

WOJTYŁA KAROL (Jan Paweł II) – filozof, teolog, poeta, humanista, twórca personalistycznej antropologii i etyki w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej, od 16 X 1978 papież, ur. 18 V 1920 w Wadowicach, zm. 2 IV 2005 w Rzymie.

W latach 1938–1939 studiował polonistykę na UJ (studia przerwane z powodu II wojny światowej), w latach 1942–1946 odbył studia filozoficzno-teologiczne w ramach tajnego nauczania w Krakowskim Seminarium Duchownym, a w latach 1946–1948 na Uniwersytecie „Angelicum” w Rzymie, zakończone doktoratem w 1948 na podstawie rozprawy *Doctrina de fide apud s. Joannem a Cruce* pisanej pod kierunkiem R. Garrigou-Lagrange’a (doktorat nostrifikowany na UJ). W 1953 habilitował się na UJ na podstawie rozprawy *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. Od 1954 do 1978 pracował na Wydziale Filozofii KUL na stanowisku docenta, później zastępcy prof., kierownika Katedry Etyki (ze względów ideowo-politycznych nie wyraził zgody, by Wydział Filozofii KUL podjął starania o nadanie mu tytułu prof. zwyczajnego). W 1976 Senat KUL nadał W. tytuł prof. honorowego. Okres pracy akademickiej był najbardziej owocny dla kształtowania się myśli filozoficznej W.; czerpiąc inspirację ze środowiska naukowego KUL, jednocześnie kształtował je i ubogacał w dziedzinie antropologii i etyki przez uwzględnienie podmiotowego wymiaru bytu ludzkiego. Utrzymywał kontakty z uniwersytetami zagranicznymi (m.in.: Fryburg Szwajcarski, Mainz, Genua, Mediolan, Rzym, Waszyngton). W 1977 otrzymał doktorat h.c. Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji.

Równolegle z działalnością naukową uczestniczył w życiu Kościoła: jako bp pomocniczy Krakowa (1958), abp Krakowa (1963), uczestnik Soboru Watykańskiego II (1962–1965), kard. (1967), papież Jan Paweł II (1978). Dokumenty papieskie i twórczość teologiczna W. zawierają duży ładunek głębokiej myśli filozoficznej.

Ważniejsze dzieła W.: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (Lb 1959); *Miłość i odpowiedzialność* (Lb 1960, 1986⁴); *Osoba i czyn* (Kr 1969, 1985²; pt. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lb 1994³); *Elementarz etyczny* (Wr 1982, Lb 1999); *Wykłady lubelskie* (Lb 1986, 2006²); *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża* (Kr 1990); *Człowiek w polu odpowiedzialności*

(Lb 1991); *Zagadnienie podmiotu moralności* (Lb 1991); *O poznawalności i poznawaniu Boga* (Kr 1999, 2003²); *Rozważania o istocie człowieka* (Kr 1999, 2003²); *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze* (Lb 2000). Ważniejsze artykuły: *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera* (RF 5 (1955–1957) z. 3, 113–140); *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce* (tamże, z. 4, 303–317); *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego* (tamże, z. 1, 111–135); *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta* (RF 6 (1958) z. 2, 13–31); *Osoba i czyn. Refleksywne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja* (Studia Theologica Varsaviensia 6 (1968), 101–119); *Osoba i czyn na tle dynamizmu człowieka* (w: *O Bogu i o człowieku*, Wwa 1968, I 201–226); *Problem doświadczenia w etyce* (RF 17 (1969) z. 2, 5–24); *Problem teorii moralności* (w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Wwa 1969, III 217–249); *Osoba: podmiot i wspólnota* (RF 24 (1976) z. 2, 5–39); *Subjectivity and the Irreducible in Man* (Analecta Husserliana 7 (1978), 107–114); *Uczestnictwo czy alienacja* (Summarium 7 (1978), 7–16); *The Person. Subject and Community* (RMet 33 (1979) z. 2, 273–308); *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis* (RF 27 (1979) z. 1, 9–20).

KONCEPCJA FILOZOFII. W. był filozofem oryginalnym, dociekliwym, obdarzonym pasją poznawczą. Łączył umiejętność analizy z kontemplacyjnym ujęciem prawdy, bezpośredniego oglądu z sięganiem do korzeni. Filozofię uważał za podstawową dziedzinę poznania, za wiedzę-mądrość autonomiczną wobec nauk szczegółowych i wiary religijnej; filozofia o wymiarze metafizycznym pełni niezastąpioną rolę w kulturze („zwierciadło kultury”) i w teologii (zob. encyklika *Fides et ratio*, Lb 2003).

Twórczość filozoficzna W. zmierzała do odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, jak działa i w jaki sposób powinien urzeczywistniać swoje ludzkie powołanie. W. dążył do integralnego ujęcia i zrozumienia rzeczywistości człowieka w całej jej złożoności, bogactwie i oryginalności. Sformułował antropologię jako filozofię osoby oraz związaną z nią etykę (filozofię moralności).

