uczestnictwie wyłania się relacja wzajemności. Bowiem drugi może w mojej istocie również uczestniczyć i coś z niej „mieć”. Nie chodzi tu o przynależność w sensie utraty tożsamości, ale właśnie o jej zachowanie.

Miłość zatem jako zdolność partycypacji w drugim na zasadzie wzajemności byłaby bilateralnym poznawaniem i odkrywaniem siebie, współbyciem *My*, komunią osób, w której to, co „pomiędzy”, jest jakby koniecznym „nerwem” tej miłości i jej spoiwem. Owo „pomiędzy” nie jest ostatecznie wyrażalne, ale przez to właśnie stanowi najpełniej o „smaku” miłości. Dopiero wzajemność stanowi pewne *optimum* miłości.

Wojtyła konstatuje: „Do pełni miłości trzeba, ażeby droga od *x* do *y* spotkała się z drogą od *y* do *x*. [...]. Aby zaistniało «*my*», nie wystarczy sama tylko miłość

wzajemną przynależność i wybór. Owo „po-między” jest działaniem, wydarzaniem się, swoistym trwaniem w jedności. Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 47.

⁹⁰ Analogicznie ten aspekt miłości ujmuje Fromm. Uważa on, że miłość odznacza się charakterem dynamicznym i spontanicznym, gdzie dwa podmioty stają się jednością zachowując własne *Ja*. „Miłość – pisze Fromm – prowadzi do jedni – a zarazem nie eliminuje indywidualności” (tenże, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 245).

⁹¹ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, dz. cyt., s. 452.

obustronna, bo są w niej mimo wszystko dwa «ja», chociaż już w pełni predysponowane do tego, aby stać się jednym «my». O zaistnieniu tego «my» w miłości decyduje właśnie wzajemność. Wzajemność ujawnia, że miłość dojrzała, że stała się czymś «pomiędzy» osobami, że utworzyła jakąś wspólnotę, a w tym realizuje się jej pełna natura⁹².

Zagadnienie owego „pomiędzy” zawiera w sobie jeszcze jeden bardzo istotny moment. Tym momentem jest to wszystko, co *Ja* i *Ty* wnoszą w miłość i w jaki sposób to coś wnoszą. Karol Wojtyła przywołuje w tym miejscu Arystotelesowską koncepcję przyjaźni wzajemnej jako formy miłości, która urzeczywistnia się najlepiej jako cnota etyczna. Wedle Arystotelesa właśnie dzielność etyczna jest gwarantem autentycznej wzajemnej afirmacji i zaufania. Dlatego tak ważna jest hierarchia wartości, którą *Ja* dzieli się z *Ty* i *Ty* z *Ja*, oraz wzajemne poznanie ich wewnętrznych światów. Wojtyła stawia mocną tezę o pewnym wypróbowaniu miłości – o jej swoistym przetestowaniu. Wprost konkluduje: „należy zawsze dobrze «sprawdzić» miłość, zanim się ją oświadczy, a zwłaszcza zanim się ją uzna za swe powołanie i zacznie na niej budować życie⁹³. Uzasadnieniem autora są założenia przyjęte na początku, jako dyskusja z utylityzmem, konsumpcjonizmem i egoizmem. Tam, gdzie w miłości więcej użycia, szukania przyjemności, braku altruizmu i pożądanie dla niego samego, tam sens wzajemności zostaje spaczony, a *Ja* i *Ty* funkcjonują w iluzorycznej jedni własnych egocentryzmów.

Czy jednak należy do końca zgodzić się z autorem, że ta miłość, która nie jest wcześniej „sprawdzona”, nie może się spełnić? Czy nie jest raczej tak, że miłość nie jest do „sprawdzenia”?

Powiedziano na początku niniejszych rozważań, że miłość wymaga pewnego zaryzykowania, zrobienia odważnego i radykalnego kroku w nieznaną. Przecież jeśli *Ja* ma się ofiarować *Ty* i *Ty* ma się jakoś powierzyć *Ja*, winna istnieć nie-uwarunkowana otwartość. Gdyby otwartość „miała na względzie” jakąś sprawdzalność, stawałaby się od razu zamkniętością i niemożliwością. Czy zatem *Ja* i *Ty* nie mają szansy na autentyczną miłość, nie sprawdzivszy jej „zawartości” wcześniej? Zgadzam się przeto tutaj ze Stanisławem Grygłem, którego słowa wprost oddają z jednej strony sens krytycznego spojrzenia na metafizykę miłości Wojtyły, a z drugiej ukazują jej spójnię z wolnością człowieka. Grygiel w swojej ostatniej książce *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II* pisze: „Miłości się nie sprawdza, nią człowiek żyje i nią się staje. Brak wiary pojętej

⁹² Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 79.

⁹³ Tamże, s. 81.

jako zawierzenie się osoby osobie niszczy ich miłość oraz ich nadzieję. Wolność ulega zduszeniu w ludziach, którzy nie otwierają się na przyjęcie darów wiary, nadziei i miłości będących epifanicznym językiem wolności. Jej wydarzenie się w człowieku, mieniąc się kolorami właściwymi wierze nadziei i miłości, tworzy z jego osoby dzieło sztuki, którego dotknąć mogą jedynie słowa mistyków i wielkich artystów⁹⁴.

Karol Wojtyła odpowiada pośrednio na powyższe postawione pytanie o „sprawdzenie” miłości w utworze *Promieniowanie ojcostwa*, gdzie odnajdujemy przenikliwe stwierdzenie:

„[...] trzeba naprzód przeświecić każde uczucie,
by nie czuć w mroku, a potem czuć na nowo – już w świetle –
trzeba przeświecić je myślą.
(przetwarzam to delikatne wnętrze, w którym coraz swobodniej przebywam,
mieszkam jak gdyby u siebie. Ileż ona otwarła mi drzwi –
i gdyby jeszcze wiedziała o jakiejś furtce ukrytej, która dotąd jest dla mnie zamknięta,
próbowałaby zaraz otworzyć... a przecież nie jest z tych,
co otwierają się łatwo...)”⁹⁵.

Przeświecenie uczucia jakkolwiek może sugerować również rodzaj sprawdzenia w sobie samym realności wydarzającej się miłości, nie jest tożsame z „testowaniem” teje. Przeświecić to raczej wnikać i zgłębić, zbadać i przyjrzeć się, aniżeli poddać jakiejś weryfikacji, choć weryfikacja miłości tak czy inaczej dokonuje się w czasie.

Miłość w powyższym passusie jako „mieszkanie u samego siebie” (ale w drugim i poprzez drugiego) jest uwarunkowana refleksją. Miłość „nieprzemysłana” nie otwiera, nie poznaje, nie pyta, nie poszukuje, jakby czerpie z dawno wyschniętego źródła. Miłość wymaga namysłu, by siebie określić, ukorzenić, a potem rozwijać. Miłość – jako unia dwóch *Ja* zjednoczonych w małżeńskiej komunii stanowi próbę, znak zapytania, ryzyko. W próbie tej, miłość „ma zostać sprawdzona, ma siebie samą potwierdzić”⁹⁶, a nawet „wychować”. Od tego zależy dalszy jej ciąg, kształt, forma, spełnienie. „Przemysleć” miłość to dokonać rozeznania w sobie, to wziąć również odpowiedzialność za to rozeznanie.

⁹⁴ S. Grygiel, *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, dz. cyt., s. 18.

⁹⁵ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 467–468.

⁹⁶ Tenże, *Wychowanie miłości*, [w:] *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 88.

W argumentacji Wojtyły napotykamy stwierdzenie, że miłość jest wielką niewiadomą, przekraczającą niejako cały późniejszy los *Ja* i *Ty* – przekraczającą, jest bowiem czymś o wiele głębszym niż on sam. Jeśli *Ja* i *Ty* mają się w niej i dzięki niej spełnić, winni w specyficzny sposób przewyżczać własny egoizm i nastawienie na realizację własnych pragnień, nade wszystko winni poszukiwać we własnym intelekcie i woli odpowiedzialnej drogi zaafirmowania siebie nawzajem. Miłość zatem powinna być prześwietlana myślą, ale i być dla tej myśli inspiracją.

Wzajemność jako relacja wydarzająca się pomiędzy *Ja* i *Ty* stanowi oś miłości jako takiej, a zarazem pewną syntezę miłości pożądania i miłości życzliwej. Swe *continuum* ma także w miłości jako przyjaźni. Przyjaźnią Wojtyła nazywa osobowe zjednoczenie dokonywane aktem woli. Wola bowiem „jest władzą powołaną do tego, aby kształtować miłość w człowieku i pomiędzy ludźmi”⁹⁷. Od przyjaźni należy odróżnić sympatię, jako tę, która wprawdzie zapewnia „temperaturę uczucia”, ale nie stanowi o rzeczywistym zjednoczeniu osób. W sympatii wola się nie angażuje tak jak w przyjaźni, lecz jedynie pozwala na takie czy inne wzruszenie lub uczucie. W przyjaźni zaś samo uczucie zdaje się być niewystarczające (nawet jeśli jego natężenie jest duże), ale musi włączyć się wola, która wypowie: „**Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego, dla mojego własnego «ja»**”⁹⁸. Struktura ta ukazuje nie tylko siłę woli i skierowania na drugiego, ale i na samego siebie. *Ja* i *Ty* są równoprawnymi partnerami relacji, nikt nie ma monopolu na dominację lub wykorzystywanie, bo są one zniwelowane wzajemnym uczestnictwem. Jak pisze Wojtyła: „Siłą faktu więc twoje «ja» staje się niejako moim, żyje w moim «ja», tak jak ono samo w sobie”⁹⁹. Sympatia jest o tyle istotna, iż przy jej braku przyjaźń traciłaby na swej komunikatywności, serdeczności, ciepłe. Dlatego winna występować właśnie jako towarzyszka, przyjaciółka samej przyjaźni, dopełniająca ją np. spontanicznością, a nie jako wymienna, alternatywna forma miłości jako przyjaźni. Sympatia jest „tylko sygnałem, ale nie jest stanowczo wykończonym faktem, który posiadałby całkowity ciężar gatunkowy osób”¹⁰⁰.

Należy się zgodzić z puentą, że dopiero przyjaźń, której asystuje sympatia, jest wzajemną wspólnotą *Ja* i *Ty*.

⁹⁷ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 83.

⁹⁸ Tamże, s. 84.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże, s. 86.

Karol Wojtyła w metafizycznej refleksji nad miłością szczególne miejsce poświęca analizie tak zwanej miłości oblubieńczej. Inspirowany mistycyzmem św. Jana od Krzyża, prawdopodobnie od niego zaczerpnął to pojęcie. W pismach św. Jana od Krzyża możemy odnaleźć podobną stylistykę opisu oblubieńczości¹⁰¹.

W szczególności Wojtyła skupia się na fenomenie oddania, w którym oblubieńczość znajduje swój najpełniejszy wyraz. Miłość swój pełny byt znajduje właśnie we wzajemnym oddaniu siebie drugiemu. Oddać to nie wypowiedzieć jedynie: „Chcę”, ale to powierzyć i podarować drugiemu swoje własne *Ja*, swoją osobę, całego siebie¹⁰². Widać tu pewien radykalizm i nieodwracalność tego momentu. Oddając się sobie nawzajem, *Ja* i *Ty* synchronizują w tym czasie całe swoje światy (upodobania, dążenia, namiętności, wartości, oczekiwania), są dla siebie wszystkim. Myśliciel uwarściwia nas na to, że miłość „polega z jednej strony na oddaniu osoby, z drugiej zaś na przyjęciu tego oddania. W to wplata się «tajemnica» wzajemności: przyjęcie musi być równocześnie oddaniem, oddanie zaś równocześnie przyjęciem”¹⁰³. Miłość oblubieńcza przekracza wszystkie poprzednie typy miłości, albowiem w niej chcenie dobra drugiego zostaje jakby przetransponowane w dar z siebie samego. Ilustruje to stwierdzenie, iż: „Czymś więcej jest «dać siebie» aniżeli tylko «chcieć dobra», choćby nawet to drugie «ja» stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni [...]. Kiedy miłość oblubieńcza wejdzie w tę relację między-osobową, wówczas powstaje coś innego niż przyjaźń, mianowicie wzajemne oddanie się osób”¹⁰⁴.

Co to znaczy oddać się drugiemu? W tym wyrażeniu filozof dostrzega swoisty paradoks. Bowiem z jednej strony osoba na poziomie natury jest bytem nieprzenośnym poza własne *Ja*, jest *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalna. Osoba jest bytem konkretnym i indywidualnym, najbliższym znającym swoje własne *Ja*, które jest nieprzechodnie. Z drugiej zaś strony ową nieprzekazywalność może autonomicznie podarować w miłości drugiemu. W miłości dając siebie, *Ja* chce pełniej bytować w drugim i chce, żeby drugi pełniej bytował w nim. Wówczas ów

¹⁰¹ Opisy miłości oblubieńczej u św. Jana od Krzyża znajdujemy np. w: *Pieśni duchowej*, przekł. B. Smyrak OCD, Kraków 2002 lub w: *Nocy ciemnej*, przekł. B. Smyrak OCD, Kraków 2001.

¹⁰² Rozwinięciem specyfiki fenomenu daru w koncepcji miłości Wojtyły zajmuje się Jarosław Kupczak OP w artykule pt. *Logika daru – koncepcja miłości w filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 76. W swoim opracowaniu Kupczak wskazuje między innymi na trzy określenia daru (z samego siebie): totalność, wierność, receptywność.

¹⁰³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 115.

¹⁰⁴ Tamże, s. 88.

paradoks jakby potęguje się, kiedy *Ja* i *Ty* mają możliwość wyjścia z siebie, podarowując swoje *Ja*, a zarazem kiedy ich *Ja* pozostają wciąż sobą i nie tracą nic z siebie, a wręcz się ubogacają. Dochodzimy w tym miejscu nie tylko do przybliżenia istoty miłości i jej sensu, ale i do jej dialogicznego wymiaru. *Ja* chce sobą dopełnić *Ty*, a *Ty* dopełnić *Ja* na zasadzie permanentnego ofiarowywania siebie.

