

pol ska filo zo fia czło wie ka

Niepodobna się dziwić, że pamiętając debaty z czasów „Solidarności”, [Władysław] Stróżewski zachęca szczególnie polskich filozofów do namysłu nad ontologią człowieka, z którą wiązano ongiś, i wiązą autorzy kilku tekstów pomieszczonych w tomie, tzw. filozofię dialogu, nie tylko osadzającą podmiot w relacji z innym bądź innymi podmiotami, ale także przekonującą, że konstytuuje on swą tożsamość lub rozpoznaje ją w takiej lub takich relacjach.

Przypomnienie filozofii dialogu i związanie jej z polskimi twórcami, a nawet z doświadczeniem niepowtarzalnego ruchu społecznego, nieznanego wielu i przez zbyt licznych zapomnianego, jest istotnym dokonaniem [...].

Podobne słowa można wypowiedzieć o próbach podejmowanych przez socjologów: tekst ks. prof. [Janusza] Mariańskiego naprowadza na kwestię dyskutowaną nawet przez prawników, którzy znajdują w zajmujących ich aktach normatywnych kategorię „godność” i mają ją za fundament czy podstawę, a niekiedy także za źródło praw podmiotowych przysługujących każdemu człowiekowi.

Z recenzji prof. Bogdana Szlachty

Kopia dla
Kopia dla

pol
ska
filo
zo
fia
czło
wie
ka

pol
ska
filo
zo
fia
czło
wie
ka

universitas

pod redakcją
Wiesławy Sajdek

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet im. Jana Długosza
w Częstochowie



Uniwersytet
Jana Długosza
w Częstochowie

© Copyright by Authors and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2025

ISBN 978-83-242-4189-7
e-ISBN 978-83-242-6886-3
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzent
prof. dr hab. Bogdan Szlachta, prof. zw. UJ

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Toczko-Rak

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

Druk
Drukarnia Elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce

www.universitas.com.pl

Spis treści

Wiesława Sajdek, Kilka słów wstępu	7
--	---

CZĘŚĆ I

Władysław Stróżewski, Dwa spojrzenia na człowieka	13
Marian Szymonik, Personalizm Karola Wojtyły jako odpowiedź na kluczowe pytania człowieka	21
Witold P. Glinkowski, Pytanie o osobę – w kontekście Tischnerowskiej „filozofii dramatu”	48
Stanisław Buda, Osoba skończona i Osoba absolutna	67
Łukasz Cichocki, Antoni Kępiński oczami psychiatry	86
Elżbieta Stawnicka, Koncepcja człowieka w teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego Antoniego Kępińskiego	91
Janusz Mariański, Godność ludzka w narracji socjologicznej	107
Krzysztof Wielecki, Antropologia filozoficzna realizmu krytycznego. Filozoficzne podstawy koncepcji człowieka w socjologii	142
Adam Sawicki, Mądrościowa refleksja antropologiczna w <i>Sprawach ludzkich</i> Jana Szczepańskiego	162
Katarzyna Szewczyk-Haake, W sprawie „rewizji granic ludzkiego sumienia”. Lektura eseju Józefa Wittlina <i>Ze wspomnień byłego pacyfisty</i>	178
Grzegorz Sitek, O pewnej koncepcji nauczania logiki klasycznej na studiach filozoficznych	200

CZĘŚĆ II

Tomasz Pawlikowski, Antropologiczno-moralny wzorzec radcy królewskiego w ujęciu Jakuba Górskiego	217
Adam Fogelman, Fundamentalne założenia antropologii o. Jacka Woronieckiego	244
Michał Płóciennik, Ojciec Maksymilian M. Kolbe jako żywe wcielenie polskiej filozofii człowieka? Dialogiczno-hermeneutyczne zmagania z pewną intuicją Józefa Tischnera	258
Maciej Woźniczka, Moją etyką jest moja metodologia – człowiek nauki Marii Ossowskiej (1896–1974)	285
Izabella Andrzejuk, Jak kształtować własny charakter? Propozycja Józefa Marii Bocheńskiego i jej możliwe inspiracje	314
Wiesław Wójcik, Antropologia Andrzeja Grzegorzcyka w łączności z logiką i etyką	326
Wiesława Sajdek, Jerzy Nowosielski (1923–2011) – polski filozof człowieka?.....	349
Lucyna Wiśniewska-Rutkowska, Paweł Trzebuchowski – filozof niesłusznie zapomniany.....	375
Adam Olech, <i>Constans</i> , czyli stałość	388
Indeks nazwisk	397

Kilka słów wstępu

I. Monografia obejmująca teksty na temat polskiej filozofii człowieka ma charakter interdyscyplinarny. Autorzy poszczególnych artykułów uprawiają bowiem refleksję filozoficzną w perspektywie nie tylko *stricte* filozoficznej, lecz także socjologicznej, psychiatrycznej, psychologicznej oraz literaturoznawczej. Wszelka refleksja wymaga znajomości sztuki myślenia i jeden z zamieszczonych tutaj tekstów, autorstwa Grzegorza Sitka, dotyczy tego właśnie niełatwego zagadnienia. Skoro kryzys kulturowy, który dotyka współczesnego człowieka, wiąże się z kryzysem filozofii, należałoby zacząć od początku, a więc od szlifowania narzędzia, przy pomocy którego można uprawiać autorefleksję.

Nie sposób omówić tutaj wszystkich poruszanych treści, nawet po-bieżnie. Można – i trzeba za to – zaprosić do lektury, a następnie do dyskusji.

Niektórzy autorzy tekstów są od lat doskonale znani w przestrzeni społecznej, nie tylko w społeczności filozofów. Na przykład prof. Władysław Stróżewski, którego wprowadzenie do konferencji na temat „Polska Filozofia Człowieka” (Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, 26–27 V 2024) zostało wiernie spisane i zamieszczone tutaj na początku tomu, z niewielkim fragmentami ważnej dyskusji, która miała miejsce po tym jego wystąpieniu. Uderza w tej wypowiedzi wspomnienie „Solidarności”, będącej żywym doświadczeniem młodości starszego już obecnie pokolenia Polek i Polaków. „Solidarność” została

wspomniana nie tak, jak zwykle, jako związek zawodowy, ale właśnie w kontekście kulturowym o wiele szerszym oraz istotniejszym. Jako „idea Solidarności”, która to idea – również zdaniem Profesora – „nie została odpowiednio jeszcze rozwinięta, ale istnieje w dalszym ciągu jako zadanie”. Filozofowie bowiem w specjalny sposób są dzisiaj powołani do opracowania na nowo ontologii człowieka, adekwatnej do współczesnych przemian cywilizacyjnych.

Władysław Stróżewski zwrócił uwagę na związki „Solidarności”, jako wielkiego ruchu społecznego, z osobą i nauczaniem Jana Pawła II, ks. Józefa Tischnera, ale także innych, mniej znanych osób. W tym tomie znajduje się obszerne opracowanie na temat rozumienia personalizmu Papieża-Polaka, autorstwa ks. prof. Mariana Szymonika (*Personalizm Karola Wojtyły jako odpowiedź na kluczowe pytania człowieka*). Myśli Tischnera, jako głównemu tematowi, poświęcony został artykuł prof. Witolda P. Glinkowskiego *Pytanie o osobę – w kontekście Tischnerowskiej „filozofii dramatu”*. Po nim następuje opracowanie *Osoba skończona i Osoba absolutna*, autorstwa dra Stanisława Budy. Zdecydował o tym nie tylko *stricte* filozoficzny charakter tekstu oraz jego związki z myślą ks. Józefa Tischnera, lecz także własne przemyślenia badacza, dla których ważną inspiracją był nurt tzw. filozofii dialogu.

Dwa kolejne artykuły dotyczą Antoniego Kępińskiego i jego filozofii człowieka. Autorem jednego z nich jest lekarz psychiatra, drugi natomiast przygotowała psychoterapeutka, a zarazem autorka pracy doktorskiej na temat Kępińskiego, napisanej na kierunku filozofia.

Monografia obejmuje ponadto kilka ważnych tekstów, przygotowanych przez filozofujących socjologów, ale też refleksje filozofa (prof. Adam Sawicki) na temat książki napisanej przez dobrze niegdyś rozpoznawalnego socjologa, Jana Szczepańskiego. Książd prof. Janusz Mariański, autor obszernego tekstu, którego przedmiotem jest ludzka godność, uczynił zeń przedmiot wnikliwych i rozbudowanych analiz. Temat godności człowieka, fundamentalny w filozofii, po wielokroć dyskutowano w renesansie. Owa *dignitas hominis* była wówczas łączona z perspektywą nieśmiertelności człowieka. Dzisiaj godność najczęściej jest obecna w kulturze masowej, w medialnym szumie, jako przejaw posiadania dóbr materialnych („godne życie”), lub też podejmowania decyzji o czyjejś „godnej” śmierci (eutanazja). Z zamieszczonego tutaj artykułu wynika, że godność przysługuje każdemu człowiekowi z natury, po prostu dlatego, że jest człowiekiem.

Antropologię filozoficzną realizmu krytycznego współtworzy Krzysztof Wielecki, autor ważnego tekstu *Antropologia filozoficzna realizmu krytycznego. Filozoficzne podstawy koncepcji człowieka w socjologii*. W dialogu i współpracy z twórcami oraz przedstawicielami tego nurtu bada filozoficzne podstawy koncepcji człowieka w socjologii.

Monografia zawiera także artykuł prof. UAM Katarzyny Szewczyk-Haake, będący swoistym podsumowaniem wieloletnich prac edytorskich związanych z dorobkiem filozofującego poety Józefa Wittlina. Ta różnorodność ujęć i perspektyw badawczych, a także stylów, najlepiej oddaje specyfikę polskiej filozofii człowieka. Jest ona bowiem żywa i poszukująca, mocno wrośnięta w polskie doświadczanie historii, ale także skierowana ku przyszłości. Obecnie takim przedmiotem pogłębionej filozoficznej refleksji powinna stać się również sztuczna inteligencja. Nie tyle jako konkurencja lub też zagrożenie dla człowieka, lecz raczej jako zupełnie nowe narzędzie, które można będzie odpowiednio wykorzystać.

II. Jedną z cech charakterystycznych „filozofowania po polsku” na temat człowieka i człowieczeństwa wydaje się nieufność wobec wszelkich ideologii, niezależnie od ich źródeł oraz szczytnych haseł programowych. A jednak, pomimo światopoglądowych różnic i podziałów, pomimo ideologicznych uwikłań i jakby niezależnie od nich, polska filozofia człowieka zawiera pewną wspólną normę, a zarazem postulat, dotyczący zachowania w sytuacjach trudnych, a nawet wyjątkowo trudnych, granicznych. Otóż każdy winien się wtedy zachowywać „po ludzku”. To praktyka społeczna ostatecznie odkrywa pokłady człowieczeństwa – lub też jego rażące braki. Wyraża się ona poprzez postawy solidarności z pokrzywdzonymi, prześladowanymi, a także niesprawiedliwie wykluczonymi ze swoich społeczności i wspólnot. Jest to jeden z przejawów owego „praktycyzmu”, który można śledzić na poziomie rozważań teoretycznych co najmniej od początków istnienia Uniwersytetu Krakowskiego, a więc od średniowiecza. W tej monografii także rozpoznamy różnorodne postawy ideologiczne oraz światopoglądowe, łącznie ze szkicami na temat postaci, których aktywność buduje bogatą historię polskiej kultury umysłowej.