Poprzez własny styl i metodę filozofowania dążył do połączenia przedmiotowego ujęcia człowieka – zgodnie z filozofią bytu wywodzącą się od

Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu („zobiektywizowana metafizyka osoby”) – z ujęciem świadomościowym, właściwym dla filozofii podmiotu (głównie Schelera).

Podstawowym źródłem refleksji filozoficznej W. było doświadczenie człowieka: bezpośrednie, przedmiotowe, rozumiejące. Człowiek może doświadczać siebie, swego wnętrza, dzięki refleksji towarzyszącej każdemu działaniu (czynowi). Refleksyjna analiza ludzkiego działania, doświadczenie rozumiejące, prowadzi do odkrycia podmiotu – sprawcy działania i tego, kto przeżywa swoją podmiotowość – a więc do odkrycia osoby.

W procesie refleksji filozoficznej opartej na doświadczeniu człowieka dostrzegł 3 wzajemnie przenikające się etapy: doświadczenie, zrozumienie, interpretowanie i wyjaśnianie. Wskazuje to na przejście od „fenomenu” do „fundamentu”. W wyjaśnieniu uwzględniał wymiar poznawczo-świadomościowy, moralny, społeczny i (scalający je wszystkie) wymiar metafizyczny („Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzną człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem” – tamże, 83). „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną” (tamże).

W. wykazywał nierozłączność realnego bytowania człowieka w świecie – jako „*suppositum personale*” (aspekt bytowy) – z doświadczeniem „*subiectum personale*” (aspekt świadomościowy) („Być podmiotem” i „przeżywać siebie jako podmiot” to wymiary wprawdzie różne, ale spójne. „[...] w tym drugim dopiero wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego »ja« [...]. Można także powiedzieć, że ludzkie *suppositum* staje się ludzkim »ja« i objawia się jako takie dzięki świadomości” (*Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 382) Nie jest ono jednak sprowadzalne do ludzkiej „świadomości czy też do tzw. samoświadomości. Jest ono tylko kontynuowane za jej pośrednictwem w *suppositum humanum* na gruncie całego bytowania (*esse*) i działania (*operari*), które temu *suppositum* jest właściwe” (tamże).

W toku analiz W. uwzględniał i aspekt bytowy, i świadomościowy, a wykazując ich spójność, zawsze respektował pierwszeństwo horyzontu bytu przed horyzontem świadomości. Świadomość istnieje dlatego, że istnieje obiektywna rzeczywistość, z którą podmiot wchodzi w kontakt poznawczy. Połączenie aspektu bytu i aspektu świadomości było możliwe, ponieważ W. inaczej niż zwolennicy filozofii podmiotu (w tym Scheler) rozumiał świadomość. Odmawiał jej cechy absolutności i intencjonalności. Dzięki temu jego antropologia, a następnie etyka są integralnym ujęciem istniejącej realnie rzeczywistości człowieka, który działając moralnie, realizuje realne dobro. Toteż jego filozofia jest próbą przekroczenia opozycji idealizm – realizm, subiektywizm – obiektywizm, a przez to wewnętrznego rozbicia podmiotu. Jest integralnym ujęciem prawdy o człowieku.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA (METAFIZYKA OSOBY). Punktem wyjścia antropologii filozoficznej W., zawartej przede wszystkim w pracy *Osoba i czyn*, jest całościowe doświadczenie człowieka, zwł. doświadczenie wewnętrzne, którego bezpośrednim przedmiotem jest specyficznie ludzkie wydarzenie: człowiek działa, czyli spełnia czyn świadomy i wolny (czyn moralny). Chodzi o doświadczenie rozumiejące, czyli „ogład intelektualny dany na gruncie faktu »człowiek działa« w całej jego niezliczonej częstotliwości [...]. Fakt »człowiek działa« w swej pełnej doświadczalnej zawartości pozwala się [...] zrozumieć jako czyn osoby” (*Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 58). Człowiek dzięki swym wewnętrznym przeżyciom, samowiedzy i samoświadomości jest „świadkiem siebie”, swego wnętrza, swego człowieczeństwa i swojej osoby. Na tej drodze następuje odsłonięcie „tego, co nieredukowalne w człowieku” – bytu osobowego. Swoją antropologię W. określił jako „studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby przez czyn” (tamże, 59).

Osobową naturę człowieka ujętego doświadczalnie w aspekcie czynu wyrażają 3 istotne elementy: świadomość (samoświadomość), wolność (samostanowienie) oraz rys społeczny (uczestnictwo).

Osoba i czyn w aspekcie poznawczo-świadomościowym. Człowiek nie tylko świadomie działa, lecz jest także świadomy siebie, czyli

tego, kto działa. Posiada świadomość czynu i świadomość osoby oraz ich wzajemnej korelacji.

Świadomość pełni w człowieku dwie funkcje: poznawczą, dzięki której tzw. refleksja towarzysząca odzwierciedla każdy czyn (funkcja refleksyjna). Druga funkcja pozwala oglądać czyny i ich związek z własnym „ja”. Polega to na „upodmiotowieniu”, „uwewnętrznieniu”, „subiektywizacji” tego, co przedmiotowe, czyli przeżywanie własnej sprawczości czynu (funkcja refleksyjna).