Co jednak dzieje się z wolnością każdego *Ja* i *Ty* w miłości? Zapytajmy ponownie, jak na początku naszych rozważań, czy wolność dalej istnieje i dalej jest sobą w momencie oddania siebie drugiemu. Albo inaczej: czy tam, gdzie istnieje prawdziwa miłość, kończy się wolność?

Podjmując trud wniknięcia w refleksję Wojtyły nad naturą miłości, można akt oddania siebie ująć właśnie jako kulminacyjny moment zawieszenia wolności. Wojtyła wielokrotnie mówi, że miłość potrzebuje wolności, a nawet, że to „miłość angażuje wolę i napełnia ją tym, do czego z natury lgnie wola – napełnia ją dobrem”¹⁰⁵, jednocześnie autor podkreśla, że, to „wolność jest dla miłości”, a nie odwrotnie i że człowiek „pragnie bardziej miłości niż wolności”¹⁰⁶. Wolność jest zatem środkiem dla miłości. W wyborze drugiego jako dobra, afirmacji jego wartości wolność odgrywa zasadniczą rolę, kieruje się bowiem na dobro i prawdę ujętą w poznaniu. Jak podkreśla Wojtyła: „Wola miłuje dopiero wówczas, kiedy człowiek świadomie angażuje swą wolność względem drugiego człowieka jako osoby, której wartość w pełni uznaje i afirmuje. [...] Miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej”¹⁰⁷.

Jednakowoż podjęty wybór drugiego na poziomie oblubieńczym dotyka tajemnicy tego, co wieczne i absolutne. W tej miłości wolność już siebie osiągnęła i potwierdziła, jakby sama siebie dokonała. W oddaniu mamy miłość tej wolności, która siebie właśnie „oddaje”, co nie oznacza, że unicestwiła. Można powiedzieć raczej, że miłość w oddaniu wyzwoliła z wolności, bo odtąd *Ja* i *Ty* to *My*, gdzie dwa oddania stają się jednym, co ilustrują słowa:

„[...] Miłość bowiem nie pozostawia swobody chcenia i temu, kto miłuje, i temu, kogo miłuje –
a jednocześnie miłość jest wyzwoleniem z wolności, wolność
bowiem sama dla siebie byłaby straszna [...]”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Tamże, s. 120.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 121.

¹⁰⁸ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, dz. cyt., s. 469.

W miłości oblubieńczej mamy też do czynienia z tak zwanym „prawem ekstazy”, o którym mówi Wojtyła, jako ruchem wyjścia z siebie i specyficznej rezygnacji, by coraz pełniej bytować w drugim¹⁰⁹.

Próba opisu doświadczenia miłości w filozofii Wojtyły łączy się jeszcze z dwoma konstytutywnymi dla niego rzeczywistościami: odpowiedzialności oraz dramatu. Fenomeny te staną się również zrazem bezpośrednim *preludium* oraz łącznikiem w Tischnerowskiej wizji doświadczenia miłości.

Karol Wojtyła w psychologicznej analizie miłości zauważa problem dramatu dziejącego się pomiędzy osobami. Autor nie rozważa dramatu (jak czyni to Tischner) jako czegoś osadzonego wyłącznie w horyzoncie dobra i zła, ale analizuje go z jednej strony jako wyrazistą sytuację psychologiczno-etyczną, która w momencie miłości jakby uzewnętrznia ludzkie wnętrze, a z drugiej strony jako sytuację egzystencjalną, która jest wydarzającą się tajemnicą.

W aspekcie psychologicznym miłość stanowi główny mechanizm motywujący zachowanie człowieka oraz siłę konstytuującą jego osobowość i organizującą jego życie. Jako postawa – miłość stanowi formę pozytywnego ustosunkowania się do kogoś lub czegoś i wyraża się w specyficznym upodobaniu obiektu, silnym dążeniu do niego, aż do utożsamienia się z nim w zjednoczeniu. Ważne jest, że cechuje ją bezinteresowność. W psychologii rozróżnia się najczęściej miłość jako stan, będący przejściowym przeżywaniem uczuć (np. afekt, czułość, tliwość), oraz jako cechę, czyli stałą dyspozycję miłości.

W miłości definiowanej jako wybór najwyższego dobra (E. Fromm, E. Frankl, G. W. Allport) podkreśla się zorientowanie na innych oraz element wyboru, selekcję lub aktualizację wartości i działanie na ich podstawie. Dzięki miłości osoba buduje poczucie własnej tożsamości, miłość pełni rolę sensotwórczą. W aspekcie psychologicznym kochający postrzegają swą miłość jako wyłączną, angażując swę wnętrze, by siebie bardziej rozumieć, coraz pełniej być.

¹⁰⁹ Wydaje się, że Wojtyła pojęcie ekstazy zaczerpnął od św. Tomasza z Akwinu, który traktował ją jako jeden ze skutków miłości. Dla Akwinaty miłość ekstatyczna to taka, która powoduje, iż kochający skierowuje się ku przedmiotom miłości, a więc wychodzi ku nim. Miłujący nie trwa w sobie w tym znaczeniu, że kiedy już zwrócił się ku kochanemu przedmiotowi – już do siebie nie wraca, ponieważ chce dobra dla ukochanego i jego dobra. Ekstaza jest źródłem transcendowania siebie, jakby zamieszkaniem w drugim. Owo „zamieszkanie” w innym nie oznacza stania się kimś innym, czyli utraty własnej tożsamości, lecz pewne intencjonalne dostrojenie się do drugiego. Por. T. Bartoś, *Tomasza z Akwinu teoria miłości*, dz. cyt., s. 189–192.

Kontekst egzystencjalny natomiast najlepiej wyraża postać Adama z dramatu Wojtyły pt. *Przed sklepem jubilera*, który wypowiada znamiennej kwestię: „Nie ma sprawy, która bardziej niż ona [miłość] leżałaby na powierzchni ludzkiego życia, i nie ma też sprawy, która bardziej od niej byłaby nieznaną i tajemniczą. Rozbieżność między tym, co leży na powierzchni, a tym, co jest tajemnicą miłości, stanowi właśnie źródło dramatu. Jest to jeden z największych dramatów ludzkiej egzystencji. Powierzchnia miłości ma swój prąd, prąd szybki, migotliwy, łatwo zmienny. Kalejdoskop fal i sytuacji tak pełnych uroku. Prąd ten jest czasami zawrotny tak, że porywa ludzi, porywa kobiety i mężczyzn. Porwani myślą, że wchłonęli całą tajemnicę miłości, a tymczasem nawet jej jeszcze nie dotknęli”¹¹⁰. Dramatyczność zdaje się być wpisana w horyzont ludzkiej miłości. Jest ona jakąś nieusuwalną rzeczywistością między dwojgiem. „Dotykać” miłości, „smakować” ją to zarazem „dotykać” pulsującej dramatyczności. Tak, jak nieuchwytna do końca jest miłość, tak i zrozumienie dramatyczności jest wciąż przed nami.

„Miłość – twierdzi Wojtyła – jest zawsze jakąś sprawą wnętrza i sprawą ducha; w miarę jak przestaje być sprawą wnętrza i sprawą ducha, przestaje też być miłością”¹¹¹. Kochający są „aktorami swej własnej miłości”¹¹², w której wydarza się i dzieje niepowtarzalna historia. Są oni także podmiotami swojego działania, którym wnoszą wkład w twórczość owego „pomiędzy” miłości. Mają bowiem moc kreacji miłości w prawdzie, dobru, pięknie oraz odpowiedzialności. Psychologiczny aspekt miłości musi tu zostać dopełniony etycznym, który jest jakby klamrą opasującą i integrującą to doświadczenie, bowiem „bez miłości jako cnoty nie może być pełni przeżycia miłości”¹¹³.

Analiza etyczna miłości koncentruje się na afirmacji wartości drugiego jako osoby, wyboru drugiego oraz odpowiedzialności. Cnota miłości buduje się na drodze wolności, która wybiera drugiego jako dobro, chce jego dobra i dobra dla niego oraz odpowiedzialności za niego. Odpowiedzialność w kontekście miłości posiada dla Wojtyły przynajmniej dwoisty charakter: z jednej strony jest odpowiedzialność za tego, którego wybiera się i włącza we wzajemność uczuć i działań, a z drugiej strony występuje odpowiedzialność za własną miłość (za to, co wnosi się we wzajemność). Przy drugim aspekcie odpowiedzialności Wojtyła skupia uwagę na tym, czy miłość na tyle jest dojrzała i nastawiona na wartość

¹¹⁰ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, dz. cyt., s. 421.

¹¹¹ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 105.

¹¹² Tamże, s. 102.

¹¹³ Tamże, s. 108.

drugiego, by on mógł powierzyć mi się w pełnym zaufaniu i braku lęku przed zdradą. Dlatego autor konstatuje, że: „Odpowiedzialność za miłość sprowadza się, jak widać do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca”¹¹⁴ i jest to ten najlepszy „smak” miłości, w którym troska o dobro drugiego wysuwa się na pierwszy plan. „Smak” ten nie tylko daje poczucie ostoji, stałości, pewności, ale i fundamentalnego poczucia prawdy tej miłości, która wzrasta pomiędzy *Ja* i *Ty*. Okazuje się, że dzięki odpowiedzialności miłość można właśnie smakować, rozkoszować się nią i doznawać jej jako wspaniałomyślnego oddania się sobie nawzajem. Wybierając w odpowiedzialności drugiego jako osobę, „wybiera się w niej poniekąd drugie «ja», tak jakby wybierało siebie w drugim i drugiego w sobie. [...] Miłość jest niemożliwa dla bytów, które są wzajemnie nieprzeniknione, tylko duchowość i związana z nią «wewnętrzność» osób stwarza warunki wzajemnego przenikania się tak, że mogą one wzajemnie żyć w sobie i wzajemnie też żyć sobą”¹¹⁵.

Powyższe rozważania odsłaniające poszczególne typy miłości prowadzą do kilku zasadniczych wniosków.

Po pierwsze, Karol Wojtyła nie przedstawia jednej zasadniczej teorii miłości, lecz stara się ukazać jej wielowymiarowość i wieloaspektowość. Dzięki bliższym określeniom miłości, ukazuje pewien sposób patrzenia na miłość jako realność złożoną z wielu różnych elementów, przenikających się wzajemnie i dopełniających zarazem, a także jako szereg procesów zachodzących we wnętrzu osób i dokonujących się we wzajemnych relacjach międzyosobowych.

Po drugie, w analizach Wojtyły odsłania się także twórczy charakter miłości, która nie jest czymś zakończonym w momencie wyboru, ale czymś do „wyrobienia” i ukształtowania. Miłość to nie tylko cel dążenia, ale i proces kreacji człowieczeństwa osoby. Im lepiej pojęta i realizowana, tym bardziej owocująca pięknem i dobrem w *Ja* i *Ty*. Sama miłość jest twórczością, ale i czymś, co ją warunkuje i wznieca. Jak mówił Wojtyła: „[...] W twórczości dokonuje się odkryć [...]”¹¹⁶. Bez twórczości miłość ulegałaby schematyzacji, uproszczeniu, pewnej stagnacji w realizowaniu dobra.

Po trzecie, w opisie miłości uwydatnia się mocno akt woli skierowanej na dobro osoby kochanej. *Ja* chce zaafirmować *Ty* drugiego jako dobro i chce jego dobra. Miłość prawdziwa nie rodzi się jedynie ze względu na dobre cechy, które

¹¹⁴ Tamże, s. 116.

¹¹⁵ Tamże, s. 117.

¹¹⁶ K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, [w:] *Aby się Chrystus nami posługiwał*, dz. cyt., s. 34.

Ty w sobie nosi, ale jest miłością wartości samej osoby. *Ja* i *Ty* przeto są podmiotami miłości afirmującej wzajemnie ich osobową wartość. Zwrot ku kochanemu: „Dobrze, że jesteś, że istniejesz”¹¹⁷ byłby tu doskonałym wyrazem afirmacji drugiego, wdzięczności za dar jego istnienia i poznania, a także spoiwem wszystkich stopni i form, jakie miłość między dwojgiem może przybierać i osiągać. W optyce wolności miłość jawi się jako nieustanny wybór, bowiem:

„[...] Miłość jest stale wyborem i sale się rodzi z wyboru. [...] Jeśli miłuję, muszę stale wybierać ciebie w sobie, Muszę więc stale rodzić ciebie i stale się rodzić w tobie. Rodząc w ten sposób przez nieustanny wybór – rodzimy miłość [...]”¹¹⁸.

Obok refleksji Karola Wojtyły nad rzeczywistością miłości warto prześledzić nieco inną wizję miłości, która zdaje się uwypuklać pewne momenty

¹¹⁷ Skrupulatną analizę tego wyrażenia odnajdujemy w książce współczesnego filozofa i teologa Josefa Piepera pt. *O miłości*, gdzie autor podejmuje próbę ukazania rozmaitych jego odcieni zarówno w wymiarze życia osobistego, jak i społecznego, a nawet nadprzyrodzonego. Zwrot ten osadzony jest w szerokim kontekście obrazu miłości jako *agape*, *caritas*, *amor* czy wreszcie *eros*. Osoba kochana poprzez owo wyrażenie jest kimś specjalnym, wybranym, wyjątkowym, potwierdzonym przez akt afirmacji, jest jakby „najjaśniejszym punktem w nieskończonej światłości” (J. Pieper, *O miłości* dz. cyt., s. 142). Moc afirmacji wedle Piepera nie wyłania się sama z człowieka, ale jest darem miłości Boga. Partycypując w miłości transcendentnej, dzięki wcieleniu Boga, człowiek jakby sam otrzymał moc tej miłości, przeto może kochać na sposób *caritas* i *agapé*. Miłość jest pradarem fundującym inne dary. Stwórcza moc ludzkiej miłości dana jest od Boga. Jednakowoż jako dar ma być zakotwiczona w dobru poprzez jego wolny wybór. Miłość jako dar Boga dla człowieka musi być kontynuacją, jest zawsze naśladowaniem i niejako powtarzaniem owej doskonałej i prawdziwie stwórczej miłości Boga” (tamże, s. 34). Pieper w swoim opracowaniu powyższy zwrot: „Dobrze, że jesteś, cudownie, że istniejesz” osadza także mocno w kontekście wolności. Dla niego miłość jest sposobem chcenia. Miłość jakby używa woli do zaafirmowania obiektu kochania, bowiem miłość właśnie chce: uznania, potwierdzenia, wyrażania, działania, pochwały, sławienia, wielbienia, aprobaty, manifestacji, przemiany (zob. tamże, s. 27). Miłość jest „praktem chcenia w ogóle, przenikającym z gruntu wszelką wolę działania, że dalej, wszelka decyzja woli ma w tym podstawowym akcie swoje źródło i swoją zasadę, i to zarówno w sensie następstwa czasowego, jak i hierarchicznego” (tamże, s. 29).