Druga część książki zatem, dotycząca konkretnych twórców, uporządkowana została według chronologii epok, w których żyli oraz uprawiali filozofię człowieka. Są wśród nich osoby odgrywające określoną

rolę w kontekście społecznym, politycznym, naukowym, będące zarazem nauczycielami, w najszerszym sensie tego słowa; niekiedy również artyści. Kończący książkę esej, dopracowany językowo, powstał jako refleksja kulturowa filozofa na temat człowieka zagubionego we współczesności.

* * *

Co łączy te poglądy? Czy można zasadnie próbować tworzyć jakąś syntezę, świadczącą o specyfice polskiej filozofii człowieka? Wydaje się, że tak. Otóż, po pierwsze, oczekiwanie, że piękne deklaracje – o ile ktoś takie głosi – znajdą potwierdzenie w praktyce. Niezależnie od tego, jak trudne mogą się okazać okoliczności, w których przyjdzie komuś dać świadectwo prawdzie. Są to bez wątpienia wymagania maksymalistyczne. Inna bardzo ciekawa cecha dotyczy relacji do zła. Nie znajdziemy tutaj w patrzeniu na człowieka ani cienia fascynacji złem jako tematem czysto teoretycznych rozważań. Owszem, należy się starać zrozumieć motywy ludzkiego postępowania, również ewidentnie złego i podłego, ale samo zło nie jest w ogóle atrakcyjne, ponieważ jest błazeńskie; to jedynie nieudolna parodia dobra, jego żałosna karykatura. Tym groźniejsza zresztą, im bardziej jest ono prawdopodobne. W praktyce zło wymaga reakcji, jakiejś walki. Jest ona nieunikniona – i w ostatecznym rozrachunku zwycięska, ale niestety, zwykle pociąga za sobą ofiary, niekiedy liczne.

Żeby móc ostatecznie przekonać kogoś o tym, że pewne oczekiwania i poglądy – np. na zło – są „polskie”, należałoby uprzednio zgodzić się co do tego, kto z pewnością jest – a kto nie – Polakiem. Nie jest to łatwa dyskusja. Juliusz Słowacki zanotował w swoim *Raptularzu*, około połowy XIX wieku: „Polacy dziwią się, że tego zadania: co to jest Polak, rozwiązać nie mogą; – i nie dziw – bo to jest lud przeznaczony wprzód rozwiązać zadanie człowieka”¹.

Wiesława Sajdek

¹ J. Słowacki, *Dzieła*, t. 11, Wrocław 1959, s. 292.

CZĘŚĆ I

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

Prof. dr hab., Uniwersytet Jagielloński

Dwa spojrzenia na człowieka

Jeśli mamy mówić o polskiej filozofii człowieka, wypadłoby właściwie zacząć od początku i spojrzeć na to przynajmniej od strony takich najważniejszych punktów dla tej filozofii w Polsce. Ale to by nam zajęło pół dnia, a może i więcej. Dlatego spróbuję ograniczyć się do kilku rzeczy, które wydają mi się szczególnie istotne i ważne właśnie dla filozofii człowieka w Polsce.

Zaczął się, oczywiście, od średniowiecza i wypada może tutaj na jedną rzecz tylko zwrócić uwagę, że od samego początku filozofia człowieka rozpatrywana była w co najmniej w dwóch zasadniczych aspektach: bardziej teoretycznym i bardziej praktycznym. Z jednej strony doprowadził to do metafizyki człowieka, można by tak powiedzieć, do teorii poznania itd. Z drugiej – do tego, co jest rzeczywiście przedmiotem praktycznego działania, które może być rozumiane szerzej albo wężej. W tym szerszym rozumieniu filozofii praktycznej, już teraz będzie to można powiedzieć, chodzi m.in. o psychologię, etykę, problematykę zachowania się człowieka w różnych sytuacjach, a więc

o wszystko to, co wiąże się z działalnością, i to bardzo często z działalnością nie tylko mentalną czy psychiczną, jak ktoś chce, ale także działalnością fizyczną czy psychofizyczną człowieka, czyli także jego twórczością. Otóż zaczęło się w Polsce właśnie od tego, od filozofii człowieka w praktyce uprawianej, w szczególności na terenie prawa.

Gdy Kazimierz Wielki zakładał Studium Generale, zależało mu przede wszystkim na tym, żeby wychować prawników, którzy byli ogromnie potrzebni w sytuacji, kiedy Polska się rozszerzała także w swoich granicach. A potem przyszło jej w jakiś sposób uporać się z trudnościami związanymi z różnymi kulturami, do jakich dochodziła w ramach rozszerzania tych swoich granic. Ale nie będziemy się na tym zatrzymywali dłużej, bo ważną sprawą w dalszym ciągu będą rozważania na temat polskiego sposobu myślenia, właśnie polskiej filozofii, zwłaszcza w tych czasach, które miały nastąpić po stuleciach wprowadzie, które jednak doprowadziły do konieczności refleksji nad tym, co w ogóle z Polską się dzieje, co się z polskością dzieje i co zrobić, żeby nie zatracić myśli o Polsce jako ojczyźnie, myśli o Polsce jako narodzie, który ma nie tylko zachować siebie i rozwijać swoją własną kulturę, ale ma także w jakiś sposób oddziaływać na sąsiadów, a w każdym razie – być w jakimś stałym dialogu z filozofią, wtedy rozwijającą się w Europie i na całym świecie. To zresztą się stało, i tutaj takim punktem znowu, na którym by się trzeba zatrzymać dłużej, jest nasza filozofia okresu renesansu, a zwłaszcza późniejsza filozofia w okresie romantyzmu. Tu rzeczywiście pojawiły się koncepcje rozwijane przez różnych ludzi, nie tylko filozofów, ale także poetów, i o tym też trzeba bardzo pamiętać, dlatego że właśnie bardzo często w myśli poetyckiej zawierały się pewne postulaty i programy, które potem miały być rzeczywiście brane pod uwagę, rozwijane, krytykowane i prowadziły niejednokrotnie do bardzo interesujących nowych propozycji i rozwiązań. To są wieki od XIX poczynając, poprzez okres Polski międzywojennej, na naszych czasach kończąc. W okresie romantyzmu dominowały pewne hasła, które miały na celu nie tylko utrzymanie, ale przede wszystkim rozwijanie i propagowanie pewnych koncepcji i pewnych idei związanych i z polskością, i z rozwojem całej ludzkości.

To są koncepcje głoszone przez chyba najwybitniejszych naszych filozofów tamtego czasu, takich jak Libelt, Cieszkowski, Hoene-Wroński – i żeby jeszcze nie zapomnieć o poetach, bo wchodzi tu w rachubę i ci najwięksi, najbardziej znani, jak Mickiewicz, Słowacki, i wreszcie

ten, o którym chciałem powiedzieć jeszcze, podkreślić szczególnie jego znaczenie, Cyprian Kamil Norwid. Co było charakterystyczne dla tej myśli filozoficznej tamtego czasu? Przede wszystkim idea rozwoju, rozwoju duchowego, duchowego rozwoju narodu, ale także całej ludzkości. I tu były różne koncepcje propagowane, jak ten rozwój ma wyglądać, ale zawsze akcentowano to, że ma to być przede wszystkim rozwój duchowości, czy, jak się mówiło: rozwój ducha, który ma potem prowadzić do tego, jak naprawdę ma wyglądać cała przyszłość człowieka jako takiego, ale także przyszłość narodu; często zwracano uwagę na przyszłość narodów, poszczególnych narodów. Tutaj nawiązywano bardzo często do rozważań wielkich niemieckich filozofów, jak Hegel i Herder, i równocześnie w jakiś sposób rzutowano myśl uniwersalną na poszczególne idee głoszone przez różnych filozofów różnych narodów. Co charakterystyczne, jeśli chodzi o polską myśl filozoficzną, w szczególności podkreślano potęgę duchowości. Duch, który ma opanowywać wszystkie dziedziny działania i prowadzić do takich rezultatów, które okażą się najcenniejsze i najbardziej ważne także z punktu widzenia i narodowego, i ogólnoludzkiego. To mi się wydaje dosyć charakterystyczne dla myśli filozoficznej, mówiąc najogólniej, polskiego romantyzmu: to połączenie tego, co narodowe, z tym, co ogólnoludzkie. To widać i u Słowackiego, i u Krasińskiego, ale widać może najbardziej – jakoś tak rzeczowo i konkretnie – u Norwida. Także filozofia człowieka uprawiana przez tych myślicieli nie była filozofią zamkniętą w ramach i przeznaczoną tylko dla pewnej wybranej części ludzkości, ale miała obejmować całą ludzkość, wnosić to, co Norwid nazywał cywilizacją. Tak naprawdę chodziło mu o jakąś głęboką ogólnoludzką kulturę, która by wydobywała to, co najcenniejsze w człowieku i o co należy w jakiś sposób nie tylko się starać, ale i walczyć, jeśli trzeba. Ta sprawa walki i jej charakteru, a także przeznaczenia i celu, a także jej organizacji, była w filozofii polskiej ważna, zresztą nie tylko w teorii, ale i w praktyce. Wystarczy przypomnieć, że prawie wszyscy filozofowie brali udział w powstaniach, tak to trzeba powiedzieć. Właściwie od kościuszkowskiego poczynając, na styczniowym kończąc, jeżeli bierzemy pod uwagę jeszcze wiek XIX, a można by powiedzieć, że tutaj jeszcze trzeba sięgnąć dalej, aż do XX wieku, i koniecznie nawet do naszych czasów.

Ale jest jeszcze jedna sprawa, na którą chciałbym zwrócić szczególną uwagę. Ta idea praktyczności, towarzysząca filozofii polskiej chyba od początku, ciągle przewija się i wraca w różnych okresach i w różnych

postaciach. I ona także towarzyszy tej wielkiej tęsknocie za wolnością i niepodległością. I tutaj często jakaś praktyka wyprzedza teorię. Ale – ten właśnie moment wyprzedzania praktyki przez teorię stał się szczególnie charakterystyczny dla zjawiska późniejszego niż te, o których mówiłem do tej pory. W sytuacji, kiedy Polska ciągle jest w stanie utraty swojej odrębności, swojej narodowości, a w szczególności swojej wolności, zjawilo się coś w pewnym sensie nieoczekiwanego. Pewien ruch – właśnie praktyczny, czyli to, o czym marzyli filozofowie wcześniejsi – nagle jak gdyby wybuchł w sposób dość nieoczekiwany, ale miał się okazać niesłychanie ważny i owocny w najbliższym czasie i w czasach od tego momentu późniejszych. Chodzi mi o to, co nazywa się ruchem Solidarności, a więc to, co wybuchło w latach 70., 80. ubiegłego stulecia i co wyprzedziło teorię, bo Solidarność to właśnie współdziałanie w kierunku uzyskania autentycznej wolności, a nie tylko jakiejś fałszowanej czy malowanej. Solidarność, która poza tym wybuchła nie w kręgach filozoficznych czy specjalnych, intelektualnych, lecz wśród pracowników wielu zakładów przemysłowych, w których dominującą rolę odgrywali po prostu robotnicy. Myślę tu, oczywiście, o stocznjach: Gdańskiej, Gdyńskiej, a potem Szczecińskiej. Myślę o różnych grupach zawodowych w innych zakładach pracy w całej Polsce i wydaje mi się, że tutaj możemy mówić o pewnego rodzaju nie tylko zjawisku, ale w jakimś sensie nagle cudzie, w którym doszło do ujawnienia się nie tylko tęsknoty za wolnością i sprawiedliwością społeczną, ale także do tego, żeby uzyskać pewne narzędzia, które do tego prowadzą. I dalej: Solidarność, która pojawiła się także jako pewnego rodzaju więź łącząca różne skupiska i różne kręgi zawodowe i społeczne. Powoli dochodziło do porozumienia ludzi fizycznej, ciężkiej pracy i intelektualistów. I to jest kolejny, wydaje mi się, cud, w którym właśnie praktyka wyprzedziła teorię. Ale teoria pojawiła się, a w pewnym sensie była także przygotowywana przez wielu myślicieli, którzy zajmowali się problematyką wolności szeroko rozumianej, obejmującej także, na przykład, wolność duchową czy religijną. I tutaj, jak się okazało, są pewne teoretyczne zagadnienia już w jakiś sposób opracowane, albo opracowywane w trakcie rozwoju ruchu Solidarności. Ja tak chciałbym o tej Solidarności mówić nie jako o związku zawodowym tego typu, który w tej chwili funkcjonuje, tylko o Solidarności jako ogólnospołecznym ruchu, obejmującym także ludzi niezrzeszonych formalnie w związkach zawodowych. Ten ruch jest tak