Zgodnie z realistyczną, dynamiczną koncepcją człowieka świadomość ludzka i samoświadomość nie jest kategorią pierwotną, nie ma cechy intencjonalności. Świadomość zależy od poznania (wiedzy) i samowiedzy, której przedmiotem jest własne „ja”. Świadomość odzwierciedla czyny i ich relację do własnego „ja” dzięki samowiedzy. Samowiedza wciela świadomość w całość realnej osoby. Świadomość świadczy o byciu osobą i o jej wymiarze duchowym (transcendencja osoby w czynie), dotyczy tej sfery dynamizmu osobowego, w której człowiek najwłaściwiej się urzeczywistnia – sfery działań osobowych.

Dynamizm właściwy osobie – podmiotowość sprawcza. Doświadczenie ujawnia w człowieku dwie formy dynamizmu. Pierwsza forma to czyn. Człowiek przeżywa swój czyn jako działanie, przyczynowo związane z własnym „ja”. Druga – to „dzianie się” (uczynienie), „coś dzieje się w człowieku”, czyli dynamizm bez udziału świadomej sprawczości.

Dana w doświadczeniu rzeczywistość domaga się metafizycznej interpretacji i wyjaśnienia („[...] podmiot jako byt tkwi u podstaw [...] każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości. Jest to byt realny, byt-»człowiek« realnie istniejący, a w konsekwencji realnie działający. Pomiędzy istnieniem a działaniem zachodzi ścisły związek [...]: »operari sequitur esse« [...]. Samo *esse* [...] znajduje się u początku działania, znajduje się również u początku wszystkiego, co w człowieku się dzieje; znajduje się u początku właściwego człowiekowi dynamizmu” – tamże, 122). Pierwotność dynamizmu wyrażającego się w doświadczeniu „człowiek działa” domaga się afirmacji *esse* człowieka jako bytu osobowego, swoiście zespolonego z naturą. „W czynach zawiera się sprawczość, sprawczość uwydatnia konkretne »ja«

jako świadomą siebie przyczynę działania. I to jest właśnie osoba” (tamże, 127).

Natura unaocznia się wyłącznie w uczynnieniach podmiotu. Byt osobowy jako ten, który istnieje, posiada zatem naturę i działa w syntezie ze swoją ludzką naturą. „Doświadczenie całościowe, które zarazem jest prostym i podstawowym ujęciem człowieka [...], przemawia za jednością i tożsamością podmiotu »człowiek«. W parze z tym idzie synteza działania i dziania się, jakie zachodzi w człowieku, synteza czynów i uczynnień, synteza sprawczości i podmiotowości na gruncie jednego i tego samego *suppositum*. Wraz z tym znika podstawa do przeciwstawiania w człowieku osoby i natury, a narzuca się konieczność ich integracji” (tamże, 128).

Naturę rozumiał W. jako podstawową właściwość podmiotu działającego (istotę), czyli „całe człowieczeństwo” ujęte dynamicznie, jako podstawę całego dynamizmu właściwego człowiekowi. „Osoba to nie jest tylko »jednostkowe człowieczeństwo«. Jest to natomiast właściwy (wśród jestestw widzialnego świata) tylko człowieczeństwu sposób jednostkowego bytowania. Ów sposób bytowania pochodzi stąd, że właściwe człowieczeństwu istnienie jednostkowe jest istnieniem osobowym. [...] Wobec tego wszelka postać zdynamizowania tego podmiotu, wszelkie *operari* – czy to będzie działanie, czy dzianie się, czy uczynnienie – skoro jest realnie związane z człowieczeństwem, z naturą, jest też realnie osobowe. Integracja natury ludzkiej, człowieczeństwa, w osobie i przez osobę pociąga za sobą integrację całego dynamizmu właściwego człowiekowi w osobie ludzkiej. Równocześnie jednak integracja taka możliwa jest tylko w człowieku – i to właśnie ze względu na jego naturę [...]. Człowieczeństwo, natura ludzka wyposażone jest takimi właściwościami, które pozwalają konkretnemu człowiekowi być osobą: bytować i działać jako osoba” (tamże, 131–132).

Wszelka postać ludzkiego dynamizmu łączy się ze stawaniem się podmiotu-człowieka (*fieri* ludzkie). Człowiek, który raz substancjalnie zaistniał (*esse*) – pierwsze zdynamizowanie osiąga przez owe formy dynamizmu, równocześnie staje się jakimś i coraz bardziej kimś. „Człowiek staje się »kimś« i »jakimś« [...] przez swoje czyny, przez działanie świadome” (tamże, 146–147). To stawanie się (ludzkie *fieri*) zakłada sprawczość, czyli przyczynowanie

właściwe dla osoby. Owocem tej sprawczości jest moralność „jako najściślejsza egzystencjalna rzeczywistość związana z osobą jako właściwym swoim podmiotem” (tamże, 147). Człowiek przez swoje czyny staje się dobry lub zły moralnie. Zakłada to realność samego dobra i wolność jako strukturalny element moralności („[...] wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny [...]” – tamże). Wraz ze sprawczością, wolność stanowi nie tylko o czynie, ale też o dobru lub złu moralnym, czyli o stawaniu się człowieka dobrym lub złym. Wolność jako samostanowienie stanowi korzeń moralności – centralnego wymiaru życia ludzkiego.