¹¹⁸ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcstwa*, dz. cyt., s. 470.

konstytutywne dla tejże rzeczywistości. Konfrontacja refleksji Józefa Tischnera z myślą Wojtyły mogłaby odsłonić i ukazać nie tylko jego własną, odmienną interpretację, ale i pokazać punkty styczne, wzajemnie się uzupełniające.

Obaj myśliciele, pomimo różnic wynikających z osadzenia ich myśli w odmiennych paradygmatach filozoficznych, wielokrotnie inspirowali się nawzajem, dzielili swymi refleksjami podczas bezpośrednich spotkań (widać to choćby w odniesieniu do zagadnień natury społecznej), a także znali istotę swoich naukowych badań i wyników na podstawie studium opublikowanych dzieł.

Sledząc myśli Tischnera nad naturą i konstytucją miłości, możemy odnaleźć kilka fundamentalnie zbieżnych elementów z namysłem Karola Wojtyły. Przejdźmy zatem do refleksji Józefa Tischnera, który miłość osadza w horyzoncie filozofii dramatu.

4.3. „Smak” miłości we wzajemności i wspaniałomyślności. Analiza fenomenu miłości w myśli Józefa Tischnera

Józef Tischner w *Miłości niemiłowanej* przywołuje franciszkańską zasadę miłości, która stanowi regułę i podstawę wszelkich działań, relacji i wyborów człowieka, i stwierdza: „gdzie miłość, tam wolność – kochaj i rób, co chcesz. Kochając, chcesz miłości – i to powinno wystarczyć za regułę”¹¹⁹. Kochając, wybiera się. Dokonując wyborów, nie zawsze się kocha. Kiedy się wybiera, kochając, staje się coraz bardziej wolnym, albo inaczej: wolność, aby była coraz bardziej autentyczna, musi przenosić się na miłość. Jeśli miłość jest kluczem do wolności, a wolność wymaga niejednokrotnie poświęceń trudu, ofiary, to obie pozostają względem siebie w dialektycznym związku, którego kulminacja ma spełnić się w Dobru.

Jedną z kilku podstawowych myśli, rozpoczynających Tischnerowską filozofię dialogu, jest teza o źródłowym wyborze, który leży u podłoża i samego początku relacji dialogicznej. Wybór określa to, że *Ja* i *Ty* są dla siebie wyjątkowi, niejednoznaczni i twórczy, chcą siebie nawzajem. Owo chcenie jest osią relacji, jej zwornikiem i zarazem wewnętrzną logiką. W relacji *Ja* za każdym razem wybiera *Ty* i na odwrót. W tym wybieraniu są oboje dla siebie nieodwołalnie jedyni, nawet jeśli za każdym wyborem kryje się określony dramat dobra i zła. Każde bowiem spotkanie jest osadzone w horyzoncie agatologicznym, w którym dobro i zło na przemian się ze sobą ścierają, co otwiera perspektywę tragedii. Według Tischnera „ktokolwiek bierze udział [...] w dramacie, ten ociera się o możliwość tragedii; ma

¹¹⁹ J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 14.

jakieś uczestnictwo w tragiczności. Dlatego perspektywa tragiczności jest nieodłącznym tłem każdego spotkania¹²⁰. Mówiąc o rodowodzie miłości w kontekście filozofii dramatu, Tischner wskazuje na trzy zasadnicze momenty¹²¹.

Pierwszy z nich odsyła właśnie do pojęcia tragiczności. Miłość nie rodzi się najpierw jako upodobanie, pożądanie czy zauroczenie pięknem, ale jako reakcja i naturalna odpowiedź na tragedię drugiego. Gdy *Ja* dostrzeży, że drugiemu dzieje się jakaś krzywda, zło, dotyka go nieszczęście, grozi mu śmierć, w jego chęci pomocy już jest załączek miłości. *Ty* drugiego ukazuje mi się najpierw w dramacie, a „punktem wyjścia miłości jest tragedia grożąca drugiemu człowiekowi”¹²².

Miłość rodzi się jako słyszenie wołania drugiego w potrzebie i udzielanie odpowiedzi na to wołanie. Zaczątek przeto miłości przybierałby od razu etyczny wymiar odpowiedzialności za drugiego i wobec niego. W Levinasowskiej filozofii odpowiedzialności, której Tischner jest spadkobiercą, Inny wzywa, wysyła apel, zagaduje. *Ja* spotkawszy Drugiego, musi odpowiedzieć na zagadnięcie, płynące z jego twarzy. *Ja* nie może przejść obojętnie, lecz zareagować na wołanie. Człowieczeństwo człowieka przejawia się najpełniej w owym „odpowiadaniu na”. W przypadku braku wzięcia odpowiedzialności za Drugiego, człowieczeństwo *Ja* się dewaluuje, upadła, wręcz unicestwia. Jak widać, Tischner od samego początku refleksji o miłości zdaje się podkreślać jej nierozzerwalność z odpowiedzialnością. Tam, gdzie jest dramat, czy pojawia się tragedia, tam należy „brać brzemię drugiego” na swoje barki. Wówczas rodzi się miłość jako pewna postawa wobec innego. Z jednej strony jest to postawa gotowości nawiązania więzi, z drugiej – wobec niepewności – postawa gotowości podjęcia ryzyka kontaktu i odpowiedzi.

Drugi etap rodowodu miłości przejawia się w dostrzeżeniu nie tylko zagrożenia Drugiego, ale i jego jedności, niepowtarzalności. Drugi odsłania się zatem jako indywiduum, któremu się powierzam w mojej miłości. Odtąd postrzegam go w jego konkretności i oryginalności. Wedle Tischnera miłość odkrywa i objawia indywidualność człowieka oraz jego inność. *Ja* i *Ty* stają naprzeciw siebie w relacji jako Inni. Miłość jest spotkaniem dwóch „Innych”, którzy chcą tego spotkania.

¹²⁰ Tenże, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 47.

¹²¹ Pełne rozwinięcie rodowodu miłości można odnaleźć w zbiorze nagrań archiwalnych, będących własnością Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie. Nagranie o sygnaturze NA/91–93 pochodzi z wystąpienia J. Tischnera w Kościele ss. Klarysek w Starym Sączu.

¹²² Tekst niepublikowany. Cytat pochodzi z nagrania audio o sygnaturze NA/91–93 z wystąpienia J. Tischnera w Kościele ss. Klarysek w Starym Sączu i jest własnością Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

„Inny” w dialogu nie oznacza obcy, lecz jest „podmiotem, innym *Ja*, który staje się dla mnie *Ty* lub *On*, i z którym mogę też wejść we wspólnotę *My*”¹²³. Jak podkreśla Tischner, „Inny mieści w sobie paradoks: on jest inny niż ja, a jednak do mnie podobny – podobny w inności i inny w podobieństwie. [...] Inność jest wzajemna”¹²⁴.

Analogicznie jak w filozofii Karola Wojtyły, mamy w miłości do czynienia z dwoma innymi *Ja*, które w relacji zbliżają się do siebie, lecz nie roztapiają się w sobie, są bardzo podobni do siebie, zachowując własną tożsamość. *Ja* i *Ty* są jakby w maksymalnej bliskości, jednakowoż pewien rodzaj przepaści, która pozostaje między nimi, jest nieusuwalny i nie do zredukowania.

Wreszcie trzeci etap narodzin miłości, który prezentuje Tischner, to odkrycie drugiego jako wartości. Przywołajmy tu myśl Karola Wojtyły, który już na poziomie miłości jako upodobania podkreślił aspekt wartości drugiego jako osoby. Otóż i w koncepcji Tischnera odkrycie wartości drugiego staje się kluczowym momentem rodzącej się miłości. Odkrycie *Ty* drugiego „staje się wartością bezwzględną, to znaczy bez względu na wszystko. Wartością nie jest to, że *Ty* dla mnie spełniasz jakieś zadanie w społeczeństwie, masz takie a nie inne sukcesy, ale wartością jest, że *Ty* to *Ty*”¹²⁵.

Trzy powyżej zarysowane komponenty rodowodu miłości przedstawiają to, co z jednej strony jest zapalającym „iskrownikiem” serca człowieka, a z drugiej to, ku czemu człowiek w miłości się kieruje. Przeżycie owych etapów, tj. dramatu, inności oraz wartości drugiego, w dojrzewającej miłości staje się także warunkiem szczęścia, którego człowiek pragnie i poszukuje w swoim życiu. W takiej triadycznej odsonie początków miłości uwydatnia się jej dynamiczny charakter. Miłość nie jest statyczna, ona jest ruchem nieustannie przemieniającym świat *Ja* i *Ty*. Jako dynamiczna struktura umyka przeto jednoznaczności, wszelkim schematom czy sztywnym konstrukcjom.

Przypatrzmy się zatem, jak konstytuuje się Tischnerowska wizja miłości, w oparciu o kilka zasadniczych tekstów, zawierających najciekawsze i najbardziej inspirujące konstatacje na jej temat.

W książce *Miłość nas rozumie* Józef Tischner uwrażliwia czytelnika na dwoistą tendencję, występującą w miłości. Pierwsza ma charakter negatywny,

¹²³ J. Tischner, *Inny*, Kraków 2004, nr 584, s. 17.

¹²⁴ Tamże, s. 19.

¹²⁵ Tekst niepublikowany. Cytat pochodzi z nagrania audio o sygnaturze NA/91-93 z wystąpienia J. Tischnera w Kościele ss. Klarysek w Starym Sączu i jest własnością Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

przejawiający się w chęci zawłaszczenia drugiego. *Ja* pragnie mieć drugiego na własność i traktować go jako swoją własność. Egoistyczne i obsesyjne dążenie do posiadania drugiego powoduje jakby przetransponowanie miłości drugiego w miłość jedynie samego siebie. Tischner stwierdza, że tu „miłość jak gdyby podcina własne korzenie”¹²⁶. Drugą tendencją jest natomiast pozytywny aspekt pragnienia, w którym chodzi o to, aby kochany mógł rozwijać się we wzajemnej miłości. Chodzi po prostu o to, jak zaznacza Tischner, „żeby pozwolić umiłowalnemu być, być sobą”¹²⁷.

W filozofii Tischnera istota miłości odsłania się w owym „pozwolić być”. Co to jednak znaczy? W jaki sposób rozumieć słowo „pozwolić”? Czy w obliczu miłości chodzi o zaniechanie jakiegoś działania na rzecz Drugiego, czy też może o umożliwienie mu działania i w tym działaniu spełniania się? Czy „pozwolić” oznacza: „nie wchodzić” w wolność drugiego, czy też po prostu nie odbierać mu jej?

Pewnym kierunkiem odpowiedzi może być analiza doświadczenia „inności”, którą pokrótce przywołaliśmy na początku rozważań. „Inność” innego nie tylko postuluje poszanowanie i zachowanie jego godności, ale jest także tym, co frapuje, ciekawi, przyciąga, oczarowuje. Tischner twierdzi, że „gdyby nie różnica, nie byłoby miłości. Na tym polega miłość, że «pozwala być» temu, co «inne»”¹²⁸. Ponadto dwie tendencje, o których była mowa powyżej, wskazują na wewnętrzną dialektykę miłości, gdzie podstawową rolę grają słowa „mieć – nie mieć”. Kochający chciałby „mieć” drugiego (często potocznie słyszy się: „mam chłopaka/dziewczynę”), lecz wówczas jakby odbierał mu coś z jego sobości, chciałby kochanego jakoś ubezwłasnowolnić. „Miłość – jak zauważa Tischner – jest sprzecznością między pragnieniem posiadania i nieposiadania – miłość to pozostające w wiecznym sporze «mieć» i zarazem «nie mieć». Jak można «mieć», by «nie mieć» i jak można «nie mieć», by «mieć»?”¹²⁹.

Wydaje się, że antynomia: „mieć” i „nie mieć” zostaje nie tyle zniesiona, ale jakoś przewyciężona na gruncie doświadczenia wspaniałomyślności. Zdaniem Tischnera wspaniałomyślność (podobnie jak w filozofii Wojtyły) jest jedną z najlepiej uwydatniających istotę miłości, bo ona jest właśnie tym, co „pozwala być” drugiemu. Pojęcie „wspaniałomyślności” jest rezerwowane w myśli Tischnera do określenia prawdziwej miłości. Tischner wymienia trzy najistotniejsze momenty,

¹²⁶ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 89.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 124.

¹²⁹ Tamże, s. 125.

które określają fenomen wspaniałomyślności. Są to: bezinteresowność, podziw i wdzięczność, fundujące autentyczność i poniekąd czystość miłości. Piękną ilustracją doświadczenia wspaniałomyślności jest fragment: „Tylko «prawdziwa miłość» potrafi być wspaniałomyślna; miłość «nieprawdziwa», iluzoryczna i zakłamana zawsze skrywa jakiś «interes». Wspaniałomyślność miłości polega na tym, że wybiera i uznaje dobro dlatego tylko, że jest dobrem, bez pytania o korzyści. [...] Do wspaniałomyślnej miłości dobra wystarczy jego widok”¹³⁰. Wspaniałomyślność jest darem, ale wspaniałomyślnym nie jest się od razu. Ona w człowieku dojrzewa wraz z wyzbywaniem się egoizmu i afirmacją drugiego oraz wraz z bezinteresownym uznaniem Dobra. Wspaniałomyślności, a więc i miłości można się wedle Tischnera uczyć, ale to wymaga postawy otwartości, przyjęcia tego, co „inne” w innym i innego w tym, co „inne”, a także umiejętności poniesienia ofiary i niesienia cierpień Drugiego.