ważny i tak istotny dla rozwoju naszego – i nie tylko naszego – kraju, że rzeczywiście wymagałby, a raczej prosiłby się może o jeszcze głębsze rozważanie, niż do tej pory się stało. Ale nie narzekajmy, dlatego że właśnie Solidarność doprowadziła do pewnych nowych koncepcji, przemyslenia zagadnień, które nasuwały się jako konieczne do przemyslenia i które rzeczywiście znalazły tych, którzy je gruntownie badali i zbadali, i potem w jakiś sposób ofiarowali całemu społeczeństwu. Tutaj praktyka poszła przed teorią, ale gdy teoria zaczęła być opracowywana, nawet można powiedzieć: odkrywana czy tworzona, okazała się niesłychanie interesująca. Tutaj na czoło wysuwają się postaci ludzi z różnych ugrupowań i różnych poglądów, także filozoficznych.

Nie można pominąć papieża Jana Pawła II, który o Solidarności mówił sporo w swoich kazaniach i teoretycznych pracach, a także filozofa i pedagoga Władysława Cichonia, ale nie ulega wątpliwości, że postacią szczególnie ważną był tu ksiądz Józef Tischner, który może być uznany wręcz za twórcę filozofii Solidarności. Takie jest w każdym razie moje przekonanie i widzę w księdzu Józefie Tischnerze człowieka, któremu bardzo wiele zawdzięcza Solidarność w swoim teoretycznym, ale potem jak gdyby rozwiniętym w teorii aspekcie. Jego różne książki na temat Solidarności wprost, albo książki, które w jakiś sposób Solidarność z różnych stron dookreślają i pogłębiają, a więc właściwie cała jego filozofia człowieka, człowieka jako podmiot działania, podmiot pracy. Ta słynna jego maksyma o pracy nad pracą, bo widział właśnie w pracy jeden z podstawowych fundamentów jakiegoś nowego spojrzenia na to, co nas czeka i co musimy dopracować. Szedł Tischner zresztą dalej, mówił nie tylko o pracy, mówił o działaniu w ogóle, mówił o spotkaniu jako warunku koniecznego tworzenia społeczności. Wreszcie mówił o pewnym dramacie, czy o dramatyczności działań i dziejów, które nadchodzą. To są rzeczy, które szczęśliwie zostały przynajmniej rozpoczęte w jego badaniach, w jego dociekaniach i które do dzisiaj są ważne i godne dalszego namysłu. Ale Tischner nie był jedyny. Wspomniałem o papieżu [Janu Pawle II], który jest zresztą szeroko dość opracowywany i stosunkowo nieźle znany, ale chcę wspomnieć o jeszcze jednym człowieku, o którym prawie się dzisiaj nie pamięta, a który pracował w tym samym czasie, w tym samym środowisku i w przyjaźni bardzo bliskiej także z księdzem Tischnerem.

Myślę tutaj o Janie Szewczyku, bezpośrednim uczniu Ingardena, który u Ingardena zrobił i doktorat, i zaczął habilitację. Szewczyk miał bardzo szerokie zainteresowania, ale te społeczne były mu najbliższe,

między innymi właśnie sam problem pracy, pracy i stosunków społecznych, które z pracą tym związane. Jest on m.in. autorem książki, która po prostu nazywa się *Filozofia pracy* i została pomyślana jako rozprawa habilitacyjna, ale niestety, dramat życia Jana Szewczyka polegał między innymi na tym, że za wcześnie się ono skończyło. Szewczyk był *de facto* marksistą, ale marksistą myślowo otwartym na różne inne sposoby myślenia i działania. Fascynowała go fenomenologia, której się uczył nie tylko u Ingardena, lecz także studiując klasyczne dzieła Husserla czy Schelera. Fascynowała go także ówczesnie pojawiająca się, w pewnym sensie nowa myśl dotycząca chrześcijaństwa, albo wręcz nowa myśl chrześcijańska, wtedy reprezentowana już jako także pewne *novum* przez nauczanie Jana XXIII. Nawiasem mówiąc – fascynował się tą postacią. O połączeniu, może troszkę to zabrzmiało dziwnie, ale marksistowskiej myśli także z tym, co wtedy głosił jako pewnego rodzaju *novum* w Kościele, święty już zresztą teraz Jan XXIII.

Proszę Państwa, wydaje mi się, że to, co zaczął Tischner, o czym mówił także Szewczyk, co mówił Papież i wielu innych ludzi, którzy się tymi sprawami zajmowali, o których już nie dam rady powiedzieć – że wszystko to jeszcze jest tematem i zadaniem do wykonywania, żeby to pogłębiać jeszcze, rozwijać i stosować w różnych sytuacjach. A sytuacje zaczynają być dziwne i poniekąd niepokojące. Proszę Państwa, nie jestem w żadnej mierze najmniejszym specjalistą od spraw sztucznej inteligencji, ale wiem jedno: nie możemy jej pominąć w rozważaniach także nad filozofią człowieka. To jest sprawa niezwyklej wagi i jakkolwiek na początku wydawało się troszkę, że jest to taka jeszcze jedna gra, czy wręcz jeszcze jedna zabawa, bądź zabawka, gdy się okazało bardzo szybko, że to jest rzecz niesłychanie istotna, ważna, nieunikniona, która stoi przed nami jako zadanie do wykonania i to takie od podstaw – czym ona jest naprawdę jako pewne zjawisko i mało tego – jako pewien przedmiot właśnie filozoficznego rozważania. Okazuje się, że kłopotów z tym nie mało, że z każdym rokiem odkrywa się nowe perspektywy, że dotychczasowe, czy do jakiegoś momentu rozstrzygnięcia okazują się niewystarczające, że to, co wydawało się już jakoś rozszyfrowane, chociażby od strony sposobu istnienia, w swojej odpowiedzi na pytanie, czym to jest, okazuje się niewystarczające. Mało tego, coraz więcej ludzi uświadamia sobie, że cała ta problematyka sztucznej inteligencji jest także niebezpieczna, że to jest nie tylko otwarcie nowych dróg niesłychanie obiecujących, ale że jest to także coś,

co może sprawić nam wiele kłopotów. I wybitni znawcy tych spraw, m.in. Mustafa Suleyman, uchodzący za jednego ze współtwórców w jakimś tam stopniu sztucznej inteligencji, albo jeszcze inna postać, mianowicie Kate Crawford, z którą wywiad został ogłoszony w sobotnim wydaniu „Gazety Wyborczej” [24 V 2024; wywiad przeprowadził Piotr Cieśliński] mówią o sprawach, które mogą nie tylko zaciekać, ale i głęboko zaniepokoić.

Nie chciałbym kończyć tego swojego wystąpienia jakąś pesymistyczną wizją przyszłości, ale myślę, że zwrócenie uwagi na potrzebę rozstrzygnięcia pewnych spraw, które nieuchronnie stają przed nami właśnie jako zadanie, jest rzeczą absolutnie konieczną. Być może w tym kierunku, żeby wziąć na warsztat problematyczność, czyli możliwość wielokierunkowości w rozwiązywaniu zagadnień dotyczących sztucznej inteligencji i jej miejsca w życiu człowieka, w świecie, w kulturze, a najogólniej mówiąc, w przyszłości, którą powinniśmy w jakiś sposób zacząć powoli odgadywać, jeśli to jest jeszcze w ogóle możliwe. W każdym razie sądzę, że nie unikniemy, nie wymigamy się od tego zadania, m.in. także jako ci, od których oczekuje się filozoficznego spojrzenia na problem sztucznej inteligencji.

Proszę Państwa, dziękuję i przepraszam, że ten mój – jak to nazwać, trudno to nazwać wykładem, a jakąś wstępną refleksją – że to było takie, jakie było. Dziękuję Państwu bardzo.

Fragmenty dyskusji:

[Bogusław Martyniak] Ja też przeżyłem to, co się wydarzyło w latach: osiemdziesiątym, osiemdziesiątym pierwszym, natomiast wydaje mi się, że obecnie, można by to tak powiedzieć, człowiek Solidarności umarł. Dlaczego tak się zdarzyło, zdaniem Pana Profesora? Dlaczego Solidarność, nie mówię teraz o związku zawodowym, ale mówię o idei Solidarności, dlaczego ta idea w naszym obecnym świecie została, ja bym to powiedział, zamordowana?

[Władysław Stróżewski] Ja bym nie powiedział, że została zamordowana. Ona może nie została odpowiednio jeszcze rozwinięta, ale istnieje w dalszym ciągu jako zadanie. Jako zadanie teraz może mniej związane z naszym życiem produktywnym, że tak powiem, produkcyjnym wręcz, ale jako zadanie konfrontacji różnych kultur i różnych punktów widzenia społecznego, kulturowego, narodowego. Teraz już nie tylko będzie chodziło o solidarność między takimi czy innymi

grupami produkcyjnymi ludzi, ludzi pracy, i to takiej konkretną, ściśle określoną. Ale proszę Państwa – o solidarność między ludźmi różnych ideologii. Tu jest w tej chwili, wydaje mi się, ciężar nieprawdopodobny, bo niestety, tych ideologii, które się wykluczają nawzajem, jest bardzo wiele. Znacznie więcej niż tych, które się dadzą w jakiś sposób może nie zaprzyjaźniać, ale przynajmniej zrozumieć, tak to do końca. I to jest zadanie, które czeka nas może jeszcze bardziej żarliwie, że tak powiem, niż sztuczna inteligencja. Jak pogodzić różne kultury na tym samym globie, gdyż Państwo tylko zwróć uwagę na to, co się w tej chwili dzieje na świecie, gdzie wydawałoby się, że są pewne pomysły, które są tak zbrodnicze, że nikt tego nie będzie chciał podjąć i kontynuować. A jednak nawet w tej chwili mamy do czynienia, nie waham się użyć tego słowa, ze zbrodniarzami, którzy kontynuują wojnę zupełnie bezsensowną, tylko po to, żeby zaistnieć po prostu. Nie wiem, tutaj wszyscy się chyba trochę gubimy. Jak to jest możliwe, że decyzja zrodzona w głowie jednego człowieka doprowadziła do wojny, w której giną tysiące ludzi, a koncepcja, wyprowadzona z jeszcze innego człowieka, doprowadziła do tego, że miliony są zagrożone, miliony ludzi.