Wolność (samostanowienie) – naczelną przejaw bytu osobowego. W. wskazywał na wolność osobową jako najważniejszy i najbardziej charakterystyczny rys bytu osobowego. Wolność dana człowiekowi w przeżyciu: chcę, mogę, nie muszę, towarzyszy wszystkim czynom ludzkim. „[...] osoba [...] jako rzeczywistość pod względem swego dynamizmu jest ukonstytuowana właściwie przez wolę” (tamże, 151). Wolność osoby polega na tym, że może podjąć różne działania, ale przede wszystkim na tym, że może sobą kierować, sobą rządzić, stanowić o sobie. Samostanowienie jest podstawą „stawania się” osoby, „[...] zakłada w tejże osobie jakby szczególną złożoność. Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada, i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie” (tamże, 152). Człowiek sprawuje wobec siebie taką władzę, jakiej nikt inny nad nim sprawować nie może, co jest uwarunkowane samoposiadaniem i samopanowaniem. „Stanowić bowiem można tylko o tym, co się realnie posiada” (tamże). Człowiek „panuje sobie”; „panuje nad sobą”.

Przez każdy akt woli, kiedy człowiek chce czegoś, stanowi o sobie. „Chociaż własne »ja« nie jest przedmiotem intencjonalnym chcenia, to przecież w chceniu takim zawiera się jego przedmiotowość” (tamże, 155) – jest przedmiotem pierwotnym i najbliższym. Przez samostanowienie tłumaczy się transcendencja osoby w czynie, czyli nadrzędność ludzkiego „ja”, dzięki której człowiek zależy sam od siebie. Tylko ten może być wolny, kto sam dla siebie jest przedmiotem działania („Człowiek dlatego przeżywa swą niezależność w stosunku do intencjonalnych przedmiotów [chcenia – dop. Z. J. Z.], że u korzenia swych działań stale nosi swą podstawową zależność siebie od siebie”

– tamże, 166). „Kiedy osoba działa, kiedy dynamizuje się w sposób sobie właściwy, wówczas spontanicznie [...] w działaniu tym pojawia się samostanowienie, czyli wolność, zarówno w podstawowym, jak i rozwiniętym znaczeniu tego słowa” (tamże, 167–168).

Wolność ludzka nie jest arbitralna. Analiza aktów woli, zwł. aktów decyzyjnych, ujawnia odniesienie wolności do prawdy, i to zarówno prawdy o przedmiotach aktów chcenia, jak i o samym człowieku – podmiocie aktu. Wolność jest zależnością od własnego „ja” (samozależność), ale równocześnie zależnością od prawdy. Tak rozumiana wolność jest konstytutywnym elementem ludzkiej moralności. Wolność kształtowana przez prawdę (wolność prawdziwa), przez którą człowiek spełnia siebie, ujawnia istnienie obiektywnej natury osobowej człowieka treściowo określonej i moralnie zobowiązującej („[...] transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności” – tamże, 198).

Spełnienie siebie przez czyn wiąże się z problemem szczęścia. „Spełnienie osoby w czynie zależy od czynnego i wewnątrztwórczego zespolenia prawdy z wolnością. Zespolenie także jest szczęściem” (tamże, 217).

Spółeczny rys osoby – uczestnictwo. Człowiek istnieje i działa z innymi osobami. Doświadczając siebie jako osoby, poznaje również drugiego jako „zobiektywizowane ja”, posiadające człowieczeństwo, czyli jako bliźniego. Wspólnota w człowieczeństwie stanowi podstawę wszystkich wspólnot, które zawsze są wspólnotami osób (communio personarum).

Formułowana przez W. teoria uczestnictwa wskazuje, jak pogodzić w działaniu wspólnie z innymi dobro wspólnoty z dobrem indywidualnym człowieka. Dobrem wspólnym, czyli dobrem wspólnoty jest to, co „warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania” (tamże, 321). To sprawia, że dynamiczna korelacja czynu z osobą, właściwa dla czynu osoby, pozostaje rzeczywistością zasadniczą dla działań o charakterze społecznym. Współdziałając z innymi, człowiek działa jako osoba (świadomość sprawstwa, transcendencja) i spełniając czyn, urzeczywistnia siebie. Czyn wspólnotowy ma więc wartość personalistyczną, która „polega na tym, że w czynie osoba siebie

samą aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura podstawowa samoposiadania i samo-panowania” (tamże, 306). Wybiera to, co inni wybierają i widzi w tym przedmiocie wyboru wartość własną i homogenną (tamże, 311), solidaryzuje się z nim i angażuje cały potencjał osobowy w jego realizację (postawa solidarności).