Dalej Tischner określa miłość, która sama w sobie jest i niecierpliwa, i refleksyjna. Niecierpliwa w tym sensie, że nie chce czekać na wyznanie drugiego. Owszem, ona potrzebuje potwierdzenia w wyznaniu drugiego, ale kiedy ono nie nadchodzi, i tak coraz bardziej chce się ujawnić, odsłonić, oznajmić kochanemu, bowiem ona „nie chce być odpowiedzią, ona chce być wyznaniem. W miłości jest ciągle obecny spór, kto zaczął pierwszy: ty czy ja? Miłość wymaga tego, że to ja zaczynam kochać”¹³¹. Natomiast refleksyjność miłości polega na tym, że: „We wnętrzu konkretnej, tu i teraz przeżywanej miłości, żyje miłość do miłości – do tej miłości, którą miłość ta właśnie jest. Miłość chce być miłością coraz bardziej i bardziej. Miłość sama nosi w sobie swoją miarę. Istotą miłości jest to, że chce być coraz bardziej miłością. Miłość wciąż polepsza samą siebie”¹³².

Interpretując to, co Tischner rozumie przez miłość, można powiedzieć, że dla zrodzonej już miłości nie mają większego znaczenia zewnętrzne okoliczności czy najwłaściwszy czas do jej wyznania. Miłość emanuje samą siebie bez reszty i chce się właśnie wypowiedzieć w wyznaniu, nie czekając na najlepszy do tego czas czy warunki. Ona daje siebie bezwarunkowo i bezroszczeniowo. Miłość polepsza samą siebie, gdy kieruje się ku dobru. W miłości nie chodzi o to, by zatracić się w niej bezrefleksyjnie, ale raczej, by moja twórczość miłości weszła w twoją twórczość i stała się poniekąd nią – by stała się naszym wspólnym tworzeniem miłości. Miłość bowiem zdaje się być permanentnym tworzeniem i stałym odkrywaniem

¹³⁰ Tamże, s. 120.

¹³¹ Tamże, s. 89.

¹³² Tamże, s. 25.

tęgo, co zakryte, oświetlaniem tego, co ciemne, osłanianiem tego, co zagrożone, otulaniem tego, co bezbronne, wyzwalaniem tego, co dobre, kreacją tego, co piękne, wypełnianiem tego, co puste, pielęgnowaniem tego, co prawdziwe.

Na szlaku miłości napotykamy problem wierności i uczestnictwa w drugim. Kiedy wydarza się miłość między osobami lub między człowiekiem i Bogiem? Wydarza się wtedy, gdy został dokonany wybór. „Wybraniek” czy „wybranka” to osoby przez siebie wzajemnie wybrane i w owym wybraniu powierzone i oddane. Odpowiedź na wybranie staje się jakby niewidzialnym łańcuchem spajającym i wiążącym w wierności *Ja* i *Ty*. Więź wierności rodzi się w momencie zaafirmowanego wyboru drugiego. Być wiernym to znaczy „nieść w sobie raz dokonane wybranie. [...] Wierność polega na tym, że w każdej chwili wybierać się musi”¹³³.

Wierność w miłości funduje jej czystość i trwałość, a nade wszystko jej siłę, która zwycięża zło, cierpienie i śmierć. Wierność to bycie przy drugim, stanie obok pomimo wszystko i ze względu na wszystko. Miłość to „bezustanne wędrowanie” i towarzyszenie drugiemu w jego własnej drodze. W wierności oba podmioty relacji (człowiek – drugi człowiek lub człowiek – Bóg) potwierdzają siebie nawzajem, potwierdzają, że rzeczywiście się wolnie wybrali. Wierność generuje czystość, a ta z kolei stanowi samą esencję miłości. Tischner o czystości miłości mówi w ten sposób: „Jedynie miłość czysta jest miłością prawdziwą. Miłość czysta to taka miłość, która ma w sobie podwójny dynamizm – dynamizm łączenia i dynamizm podnoszenia ku niebu”¹³⁴. W innej publikacji mówi, iż czystość jest wewnętrzną logiką miłości i że na tym polega swoisty paradoks miłości, że ona jakby sama z siebie zmierza ku czystości¹³⁵. Zatem czystość i wierność w miłości to dwa konstytutywne momenty więzi człowieka z „Innym”. Nieczystość miłości lub miłość nieczysta byłaby karykaturą samej siebie, pastiszem prawdziwej międzyosobowej więzi.

Wędrowka po szlaku miłości organizuje życie człowieka, wyznacza właściwe kierunki jego aktywności, harmonizuje i ubogaca jego wewnętrzny świat. Sama miłość staje się „zasadą świata” i takim wędrowaniem, gdzie człowiek „wychodzi

¹³³ Tekst niepublikowany. Cytat pochodzi z nagrania audio o sygnaturze NA/91–93 z wystąpienia J. Tischnera w Kościele ss. Klarysek w Starym Sączu i jest własnością Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

¹³⁴ Tekst niepublikowany. Cytat pochodzi z nagrania audio o sygnaturze NA/91–93 z wystąpienia J. Tischnera w Kościele ss. Klarysek w Starym Sączu i jest własnością Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

¹³⁵ Zob. J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 48.

z siebie, staje obok umiłowanego, by być z nim i dla niego, a następnie wraca do siebie, by przyjąć umiłowanego do *serca swego* – przyjąć tam, gdzie umiłowany już był¹³⁶.

W filozofii Tischnera wyeksponowany został jeszcze jeden, bardzo istotny wymiar miłości. Jest nim skierowanie na dobro. Miłość nie urzeczywistnia się inaczej, jak poprzez dobro. Ona jest też wyrazem Dobra¹³⁷. Zło bowiem nie jest zdolne do miłości. Ono tylko nienawidzi, gorszy, buntuje, rujnuje, niweczy. Zdaniem Tischnera: „Gdzie przychodzi miłość, rośnie dobro. [...] Kochamy tak, jak dobrzy jesteśmy”¹³⁸. Jesteśmy i stajemy się dobrzy, jeśli najpierw jest w nas wola bycia dobrymi. Od skierowania naszej woli ku dobru zależy kształt i siła naszej miłości. Nigdy jednak nie jesteśmy dobrzy w odosobnieniu, lecz zawsze dla kogoś. W byciu dobrym założony już jest uprzednio i jakoś obecny ten „Inny”, ku któremu dobro chcę skierować i mu czynić. Zatem miłość i dobro mają charakter dialogiczny. Dzięki nim człowiek „wygrywa siebie”, wzrasta ku pełni bycia, odnajduje swoją konstytucję, poznaje siebie. Niemniej nieustannie także i te dwie rzeczywistości osadzone są w dramacie, towarzysząc człowiekowi przez całe życie niczym oddech. Dramat, w którym rozgrywa się życie człowieka, ukazuje mu jakby dwie perspektywy: ocalenia bądź zguby. Jeśli człowiek trwa w dobru – odzyskuje siebie, jeśli jednak wybiera zło – traci siebie, zrzucając się w odmęt autodestrukcji. Dlatego posiadać siebie, mieć siebie można jedynie przez dobro. Dobro przybliża człowieka do drugiego, ale przede wszystkim człowieka do Boga. Zło natomiast radykalnie dzieli, wyrębuje przepaść i zamykając możliwość prawdziwej relacji.

Miłość w myśleniu Tischnera jawi się jako „wplątana” w walkę dobra i zła, toteż aby „sprostać sytuacji, w której dobro i zło toczą spór o człowieka, trzeba miłować”¹³⁹.

To, co do tej pory odsłoniło się w koncepcji miłości Tischnera, pozwala postawić tezę, iż w gruncie rzeczy miłość na gruncie filozofii dramatu jawi się jako jedyna autentyczna możliwość ocalenia i zbawienia człowieka. Sama także w jakiejś mierze jest dramatyczna i umykająca jednoznaczności, ale tylko dzięki niej człowiek nie nosi masek, zrzuca pancerze pozoru i pozbywa się balastu zła. Jest ona także motorem, napędem i duchowym akumulatorem człowieka, który

¹³⁶ Tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 52.

¹³⁷ Por. tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 116.

¹³⁸ Tenże, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 45.

¹³⁹ Tenże, *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 50.

wciąż na nowo winien być doglądany i ładowany energią płynącą z prawdy, dobra i piękna.

Przybliżona i zarysowana typologia miłości w myśli Józefa Tischnera domaga się wciąż nowych badań i dociekań, a próba wejścia w specyfikę istoty miłości inicjuje coraz to nowe przestrzenie interpretacji i wyrazu. Istotnym i kluczowym doświadczeniem spotkania *Ja* i *Ty*, a zarazem doświadczenia miłości jest wzajemność. Nie można, zdaniem Tischnera, rzetelnie opisać wydarzenia spotkania, pomijając wzajemność, która przecież jest jakby esencją wspólnego bycia *Ja* i *Ty*. Trzeba zatem postawić problem wzajemności właśnie w tym momencie rozważań i spróbować zrozumieć jej wartość w miłości.

W jaki sposób konstytuuje się wzajemność i jaką funkcję spełnia w miłości? Dla wskazania najważniejszych momentów wzajemności ustalmy pewien jej korpus znaczeniowy. Wzajemność nie może być kwestią przymusu. Nie może być też z góry ustalona, skonwencjonalizowana czy być wykwittem kaprysu. Nie może również nieść w sobie żadnej kalkulacji, rachowania czy obliczania. Wzajemność pozostaje przeto w ścisłym związku z wolnością *Ja* i wolnością *Ty*, których wole są skierowane na siebie i spotykają się jakby w jednym punkcie. Ich wzajemność powoduje to właśnie, że nic ich do tego nie zmusza, by się sobie w miłości powierzyli, oddawali, chcieli. Wzajemność jest jakby przepływem wspólnej woli *Ja* i *Ty*, a także pewnym poczuciem bezpieczeństwa. Wzajemność jeśli jest, daje ostoję i poczucie, że *Ty* mnie nie zawiedziesz, nie zdradzisz, nie odrzucisz, nie odmówisz. Co więcej, wzajemność może też poniekąd być obietnicą wszystkiego, co niesie ze sobą dobro we wspólnocie *Ja* i *Ty*, ale nie należy zapominać, że brak wzajemności stwarza sytuację otwarcia na perspektywę zła. We wzajemności potwierdzamy siebie, ale i oswajamy to, co wokół nas. Nasza wzajemność może ukazywać się innym jako coś wartościowego i niezbywalnego, co daje niewymowną siłę bycia we wspólnocie.

Wzajemność rodzi się tam, gdzie nasza wolność daje impuls do odpowiedzi drugiemu. *Ja* chcę mu odpowiedzieć, ale nie dlatego tylko, bo on mnie zapytał, ale dlatego, że ten drugi chce mi pokazać jakoś swój świat, a zadawszy pytanie, „pragnie najwidoczniej uczynić mnie uczestnikiem jakiejś swojej sprawy”¹⁴⁰. Wzajemność jest dialogicznym odniesieniem osób, które w miłości są nie tylko obok siebie, ale przede wszystkim dla siebie. Ponadto wzajemność jest taką rzeczywistością, w której stojące uprzednio naprzeciw siebie „monady bez okien”, teraz stają się „dla siebie”, i to „dla” jest mostem sensu ich spotkania.

¹⁴⁰ Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 67.

Wzajemność jest przez Tischnera dookreślana w strukturze „poprzez”. Struktura ta najlepiej oddaje znaczenie wzajemności. *Ja* i *Ty* są „poprzez siebie” w spotkaniu, a to „poprzez” dokonuje radykalnej zmiany *Ja* i *Ty*, którzy wyszli ku sobie jakby z dwóch różnych światów. Rozmawiając, kwestionują się nawzajem i uznają, a jednocześnie w tym dają wyraz wzajemności. Tischner pisze: „Odpowiadając na twoje pytanie, potwierdzam siebie. W końcu bowiem to ja odpowiadam. Przyjmując moją odpowiedź, potwierdzasz mnie – mnie, którego przedtem pytaniem swoim zakwestionowałeś – zarazem potwierdzasz siebie, którego też kwestionowałeś, gdy zwracałeś się ku mnie. Po pytaniu i odpowiedzi – w ogóle: po rozmowie – nie jesteśmy już tacy sami, jacy byliśmy przedtem”¹⁴¹.

Wzajemność zatem przemienia nas i nasze wewnętrzne światy, ale nie niszczy tych światów. Wzajemność czyni spotkanie i miłość obszarem korelacji *Ja* i *Ty*. Nie istnieje *Ja* bez *Ty* i na odwrót, a to nie tylko oznacza, że „*Ja* i *Ty* odbijamy się wzajemnie jak lustra, stojące na przeciwległych brzegach rzeki, ale i to, że *Ty* jesteś we mnie, a *Ja* w Tobie, iż niesiemy siebie jako swe ciężary. Jesteś we mnie. Jestem w Tobie. Jesteś częścią dziejów mojego «ja», a ja jestem częścią dziejów twojego «ty». Mimo tego przenikania, jesteśmy sobą. Sobą do końca. Sobą nie do zmazania”¹⁴².

W tym miejscu wyraźnie spotykają się, na wspólnej i wzajemnej płaszczyźnie porozumienia, filozofia miłości Wojtyły i Tischnera. Obaj bowiem postrzegają wzajemność jako podstawowy warunek obcowania *Ja* i *Ty* we wspólnocie oraz autentycznego bycia „dla siebie” i „poprzez siebie” w dobru.

W filozofii Wojtyły „smak” miłości odnaleźliśmy w odpowiedzialności za drugiego i jednocześnie za własną miłość. Natomiast w filozofii Tischnera ów „smak” prezentuje się w twórczej wzajemności, ale także ściśle połączonej z odpowiedzialnością za drugiego, który mnie zapytuje i niejako wytrąca z mojej „sobości”, bym dał mu odpowiedź (popatrzył na świat z jego perspektywy, stanął na chwilę na jego miejscu, uczynił jego problem moim).