(...)

[Krzysztof Wielecki] (...) Pan Profesor wspomniał o dwóch takich procesach cywilizacyjnych, to jest ten chaos idealny, a drugi to jest sztuczna inteligencja (...). Pytanie, jakie chciałem zadać, to jest takie, czy jest tak właśnie, o czym Pan Profesor pisał, czyli ontologia człowieka, właśnie teraz, wobec tych wszystkich zjawisk cywilizacyjnych, tego, co się dzieje na zewnątrz człowieka, zaczyna być zupełnie fundamentalną potrzebą naszą. Że to teraz trzeba by wrócić do tego i rozwijać, odpowiedzieć na pytanie, kim jesteśmy, kim człowiek jest w swojej istocie. Tak?

[Władysław Stróżewski] Tak, jestem przekonany, że to jest właśnie problem numer jeden w tej chwili, dla filozofa przede wszystkim. Właśnie ontologia człowieka w świetle tego wszystkiego, o czym dowiedzieliśmy się o człowieku stosunkowo niedawno, a do czego należy też, oczywiście, wiedza na temat sztucznej inteligencji. Tutaj, jak to będzie wyglądało, jak samo zagadnienie sformułować i jakie otwarte mogą zostać drogi jego rozwiązywania, nie wiem. Nie wiem i wiedzieć już nie będę, na pewno.

MARIAN SZYMONIK

Ks. dr hab. nauk humanistycznych, Wyższe Międzydiecezjalne
Seminarium Duchowne w Częstochowie

Personalizm Karola Wojtyły jako odpowieź na kluczowe pytania człowieka

Z perspektywy czasu Karol Wojtyła oceniał swój naukowy dorobek, akcentując niejako praktyczny wymiar swojej filozofii. Można powiedzieć, że jego publikacje powstały w wyniku badań naukowych, przy jednoczesnej konfrontacji z doświadczeniem konkretnych relacji międzyludzkich¹. Dlatego jego personalizm jest ciągle aktualny – to próba

¹ W rozmowie z André Frossardem na temat swojej pracy naukowej już jako Jan Paweł II nasz autor tak mówił: „Stopniowe ześrodkowanie uwagi na człowieku, na «niezwykłości» osoby, zrodziło się bardziej z doświadczenia i dzielenia doświadczeń z innymi, niż z samej lektury. Lektura, studium, z kolei refleksje oraz dyskusja (do której zawsze przywiązywałem wielką wagę), dopomagały w szukaniu i znajdowaniu wyrazu dla tego, co znajdowałem w szeroko rozumianym doświadczeniu”. A. Frossard, *„Nie lękajcie się!”*. Rozmowy z Janem Pawłem II, tłum. A. Turowiczowa, Watykan 1982, s. 19. Pod koniec życia na ten sam temat tak się natomiast wypowiadał: „Trudno sformułować jakąś systematyczną teorię na temat traktowania ludzi. Niemniej mnie bardzo pomagał personalizm, który zgłębiałem studiując filozofię. Każdy człowiek jest

odpowiedzi na elementarne pytania stawiane przez konkretne osoby ludzkie. W jednym ze swoich tekstów Wojtyła pisał, że podstawowe pytanie, jakie człowiek sobie zadaje, to pytanie o niego samego, o to, kim jest w istocie swego człowieczeństwa. Od tego bowiem zależy kształt ludzkiej moralności, kultury, cywilizacji i polityki. W jego przekonaniu, to fundamentalne pytanie nabiera dodatkowo znaczenia w czasach szczególnego sporu o człowieka². W jego bowiem perspektywie rodzą się dalsze ludzkie ważne pytania. Teksty Wojtyły pozwalają to i inne pytania na nowo postawić i w jakimś stopniu udzielić na nie odpowiedzi. Kwestia podstawowa dotyczy rozumienia człowieka jako bytu osobowego. Z nią związane jest jednocześnie pytanie o podstawy wyjątkowości człowieka wśród wszystkich bytów, czyli jego godności. Następna grupa pytań istotnych dla ludzkiej egzystencji dotyczy sensu działań moralnych i normy moralności. Z nim wiąże się kwestia rozumienia resentymentu oraz sprawności moralnej, czyli cnoty. Ważkie zagadnienie podejmowane w personalizmie Wojtyły to odniesienie człowieka do drugich osób. Tak oto jawi się zagadnienie miłości w różnych jej aspektach. W tym kontekście mamy także problem alienacji i uczestnictwa.

Udzielając odpowiedzi na fundamentalne ludzkie pytania, Karol Wojtyła stawia w centrum swojej refleksji filozoficznej osobę ludzką rozumianą jako suwerenny podmiot, obdarzony szczególną wartością, zwaną godnością osobową. Z tego względu centralnym punktem naszych rozważań będzie syntetyczna prezentacja integralnej koncepcji człowieka rozumianego jako suwerenny byt osobowy. Celowym wydaje się poprzedzić rozważania nad bytem ludzkim w ujęciu naszego autora dwiema kwestiami wprowadzającymi. Pierwszą z nich jest syntetyczne naświetlenie inspiracji personalizmu omawianego autora. Drugą – zgodnie z dorobkiem Wojtyły – zwrócenie uwagi na nieprzemijającą wartość filozoficznych pytań dotyczących człowieka. Rozwinięcie punktu centralnego niniejszych rozważań stanowić będzie punkt ostatni, zawierający charakterystykę ludzkiego działania w świetle prezentowanej koncepcji człowieka, która stanowi niejako

osobą indywidualną i dlatego nigdy «a priori» nie mogę zaprogramować jakiegoś odniesienia, które byłoby właściwe dla wszystkich, ale poniekąd muszę uczyć się go za każdym razem od początku. Dobrze wyraża to wiersz Lieberta: «Uczę się ciebie, człowieku. Powoli się uczę, powoli. Od tego uczenia trudnego. Raduje się serce i boli» (*Poezje*, Warszawa 1983, s. 144)”. Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 57–58.

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 374.

odpowiedź na niektóre ważne (obok pytania fundamentalnego o sam ludzki byt) pytania antropologiczne³.

Inspiracje personalizmu Wojtyły

Siostra Zofia Józefa Zdybicka jedną ze swoim prac poświęconych naszemu autorowi opatrzyła tytułem *Jan Paweł II – filozof i mistyk*⁴. Wprawdzie we wspomnianym tytule nie ma odniesienia do Karola Wojtyły, ale w treści publikacji jest przybliżona myśl wojtyliańska. Ponadto nie da się zrozumieć papieskiego nauczania papieża z Polski bez myśli Wojtyły, a z kolei nauczanie papieskie stanowi w wielu kwestiach rozwinięcie filozofii Wojtyły. Filozof i mistyk w odniesieniu do Wojtyły – Jana Pawła II jest bardzo celnym określeniem. A czy tego samego nie można powiedzieć o genialnym Doktorze Anielskim? Sam omawiany autor z perspektywy czasu stwierdzał, że jego filozofia jest rozpięta między dwoma biegunami, czyli arystotelizmem-tomizmem i fenomenologią. Zdybicka, komentując to wyznanie filozoficzne, podkreśla, że Wojtyła – mimo związania z filozofią świadomości – jednak

³ Gdy chodzi o metodę pracy, Wojtyła jest myślicielem, który przygląda się człowiekowi jako osobie w „oknie czynu”. To droga badawcza, analizująca czyn ludzki, aby ukazać osobę. Taki model pracy badawczej zawiera w sobie w pewnym sensie klasyczny model rozwiązywania zagadnień filozoficznych, w tym antropologicznych, polegający na poznaniu bytu poprzez analizę jego działania. W naszych rozważaniach korzystamy niejako już z „produktu końcowego” pracy intelektualnej naszego autora, stawiając w centrum rozważań człowieka rozumianego jako suwerenny osobowy podmiot. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne...*, op. cit., s. 58–59. M. Szymonik, *Ku antropologii adekwatnej. Jana Pawła II filozofia człowieka*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 2003, t. 31, s. 57. Personalizm antropologiczno-etyczny Wojtyły określany bywa mianem personalizmu tomistycznego klasycznego, który na gruncie polskim jest związany z lubelską szkołą filozoficzną – w jej ramach stawiany jest obok personalizmu Mieczysława Alberta Krapca. Zob. I. Dec, *Personalizm czy personalizmy?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 3–4: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 58–65; M. Szymonik, *Filozoficzne podstawy kategorii godności człowieka w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*, Lublin 2015. Wypada poczynić jeszcze jedną wstępną uwagę, dotyczącą samej osoby omawianego autora. W tytule niniejszych rozważań jest mowa o personalizmie Wojtyły. W toku prowadzonej refleksji pojawiają się nawiązania do dorobku Jana Pawła II. Nie zniekształca to w żaden sposób myśli naszego autora, w której widoczna jest ciągłość ideowa między publikacjami Wojtyły a nauczaniem i publikacjami Jana Pawła II.

⁴ Z.J. Zdybicka, *Jan Paweł II – filozof i mistyk*, Lublin 2009.

pozostał realistą⁵. Warto przytoczyć jeszcze jedną wypowiedź z już cytowanej książki *Wstańcie, chodźmy!*. O swojej drodze intelektualnej tak pisze Jan Paweł II:

Nadszedł potem czas literatury filozoficznej i teologicznej. Jako seminarzysta *clandestinus* dostałem podręcznik metafizyki prof. Kazimierza Waisa ze Lwowa i książkę Kazimierz Kłósak powiedział: „Ucz się! Jak się nauczysz, to zdasz egzamin”. Kilka miesięcy przedzierałem się przez ten tekst. Zgłosiłem się na egzamin i zdałem. I to był przełom w moim życiu. Nowy świat mi się otworzył. Zacząłem studiować książki teologiczne. Potem podczas studiów w Rzymie zacząłem zgłębiać *Sumę Teologiczną* św. Tomasza. Były zatem dwa etapy mojej drogi intelektualnej: pierwszy polegał na przejściu od myślenia literackiego do metafizyki; drugi prowadził mnie od metafizyki do fenomenologii. To mi dało warsztat pracy naukowej⁶.

Nieco dalej tak dopowiada odnośnie do swoich inspiracji intelektualnych:

⁵ Ibidem, s. 8. „W Krakowie starałem się mieć również kontakt z filozofami: Romanem Ingardenem, Władysławem Stróżewskim, Andrzejem Półtawskim, a także z księżmi-filozofami: Kazimierzem Kłósakiem, Józefem Tischnerem i Józefem Życkińskim. Moje osobiste filozofowanie jest niejako rozpięte między dwoma biegunami: arystotelizmem-tomizmem i fenomenologią”. Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, op. cit., s. 74.