Osoba ludzka – dar i zadanie. Odkrycie prawdy obiektywnej o osobowej naturze człowieka dane w subiektywnym doświadczeniu prowadzi do przeżycia godności osobowej jako wartości ontycznej, którą człowiek posiada na mocy samego zaistnienia. Metafizyczne wyjaśnienie osobowego istnienia ludzkiego prowadzi do konieczności uznania jego pochodności od Absolutu osobowego, czyli Boga. Dzięki temu W. ujął istnienie człowieka-osoby jako „dar i zadanie”. Na mocy analogii metafizycznej dopatrywał się w niej „obrazu Boga” (encyklika *Redemptor hominis*, Lb 1982, 8–10).

W. wskazał otwartość osoby ludzkiej na perspektywę nadprzyrodzoną, w której człowiek „zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swego bytowania” (tamże, 11). W okresie papieskim W. stworzył zarys tzw. antropologii adekwatnej, dopełniającej prawdę filozoficzną – perspektywą teologiczno-chrystologiczną.

ETYKA. Koncepcja etyki W. kształtowała się w konfrontacji z etycznymi poglądami D. Hume’a, I. Kanta, M. Schelera. Oryginalny kształt uzyskała dzięki oparciu na doświadczeniu moralności i interpretacji jego danych w perspektywie antropologii i metafizyki. Dociekaniom przedmiotowym towarzyszyła głęboka świadomość metodologiczna, o czym świadczą liczne studia metaetyczne.

Doświadczalny wymiar etyki. Punktem wyjścia dociekań było nie tylko doświadczenie moralne, ale „doświadczenie moralności”, czyli „przeżycie etyczne” ujęte jako organiczna całość. Wgląd we wnętrze podmiotu czynu moralnego ujawnia osobę jako sprawczy podmiot czynu i sprawcę jego wartości. Analiza przeżycia etycznego ujawnia 3 jego konstytutywne elementy: – przeżycie wolności czynu („mogę”, „nie muszę”, „chcę”), przeżycie jego wartości (dobry – zły) oraz przeżycie powinności, które jest czynnikiem decydującym, konstytutywnym moralności (ujawnia dynamizm i celowość).

Normatywny wymiar etyki. Powinność moralna, uzasadnianie i porządkowanie norm moralnych to główny przedmiot dociekań etycznych W. Normatywny charakter moralności i etyki ujawnia się w powinności. „Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby” (*Osoba i czyn*, 199), ujawnia normatywną moc prawdy. W odpowiedzi na powinność rodzi się wartość czynu (dobry lub zły). Moralność zasadza się na relacji zgodności lub niezgodności czynu z normą postępowania. Osoba ludzka ma w swoim wnętrzu „rzeczywistość normatywną”, którą stanowi sumienie. Jego funkcja polega na określeniu prawdziwego dobra w czynie i na stworzeniu wraz z tym powinności, czyli na uzależnieniu woli od dobra w prawdzie (tamże, 146–147). „Fakt, że prawdziwość stwierdzenia »x jest prawdziwie dobre« wyzwala poprzez sumienie wewnętrzny jakby przymus czy nakaz w postaci »powiniennem spełnić czyn, przez który urzeczywistnię owo x«, jest najściślej związany ze swoistym dynamizmem spełnienia siebie, spełnienia osobowego »ja« w czynie i poprzez czyn” (tamże, 206).

Sumienie wnosi w wolność normatywną moc prawdy. Jest łącznikiem pomiędzy wolnością (samostanowieniem) a rozpoznaną prawdą o dobru (wartości) oraz między wolnością i normami moralnymi. „Istnieje korelacja pomiędzy sumieniem jako wewnątrzsobowym źródłem powinności a obiektywnym porządkiem norm moralnych [...]. Podstawowa wartość norm leży w prawdziwości dobra, które w nich jest zobiektywizowane, a nie w samym wywołaniu powinności [...]. Przez tę prawdziwość uzyskują one kontakt z sumieniem, które prawdziwość tę niejako przetwarza w konkretną i realną powinność” (tamże, 207). „Sumienie nadaje normom tę jedyną i niepowtarzalną postać, jaką mają one właśnie w osobie, w jej przeżyciu i w jej spełnieniu” (tamże, 208).

W. potwierdzał i uzasadniał istnienie powszechnych i niezmiennych norm moralnych strzegących nienaruszalnej godności (dobra) osoby, czyli prawa naturalnego i wyrastających z niego nakazów i zakazów moralnych. Interpretował normy, podobnie jak całą etykę, realistycznie. Stwierdzał, że pojęcie normy ma rację w takim systemie filozofii moralnej, który wychodzi od egzystencjalnej koncepcji dobra, nie ma jej w systemie wartości.