Zarówno u Wojtyły, jak i u Tischnera wzajemność nie odziera podmiotów relacji z ich tożsamości. *Ja* i *Ty* nie tracą nic na swojej „swojowości”, przeciwnie, uzyskują jakby nowy sens ich bycia ku sobie, dla siebie i poprzez siebie. We wzajemności się sobie podarowują, oddają i rozwijają. U Wojtyły wzajemność to równoczesność przyjęcia drugiego i oddania się mu, u Tischnera zaś to równoczesność sytuacji zadania pytania i odpowiedzi.

¹⁴¹ Tamże, s. 77.

¹⁴² Tamże, s. 82.

Kolejnym wyraźnym punktem styczonym myślenia według miłości, które da się odnaleźć w obu koncepcjach, jest wspaniałość. Ona wyzwala tworzenie miłości, jest czystym przejawem bezinteresowności, umiejętnością uznania dobra – dobra samego w sobie, dobra drugiego oraz dobra miłości, która się dzieje. We wspaniałości niczego się nie oczekuje, a wszystko się daje, jakby się chciało ciągle obdarowywać kochanego. Warunkiem „wspaniałości” jest swoiste „nie-myślenie” o sobie w dawaniu, a wręcz zapominanie. Najważniejszy jest ten, którego chcę obdarować. Jeśli chcę mu coś ofiarować prawdziwie, muszę gdzieś wycofać się na drugi plan, zrezygnować z obszaru własnej „pazerności” na wdzięczność. Po prostu mam wspaniałości dawać, co nie oznacza – bezmyślnie. Wspaniałość jest powiewem świeżości miłości, odradza ją jakby w każdej chwili jej trwania, otula ją promieniem światła i radości.

Kochać to wypowiedzieć, wyjawić i urzeczywistnić: wzajemność, wspaniałość oraz wolność. Ta ostatnia jest podstawowym warunkiem miłości, jej wyrazicielką i najgłębszym rdzeniem. Bez wolności miłość byłaby skostniałą strukturą, a nie dynamizmem, tworzeniem, relacją. Wolność wprowadza dramat w miłość, ale jednocześnie miłością go znosi; bowiem miłość to wybór dobra, opowiedzenie się za prawdą i życie w nadziei. Miłość nigdy nie potępia, lecz wznosi ku odnowie, nie narzuca schematów, lecz jest stałym projektowaniem i konstruowaniem, nie chce ofiary, lecz wzniesia ofiarności. Wolność to jednocześnie owo: „dla miłości” Wojtyły, jak i: „pozwolenie być drugiemu” Tischnera.

W wolności miłość się rozwija, a w miłości wolność się spełnia. Jednia miłości i wolności opromienia byt, wytrąca go ze statyczności, a włącza w cud wspólnoty, nadając mu specyficzną jakość i różnorodność. Byt osoby poprzez relację wolności i miłości może się coraz bardziej wyrażać, odsłaniać, stawać sobą i wreszcie spełniać. W prześwicie miłości ukazuje się Drugi, który nie chce być sam, ale i *Ja*, który chce Drugiego. Szukamy się wzajemnie, bo nie chcemy być sami.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona charakterystyka głównych wątków antropologii Karola Wojtyły w kontekście wolności i samospełnienia prowadzi do konkluzji w kilku zasadniczych obszarach.

Po pierwsze, można stwierdzić, że wolność w ujęciu Wojtyły znajduje się w samym centrum jego podmiotowej koncepcji człowieka, który władając sobą w sposób wolny, kształtuje siebie i może ukierunkowywać własne działanie ku samospełnieniu.

Po drugie, wolność ukazana jest nie tylko jako właściwość woli, ale nadto jako fenomen strukturalny bytu ludzkiego, rezonujący w nim, ale i na „zewnątrz” niego. Poprzez wolność bowiem człowiek odsłania się jako nieredukowalny podmiot, który posiada moc tworzenia siebie i rzeczywistości zewnętrznej poprzez odpowiedź, wybór, decyzję odnośnie do danych wartości. Walor niepowtarzalności rozstrzygnięć człowieka zdaje się nie tylko podkreślać, ale i wręcz unaoczniać istotę wolności, do istoty której, w gruncie rzeczy, należy możliwość oraz podjęcie określonego wyboru.

Po trzecie, wieloaspektowość wolności wiąże się z jej nie tylko ontologicznym, ale i aksjologiczno-etyczno-społecznym charakterem. Wojtyła ma świadomość, że wszystkie te znaczenia wolności stanowią z osobna ogromny materiał badawczy, który wymaga nieustannej korekty. Myślenie o wolności wiąże się bowiem niemal ze wszystkimi najważniejszymi doświadczeniami człowieka. Tak jak nie ma moralności, odpowiedzialności i miłości bez wolności, tak i nie może istnieć bez wolności jakiegokolwiek prawdziwe uczestnictwo podmiotu (zarówno w życiu indywidualnym, jak i w życiu społecznym).

Tytułowe kategorie: wolność i samospełnienie odsłaniają się w antropologii Wojtyły jako rzeczywistości niezwykle dynamiczne i umiejscowione w horyzoncie twórczości. Na mapie ludzkiej natury zarówno wolność, jak i samospełnienie rysują się jako te, które angażują całą bytową strukturę człowieka. Uruchamiają niejako jego całe jestestwo, jakby wyzwalając w nim wolę tworzenia siebie i świata. Jeśli człowiek daje się rozpoznać w filozofii Wojtyły jako *homo creator*, to znaczy, że w jakiś sposób ma moc oddziaływania na rzeczywistość, która go otacza.

Może przeto ją zmieniać, w jakiś sposób kształtować, czy wreszcie poprzez odpowiedź na wartości pozytywne – ulepszać.

Człowiek jest jednostką w swojej istocie i twórczości niezgłębioną, zmierzającą w różny sposób do wypełnienia swej życiowej drogi. Bliższe poznanie osoby wiedzie szlakiem analizy działania, świadomości, wolności, miłości i odpowiedzialności. Działanie, jako spełnianie aktów, jest czymś specyficznym ludzkim. Według Wojtyły poprzez nie możemy w pewien sposób „ogłądać” człowieka: odsłania się on w swej sprawczości. Działanie również wiąże się ze stanowieniem, a więc podejmowaniem określonych wyborów i wcielaniem ich w czyn. Należy jednak zaznaczyć, iż osoba nie „wyczerpuje się” jedynie w tym, co aktywne. Istnieją w niej bowiem „uczynnienia” („dzianie się”), które odczuwa biernie, ale nie oznacza to, że przestaje być osobą i sobą.

W refleksji Wojtyły wolność i samospełnienie przedstawiają się również w ich wzajemnej relacji. W założeniach Wojtyły o realnej swobodzie wyborów tkwią dwa specyficzne prawarunki samostanowienia, a zatem i potem samospełnienia. Są nimi samopanowanie i samoposiadanie siebie – dwie skomplikowane struktury, które zdają się problematyzować kwestię autentycznej wolności. Skoro bowiem trzeba najpierw siebie jakoś „posiadać” i „sobie panować”, by móc rzeczywiście samostanowić o sobie, a więc spełniać się jako człowiek, to w pewnym sensie nie każdemu przysługiwałoby osiągnięcie pełni w analogicznej mierze, a może nawet przekreślałoby możliwy jednakowy dostęp do takiej drogi jednostkom. Trudność ujawnia się już nie tylko na poziomie rozumienia i interpretacji tych struktur (warunków samostanowienia), lecz także na poziomie ich konkretyzacji. Trzeba by przeto wykluczyć z grona samospełniających się ludzi na przykład niemowlęta, a nawet większe dzieci, ludzi z dysfunkcjami mózgu, osoby będące w śpiączkach lub rozmaitych formach depresji itp. Należy jednak zaznaczyć, że trudność ta zostaje przewyżczona na gruncie fenomenu miłości i pojmowania samospełnienia jako wspólnotowej i dialogicznej relacji z innymi. Chociaż założenia antropologiczne myśliciela zdają się nie usuwać zasygnalizowanej trudności, to tym, co zdaje się być przeciwwagą dla potencjalnej krytyki, a zarazem staje się pewnym konstruowaniem spójnej wizji człowieczeństwa konkretnego indywiduum, jest właśnie miłość. Rozumiana jako zasada etyczna z jednej strony, jako relacja międzyosobowa w odwołaniu do dobra – z drugiej, i wreszcie jako norma personalistyczna odwołująca się do kantowskiej zasady podmiotowego traktowania drugiego jako celu samego w sobie, jest tym, co obejmuje integralnie świat osób. Ten bowiem, kto prawdziwie kocha, jest autentycznie wolny. Wolność jest dla miłości, ale i miłość dla wolności. Innymi słowy, kochający podąża za dobrem jako takim, realizuje wartości będące dobrem drugiego i cudzym dobrem.

Poprzez miłość podmiot wychodzi ku innym, spełnia siebie poprzez swą wolność tworzenia i odpowiadania na prawdę o dobru, rozpoznaną zarówno w sumieniu, jak i w rozumie. W antropologii Wojtyły uwydatnia się również w sposób wyraźny dialogiczność miłości i wolności, ich wzajemne inherentne zdynamizowanie oraz obopólne przenikanie.

Rozpatrywane kategorie wzajemności, odpowiedzialności, uczestnictwa, solidarności, wspólnoty międzyosobowej są tymi, które sytuują refleksje Wojtyły w jakimś sensie w obrębie filozofii dialogu. Współcześni komentatorzy jego antropologii zasadniczo dystansują się od kwalifikowania myśliciela jako filozofa dialogu z racji tradycji, w obrębie której skonstruował swą koncepcję człowieka. Nie podejmują zatem głębszych badań nad tymi wątkami, a jeżeli już, to z perspektywy filozofii społecznej. Tymczasem wydaje się, że dialog i dialogiczność są w myśli Wojtyły tymi kategoriami, które należałoby potraktować w sposób szczególny. Znajdujemy bowiem u niego szereg ciekawych i inspirujących przemyśleń, chociażby w analizie relacji *Ja – Ty* oraz *My*, a także przy podejmowaniu kwestii uczestnictwa, solidarności czy wzajemności relacji międzyludzkich. Wyeksponowanie Wojtyły jako filozofa myślącego dialogicznie chyba nie będzie nadużyciem, tym bardziej że ów fenomen pojawia się na niemal wszystkich płaszczyznach jego działalności: filozoficznej, poetyckiej, teologicznej i społecznej. Ukazanie zatem perspektywy dialogicznej w myśli antropologicznej Wojtyły otwierałoby nową perspektywę badawczą. Wojtyła bowiem nie tylko uporządkował filozoficznie to, co było przedmiotem intuicji społecznej, ale dokonał pewnego otwarcia nowej refleksji, idąc o krok dalej w interpretacji relacji *Ja – Ty* oraz relacji *My*. Pokazał on, na czym polega ich spójnia oraz możliwe samospełnienie człowieka w ich perspektywie.

Na zakończenie zapytajmy raz jeszcze autora *Osoby i czynu* o samospełnienie. Czy rzeczywiście można się spełnić do końca? Z czym miałyby się wiązać jego osiągnięcie?¹

Wojtyła twierdzi, iż pełnia realizacji człowieczeństwa urzeczywistnia się w procesie, w swoistej drodze. Droga ta wiedzie przede wszystkim poprzez moralność, wolność, miłość, odpowiedzialność oraz przez drugiego człowieka.

¹ Fromm, myśląc samospełnienie, z jednej strony odnosiłby je do urzeczywistniania potencjalności tkwiących w człowieku (jak mówi cała psychologia humanistyczna), ale z drugiej strony wskazałby na dialektykę wewnętrznej rozterki człowieka. Jednostka jest bowiem wyposażona w twórcze możliwości osobowego rozwoju, ale powszechnie wiadomo, że nigdy wszystkich możliwości nie zrealizuje. Fromm powie, że „człowiek zawsze umiera, zanim zdąży się w pełni narodzić” (E. Fromm, *Niech się stanie człowiek...*, dz. cyt., s. 80).

Filozof stwierdza dość jasno, że spełnia się ten, kto wybiera dobro, staje się wtedy coraz bardziej i pełniej. Wojtyła chodzi o sprawczość człowieka, która zyskuje na znaczeniu zwłaszcza wtedy, gdy chcemy wydobyc dramatyczny aspekt wolności. Wybierając, człowiek jest przyczyną sprawczą dobra lub zła moralnego. Ponadto osoba, jako sprawca dobra bądź zła moralnego, jest jednocześnie bezpośrednim świadkiem własnej sprawczości moralnej. A być świadkiem samego siebie w sprawczości, i to swej sprawczości, oznacza nie móc między innymi zaprzeczyć tej rzeczywistości. Co więcej, być świadkiem w tym przypadku oznacza poświadczyc – stwierdzić, że w swej moralności, dzięki sprawczości, człowiek staje się „kims” i „jakims” (dobrym lub złym).

Samospelnienie człowieka często wiąże się z poczuciem sensu życia, z osiągnięciem szczęśliwości lub z realizacją celów, a zatem i z satysfakcją. Dość powszechne dziś przekonanie o realizacji siebie w różnych dziedzinach życia zdaje się koncentrować wyłącznie lub prawie wyłącznie na indywidualistycznym podejściu. Nie różniłoby się ono zatem od hobbesowskiej wizji człowieka egocentryka, który swą naturę realizowałby w oddaleniu od innych i lęku przed nimi, lub sartręowskiego *l'homme fermé*, który innych postrzega jako grożące mu *fatum*, nieważące jego tożsamość i uniemożliwiające twórcze realizowanie swojej wolności.

Współcześnie w sposób dość jaskrawy wyodrębniają się dwie tendencje, do których ludzkość (zwłaszcza cywilizacji zachodniej) zdaje się zmierzać. Są nimi: indywidualizm (przejawiający się często w egocentryzmie, egoizmie i hedonizmie) lub rezygnacja z indywidualności na rzecz bliżej nieokreślonej wspólnoty, czy rozumienia świata jako globalnej wioski, w której jednostka funkcjonuje w przeświadczeniu, iż w gruncie rzeczy nic nie może zmienić, niewiele może zdziałać, prawie na nic nie ma wpływu. Tendencje te mogą prowadzić do dwóch postaw: akceptacji lub fatalizmu, skrajnych w konsekwencji dla podmiotu, który paradoksalnie posiadając iluzję samorozwoju, *de facto* karłowacieje od wewnątrz.