⁶ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, op. cit., s. 77–78. Wcześniej o swoim doświadczeniu myśli tomistycznej, dzięki podręcznikowi Waisa, tak mówił Jan Paweł II: „Zacząłem więc studiować ten podręcznik i natychmiast natrafiłem na olbrzymie opory. Moje humanistyczne, filologiczno-literackie myślenie nie było w żaden sposób przygotowane do przyjęcia owego tekstu: twierdzeń i sformułowań, z których podręcznik metafizyki (scholastycznej) składał się od początku do końca. Musiałem się więc przedzierać przez jakiś gąszcz zdań, rozumowań, koncepcji, dość długo nie mogąc zidentyfikować terenu, po jakim się poruszam. Trwało to około dwóch miesięcy. Po dwóch miesiącach zgłosiłem się do egzaminu, który zdałem. Po egzaminie powiedziałem profesorowi, że ważniejsze od noty, jaką otrzymuję, jest nowe zrozumienie świata, które z tego samodzielnego zmagania się z podręcznikiem metafizyki wyniosłem. Tak jest. Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat, którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych”. A. Frossard, „Nie lękajcie się!”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, op. cit., s. 18–19. Swoisty zachwyt tomizmem, jego metafizyką nastąpił w czasie studiów Wojtyły w Angelicum w Rzymie. Wojtyłę oczarują prostota i przejrzystość systemu Akwinaty. Zob. T. Biesaga, *Mistyka i metafizyka w antropologii Karola Wojtyły*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 61.

W mojej lekturze i studium zawsze starałem się harmonijnie łączyć sprawy wiary, sprawy myślenia i sprawy serca. To nie są osobne obszary. Każdy przenika i ożywia pozostałe. W tym przenikaniu się wiary, myśli i serca szczególną rolę odgrywa zdumienie nad cudem osoby – nad podobieństwem człowieka do Boga jedynego w Trójcy, nad najgłębszym związkiem miłości i prawdy, daru wzajemnego i życia, które z niego się rodzi, nad przemijaniem i przychodzeniem ludzkich pokoleń⁷.

Na to jednoczenie u Wojtyły w jego twórczym działaniu trzech sił duchowych, czyli sztuki, filozofii, wiary i religii, zwraca uwagę Giovanni Reale⁸.

Wojtyła, jak podkreśla Zdybicka, potrafił w pracy badawczej łączyć to, co inni rozdzielał. Owa integracja służyła temu, by do głębi, źródłowo drążyć poznawczo rzeczywistość, szczególnie rzeczywistość człowieka. Jego przenikliwy umysł starał się dostrzec ludzką osobę w jej jedyności i niepowtarzalności. Dokonał syntezy filozofii bytu – metafizyki oraz filozofii świadomości – fenomenologii. Starał się uzgodnić dane antropologii filozoficznej z perspektywą religijną, teologiczną. Jego antropologia integralna stanowi mądrościową syntezę rozumu i wiary. Umiejętnie ukazał ścisłą więź między antropologią teoretyczną i praktyczną w wykładzie moralności. Jego personalizm ma głębokie podłoże teoretyczne, na bazie którego rozwiązuje się zagadnienia szczegółowe w obszarze życia społecznego, politycznego czy gospodarczego. Natomiast w nauczaniu papieskim akcenty padały na integrację przyrodzonej egzystencji człowieka z jego wymiarem nadprzyrodzonym; integrację międzyludzką w rozmaitych formach życia

⁷ Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!*, op. cit., s. 79.

⁸ „Karol Wojtyła jednoczy w sobie – różnych proporcjach – trzy wielkie duchowe siły, za pomocą których człowiek zawsze poszukiwał prawdy: «sztukę», «filozofię», «wiarę i religię». Takie połączenie sił, jakie znajdujemy u Wojtyły, Platon nazywał «daimonionem», z którym człowiek rodzi się i który towarzyszy mu przez całe życie; niektórzy współcześni psychologowie nazywają je «kodem duszy». Taki właśnie daimonion towarzyszy Wojtyłcie i jest ciągle obecny we wszystkich jego słowach i czynach”. G. Reale, *Komentarz krytycznoliteracki do «Tryptyku rzymskiego»*, tłum. P. Mikulska, w: *Wokół «Tryptyku rzymskiego» Jana Pawła II*, red. A.M. Wierzbicki, Lublin 2003, s. 40. „Zainteresowanie się literaturą, poezją, a później mistyką św. Jana od Krzyża, zauważa Tadeusz Biesaga, to ważne cechy osobowości Wojtyły, które będą miały znaczenie dla jego rozwoju filozoficznego. Można powiedzieć, że rozwój ten odbywał się od mistyki do metafizyki. Pierwsze kroki w tym względzie były bardziej związane z mistyką św. Jana od Krzyża, niż z metafizyką Tomasza z Akwinu”. T. Biesaga, *Mistyka i metafizyka w antropologii Karola Wojtyły*, op. cit., s. 60.

społecznego, czy wreszcie integrację w ramach samego bytu ludzkiego, poprzez odczytanie pełnej prawdy o człowieku i nadanie sensu życiu ludzkiemu⁹.

Aby ukazać zarówno inspirację dociekań Wojtyły, jak i odbiór jego myśli warto przywołać kilka wypowiedzi w tym względzie Mieczysława Alberta Krąpieca. Po opublikowaniu *Osoby i czynu*, Krąpiec pisał, że wspomniane dzieło nie przedstawia teorii człowieka w sensie antropologii filozoficznej, ale jest antropologią pisaną na użytek etyka, moralisty. Podkreślał też za małe wykorzystanie myśli Akwinaty w prowadzonym przez Wojtyłę wywodzie. To tekst Krąpieca datowany na 1970 rok¹⁰. Natomiast w tekście z 1979 roku o dorobku Wojtyły, zwłaszcza o treści *Osoby i czynu*, Krąpiec zaznacza, że Wojtyła znał dobrze myśl Doktora Anielskiego i umiejętnie wykorzystał ją w swoich dociekaniach¹¹. Po wyborze Wojtyły na Stolicę Piotrową Krąpiec wspomina ożywione dyskusje prowadzone na KUL-u z udziałem przyszłego papieża, w których uczestniczył on sam oraz profesorowie: Świeżawski, Bednarski i Kamiński, a które odbywały się w mieszkaniu dziekana Jerzego Kalinowskiego. Wojtyła kierunkował owe dyskusje na zagadnienie człowieka jako podmiotu moralności¹². „Ks. prof. Karol Wojtyła znał dobrze tradycyjną etykę Tomasza z Akwinu, którą ujmował współcześnie, poprzez postawienie akcentu na analizie przeżycia moralnego. Owa analiza pozwalała jaśniej zobaczyć sam podmiot bytu moralnego: osobę nie tyle w przyporządkowaniu do przedmiotu moralnego (akcent Tomasza z Akwinu), ile jako podmiotującą i wyłaniającą z siebie akt moralny, jako spełniającą go, a przez to doskonalącą siebie”¹³. Należy też mocno podkreślić, że Krąpiec w swych dociekaniach dotyczących osoby ludzkiej, jej suwerenności oraz decyzji ludzkiej umiejętnie wykorzystywał dorobek Wojtyły¹⁴. W ten sposób w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej, w jej rozważaniach dotyczących człowieka, można zauważyć ciekawą drogę myślową. W analizie fenomenologicznej ludzkiego działania dokonanej przez Wojtyłę zostają wykorzystane narzę-

⁹ Z.J. Zdybicka, *Pełny „zwrot antropologiczny”. Największe dokonanie Jana Pawła II*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, t. 33, z. 4, s. 119.

¹⁰ M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 81–85.

¹¹ Ibidem, s. 95.

¹² Ibidem, s. 421.

¹³ Ibidem, s. 422.

¹⁴ Zob. np. M.A. Krąpiec, *Suwerenność czyja?*, w: idem, *Dzieła*, t. 16, Lublin 2001, s. 33–40.

dzia tomistyczne, a następnie przez filozofa bytu, jakim jest Krąpiec, myśl wojtyliańska jest wykorzystana do pogłębienia problematyki osoby i jej wolnego działania.

Rocco Buttiglione zauważa, że Wojtyła w swoich rozważaniach wykorzystuje wprawdzie etykę i antropologię Akwinaty, jednakże najważniejsze są jego odniesienia, co jest zrozumiałe, do metafizyki Doktora Anielskiego.

Filozofia tomistyczna jest zazwyczaj uważana za pewną wersję filozofii bytu. Interpretacja zaproponowana przez Wojtyłę ukazuje ją natomiast raczej jako filozofię dobra. Z punktu widzenia filozofii tomistycznej interpretacja taka jest całkowicie usprawiedliwiona: „ens et bonum convertuntur”. Zresztą centrum całej filozofii chrześcijańskiej stanowi twierdzenie, że Bóg jest szczytem porządku dobra i porządku bytu, źródłem dobra i bytu¹⁵.

Nieprzemijająca wartość pytań antropologicznych

Problem podmiotowości człowieka ma dzisiaj kapitalne znaczenie filozoficzne. Na jego gruncie przesilają się wielorakie tendencje, założenia i orientacje poznawcze, nadając mu często diametralnie odmienny kształt i sens. Filozofia świadomości zdaje się sugerować, że to ona dopiero odkryła podmiot ludzki. Filozofia bytu gotowa jest wykazać, że wręcz przeciwnie – analiza czysto świadomościowa musi prowadzić w konsekwencji do jego unicestwienia. Zachodzi potrzeba znalezienia słusznej granicy, wedle której analizy fenomenologiczne wyrosłe z założeń filozofii świadomości zaczną pracować dla wzbogacenia realistycznego obrazu osoby. Zachodzi też potrzeba uwiarygodnienia podstaw takiej filozofii osoby¹⁶.

Słowa te pochodzą z tekstu opublikowanego przez Wojtyłę w 1976 roku. Zawierają one krótkie streszczenie personalizmu Wojtyły; jego znamieniem jest łączenie, powtórzmy za Zofią J. Zdybicką, tego, co inni badacze rozdzielali. Owo łączenie u Wojtyły oznaczało syntezę filozofii bytu i filozofii świadomości. Dotyczyło także dopełnienia filozoficznej antropologii religijnym spojrzeniem na człowieka. Oznaczało również syntezę teoretycznej wiedzy o człowieku z praktyczną,

¹⁵ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, wyd. 2 rozszerzone, tłum. J. Merecki, Lublin 2010, s. 116.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 374.

co ma wielkie znaczenie w wykładzie moralności¹⁷. W dalszej części tekstu jego autor podkreśla, że obok podmiotowości osoby, ważne zagadnienie teoretyczne i światopoglądowe to relacja człowieka osoby do wspólnoty ludzkiej. Owa relacja leży u podstaw rozumienia ludzkiej *praxis*, czyli moralności, cywilizacji, polityki, po prostu całej kultury. Wojtyła jest przekonany, że zadaniem filozofii jest dostarczać fundamentalnych zrozumień i ostatecznych uzasadnień istotnych dla życia ludzkiego zagadnień. Taka potrzeba jawi się, w jego przekonaniu, w momentach przełomu i konfrontacji, a do takich należał moment, kiedy tekst powstawał. Wojtyła szło konkretnie o spór filozofii chrześcijańskiej z marksizmem¹⁸. Oczywiście, kontekst społeczny się zmienił, chociaż nie tak bardzo, jakby się wydawało, ale pytanie o człowieka, jego rozumienie i rozumienie wszystkich ludzkich spraw pozostało aktualne. „Do takich należy również moment współczesny. Jest on czasem wielkiego sporu o człowieka, sporu o sam sens jego istnienia, a przez to samo o naturę i znaczenie jego bytu”¹⁹.