Naczelną normą prawa naturalnego, obejmującą wszystkich ludzi, jest nakaz: „czyń dobro” („bądź dobry”, „nie czyń zła”). „W każdym człowieku bowiem odzywa się ów podstawowy »imperatyw«: być dobrym jako człowiek – nie być złym jako człowiek, a w imperatywie tym spotyka się niejako ontologia i aksjologia człowieka właśnie jako osoby” (tamże, 210).

Osoba ludzka, samodzielny podmiot decyzji moralnych, podejmuje swe decyzje w kontekście osób drugich i tworzy porządek społeczny. Odniesienie do drugiego stanowi konstytutywny element tożsamości osoby i jej spełnienia. Podstawowym nakazem moralnym jest norma personalistyczna: „[...] osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość” (*Miłość i odpowiedzialność*, Lb 1986⁴, 42).

Miłość, czyli afirmacja wartości innej osoby wyrażona czynem, który „istotowo jest darem”, jest najwyższym i najważniejszym aktem osoby ludzkiej, w której osoba wyraża się i równocześnie spełnia sens swego życia, realizuje swoje człowiecze powołanie, które jest wezwaniem do doskonałości przez miłość. Ze względu na przechodni i nieprzechodni charakter czynu miłości (afirmacja) drugiego jest jednocześnie samodoskonaleniem się osoby. Stanowi także najdoskonalszy wyraz ludzkiej wolności – samostanowienia.

Problem miłości stanowi centralny problem etyki, dlatego W. poświęcił jej wiele uwagi. Etykę W. można określić jako etykę miłości odpowiedzialnej, co nadaje jej charakter personalistyczny i perfekcjonistyczny. Akt miłości wprowadza nowe konkretne relacje między „ja” – „ty”, czyli nowe relacje międzypersonalne, których podmiot („ja”) jest świadomym i wolnym sprawcą, a które wpływają także na samodoskonalenie podmiotu i dokonują zmian w osobie obdarzonej miłością. Wszystko odbywa się w wolności, dlatego miłość pociąga za sobą odpowiedzialność. Jest to odpowiedzialność wobec siebie za urzeczywistnianie siebie, wobec osoby drugiej za spowodowane w niej skutki moralne, a ostatecznie wobec osoby Boga. Wolność, powinność i odpowiedzialność stanowią ośnowę osobowego życia człowieka.

Transcendencja wolności i moralności, otwartość na inne osoby ludzkie wskazuje również na otwartość osoby ludzkiej wobec Absolutu ontycznego i moralnego. Religia i moralność łączy się z sobą głębokim węzłem.

FILOZOFIA RODZINY I SPOŁECZEŃSTWA. Koncepcja człowieka jako bytu osobowego i jego działań moralnych pozwoliła W. na wprowadzenie zasad dotyczących społecznego bytowania i działań społecznych. Człowiek ze swej natury bytuje i działa wspólnie z innymi i w takim bytowaniu osiąga dojrzałość osobową. Wspólnota jest wspólnotą osób (*communio personarum*). Podstawową zasadą wspólnotowego bytowania i działania jest norma personalistyczna, czyli powinność afirmacji godności osobowej wszystkich członków tworzących daną wspólnotę. Czynnikiem spajającym różne formy społeczności jest miłość rozumiana jako wzajemny dar.

Małżeństwo i rodzina – wspólnoty życia i miłości, wynikające z natury człowieka jako mężczyzny i kobiety, stanowią najważniejsze, podstawowe i najbardziej powszechne wspólnoty ludzkie, które najpełniej tę naturę wyrażają i urzeczywistniają. Małżeństwo jest trwałym zjednoczeniem osobowym mężczyzny i kobiety; celem tego zjednoczenia jest miłość – dar wyrażający się we współżyciu seksualnym („całkowity dar z ciała” – encyklika *Familiaris consortio*, Lb 1987, 11), akceptującym możliwość rodzicielstwa. Miłość ta ma charakter miłości oblubieńczej, czyli wzajemnego oddania się osób. Miłość małżeńska jest aktem osobowym, który integruje inne przejawy miłości związane z dynamizmem cielesno-psychicznym (upodobanie, pożądanie, życzliwość). Tak głębokie zjednoczenie osób domaga się całkowitości, niepodzielności (monogamia) oraz trwałości (nierozzerwalności). Zagadnieniu miłości małżeńskiej poświęcił W. pracę *Miłość i odpowiedzialność*. W okresie papieskim wizję filozoficzną dopełnił perspektywą teologiczną, tworząc teologię ciała (*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, CV 1986). Rodzicielstwo – dar życia płynący z miłości – przekształca małżeństwo jako rzeczywistość międzyosobową w rodzinę. Rodzina stanowi naturalne środowisko umożliwiające urzeczywistnienie wszystkich wymiarów osobowego życia – rozwoju (wychowania) osoby ludzkiej.

W. wskazał i uzasadnił inną niż małżeńska perspektywę miłości oblubieńczej. Jest ona realizowana w rzeczywistości religijnej i polega na całkowitym i trwałym oddaniu się osoby ludzkiej Bogu (kapłaństwo i życie konsekrowane).