W pierwszej tendencji zaznacza się silne poczucie własnej wartości (niejednokrotnie wyższości) oraz postawa realizacji swej wolności jedynie w obrębie własnego dobra lub własnej korzyści. Niektórzy psychologowie podkreślają, iż samorealizacja stała się dziś synonimem skupienia jednostki na sobie samej, na realizacji własnego potencjału i wyznaczaniem sobie celów prowadzących do podnoszenia skali samozadowolenia i podbudowywania coraz bardziej własnego *ego*. W efekcie takich postaw, zachowań i nastawień funkcjonuje i rozprzestrzenia się obraz człowieka indywidualisty i szczęśliwego samotnika, niepotrzebującego obok siebie drugiego, bo ten mógłby rzekomo naruszyć coś z tej przestrzeni – kapsule, w której tylko sam ma się realizować. Jeśli „piekło to inni”, to odtąd drogę życia trzeba by kreować samemu, z dala od wspólnoty.

Wydaje się, że współcześnie mamy do czynienia i z drugą tendencją – zanurzania się w masę i uciekania przed odpowiedzialnością. Zjawiska globalizacji, wielokulturowości, rozszerzania lub niwelowania granic, korporacyjności, swobodnego „zmniejszania się” świata wprawdzie ukazują różnorodność i specyfikę ludzi żyjących obok siebie i pośród innych, ale przy tym niejako zdają się „odtożsamiać” jednostki. Prawdopodobnie niewielu przyrównałoby skalę dzisiejszej masowości do Marksowskiej czy Roussofskiej kolektywności, niemniej człowiek często jakby ma poczucie utraty siebie, postrzegając swój byt tylko jako element wszechświata lub mało znaczącą część wspólnoty.

Zapytajmy, czy gdyby nie było dzisiaj innych rozstrzygnięć na gruncie antropologii filozoficznej, czy nie groziłaby nam przeto przemiana w Musilowskiego „człowieka bez właściwości”, Eliotowskiego „człowieka wydrążonego” czy Camusowskiego *l'homme revolté*?

Propozycja Wojtyły nie mieści się w dwóch zarysowanych tendencjach. Myśliciel postuluje inną wizję człowieka, którego zadaniem i powołaniem jest właśnie wyzwalać się z egoizmu czy totalizmu. Co więcej, propozycja personalizmu Wojtyły jest przeciwwagą dla obu tendencji, gdyż broni on tożsamości każdej jednostki (jej indywidualności i oryginalności) z jednoczesnym postulatem tworzenia więzi i możliwości samospełnienia się poprzez innych i dzięki nim, a więc dostrzega konieczność synchronii obu rzeczywistości w ich wzajemnym zjednoczeniu. Wojtyła zatem osadza swoje myśli z dala od indywidualistycznych koncepcji, jak i tych, w których jednostka jest jakby tłem dla danej wspólnoty, a więc nie ma realnego wpływu na jej kształt, realizowane wartości i cele.

Wojtyła sądzi, że poczucie sensu życia, a więc samospełnienia wiedzie drogą świadomości swego działania i siebie w tymże działaniu oraz wolności, urzeczywistniającej się w świadomych wolnych wyborach. Ponadto samospełnienie jest możliwe dla każdego z tego powodu, iż jest on osobą, a więc bytem o niezbywalnej godności i niepowtarzalności. Samospełnienie według Wojtyły nabiera autentycznego i pełnego wyrazu wówczas, gdy dokonuje się w twórczości zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej. Inni są dla danego *Ja* polem wzajemnych odniesień, relacji, ale też inspiracji. Inni nie stanowią dla *Ja* żadnego ograniczenia czy ryzyka, lecz umożliwiają intelektualne, duchowe, twórcze wzajemne oddziaływanie; to samo dotyczy relacji *Ja – inni*.

Aksjomat współczesnej kultury forującej kult jednostki i jej cielesności, a więc pewnego egocentryzmu, skierowanego tylko na zajmowanie się samym sobą w hedonistycznej tego realizacji, zdaje się umniejszać wartość samospełnienia jako przekraczania siebie, transcendowania ku pełni bycia. Propagowany wzorzec życia szczęśliwego, które zrównuje się z brakiem trudności i przyjemnością,

nie dopuszcza w gruncie rzeczy innej alternatywy. To, co jest dobre dla jednostki, jest dobre w ogóle.

Wizja spełnienia siebie w oderwaniu także od etyki jest tym, co zdaniem Wojtyły, prowadzi raczej do niespełnienia i do pewnego zdewaluowania człowieczeństwa, aniżeli do osiągnięcia jego szczytu. Zatem należy zaznaczyć, że wezwanie do coraz to pełniejszego „zdobywania siebie” zdaje się być zarazem wyzwaniem zarówno dla pojedynczego *Ja*, jak i dla całej wspólnoty ludzkiej.

Odpowiedź na pytanie o wolność i samospełnienie oraz o sposób urzeczywistniania się ich w osobie ostatecznie zdaje się być niewyczerpana i mimo że Karol Wojtyła rozważający te rzeczywistości człowieka poddaje je pewnym dookreśleniom i sytuuje w konkretnym paradygmacie myślenia, to jednak pozostawia przestrzeń na teoretyczną dyskusję i otwiera pole do dalszych badań nad naturą i sensem wędrówki ziemskiej. Dlatego jeśli zgodzić się z jednym ze współczesnych myślicieli, że „filozofia ma strukturę nadziei”², to i w tę definicję można by włączyć z powodzeniem Wojtyłowską antropologię.

Na zakończenie niniejszej pracy warto przywołać słowa Wojtyły, dla którego pytanie i troska o wolność i spełnienie człowieka umożliwia jednostce wgląd w sensy, znaczenia i symbole najgłębszych wymiarów jej istnienia i powołania. Jak twierdzi, odkrywanie to wymaga jednakże posługiwania się specyficznym „narzędziem”, jakim jest wolność, gdyż „człowiek najbardziej cierpi z braku widzenia”³.

Analiza dzieł antropologicznych Karola Wojtyły umożliwiła wysnucie powyższych wniosków. Jednakże konstatacje nie wyczerpują tematu, stanowią raczej przyczynek do dalszych możliwych i wartych podjęcia studiów na drodze wnika-
nia w przeciwieństwie nie do końca zgłębnioną rzeczywistość człowieka.

² J. Pieper, *Was heisst philosophieren?*, München 1948, wyd. 1980.

³ K. Wojtyła, *Mysł jest przestrzenią dziwną*, [w:] *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 108.

BIBLIOGRAFIA

Literatura źródłowa

Pozycje zwarte Karola Wojtyły

Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce, Diss. Ad Lauream, Pont. Univ. S. Thomae Aquinatis, Roma 1948.

Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera, Lublin 1959.

Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxxa Schelera, Lublin 2001.

Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne, Lublin 1960.

Miłość i odpowiedzialność, Lublin 1982.

Osoba i czyn, Kraków 1969.

„*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

Segno di contraddizione. Meditationi, Milano 1977 (wyd. polskie: *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paris 1995).

Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze, Lublin 2000.

Artykuły naukowe z zakresu antropologii filozoficznej Karola Wojtyły opublikowane w latach 1949–1978 (w porządku chronologicznym)

Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża, „Ateneum Kapłańskie” 1950, R. 42, t. 52.

O humanizmie św. Jana od Krzyża, „Znak” 1951, nr 1 (27).

Tajemnica i człowiek, „Tygodnik Powszechny” 1951, R. 7, nr 51–52.

System etyczny M. Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej, „Polonia Sacra” 1953–1954, nr 6.

Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera (studium), „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 3.

W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 4.

Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego, „Roczniki Filozoficzne” 1955–1957, t. 5, z. 1.

Humanizm a cel człowieka, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 31.

Idea i pokora, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 41.

Moralność a etyka, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 9.

Natura i doskonałość, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 13.

Nauka źródeł Objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera, „Ateneum Kapłańskie” 1957, R. 49, t. 55, z. 1.

O pochodzeniu norm moralnych, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 11.

Prawo natury, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 28.

Problem bezinteresowności, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 34.

Problem etyki naukowej, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 10.

Problem prawdy i miłosierdzia, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 33.

Realizm w etyce, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 12.

Stosunek do przyjemności, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 38.

Wartości, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 39.

Właściwa interpretacja nauki o szczęściu, „Tygodnik Powszechny” 1957, R. 11, nr 36.

Etyka niezależna w świetle idei sprawiedliwości, „Tygodnik Powszechny” 1958, R. 12, nr 6.

Kamień węgielny etyki społecznej, „Tygodnik Powszechny” 1958, R. 12, nr 1.

O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta, „Roczniki Filozoficzne” 1958, t. 6, z. 2.

Sprawiedliwość a miłość, „Tygodnik Powszechny” 1958, R. 12, nr 2.

Czym powinna być teologia moralna?, „Ateneum Kapłańskie” 1959, R. 51, t. 58.

Miłość a odpowiedzialność, „Ateneum Kapłańskie” 1959, R. 51, t. 59.

Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej, „Znak” 1959, nr 6 (60).

O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej (w oparciu o koncepcję św. Tomasza z Akwinu oraz Maksa Schelera), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 1959, t. 6, z. 1–2.

Wychowanie miłości, „Tygodnik Powszechny” 1960, R. 14, nr 21.

Personalizm tomistyczny, „Znak” 1961, nr 5 (83).

Problem „uświadomienia” z punktu widzenia teologii, „Ateneum Kapłańskie” 1962, R. 54, t. 64.

Człowiek jest osobą, „Tygodnik Powszechny” 1964, R. 18, nr 52.

O godności osoby ludzkiej, „Notificationes a Curia Principis Metropolitae Cracoviensis ad Universum Venerabilem Clerum tam Saecularem quam Regularem” 1964.

Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, z. 2.

Osoba i czyn w aspekcie świadomości (fragment studium „Osoba i czyn”), [w:] *Pastori et Magistro. Praca zbiorowa wydana dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kapłaństwa Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Doktora Piotra Kałwy, Profesora i Wielkiego Kanclerza KUL*, Lublin 1966.

Etyka a teologia moralna, „Znak” 1967, nr 9 (159).

Osoba i czyn na tle dynamizmu człowieka, [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968.

Osoba i czyn. Refleksyjne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja, „Studia Theologica Varsaviensia” 1968, R. 6, nr 1.

Problem doświadczenia w etyce, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 2.

Problem teorii moralności, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. B. Bejzego, t. 3, Warszawa 1969.

Osoba ludzka a prawo naturalne, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1970, t. 18, z. 2.

Słowo wstępne, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologiczna*, t. 18, *Sprawiedliwość*, Londyn 1970.

Myśli o uczestnictwie (Fragmenty książki „Osoba i czyn”), „Znak” 1971, nr 2–3 (200–201).

Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dnia 16 XI 1970, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 53–55, *Słowo końcowe*.

La struttura generale dell'autodecisione, „Asprenas. Rivista di Scienze Teologiche” 1974, R. 21, z. 4.

O znaczeniu miłości oblubieńczej (Na marginesie dyskusji), „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, z. 2.

Das Problem der Erfahrung in der Ethik, [w:] *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1976.

Osoba: podmiot i wspólnota, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1976, t. 24, z. 2.

Znak, któremu sprzeciwić się będą. Rekolekcje Watykańskie 5–12 III 1976 (Fragmenty), „Znak” 1976, nr 10 (268).

Participation or Alienation?, „Analecta Husserliana” 1977, t. 6.

Person: Ich und Gemeinschaft, „Klerusblatt” 1977, R. 57, nr 9.

Subjectivity and the Irreducible in Man, „Analecta Husserliana” 1978, t. 7.
Uczestnictwo czy alienacja, „Summarius. Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego KUL” 1978, R. 7.

Wybrane pozycje z zakresu etyki i antropologii filozoficznej Karola Wojtyły po 1978 roku (w porządku chronologicznym)

Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 1.

Tajemnica i człowiek, „Tygodnik Powszechny” 1951, R. 7, nr 51–52 (353–354), przedruk w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979.

Wychowanie miłości, „Tygodnik Powszechny” 1960, R. 14, nr 21 (591), przedruk w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979.

Osobowa struktura samostanowienia, „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. 29, z. 2.

O wolności, „Znak” 1981, nr 7 (325).

Wykłady lubelskie, Lublin 1986 (Człowiek i Moralność, 3).

Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku, „Ethos” 1988, R. 1, nr 2–3, s. 21–28.

Uczestnictwo. Analiza postaw: postawy autentyczne, „Ethos” 1990, R. 3, nr 3–4 (11–12).

Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku, [w:] *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

Człowiek w polu odpowiedzialności, Rzym–Lublin 1991.

Zagadnienie podmiotu moralności, red. T. Styczeń SDS, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek MIC, Lublin 1991 (Człowiek i Moralność, 2).

Elementarz etyczny, Lublin 1999.

Rozważania o istocie człowieka, Kraków 1999.

Zagadnienie podmiotu moralności, red. T. Styczeń SDS, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek MIC, Lublin 2001.

Prace artystyczne Karola Wojtyły

Mysł jest przestrzenią dziwną, [w:] *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007.

Promieniowanie ojcostwa, [w:] *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007.

Przed sklepem jubilera, [w:] *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007.

Opracowania polskojęzyczne myśli Karola Wojtyły (w porządku alfabetycznym)

Bednarski F. W., *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach Kardynała Karola Wojtyły* „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2.

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

Buttiglione R., *Karol Wojtyła i św. Jan od Krzyża*, „Znak” 1991, nr 11 (438).

Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, przekł. J. Merecki SDS, Lublin 1996.

Caffarra C., *Prawda i wspólnota*, [w:] *Servo veritatis*. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, 16–17 listopada 1984 roku, tłum. L. Grygiel, Warszawa–Kraków 1988.

Dulles A. kard., *Jan Paweł II wobec tajemnicy osoby ludzkiej*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 76.

Forycki R. ks., *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”, Karków 1969)*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Galarowicz J., *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos” 1991, nr 1.

Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.

Galarowicz J., *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996.

Gałkowski J. W., *Natura, osoba, wolność*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Gałkowski J. W., *Pojęcia filozoficzne kard. K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. 29, z. 2.