W kontekście myśli Wojtyły Angelo Scola mówi o końcu podmiotu, charakterystycznym dla wielu nurtów współczesnej filozofii, o zastąpieniu Pascala Nietzschem oraz o nowym podmiocie technokratycznym. Jednakże refleksję na temat końca podmiotu sprowadza Scola, zgodnie z intuicjami Wojtyły, do problemu Adama. Ów dramat Adama, a zarazem podstawowy ludzki dylemat, odnajdujemy w słowach Wojtyły zawartych w *Promieniowaniu ojcostwa*²⁰. Czytamy tam: „Od tylu już lat żyję jak człowiek wygnany z głębszej mojej osobowości, a równocześnie skazany na to, by ją zgłębiać”²¹. Widać, że aby opisać fundamentalne doświadczenie człowieka, a potem je najgłębiej wyjaśnić, Wojtyła – obok narzędzi filozoficznych i teologicznych – sprawnie wykorzystuje narzędzia literackie. Scola zauważa, że u progu nowoczesności rozbiły się genialne odkrycie Pascala, zawarte w stwierdzeniu, iż człowiek w sposób nieskończony przerasta samego siebie. Jednakże wyjątkowe sukcesy nauk empirycznych, a wcześniej odkrycie nowych kontynen-

¹⁷ Z.J. Zdybicka, *Pełny „zwrot antropologiczny”. Największe osiągnięcie Jana Pawła II*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, t. 33, z. 4, s. 119.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 374–375.

¹⁹ Ibidem, s. 374.

²⁰ A. Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, tłum. P. Miłkowska, Lublin 2010, s. 29–31.

²¹ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: idem, *Poezje i dramaty*, Kraków 1998, s. 258.

tów, reformacja i powstanie nowych państw, rozbiły jedność świata zachodniego. W ten sposób nowoczesność podążyła w innym kierunku, z którym Pascal by się nie zgodził. W imię wzmocnienia podmiotu ludzkiego, rozwijania jego źle pojętej autonomii, odrzucono jego związek ze Stwórcą i Odkupicielem. Klasyczna definicja osoby zawiera w sobie istotne wątki myśli greckiej, pojęcie natury w sensie filozoficznym oraz oryginalny wynalazek chrześcijaństwa, czyli kategorię osoby. Odejście od Boga Objawienia judeochrześcijańskiego stanowi też pewne porzucenie myśli greckiej, czego przykładem jest Nietzsche. W sprawie człowieka stwierdził on, że człowieczeństwo winno być przewyżnione²².

Gdy chodzi o meandry współczesnej filozofii, szczególnie antropologii filozoficznej, warto przywołać celną wypowiedź ks. Józefa Tischnera z końca XX wieku:

Po śmierci Boga, którą pod koniec minionego stulecia ogłosił światu ustami Zaratustry F. Nietzsche, nadszedł w XX w., czas na ogłoszenie śmierci człowieka. Rolę herolda odegrał francuski strukturalizm. (...) Strukturalizm doprowadził sprawę do końca – pozbawił człowieka jego własnego Ja. Dowodził, że ludzkie Ja, z którego od czasu Kartezjusza był tak dumny, jest jedynie maską, służącą do zasłonięcia bezosobowego „się”. Tak więc stało się: człowiek umarł. Kiedyś Diogenes chodził po Atenach z latarnią w ręku, świecił w twarz przechodniów, a zapytany, co robi, odpowiadał: „szukam człowieka”. Czyżbyśmy byli w podobnej sytuacji?²³

W sprawie nowego podmiotu technokratycznego włoski myśliciel stwierdza:

Nauka i technika – oczywistym przykładem jest tu biotechnologia – określają swoje cele wyłącznie na podstawie własnych wewnętrznych możliwości. Czy w związku z tym nie jesteśmy świadkami narodzin nowego, szczególnego „podmiotu zbiorowego”? O ile z jednej strony współczesny „człowiek techniczny” jest kolejną odsłoną człowieka kartezjańskiego i jego dualizmu, z drugiej strony stanowi on również niespodziewaną realizację idealistycznej tożsamości tego, co idealne, i tego, co realne. W tym sensie podmiot wcale nie umarł. Zbiorowy podmiot technokratyczny powstał z popiołów dawnego podmiotu empirycznego, który został sprowadzony do przedmiotu i jest już tylko funkcją tego nowego, niepokojącego podmiotu zbiorowego²⁴.

²² A. Scola, *Doświadczenie człowieka*, op. cit., s. 30.

²³ J. Tischner, *Śmierć człowieka*, „Akcent” 1998, nr 3 (73), s. 180.

²⁴ A. Scola, *Doświadczenie człowieka*, op. cit., s. 32.

Porzucając klasyczne ujęcie człowieka jako osobowego podmiotu, człowiek stara się siebie pojąć jako wytwór własnego działania. Jest to zastąpienie prawdy o człowieku-osobie tezą o wyraźnie faustowskim brzmieniu, że człowiek stanowi swój własny eksperyment²⁵. Tymczasem prawdziwe przerastanie człowieka wymaga odpowiedniego klimatu ideowego – zdobyczy filozofii greckiej i myśli chrześcijańskiej. Tak to ujmował Karol Wojtyła, jakby w nawiązaniu do Pascala:

Człowiek jest kimś, kto siebie przerasta – musi niejako przerastać. Problem humanizmu ateistycznego – tak wspaniale zanalizowany przez o. de Lubaca – polega na tym, że właśnie odbiera człowiekowi jego transcendencję, niweczy jej ostateczny, osobowy sens. Człowiek przerasta siebie ku Bogu i wraz z tym wychodzi z granic, jakie określają mu stworzenia, z granic przestrzeni i czasu, z granic przygodności i zmiany. Transcendencja osoby łączy się z odniesieniem do Tego, o którym tylko wedle analogii proporcjonalności możemy orzekać: byt, dobro, prawda, piękno. Jest bowiem całkowicie Inny. Jest Nieokończony i Nieogarniony²⁶.

Integralna koncepcja podmiotu-osoby

Na podstawowe pytanie: kim jest człowiek?, Wojtyła daje odpowiedź: człowiek jest to osobowy podmiot, byt cielesno-duchowy, obdarzony szczególnym przymiotem, którym jest jego godność, ujęta w najgłębszym, metafizycznym znaczeniu. Ten osobowy byt jest panem samego siebie. To istota rozumna i wolna, dokonująca suwerennych decyzji. Definiując ludzki byt osobowy, Wojtyła umiejętnie wykorzystuje zdobyte filozofii klasycznej, uzupełniając je własnymi analizami o charakterze fenomenologicznym.

Człowiek jest przedmiotowo „kims” – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko „czymś”. To proste, elementarne rozróżnienie kryje w sobie głęboką przepaść, jaka dzieli świat osób od świata rzeczy. Przedmiotowy świat, do którego należymy, składa się z osób i rzeczy. (...) Wyraz „osoba”, czytamy dalej w *Miłości i odpowiedzialności*, został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez

²⁵ Ibidem, s. 33.

²⁶ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paris 1980, s. 27.

reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu „jednostka gatunku”, ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa „osoba”²⁷.

W nawiązaniu do definicji Boecjusza, Wojtyła podkreśla, że słusznie we wspomnianej definicji osoby akcentuje się, że osoba to byt natury rozumnej. Rozumność odróżnia osobę od świata bytów przedmiotowych²⁸. We wnikliwej analizie ludzkiego fenomenu, której dokonuje Wojtyła, od strony metafizycznej osnową jego rozważań jest kategoria istnienia – „esse”, która ma określone miejsce w metafizyce tomistycznej. U podstaw bytowej i dynamicznej spójności człowieka leży, w przekonaniu naszego autora, istnienie osobowe. Ludzka natura, czyli człowieczeństwo, jest wyposażone w takie właściwości, które umożliwiają konkretnemu człowiekowi być osobą, czyli bytować i działać jako osoba, i tylko w ten sposób, a nie inaczej²⁹.

Integracja natury w osobie dokonana na drodze redukcji metafizycznej uwydatnia jedność i tożsamość człowieka jako bytu podmiotowego, jako „suppositum”. Integracja człowieczeństwa przez osobę, która jest zarazem integracją osoby przez człowieczeństwo, nie znosi jednak bynajmniej tej różnicy pomiędzy osobą a naturą, jaka zarysowuje się w całościowym doświadczeniu człowieka, a szczególnie uwydatnia się w aspekcie wewnętrznym³⁰.

Chociaż Wojtyła docenia Boecjańską definicję osoby, to jednocześnie zwraca uwagę na zawarty w niej pewien redukcjonizm.

Jednakże tradycyjna nauka o człowieku jako osobie, pisze nasz autor, której wyrazem stała się definicja Boecjusza: „rationalis naturae individua substantia”, raczej wyrażała jednostkowość człowieka jako bytu substancjalnego, który posiada naturę rozumną, czyli duchową – niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby. W ten sposób definicja Boecjańska przede wszystkim określa niejako „teren metafizyczny”, czyli wymiar bytu, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, stwarzając jakby warunek „zabudowy” tego terenu na podstawie doświadczenia³¹.

²⁷ Idem, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 24.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 130–133.

³⁰ Ibidem, s. 133.

³¹ Ibidem, s. 438.

Można łatwo zauważyć, że Wojtyła, aby ukazać bogactwo ludzkiej podmiotowości, umiejętnie wykorzystuje kategorie natury i osoby, przy czym zasadniczą rolę w wyjaśnianiu fenomenu ludzkiego odgrywa kategoria osoby. Dotyczy to zarówno fundamentalnego ujęcia bytu ludzkiego, jak i jego działania. Różne poziomy istnienia i działania człowieka są istnieniem i działaniem osoby ludzkiej. Oczywiście, czym innym są działania świadome i nieświadome bytu ludzkiego, ale byt ludzki zawsze jest bytem osobowym.

To, że działanie i dzianie się jest ludzkie – czytamy w *Osobie i czynie* – człowiecze, pochodzi w osobie z natury, z człowieczeństwa. Wszak i osoba sama jest ludzka – czyli „człowiecza” – jej czyn także. Właściwa czynowi sprawczość ludzkiego „ja”, która odsłania nam transcendencję osoby, nie odrywa jednak tejsze osoby od natury. Wskazuje tylko na szczególne właściwości tejsze natury, wskazuje na siły, które bytowanie i działanie człowieka konstytuują na poziomie osoby³².

W opisie ludzkiego bytu osobowego Wojtyła bardzo mocno podkreśla nieodstępność, zwaną także niekomunikowalnością osoby. Inspiracją jest tu dla niego myśl średniowieczna, a konkretnie myśl Ryszarda ze św. Wiktora pod Paryżem. Zwrócenie uwagi przez Ryszarda na niekomunikowalność osoby stanowi ważne dopełnienie Boecjuszowej definicji osoby. Dopełnienie owo doceni sam wielki Akwinata. Z niekomunikowalnością, która ma swoje źródło w ludzkiej wolności, wiąże się następna cecha osoby wyakcentowana przez Wojtyłę. To cecha mająca wprawdzie rodowód średniowieczny, ale w analizie osoby oraz czynu osoby ludzkiej dokonanej przez naszego autora pełni fundamentalną rolę. Osoba jest bytem *sui iuris*, czyli jest panią samej siebie³³. Jednakże szczególne znaczenie wspomnianych cech osobowych ukazuje się w analizie działania ludzkiego, co dla Wojtyły oznacza przede wszystkim działanie moralne. Z tego względu dalsza nad nimi refleksja będzie miała miejsce w następnym punkcie naszych rozważań.