W. podkreślał rolę narodu (rodzina rodzin) jako społeczności etniczno-kulturowej (naród jest „z kultury” i „dla kultury”) dla harmonijnego rozwoju człowieka. Akcentował prawo do istnienia i do suwerenności duchowej narodów mimo narastających tendencji globalizacyjnych (*Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ (5 X 1995) OsRomPol 16 (1995) z. 11–12, 4–9*).

Wszystkie inne formy społeczności (polityczne, gospodarcze itp.) powinny być kształtowane na zasadzie uczestnictwa w człowieczeństwie człowieka. Dobro wspólne zaakceptowane i afirmujące godność osoby warunkuje i wyzwala w osobach działających wspólne uczestnictwo. Uczestnictwo oznacza, że bytując i działając z innymi, człowiek działa jako osoba i stanowi o tym, że działając z innymi, spełnia w tym działaniu siebie. Zachowuje więc wartość personalistyczną czynu.

Zasada uczestnictwa ma znaczenie normatywne. Chodzi o normę osobowej podmiotowości, mającą zabezpieczyć członkom wspólnoty ich osobowy status (sprawczość, samostanowienie i transcendencję). Wzbudza ona równocześnie powinność pełnego zaangażowania się w realizację dobra wspólnego (powinność solidarności).

W społecznościach politycznych czy gospodarczych wartość personalistyczna czynu wspólnotowego może być ograniczona przez błędny ustrój danej wspólnoty państwowej. Zachodzi to w przypadku indywidualizmu (dobro jednostki – dobrem naczelnym), wiążącego się z liberalizmem i antyindywidualizmem (przyporządkowanie jednostki i jej dobra wspólnocie), który prowadzi do „przedmiotowego totalitaryzmu”.

Systemem politycznym sprzyjającym rozwojowi osób jest autentyczna demokracja realizowana w państwie prawa – uznającym prawo naturalne, powszechne i niezmiennie prawa moralne oraz prawa człowieka, w tym prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci oraz „prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby” (encyklika *Centesimus annus*, Lb 1998, 47).

Przechodni i nieprzechodni charakter czynu wiąże w sposób konieczny wspólnotę oraz osobowe spełnianie się jej członków. Ujawnia to nierozzerwalność etyki indywidualnej z etyką społeczną. W. podkreślał rolę

moralności w rozwiązywaniu wszystkich kwestii społecznych i gospodarczych, wskazując na prymat osoby nad rzeczami, wyższość ducha nad materią, prymat etyki wobec techniki (*Redemptor hominis*, 16).

Spośród rozpatrywanych problemów społecznych szczególną uwagę poświęcił zagadnieniu pracy, praca bowiem stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka (encyklika *Laborem exercens*, Lb 1986, 4). Człowiek ma moralną powinność pracy i jest jej podmiotem, świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem, sprawcą (twórcą) i celem. Praca jest dla człowieka, nie człowiek dla pracy. Wszystkie rodzaje pracy noszą znamię człowieka – te, które zmierzają do przekształcenia świata („uczłowieczanie” świata), tworzenie warunków bytowania i kultury (humanizacja) – wszystkie mają służyć urzeczywistnianiu się człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania i tworzeniu prawdziwie ludzkiej wspólnoty (zob. tamże, 6). Godność pracy znajduje się wewnątrz człowieka. W. podkreślał prymat człowieka (i pracy) przed rzeczami (kapitałem), czyli pierwszeństwo „kapitału ludzkiego” przed „kapitałem rzeczowym”, prymat osoby w stosunku do ekonomii. Warunki i rezultaty (wynagrodzenie) pracy powinny być zgodne z prawami moralnymi (solidarność, wspólnotowość, sprawiedliwość).

FILOZOFIA KULTURY. W. akcentował konstytutywny związek kultury z człowiekiem, a dopiero pośrednio ze światem jego wytworów. Godność człowieka jako bytu osobowego (rozumnego, dynamicznego, twórczego) wyznacza mu centralne miejsce w naturze i w kulturze. Tylko człowiek jest twórcą kultury, tylko człowiek w niej się wyraża i w niej się potwierdza. Człowiek jest podmiotem i celem kultury. W związku z przechodnością i równoczesną nieprzechodnością działań osobowych, człowiek tworząc dzieła kultury – tworzy siebie. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka, jest tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem we wszystkich wymiarach swego bytowania (*W imię przyszłości kultury* (przemówienie w UNESCO, 2 VI 1980), *OsRomPol* 1 (1980) z. 6, 4, 7). Człowiek wyrażając się w kulturze i przez kulturę jest bytem jednym, stanowi niepodzielną całość. Jest podmiotem kultury materialnej i duchowej, dzieła kultury materialnej prowadzą do „uduchowienia” materii, a dzieła kultury duchowej świadczą o „materialności” ducha i związku z tym, co

materialne, gdyż są zazwyczaj zapośredniczone w jakimś materiale (zob. tamże, 8).