Gałkowski J. W., *Prawo naturalne w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39–40, z. 2.

Gałkowski J. W., *Samostanowienie osoby w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 1–3.

Gałkowski J. W., *Sumienie a transcendencja*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2.

Gogacz M., *Hermenetyka „Osoby i czynu” (recenzja wydawnicza książki Księdza Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn” Kraków 1969)*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Gogola J. W. OCD, *Źródła myśli Jana Pawła II: św. Jan od Krzyża*, [w:] *Święty Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Kupczak OP, J. Machniak, Kraków 2008.

Grabowski M., *W stronę antropologii adekwatnej*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 2004.

Grygiel S., *Czyn objawieniem osoby?*, „Znak” 1971, R. 23, nr 2–3.

Grygiel S., *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Grygiel S., *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Poznań 2013.

Halama M., *Wolność. Wychowanie do wolności w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2000.

Jaworski M. ks., *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Jaworski M. ks., *Z problematyki osoby w twórczości naukowej Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 1971, t. 3.

Jędraszewski M. bp, *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004.

Kaczyński E. OP, *„Prawda o dobru” w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2.

Kalinowski J., *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Karóń A., *Dramat spotkania z Bogiem i z człowiekiem w myśli Karola Wojtyły Jana Pawła II*, Kraków 1994.

Kłósak K. ks., *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Kołodziejczyk K., *Etyka społeczna Karola Wojtyły*, Toruń 2000.

Kowalczyk S. ks., *Filozofia wolności*, Lublin 1999.

Kowalczyk S. ks., *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm Kardynała Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie” 1985, R. 77, t. 104.

Krąpiec M. A. OP, *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły (Na marginesie „Osoby i czynu”)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 1–3.

Krąpiec M. A. OP, *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego (na marginesie pracy K. Kard. Wojtyły „Osoba i czyn”)*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2.

Krąpiec M. A. OP, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Kuc L. ks., *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych?”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Kupczak J. OP, *Logika daru. Koncepcja miłości w filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 76.

Kupczak J. OP, *W stronę wolności. Szkice o antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1999.

Kupczak J. OP, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 2004.

Machniak J. ks., *Doświadczenie wiary w doktrynie mistycznej św. Jana od Krzyża w recepcji ks. Karola Wojtyły*, [w:] *Święty Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Kupczak OP, J. Machniak, Kraków 2008.

Merecki J. SDS, *Analitik ludzkiego wnętrza Karol Wojtyła – Jan Paweł II (18 V 1920 – 2 IV 2005)*, „Analiza i Egzystencja”, wersja *on line*, 2005, nr 2.

Merecki J. SDS, *O wyzwalającej mocy prawdy*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, praca zbior., Częstochowa 1994 (Biblioteka „Niedzieli”, 3).

Merecki J. SDS, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 76.

Nagórny J. ks., *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, „Roczniki Teologiczne” 1991–1992, t. 38–39, z. 3.

Pawlak Z. ks., *Punkt wyjścia antropologii filozoficznej Karola Wojtyły. Tezy do wykładu*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 2004.

Półtawski A., *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*, materiał sesji naukowej 17–18 X 1988 roku w KUL-u, [w:] *Servo veritatis II*, pod red. A. Pelczara i W. Stróżewskiego, Kraków 1996.

Półtawski A., *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 76.

Półtawski A., *Karola Wojtyły filozoficzna analiza człowieka*, [w:] „Nowe Książki. Miesięcznik Krytyki Literackiej i Naukowej” 1991, nr 4.

Półtawski A., *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Toruń 2001.

Reale G., *Karol Wojtyła – Pielgrzym Absolutu*, Warszawa 2008.

Rybacki R., *Osoba ludzka – jej bytowa podmiotowość i uczestnictwo w antropologii kardynała Karola Wojtyły*, [w:] *Filozofia chrześcijańska*, pod red. M. Jędraszewskiego, t. 1, Poznań 2004.

Stępień T. ks., *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 2004.

Stróżewski W., *Doświadczenie i interpretacja*, [w:] *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, 16–17 listopada 1984 roku*, Warszawa–Kraków 1988.

Styczeń T. ks., *Być sobą to przekraczać siebie. Transcendencja – drugim imieniem osoby*, wystąpienie w sesji naukowej 17–18 X 1988 roku w KUL-u, [w:] *Servo veritatis II*, pod red. A. Pelczara i W. Stróżewskiego, Kraków 1996.

Styczeń T. ks., *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi (Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista)*, „Znak” 1980, nr 309 (3).

Styczeń T. ks., *Ja w świetle swego sądu: powinieniem*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2.

Styczeń T. ks., *Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 2.

Styczeń T. ks., *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena*, „Roczniki Filozoficzne” 1973, t. 21, z. 2.

Styczeń T. ks., *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 1–3.

Styczeń Tadeusz ks., *Wolność w prawdzie*, „Ethos” 1988, R. 1, nr 2/3.

Szostek A. ks., *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, nr 309 (3).

Szostek A. ks., *Encyklika o „Rozeznawaniu duchów, czy są one z Boga”*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, praca zbior., Częstochowa 1994, (Biblioteka „Niedzieli”, 3).

Szostek A. ks., *Wolność w służbie miłości w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 4 (76).

Szymańska B., *Co to znaczy „być sobą”? Filozoficzne aspekty pojęcia samorealizacji*, Kraków 1997.

Ślipko T. ks., *Rozwój etycznej myśli Karola Kard. Wojtyły*, „Collectanea Theologica” 1980, R. 50, z. 2.

Świtalska M., *Pozytywna koncepcja wstydu Karola Wojtyły i Maxa Schelera*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 2004.

Taborski B., *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin 1989.

Tomasik H., *Osoba jako byt i norma w filozofii Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 1985–1986, t. 33–34, z. 2.

Wierzbicki A. M. ks., *Antropologia Karola Wojtyły odczytana w jego poezji*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 76.

Wiśniewski R., *Książdz Karol Wojtyła*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, pod red. W. Mackiewicza, t. 2, Warszawa 2001.

Wojciechowski T. ks., *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Wojewoda M., *Problem sumienia w myśli antropologiczno-etycznej Karola Wojtyły*, [w:] *O antropologii Jana Pawła II*, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 2004.

Zdybicka Z. J., *O konieczną dla etyki filozofię człowieka. Dyskusja nad książką Kardynała K. Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Znak” 1971, R. 23, nr 4 (202).

Zdybicka Z. J., *Praktyczne aspekty dociekań przedstawionych w dziele „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6.

Opracowania obcojęzyczne myśli Karola Wojtyły (w porządku alfabetycznym)

Barut A. R., *The ethical implications of the dialogical anthropology of Karol Wojtyła*, Pontificia Universitas as Sanctae Crucis, Thesis a Doctoratum in Philosophiae Partim edita, Romae 2001.

Boni P., *Comunità e società in Wojtyła e Tönnies*, [in:] *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario studi Università di Bari, 5–26 gennaio 1983*, Bologna 1983 (CSEO SAGGI).

Britto T., *Intersubjectivity in the Ethical personalism of Max Scheler and Karol Wojtyła*, Pontificia Universitas as Sanctae Crucis, Thesis a Doctoratum in Philosophiae Partim edita, Romae 2003.

Buttiglione R., *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Milano 1998.

Buttiglione R., Introduzione al libro: *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario studi Università di Bari, 5–26 gennaio 1983*, Bologna 1983 (CSEO SAGGI).

Buttiglione R., *A Reconsideration of the Relationship between Values and Facts according to the Anthropology of Karol Wojtyła*, [w:] *Servo veritatis. Materiali sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II, 16–17 listopada 1984 roku*, Warszawa–Kraków 1988.

De Finance J. SJ., *I fondamenti metafisici della libertà*, “La Filosofia” 1984, vol. 3.

Dinan S. A., *The phenomenological Anthropology of Karol Wojtyła*, “The New Scholasticism” 1981, vol. 55.

Elders L. SVD, *Karol Wojtyła's «The Acting Person»*, “Divus Thomas” (Piacenza) 1980, t. 83, n. 1.

Esposito C., *L'esperienza dell'essere umano nel pensiero di Karol Wojtyła*, [in:] *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario studi Università di Bari, 5–26 gennaio 1983*, Bologna 1983 (CSEO SAGGI).

Galkowski J., *The Place of Thomism in The Anthropology of K. Wojtyła*, “Angelicum” 1988, vol. 65.

Genghini N., *La metacritica del concetto kantiano di libertà in Karol Wojtyła*, [in:] *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario studi Università di Bari, 5–26 gennaio 1983*, Bologna 1983 (CSEO SAGGI).

Giardini F., *Amore falso e amore vero tra l'uomo e la donna*, “Angelicum” 1979, vol. 56.

Grochowski Z. kard., *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, Roma 2003.

Gronbaker G., *The Personalistic Philosophy of Karol Wojtyła and Catholic Social Thought*, “Social Justice Review”, November 1993.

Grygiel S., *L'ermeneutica dell'azione ad il nuovo modello di coscienza*, [in:] *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario studi Università di Bari*, 5–26 gennaio 1983, Bologna 1983 (CSEO SAGGI).

Kaczyński E., *Il momento della verità nella riflessione di Karol Wojtyła*, "Angelicum" 1979, vol. 56.

Kochler H., *The Phenomenology of Karol Wojtyła: On the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology*, "Philosophy and Phenomenological Research" 1982, Vol. 42, No. 3.

Koperek J., *La normatività della coscienza morale nel personalismo di Karol Wojtyła*, Roma 1992.

Kupczak J. OP., *Destined for Liberty. The human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington 2000.

Kupczak J., *The Human Person as an Efficient Cause in the Christian Anthropology of Karol Wojtyła*, Ann Arbor 1997.

Levinas E., *La filosofia di Karol Wojtyła*, "Vita e Pensiero" 1980, fasc. 4.

Levinas E., *Note sul Pensiero Filosofico del Cardinale Wojtyła*, "Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico: Communio" 1980, n. 54.

López-Barajas González M., *Noción antropológica de autodonación en Karol Wojtyła*, Romae 2005.

Mondin B., *Il personalismo nella concezione filosofica di Karol Wojtyła*, "Il Popolo" 45, 1989, n. 106.

Obras de Ismael Quiles, *Filosofía de la persona según Karol Wojtyła*, Buenos Aires 1987.

Okemwa J., *Self-determination and freedom in «The acting person» by Card. Karol Wojtyła*, Nairobi 1997.

Piątek J., *Persona e amore nel pensiero filosofico del Card. Karol Wojtyła*, Roma 1976.

Pollini Pierluigi, *Il problema della filosofia della prassi in Marx e Wojtyła*, [in:] *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario studi Università di Bari*, 5–26 gennaio 1983, Bologna 1983 (CSEO SAGGI).

Sandoval R. C., *El vador de la persona como fundamento del amor esponsal en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła*, Romae 2005.

Reale G., *Karol Wojtyła un pellegrino dell'assoluto*, Milano 2005.

Reale G., *Saggio introduttivo, Karol Wojtyła pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: «arte», «filosofia» e «religione»*, [in:] K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Milano 2003.

Rostworowski T. SJ, *Il problema gnoseologico nell'opera „Persona e atto” di Karol Wojtyła*, Roma 1989.

- Roylan B. F., *Karol Wojtyła's theory of participation*, Philippines 1995.
- Scola A., *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Genova–Milano 2003.
- Seifert J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989.
- Serretti M., *Autocoscienza e autoconoscienza*, [in:] *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario studi Università di Bari, 5–26 gennaio 1983*, Bologna 1983 (CSEO SAGGI).
- Serretti M., *Etica e antropologia filosofica: Considerazioni su Maritain e Wojtyła*, "Sapienza" 1985, vol. 38, n. 1.
- Serretti M., *Il contributo di Karol Wojtyła all'antropologia filosofica e teologica*, [in:] *Karol Wojtyła e la riflessione sulla persona umana*, "Il Nuovo Aeropago" 2005, n. 4 (96).
- Staglianò A., *Ecce Homo. La persona, l'idea di cultura e la "questione antropologica" in Papa Wojtyła*, Città del Vaticano 2008.
- Styczeń T., *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Roma 2005.
- Styczeń T., *Karol Wojtyła: un filosofo della morale agli occhi del suo discepolo*, [in:] K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Milano 2003.
- Tischner J., *L'aspetto metodologico dell'opera «Persona ed Atto»*, [in:] *La filosofia di Karol Wojtyła. Atti del Seminario studi Università di Bari, 5–26 gennaio 1983*, Bologna 1983 (CSEO SAGGI).
- Wierzbicki A. M., *Una filosofia capace di pensare la storia*, [in:] *Karol Wojtyła e la riflessione sulla persona umana*, "Il Nuovo Areopago" 2005, n. 4 (96).
- Wilder A., *Community of Persons in the Thought of Karol Wojtyła*, "Angelicum" 1979, vol. 56.
- Woźnicki N. A., *The Christian Humanism and Adequate Personalism of Karol Wojtyła*, [in:] J. Ratzinger and others, *Faith, Philosophy and Theology*, St. Paul 1985 (Pope John Paul Lecture Series).
- Valori P., *Recensione del libro «The Acting Person»*, "Gregorianum" 1979, vol. 60.
- Velez D. M., *Personalismo etico de participation de Karol Wojtyła*, Medelin 1988 (Serie Formación Avanzada).

Literatura uzupełniająca (w porządku alfabetycznym)

- Bartoś T., *Tomasza z Akwinu teoria miłości*, Kraków 2004.
- Biesaga T. SDB, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.

Błażek M., Chryc-Gawrykowska A., Kaźmierczak M., *Samorealizacja czy relacja? Koncentracja na różnych sferach życia a poczucie sensu życia i spełnienia*, [w:] *Kobiecość w obliczu zmian. Studia Interdyscyplinarne*, pod red. A. Chybickiej i B. Pastwy-Wojciechowskiej, Kraków 2009.

Bobko A., *Sumienie w świecie wolności, czyli o potrzebie wewnętrznego rygoru*, [w:] *Sumienie w świecie wolności*, pod red. ks. J. Jagiełły i ks. W. Zuziaka, Kraków 2007.

Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001.

Bolewski J. SJ, Szczęsny M. SJ, *Przewodnik po miłości*, Kraków 2005.

Bukowski J., *Schelerowski zwrot ku miłości*, [w:] *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, Kraków 2007.

Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

Buttiglione R., *Etyka wobec historii*, red. ks. A. M. Wierzbiicki, Lublin 2005.

Buttiglione R., *Nowoczesność wezwana do powrotu do swoich chrześcijańskich korzeni*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 76.

Buttiglione R., *Prawda i pojęcie wolności*, „Na Watykanie” 5/1994.

Chudy W., *Encyklika „Veritatis splendor” a kryzys wychowania*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, praca zbior., Częstochowa 1994, (Biblioteka „Niedzieli”, 3).

Chudy W., *Miłość a osoby kochające*, „Ethos” 2006, R. 19, nr 76,

Chudy W., *Rola refleksji w osobowym spełnianiu się człowieka*, „Ethos” 1988, R. 1, nr 2/3.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 6, Warszawa 1996.

Cottier G. OP, *Wolność i prawda*, „Ethos” 1996, R. 9, nr 3–4 (35–36).

Crosby J., *Dialektyka podmiotowości i transcendencji w osobie ludzkiej*, „Ethos” 1988, R. 1, nr 2/3.

Czakon T., *Wolność i dobro. Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 rok*, Katowice 2005.

Dobroczyński B., *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków 2001.

Drączkowski F., *Miłość*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008.

Dybowski M., *Działanie woli (na tle badań eksperymentalnych)*, Poznań 1946.

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

Fromm E., *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa–Wrocław 1994.

Fromm E., *Serce człowieka*, Warszawa–Wrocław 2000.

Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970.

- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007.
- Gadacz T., *O umiejętności życia*, Kraków 2002.
- Gertsmann S., *Rozwój uczuć*, Warszawa 1976.
- Gogacz M., *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982.
- Grimaldi N., *Dylematy wolności*, przekł. A. Graboń, Kraków 2007.
- Grygiel S., *Kimże jest człowiek*, Kielce 1995.
- Husserl E., *Idee II*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973.
- Inlender B. ks., *Etyka jako teoria powinności moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 29, z. 2.
- Kaczyński E. OP, *Prawda, dobro, sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa 2007.
- Kalka K., *Czym naprawdę jest miłość?*, [w:] *Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)*, pod red. K. Kalki, Warszawa 1996.
- Kalka K., *Filozoficzne spojrzenie na relacje miłości w ujęciu teologicznym*, [w:] *Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)*, pod red. K. Kalki, Warszawa 1996.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001.
- Kielbasa J., *Teoria partycypacji a filozofia Louisa Lavelle'a*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, t. 23, z. 1.
- Kłoczowski J. A. OP, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005.
- Kłoczowski J. A. OP, *Norma personalistyczna*, „Znak” 1973, nr 224.
- Kowalczyk S. ks., *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 1997, t. 129, z. 1 (530).
- Kozłowski R., *Czas i przestrzeń osoby ludzkiej w interpretacji personalistycznej*, „Colloquia Communia”, *Filozofia człowieka*, 1–2 (78–79), styczeń – grudzień 2005. Materiały przedstawione na obradach sekcji Filozofii Człowieka VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 2004, pod red. Adama Chmielewskiego.
- Krąpiec M. A. OP, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Krąpiec M. A. OP, *Struktura aktu miłości*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1959, t. 6, z. 1–2.
- Krucina J. ks., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Kuligowski W., *Siedem szkiców do antropologii miłości*, Poznań 2002.
- Kusak L., *U źródeł współczesnej filozofii człowieka: Kant i Nietzsche*, Kraków 2007.
- Kwiatkowski S., *Człowiek – rzecz – rzeczywistość. Uwagi na temat urzeczywistniania się człowieka*, „Colloquia Communia”, *Filozofia człowieka*, 1–2 (78–79),

styczeń – grudzień 2005. Materiały przedstawione na obradach sekcji Filozofii Człowieka VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 2004, pod red. Adama Chmielewskiego.

Lipiec J., *Wolność i podmiotowość człowieka*, Kraków 1997.

Machniak J. ks., *Symbolika światła i ciemności w zjednoczeniu człowieka z Bogiem u św. Jana od Krzyża*, [w:] *Na drodze zjednoczenia z Bogiem. II Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Janem od Krzyża: 22–25 marca 1999*, pod. red. o. J. W. Gogoli OCD, Kraków 2000.

Maciołek R., *Miłość jako podstawa dynamizmu bytu osobowego*, [w:] *Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)*, pod red. K. Kalki, Warszawa 1996.

Maciołek R., *Źródła współczesnego rozumienia miłości*, [w:] *Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)*, pod red. K. Kalki, Warszawa 1996.

Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1986.

Marcel G., *Homo viator*, Warszawa 1959.

Maslow A., *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986.

Melina L. ks., *Drogocenne i kruche sumienie*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, praca zbior. pod red. J. Mereckiego SDS, Częstochowa 1994 (Biblioteka „Niedzieli”, 3).

Mizińska J., *Człowiek jako tajemnica*, „Colloquia Communia”, *Filozofia człowieka*, 1–2 (78–79), styczeń – grudzień 2005. Materiały przedstawione na obradach sekcji Filozofii Człowieka VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 2004, pod red. Adama Chmielewskiego.

Mordarski R., *O istocie miłości*, [w:] *Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)*, pod red. K. Kalki, Warszawa 1996.

Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1960.

Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Kraków 2003.

Oko D. ks., *Łaska i wolność*, Kraków 1997.

Pieniążek-Samek M., *Serce ma swój porządek, rozum ma swój. Kilka pytań do mojego sumienia*, [w:] *Sumienie w świecie wolności*, pod red. ks. J. Jagiełły i ks. W. Zuziaka, Kraków 2007.

Pieper J., *O miłości*, Warszawa 2004.

Pieper J., *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000.

Pieper J., *Was heisst philosophieren?*, München 1948, wyd. 1980.

Plutchik R., *What is an emotion?*, “The Journal of Psychology. Interdisciplinary and Applied” 1965, Volume 61, Issue 2.

Podrez E., *Człowiek. Byt. Wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

- Ricoeur P., *Wolność rozsądna i wolność dzika*, „Znak” 1970, nr 7–8.
- Rodziński A., *Osoba wobec osoby*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1975, t. 3.
- Rodziński A., *Tomizm a personalizizm*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1969, R. 12, nr 4 (48).
- Rosik S. ks., *Sumienie jako wyznacznik osobowego rozwoju człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2.
- Sartre J. P., *Dramaty*, przekł. Jan Kott, Warszawa 1956.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Scheler M., *O człowieku i sprawach ludzkich*, przekł. A. Węgrzecki, „Znak” 1975, nr 248.
- Scheler M., *Ordo amoris*, [w:] *O miłości. Antologia*, pod red. M. Grabowskiego, przekł. A. Węgrzecki, Toruń 1998.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Problemy religii*, przekł. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Scheler M., *Rola miłości w odświeżaniu wartości*, przekł. A. Węgrzecki, „Znak” 1974, nr 237.
- Scheler M., *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, cz. I, przekł. A. Węgrzecki, „Znak” 1963, nr 113.
- Scola A. kard., *Czy koniec podmiotu? Czy człowiek ponownie w centrum?* „Ethos” 2006, R. 19, nr 76.
- Seifert J., *Prawda a transcendencja człowieka*, „Ethos” 1988, R. 1, nr 2/3.
- Siemianowski A., *Sumienie*, Bydgoszcz 1997.
- Spaeman R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001.
- Stępień A. B., *Kilka uwag o świadomości*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. 19, z. 1.
- Stróżewski W., *Tak – tak, nie – nie. (Kilka uwag o prawdzie)*, „Ethos” 1988, R. 1, nr 2/3.
- Stróżewski W., *Partycypacja i jej odmiany. Zarys problematyki*, [w:] *Nauka – Religia – Dzieje. XIV seminarium w Castel Gandolfo 24–26 września 2007*, Kraków 2008.
- Swieżawski S., *Byt*, Kraków 1999.
- Święty Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, przekł. B. Smyrak OCD, Kraków 2001.
- Święty Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, przekł. B. Smyrak OCD, Kraków 2002.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, Poznań 2003.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość*, 2–2.23–46, przekł. P. Bełch, London 1980.

Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Uczucia*, 1–2.22–48, przekł. P. Bełch, London 1980.

Tarnowski K., *O ludzkiej wolności*, [w:] *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, Kraków 2007.

Tischner J., *Ethos wolności*, „Znak” 1975, nr 248 (2).

Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.

Tischner J., *Inny*, „Znak” 2004, nr 584.

Tischner J., *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000.

Tischner J., *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993.

Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004.

Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

Tischner J., *W poszukiwaniu istoty wolności*, „Znak” 1970, nr 193–194 (7–8).

Trębicki J., *Etyka Maxa Schelera*, Warszawa 1973.

Trębicki J., *Kryzys wartości i perspektywa jego przezwyciężenia w etyce M. Schelera*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 6 (73).

Trzópek J., *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Kraków 2003.

Wawrzyniak A. ks., *Bytowo-osobowy wymiar sumienia*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2.

Węgrzecki A., *Anropologiczno-filozoficzne refleksje nad rozwojem podmiotu osobowego*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie” 2001, nr 576.

Węgrzecki A., *Autodeterminacja i wolność wewnętrzna*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie” 1996, nr 464.

Węgrzecki A., *O moralnej odpowiedzialności*, „Zeszyty Naukowe WSE” Kraków, 1965, nr 28.

Węgrzecki A., *O poznaniu emocjonalnym*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie” 1978, nr 100.

Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie” 1982, nr 51, seria specjalna: Monografie.

Węgrzecki A., *Scheler*, Warszawa 1975.

Węgrzecki A., *Schelerowska koncepcja antropologii filozoficznej*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie” 1975, nr 69.

Węgrzecki A., *Struktura człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 6 (73).

Węgrzecki A., *Uwagi o powiązaniach aksjologii ogólnej z antropologią filozoficzną*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie” 1986, nr 218.

Wolicki M., *Relacje osoby a jej samorealizacja*, Przemyśl 1999.

Workowski A., *Ontologiczne podstawy posiadania*, Wrocław 2009.

Zdybicka Z. J., *Autonomia sumienia a nakazy religijne*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. 28, z. 2.

Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
-------------	---

I Źródła antropologii Karola Wojtyły

1. Inspiracje systemem filozoficznym św. Tomasza z Akwinu	17
1.1. Osoba, struktura czynu i woli	17
1.2. Miłość	25
1.3. Dobro	30
2. Ku prawdzie człowieka. Recepcja myśli św. Jana od Krzyża	45
3. Spotkanie Wojtyły z fenomenologią Maxa Schelera	55
3.1. Osoba i poznanie świata wartości	55
3.2. Miłość i wolność osoby	68

II Kim jest człowiek?

1. Osobowy wymiar bytu ludzkiego. Personalizm Wojtyły	79
1.1. Doświadczenie człowieka a bytowa podmiotowość osoby ludzkiej	79
1.2. Typy doświadczenia	83
1.3. Nieredukowalność osoby ludzkiej	91
1.4. Przeżycie – podstawową kategorią w opisie doświadczenia osoby	94
1.5. Duchowy wymiar ludzkiego bytu	96

2. Doświadczenie czynu jako moment wglądu w specyfikę osoby ludzkiej	101
2.1. Działanie i „dzianie się” wyrazem podmiotowości człowieka ...	101
2.2. Synteza immanencji i transcendencji obecna w sprawczości ...	105
2.3. Osoba a natura	107
3. Realistyczna teoria świadomości	116
3.1. Świadomość a działanie świadome	116
3.2. Funkcje świadomości w perspektywie przeżycia przez człowieka własnej podmiotowości	118
3.3. Potencjalność podmiotu a podświadomość	123
3.4. Emotywność i jej znaczenie w działaniu człowieka	126
3.5. Problem wpływu emocji na świadomość	133
4. Moralność odsłaniająca osobę	135
4.1. Faktyczność moralności	135
4.2. Doświadczenie moralności a doświadczenie moralne	140
4.3. Moment powinności w doświadczeniu moralności	142

III Wolność jako klucz do samospełnienia

1. Wola jako władza i podstawowy przymiot osoby	157
2. Samo-panowanie i samo-posiadanie jako dwa fundamenty wolności ..	168
3. Samostanowienie istotą wolności człowieka	175
4. Zdolność rozstrzygania istotnym wyrazem wolności woli	180
5. Wolność w horyzoncie prawdy o dobru	186
6. Dialogiczny charakter wolności	193
6.1. Relacje międzyosobowe	193
6.2. Relacja: <i>Ja – Ty</i> w kontekście wspólnoty	198
6.3. Rzeczywistość <i>My</i> jako wyraz wspólnoty społecznej	202
6.4. Uczestnictwo i solidarność fundamentami wspólnoty	205

IV Spełnić siebie w dobru

1. Twórczy charakter samospełnienia	217
2. Sumienie w perspektywie spełniania siebie	224
3. Intelektualny spór Schelera i Wojtyły w kwestii sumienia	239
4. Miłość i odpowiedzialność fundamentem samospełnienia	247
4.1. Miłość „sprawdzona” i miłość „wyznana” – wizje Karola Wojtyły i Józefa Tischnera	247
4.2. „Smak” miłości w wolności i odpowiedzialności według Wojtyły	254
4.3. „Smak” miłości we wzajemności i wspaniałomyślności. Analiza fenomenu miłości w myśli Józefa Tischnera	269
Zakończenie.	279
Bibliografia	285
Literatura źródłowa	285
Opracowania polskojęzyczne myśli Karola Wojtyły (w porządku alfabetycznym)	289
Opracowania obcojęzyczne myśli Karola Wojtyły (w porządku alfabetycznym)	293
Literatura uzupełniająca (w porządku alfabetycznym)	295

Studia nad Myślą Jana Pawła II są wspólną inicjatywą Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Instytutu Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie. Celem serii jest prezentacja publikacji, które w sposób istotny przyczynią się do lepszego zrozumienia i propagowania intelektualnego dziedzictwa Jana Pawła II.