Byt ludzki daje się zatem najlepiej opisać przy użyciu kategorii „osoby”. Osoba ludzka to rzeczywistość duchowo-cieleśna, integralnie ze sobą scalona jako podmiot ludzki dzięki aktowi istnienia. Człowiek jest osobą zarówno wtedy, gdy dokonuje skomplikowanych operacji

³² Ibidem, s. 133.

³³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 26.

intelektualnych czy aktów duchowej kontemplacji, jak i wtedy, gdy spełnia wszystkie czynności fizjologiczne (czym innym natomiast jest rozróżnienie aktów świadomych i wolnych oraz aktów nieświadomych i zdeterminowanych biologią ludzką, które to rozróżnienie jest fundamentalne z punktu widzenia etyki). Stąd w personalizmie Wojtyły tyle miejsca zostało poświęcone godności ludzkiego ciała. Nie ulega wątpliwości, że człowiek w swej istocie jest bytem wielorako złożonym. Warstwy wegetatywna, sensoryczna i rozumna w człowieku wzajemnie się przenikają i warunkują jego działanie. Nie jest jednak człowiek zlepkiem tych różnorodnych elementów. Stanowi raczej integralny osobowy ludzki podmiot. Personalizm Wojtyły, w którym obecne są wątki tomistyczne, stara się pokazać jedność bytu ludzkiego, a przez to także ukazana zostaje godność ludzkiego ciała.

Klasyczna filozofia człowieka w ujęciu tomistycznym, której bardzo liczne wątki są obecne w personalizmie Wojtyły, zdaje się stanowić najlepsze zabezpieczenie teoretyczne przed różnego rodzaju redukcjonizmami antropologicznymi. Jedność bytu ludzkiego opiera się na akcie istnienia, który przysługuje ludzkiej duszy jako formie substancjalnej. Duchowość duszy ludzkiej wskazuje na Boga jako jej przyczynę, gdyż jedynie On może uniesprzecznicić fakt jej istnienia³⁴. „Ciało ludzkie jest to zatem ciało ożywione przez duszę, istniejące przez duszę i razem z nią stanowiące jeden byt ludzki. Nie jest ono czymś uprzednio istniejącym, a potem łączącym się z duszą, jest tym, czym jest tylko dzięki duszy, która nieustannie organizuje sobie materię do bycia właśnie ludzkim ciałem. Po prostu pierwszą czynnością, pierwszym aktem duszy jest organizowanie materii dla celów człowieka”³⁵. W personalizmie Wojtyły odnajdujemy elementy klasycznej metafizyki człowieka, w której wykorzystana jest, biorąca swój początek od Arystotelesa, teoria hylemorfizmu. W przypadku człowieka mamy do czynienia ze związkiem substancjalnym ducha i materii, stanowiącym jeden byt ludzki³⁶. „Powiadamy: człowiek składa się z duszy i ciała. Ale tego zespolenia ducha i materii w człowieku niepodobna sobie wyobrazić w sensie jakiegoś konserwatu, jakiegoś zlepku. Te dwa pierwiastki kształtujące ludzką naturę łączą się z sobą w jedną substancję”³⁷. To, że Wojtyła,

³⁴ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 100–101.

³⁵ Ibidem, s. 101.

³⁶ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 84–95.

³⁷ Ibidem, s. 85. „Człowiek nie jest zlepkiem zwierzęcia i anioła. Nie jest małym wszechświatem, mikrokosmosem w tym sensie, że w człowieku spotykają się

jak wielu innych personalistów, mówi o transcendencji człowieka jako osoby względem przyrody i społeczeństwa, nie oznacza deprecjonowania przez niego ludzkiej cielesności. Ponieważ życie osobowe i jego transcendencja związane są z pierwiastkiem duchowym w człowieku, zarazem związek między pierwiastkiem duchowym i materialnym w człowieku jest ścisły, można – zgodnie z myślą Wojtyły – powiedzieć, że w człowieku ma miejsce nieustanne podnoszenie tego, co cielesne (materialne) na poziom duchowy. Ciało ludzkie jest ciałem osoby, stąd jego godność³⁸. „Przynależność ciała do osoby ludzkiej jest tak ściśle konieczna, według Wojtyły, że ciało wchodzi do definicji człowieka – przynajmniej w sposób pośredni tak, jak do najczęściej używanej: «homo est animal rationale»; w pojęciu «animal» zawiera się ciało i cielesność. Ciało stanowi o konkretności człowieka, czemu poniekąd dała wyraz metafizyczna teza o ujednostkowieniu człowieka przez materię”³⁹. Ludzkie ciało, zdaniem naszego autora, stanowi teren i środek ekspresji dla osoby. Samopanowanie i samoposiadanie przebiega jakby przez ciało i w nim znajduje swój wyraz, i wiąże się z samostanowieniem, które polega na rozstrzyganiu i wyborze. Podkreślenie w tym miejscu integralności cielesno-duchowej człowieka nie przekreśla transcendencji osoby ludzkiej. Jest tak dlatego, że transcendencja ma charakter duchowy. Czynniki duchowy w człowie-

wszystkie elementy świata. Człowiek nie jest zlepkiem, mozaiką; jest jednością. (...) To więc, że istnieję, że jestem bytem, że jestem bytem cielesnym, żywym, odbierającym wrażenia zmysłowe, że poznaję umysłowo, a nie tylko zmysłowo, tzn. że mam pojęcia, że mogę wygłaszać sądy, że mogę rozumować, że mogę podejmować wolne decyzje – to wszystko jest dziełem tej jednej formy substancjalnej, czyli jednej zasady kształtującej, którą nazwano formą substancjalną i którą nazywamy też duszą. A więc dusza nie dochodzi do już ukonstytuowanego ciała jako drugi element, tylko to ona je kształtuje ze wszystkimi jego funkcjami, a zarazem ma swoje działania duchowe, związane z tym ciałem, ale w istocie swojej czysto duchowe”. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Wykłady w Laskach, Kraków 1983, s. 118–119.

³⁸ „Oczywiście, że w skład ludzkiej osoby wchodzi cały psychofizyczny jednostkowy ustrój, a więc i odnośny organizm, ale ten jednostkowy organizm o tyle tylko uczestniczy w osobowości, w życiu i faktie osoby, o ile jest wewnętrznie ożywiony i przenikany ową niepowtarzalną treścią ludzkiego ducha, który w nim i z nim razem stanowi całą ludzką osobę. Ów rys osoby – właściwy wyłącznie ludzkiej istocie pośród bytów otaczającego widzialnego świata – powoduje, że każdy człowiek, aczkolwiek mieści się w granicach ludzkiego gatunku, to jednak równocześnie występuje poniekąd z tych granic, aby stanowić każdy dla siebie odrębny świat przeżyć, twórczości i celów”. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, op. cit., s. 96–97.

³⁹ Idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 243–244.

ku natomiast, czyli ludzka dusza, jest ostateczną zasadą integralności ludzkiego bytu. Ciało jest zatem istotnym składnikiem człowieczeństwa, ale osoba ludzka nie utożsamia się z ciałem⁴⁰.

W perspektywie tych uwag Wojtyły o ciele możemy powiedzieć, że ciału przysługuje godność. Jako pewne uzupełnienie rozważań dotyczących ludzkiej cielesności, wypada przypomnieć, że w *Miłości i odpowiedzialności* została omówiona metafizyka wstydu. Przedstawiono najpierw wstyd seksualny, którego zewnętrzne przejawy związane są z ciałem⁴¹. Wstyd to niejako naturalna samoobrona osoby przed zepchnięciem jej na pozycję przedmiotu użycia seksualnego, co jest sprzeczne z samą naturą osoby. Bowiem miłość to odniesienie osoby do osoby wykluczające potraktowanie drugiego jako przedmiotu, przedmiotu użycia⁴².

Miłość prawdziwa zaś to taka miłość – podkreśla Wojtyła – w której wartości seksualne są podporządkowane wartości osoby. Ona dominuje, a afirmacja wartości osoby przenika wszystkie te przeżycia, które rodzą się z samej naturalnej zmysłowości czy uczuciowości człowieka. (...) Otóż miłość prawdziwa sprawia, że przeżycia te są na tyle przesiąknięte afirmacją wartości osoby, iż zostaje wykluczone odniesienie woli do drugiej osoby jako przedmiotu użycia. Na tym polega w praktyce istotna siła miłości – sama teoretyczna afirmacja wartości osoby jeszcze o niej nie stanowi⁴³.

Właściwie rozumiany wstyd nie ma nic wspólnego z pruderią, będącą jakąś postacią zakłamania o posmaku manicheizmu. W perspektywie właściwie pojętego wstydu człowiek realistycznie i z godnością traktuje swoje ciało, także w sytuacjach, które wymagają jego częściowego lub całkowitego obnażenia, np. podczas upału czy u lekarza. Na

⁴⁰ Ibidem, s. 244–245. „Ciało ludzkie – tak rozumieją wszyscy – w swej widzialnej dynamice jest terenem, jest poniekąd nawet środkiem ekspresji dla osoby. Ściśle osobowa struktura samopanowania i samoposiadania przebiega niejako przez ciało i w nim się wyraża. Struktura ta, jak wiadomo, przejawia się w czynie i poprzez czyn się urzeczywistnia. Wiąże się ona najściślej z właściwą osobie zdolnością samostanowienia, która znów wyraża się w rozstrzyganiu i w wyborze, w czym zawiera się dynamiczne przyporządkowanie do prawdy. A cała ta dynamiczna transcendencja osoby, która jest sama w sobie natury duchowej, znajduje dla siebie w ciele ludzkim teren i środek ekspresji”. Ibidem.

⁴¹ Idem, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 156–157.

⁴² Ibidem, s. 163–164.

⁴³ Ibidem, s. 164–165.

tej samej płaszczyźnie należy umieścić prawo sztuki do obrazowania nagości, pod warunkiem, że wyraz artystyczny nie zniekształca prawdy o człowieku jako osobie i o intymnych relacjach międzyludzkich⁴⁴. Namysł nad godnością ludzkiej cielesności w kontekście życia małżeńskiego został pogłębiony w papieskim nauczaniu Jana Pawła II⁴⁵.

Analiza działania osoby ludzkiej

Ukazując dynamizm osoby ludzkiej, Wojtyła nieustannie odnosi się, jak to sam określa, do najgłębszej płaszczyzny rozumienia ludzkiej podmiotowości. Podmiot ludzki to nie statyczne podłoże działania ludzkiego, ale pierwsza i fundamentalna płaszczyzna zdynamizowania bytu jako osobowego podmiotu. To zdynamizowanie dokonuje się przez istnienie – „esse”. Na tak ujętej podstawie bytu osobowego rozumiało staje się wszelkie dalsze osobowe działanie w sensie stawania się – „fieri”⁴⁶. W sprawie relacji między ludzkim „esse” a „fieri” czytamy w *Osobie i czynie*:

Wszak „stawać się” to tyle, co „zaczynać istnieć”. Pierwsze zdynamizowanie poprzez istnienie, przez „esse” – to zarazem pierwsze „fieri” bytu ludzkiego, jego zaistnienie. Wszelkie dalsze zdynamizowanie poprzez jakiegokolwiek „operari” nie przynosi już zaistnienia w sensie podstawowym. (...) Analiza dynamizmu człowieka winna uwydatnić owo stawanie się „fieri”. Jeżeli jest to analiza metafizyczna, uwydatnia je przede wszystkim. Tak właśnie jest w Arystotelesowskiej, a później Tomaszowej koncepcji „actus”. „Actus” wtórnie tylko wskazuje na działanie człowieka czy też na coś, co w człowieku się dzieje – pierwszorzędnie zaś wskazuje na określoną zmianę, na „fieri” samego podmiotu „człowiek” lub też poszczególnych jego władz⁴⁷.