Uniwersalnym przedmiotem kultury jest prawda o człowieku ujawniająca się w różnych aspektach, co decyduje o różnorodności kultur. Osobowa natura ludzka jest jednak miarą i normą kultury we wszystkich jej odniesieniach. Działania skierowane na świat (naturę) powinny go ucłowieczać, budowanie więzi społecznych ma na celu ich humanizację. Dzięki swej osobowej naturze ludzkiej człowiek transcenduje kulturę – choć tworzy kulturę i kultura go tworzy, sam nie jest tworem kulturowym. Horyzont i transcendentny punkt kulturowych działań człowieka stanowią wartości absolutne: prawda, dobro, piękno i świętość. Ich indywidualna i społeczna realizacja wyznacza podstawowe dziedziny duchowej kultury człowieka: nauka, moralność, sztuka i religia. Między tymi dziedzinami kultury zachodzi współzależność i wzajemne przenikanie.

Działania poznawcze realizują podstawową wartość – prawdę, i w rezultacie tworzą wielką dziedzinę kultury – naukę (nauki szczegółowe, filozofia, teologia). Prawda jest wartością fundamentalną jednostki i społeczeństwa („[...] człowiek jest sobą przez prawdę i staje się bardziej sobą przez coraz pełniejsze poznanie prawdy” – tamże, 17).

Działania moralne, realizujące „dobro prawdziwe”, tworzą najbardziej istotny wymiar kultury ludzkiej, gdyż związane są z samym człowiekiem, jego dynamizmem. Toteż zdrowa moralność („kultura moralna”) jest pierwszą zasadą życia indywidualnego i społecznego. Istnienie niezmiennej natury ludzkiej i istnienie powszechnego prawa moralnego (prawa naturalnego) pozwala na sformułowanie ogólnoludzkiego etosu.

Działania artystyczne realizujące wartość piękna tworzą wielowymiarową dziedzinę sztuki. Sztuka wyrażająca prawdę i dobro (miłość) w swoistej formie twórczej (przez słowo, obraz i dźwięk) wspomaga poznawcze, moralne i religijne życie człowieka.

Transcendentny wymiar człowieka wyrażający się w otwartości na pełną prawdę, dobro i piękno wskazuje na nieskończony wymiar człowieka, który dosięga Transcendencji – Boga. Wiąże się to z ograniczonym i konstytutywnym związkiem religii (szczególnie chrześcijaństwa) z kulturą (tamże, 9). Związek

religii realizującej wartości świętości jest kulturotwórczy od samych podstaw. Aby stworzyć kulturę, trzeba widzieć człowieka jako szczególną samoistną wartość, jako podmiot związany z transcendencją. Trzeba człowieka afirmować dla niego samego, po prostu miłować dlatego, że jest człowiekiem (tamże, 10).

Akcentując treść ewangelicznego orędzia Chrystusa i posłannictwa Kościoła, W. wskazał na rolę każdej religii w kulturze: „Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga” (*Centesimus annus*, 24). Zróżnicowane rozumienie Boga wpływa na kształt kultury, stąd zróżnicowane kultury. Religia wskazuje na transcendentny wymiar człowieka i realizuje go, nadaje ostateczny sens życiu człowieka i wszystkim jego osobowym działaniom. To określa jej szczególny udział w kulturze, której pierwszym i zasadniczym zadaniem jest wychowanie człowieka, „aby [...] poprzez wszystko, co »ma«, co »posiada«, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej »być« nie tylko »z drugimi«, ale także »dla drugich«” (*W imię przyszłości kultury*, 11) we wszystkich ludzkich społecznościach – rodzinie, narodzie, w rodzinie ludzkiej (ludzkości), aby budował kulturę (cywilizację) miłości człowieka. Nie jest to możliwe bez realnej pomocy Boga.

T. Ślipko, EF VIII 919–920; M. Filipiak, A. Szostek, *Bibliografia prac naukowych kardynała Karola W.*, ZNKUL 22 (1979) z. 1–3, 155–170; T. Styczeń, *Kardynał Karol W. – filozof moralista*, RF 27 (1979) z. 2, 15–32; E. Kaczyński, „Prawda o dobru” w koncepcji moralności kard. K. W., RF 28 (1980) z. 2, 47–71; G. H. Williams, *The Mind of John Paul II. Origin of His Thought and Action*, NY 1981; R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol W.*, Mi 1982; J. Gałkowski, *Podstawowy wymiar wychowania. Szkice o Jana Pawła II filozofii pracy*, Wwa 1992; T. Szulc, *Pope John Paul II. The Biography*, NY 1995 (*Papież Jan Paweł II. Biografia*, Wwa 1996, 1999²); J. Galarowicz, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola W. – Jana Pawła II*, Kr 1996; Z. Zieliński [i in], EK VII 837–862; R. Buttiglione, *Etyka wobec historii*, Lb 2005; *Jan Paweł II – Mistrz duchowy*, Lb 2006; *O filozofii Karola W.*, Ethos 19 (2006) z. 4; R. Wiśniewski, *Ks. Karol W.*, w: *Polska filozofia powojenna*, Wwa 2007, II 420–447;

Zofia J. Zdybicka