W ten sposób Wojtyła dociera niejako do ontycznego centrum osoby ludzkiej. W kontekście jego rozważań zdaje się uprawniony wniosek, że ludzki podmiot istnieje przed jakimikolwiek dalszymi jego aktualizacjami, poza aktualizacją podstawową, którą jest zaistnienie

⁴⁴ Ibidem, s. 168–172.

⁴⁵ Zob. szczególnie: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008.

⁴⁶ Idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 144.

⁴⁷ Ibidem, s. 144–145.

samego bytu ludzkiego. Ponadto akty, przez które podmiot urzeczywistnia siebie, oznaczają spełnienie właściwego temuż podmiotowi dynamizmu⁴⁸. Poprzez liczne odniesienia do Arystotelesa i Doktora Anielskiego, realizm antropologii i etyki Wojtyły widoczny jest w wielu jego tekstach. Oto jeden z nich:

Owo stawanie się „fieri” człowieka pod względem moralnym, „fieri” najściślej związane z osobą, przesądza o realistycznym charakterze samego dobra i zła, samych wartości moralnych. Nie są one żadną miarą treściami samej świadomości, są treściami ludzkiego, osobowego „fieri”. Człowiek nie tylko je przeżywa, ale dzięki nim staje się realnie dobrym lub też realnie złym jako człowiek. Moralność jest rzeczywistością, która wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste „fieri” podmiotu – „fieri” najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą⁴⁹.

Wyżej ukazany związek między ludzkim „esse” a ludzkim „fieri” stanowi kontekst rozważań naszego autora o transcendencji człowieka w czynie, poprzez ukazanie osobowej struktury samostanowienia. Samostanowienie zaś domaga się ukazania samoposiadania i samopanowania. W kontekście tych analiz zostają przez Wojtyłę wypowiedziane bardzo ważne uwagi dotyczące nie tylko ludzkiej wolności, ale rozumienia osoby ludzkiej⁵⁰.

Samostanowienie, które jest właściwą podstawą dynamiczną owego „fieri” osoby, zakłada w teźże osobie jakby szczególną złożoność. Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada, i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie. (W innym porządku, z racji swojej stworzonej, osoba jest posiadana przez Boga, jednakże zależność ta bynajmniej nie unieczestwia ani nie przesłania istotnego dla osoby wewnętrznego stosunku samoposiadania czy też „samowłasności”). Myśliciele średniowiecza dawali mu wyraz w zdaniu: „persona est sui iuris”⁵¹.

To sformułowanie stanowi istotny element słownika filozoficznego naszego autora. Samostanowienie możliwe jest na gruncie samoposiadania oraz samopanowania, bez którego nie da się pojąć ani

⁴⁸ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 2010, s. 197.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 147.

⁵⁰ Ibidem, s. 151–153.

⁵¹ Ibidem, s. 152.

zrozumieć samostanowienia. Wojtyliańskie samopanowanie to coś innego od samoopanowania, czyli panowania nad sobą, rozumianego jako sprawność, czyli cnota w rozmaitych aspektach cnotliwego działania⁵². „Samopanowanie natomiast jest czymś bardziej podstawowym, związanym z wewnętrzną strukturą osoby, która tym się wyróżnia od innych struktur i od innych istnień, że sama sobie panuje. Raczej więc wypada tu mówić o «panowaniu sobie», niż «panowaniu nad sobą»”⁵³. Tak oto, wychodząc od ludzkiego „esse”, możemy ukazać ludzkie „fieri”, rozumiane jako właściwy człowiekowi dynamizm wolnego działania, opisane poprzez analizę osobowej struktury samostanowienia. Samostanowienie uwarunkowane samoposiadaniem i samopanowaniem umożliwia każdemu człowiekowi panowanie sobie samemu, czyli sprawowanie władzy względem samego siebie, władzy, której nikt inny nie może wykonywać ani sprawować. W tym miejscu wykładu o samostanowieniu Wojtyła odwołuje się do kategorii nieprzekazywalności (to inne sformułowanie niekomunikowalności) osoby. Tłumaczy najczęściej łaciński termin „incommunicabilitas” jako „nie-odstępność”, która wyraża się w wolnym działaniu człowieka opisanym przez strukturę samostanowienia⁵⁴.

Dzięki temu, że człowiek – osoba – posiada wolną wolę, jest też panem siebie samego, o czym mówi łaciński zwrot stwierdzający, że osoba jest „sui iuris”. W ścisłym powiązaniu z tym charakterystycznym rysem osoby pozostaje druga jej znamienna właściwość. Łacina filozofów ujmowała ją w stwierdzeniu, że osoba jest „alteri incommunicabilis” – nieprzekazywalna, nieodstępna. Nie chodzi w tym przypadku o zaznaczenie, że osoba jest zawsze jakimś bytem jedynym i niepowtarzalnym, to bowiem można twierdzić również o każdym innym bycie: o zwierzęciu, roślinie czy kamieniu. Owa nieprzekazywalność czy też nieodstępność 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. Zdarza się, że ktoś czasem bardzo chce, ażebym ja chciał tego, czego on chce. Wówczas najlepiej uwydatnia się owa nieprzekraczalna granica pomiędzy nim a mną, o której stanowi właśnie wolna wola⁵⁵.

⁵² Ibidem, s. 152–153.

⁵³ Ibidem, s. 153.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 26.

Osobowy byt ludzki posiada szczególną wartość, którą nazywamy godnością osoby. Wojtyła zaznacza, że człowiek, konfrontując swój własny byt z przyrodą, doprowadza siebie na próg zrozumienia osoby i jej godności. Podstaw ludzkiej godności należy szukać we wnętrzu człowieka. Ludzka godność nie jest tylko zwykłą wyższością człowieka w stosunku do innych stworzeń. Ta godność oznacza to, kim człowiek jest sam w sobie. Wszystko to, co na zewnątrz jest przejawem tejże godności, czyli wszelka działalność człowieka, jego twórczość, dzieła i wytwory, mają swoje źródło we wnętrzu człowieka, w ludzkim duchu. Rozumność i wolność stanowią istotne cechy bytu osobowego i w nich zakotwiczona jest cała naturalna podstawa ludzkiej godności. Człowiek jako byt osobowy posiada właściwą sobie celowość, która związana jest z prawdą, do której dąży ludzki rozum, i wolną wolą człowieka, która podąża za dobrem⁵⁶. Na mocy integralnej jedności metafizycznej duszy i ciała w ludzkim bycie ciało jako integralny element ludzkiej osoby nabiera godności płynącej z jedności bytu osobowego, którego podstawą jest akt istnienia. Na takiej metafizycznej podstawie rozumiała jest cała antropologiczna i etyczna nauka Wojtyły o ludzkiej cielesności. Zrozumiałe jest także wypracowanie już za pontyfikatu Jan Pawła II koncepcji antropologii adekwatnej, która dotyczy genezy człowieczeństwa i staje w opozycji li tylko przyrodniczego – biologicznego, czyli redukcjonistycznego wyjaśniania genezy człowieczeństwa. Filozoficzny namysł nad istotą człowieczeństwa i ludzkim działaniem, dopełniony refleksją teologiczną o człowieku, czyni bezzasadnymi radykalne roszczenia ewolucjonizmu.

Tak scharakteryzowany ludzki byt domaga się odpowiedniego potraktowania. Stąd w centrum filozofii moralnej Wojtyły stoi norma personalistyczna. Norma ta staje w wyraźniej opozycji do hedonistycznych i utylitarystycznych koncepcji etycznych. Zawiera w sobie trafną krytykę resentymentu, u którego podłoża leży ludzka słabość; każe ona uważać za słuszne moralnie to, co dla egoistycznego nastawienia jednostki wydaje się przyjemne albo użyteczne. Norma ta staje się zrozumiała w kontekście całego wykładu myśli etycznej naszego autora, którego kamieniami milowymi są: pełna prawda o człowieku, prawo naturalne, cnota i sumienie. Wojtyła w swoim wykładzie etyki posługuje się klasyczną kategorią dobra godziwego, w odróżnieniu

⁵⁶ Idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 418.

od dobra przyjemnościowego i użytecznego. Co jest prawdziwym dobrem człowieka? Jest to dobro związane z najgłębszą prawdą o człowieku i o jego szczególnej wartości. Rdzeniem etyki godnej człowieka, w przekonaniu naszego autora, jest prawo naturalne, odczytane przez ludzki rozum, a nie wytworzone przezeń i zaaplikowane do konkretnego czynu przez sumienie. Osobie ludzkiej przysługuje wolność, którą należy pojmować nie jako czystą niezależność, ale jako samozależność od prawdy. W sumieniu ma miejsce szczególne sprężenie prawdziwości z powinnością. Tak oto ukazuje się normatywna moc prawdy⁵⁷. W sumieniu manifestuje się właściwie pojęta wolność człowieka, która na gruncie myśli Wojtyły może być nazwana auto-transcendencją człowieka w prawdzie⁵⁸. Prawda o człowieku jako osobie ukazuje, że nie może on być traktowany instrumentalnie, jako przedmiot użycia i środek do celu. Z tym wiąże się treść normy personalistycznej: osoba jest takim bytem, dla którego właściwe i pełnowartościowe odniesienie stanowi miłość. Inaczej mówiąc, wyraża ona treść najważniejszego przykazania, przykazania miłości: „Miłuj osoby”⁵⁹. Jak wiemy, w myśli chrześcijańskiej wspomniane przykazanie stanowi streszczenie Dekalogu, czyli pisanego wyrazu niepisanego prawa naturalnego. Najwyższą postacią miłości jest miłość oblubieńcza. W jej perspektywie rozwiązany zostaje swoisty paradoks niekomunikowalności osoby. Na płaszczyźnie ontycznej przekazanie siebie drugiemu nie jest możliwe, natomiast na płaszczyźnie moralnej miłość jest darem, także oddaniem siebie drugiemu⁶⁰.

⁵⁷ Ibidem, s. 205–206 i 198–199.

⁵⁸ T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły. Postówie*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 505.

⁵⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 42–43.

⁶⁰ Ibidem, s. 88–89. W tle filozoficznych analiz miłości obecne jest u Wojtyły rozróżnienie miłości jako potrzeby i miłości jako daru. Jedna i druga jest obecna w każdej miłości. W kontekście powyższej dychotomii nasz autor analizuje cztery rodzaje ludzkiej miłości, czyli miłość – upodobanie, miłość – pożądanie, miłość – życzliwość i najdoskonalszą postać ludzkiej miłości, miłość oblubieńczą, która stanowi oddanie się drugiemu człowiekowi bez reszty. W miłości oblubieńczej, gdy jest ona pełna, zawierają się pozostałe formy miłości. Uprzywilejowaną przestrzenią dla miłości oblubieńczej jest miłość małżeńska. Stanowi ona obdarowywanie się swoją odmiennością. Jest oddaniem się drugiemu „bez reszty”. W niej manifestuje się wzajemna odpowiedzialność za godność ludzkich osób. Osoba kochająca staje się jakby strażnikiem osoby kochanej. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 69–92; W. Chudy, *Miłość a osoby kochające*, „Ethos” 2006, nr 76, s. 118–125.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

