

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Ryszard Wójtowicz

UR Rzeszów

Człowiek i wspólnota w ujęciu Karola Wojtyły

Человек и сообщество в концепции Кароля Войтылы

M. Buber w książce *Problem człowieka* zauważa, że: „od wieków człowiek wie, że to on sam jest przedmiotem najbardziej godnym siebie, ale równocześnie wzdraga się ów przedmiot właśnie traktować jako całość, a więc zgodnie z jego byciem i sensem. Niekiedy zabiera się nawet za to, ale problematyka ta, to zajmowanie się własną istotą, przytłacza go szybko, wyczerpuje, i zrezygnowany dyskretnie wycofuje się, aby rozmyślać nad wszystkimi innymi rzeczami na niebie i ziemi z wyjątkiem człowieka lub też, aby dzielić człowieka na fragmenty, którymi można zajmować się osobno w sposób mniej problematyczny, mniej wymagający i mniej zobowiązujący”¹.

We współczesnych próbach określenia teoretycznego człowieka, funkcjonuje przekonanie o braku postępu wiedzy o nim. Pytanie o to: kim jest człowiek, wydaje się pozostawać bez odpowiedzi. Funkcjonuje przekonanie, że właściwie od zarania myśli filozoficznej, a konkretnie od czasów Sokratesa, Platona i Arystotelesa, poznanie filozoficzne ujmujące fenomen człowieka, nie uległo zmianie, formułując sądy na temat „natury”, „istoty” człowieka².

¹ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 3.

² A. L. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek i sens istnienia*, UMCS, Lublin 1996, s. 11; Por. tenże, *Filozofia, jej istota i funkcje*, UMCS, Lublin 1994; *Człowiek wobec pytania o sens istnienia. Wprowadzenie do antropologii anatelicznej*, UMCS, Lublin 1996, s. 7–15. Prezentowane tutaj ujęcie momentów konstytucyjnych dla zrozumienia podstaw teoretycznych w pojmowaniu człowieka, w kulturze europejskiej jest jednym z wielu. Obszerna literatura i wielość stanowisk na ten temat, wymusza przyjęcie pew-

Arnold Gehlen zaznacza, że: „trudności, na jakie natrafia antropologia filozoficzna są rozmaite i wymagają tak gruntownego wysiłku, że filozofia z żadnej strony nie może oczekiwać pomocy”³. Człowiek jako byt wyjątkowy, świadomy własnego istnienia jawi się jako ten, który ciągle stara się samookreślić. Patrząc na ten stan z perspektywy historycznej można powiedzieć, że dostrzegł on problematyczność samookreślenia. Problematyczność nie tyle na tle konfrontacji z samym sobą, co na tle innych form istnienia. Taki stan rzeczy, znalazł swoje potwierdzenie na tle porządku istnienia, tj. kosmosu, Boga, Rozumu, dziejów, oraz w funkcjonujących w ich ramach określeń na swoje istnienie, tj. pojęć, nazw⁴.

Konstatując fakt, że jedynym znanym nam bytem świadomym swego istnienia, bycia, jest człowiek, można powiedzieć, że to jak on pojmuje siebie przekracza przypadkowe i indywidualne jego bycie w świecie. Człowiek współczesny jest zdolny do samounicestwienia się, nie tylko samego siebie, ale zagrożona jest ludzkość na poziomie globalnym, tak więc, od tego jak człowiek się pojmuje i będzie pojmował, zależy nie tylko los człowieka, ale i świata⁵.

Mówiąc o człowieku, w kulturze europejskiej należy wskazać na źródła konstytuujące sposób jego pojmowania. Generalizując możemy wskazać na dwa zespoły idei⁶, chociaż kultura europejska nie daje się do nich sprowadzić. Celem wskazania tych nurtów jest jedynie wskazanie na właściwy im sposób myślenia w starożytnej Grecji, Rzymie oraz na Bliskim Wschodzie, a nie pełne ukazanie pojmowania przez nie człowieka.

Kultura starożytnej Grecji i Rzymu

W starożytnej Grecji mamy do czynienia z ukonstytuowaniem się racjonalistycznego sposobu myślenia, którego ukoronowaniem jest filozofia, natomiast dla Rzymu charakterystyczne jest myślenie jurystyczne. W Grecji myślenie mitologiczne i religijne zastało zastąpione przez filozofię, myślenie teoretyczne, które programowo było apraktyczne i skierowane na poszukiwanie wartości

nej perspektywy teoretycznej, która pomoże ująć człowieka, w odpowiednich ramach: ontologicznych, aksjologicznych i metodologicznych. Na temat rozumienia człowieka, w kulturze europejskiej, por. także: B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1963; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1997; *Kultura i religia u progu III tysiąclecia*, Katowice 2000; C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna, Pallottinum*, Poznań 1998; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992; G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, PAN, Warszawa 1998.

³ A. Gehlen, *Obraz człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8–9, s. 240; Por. także: G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, PAN, Warszawa 1998, s. VII–XLVII.

⁴ Zob. A. L. Zachariasz, *Antropotelizm...*, dz. cyt., s. 13.

⁵ Zob. tamże, s. 20.

⁶ Zob. tamże, s. 24.

autotelicznej, jaką jest prawda, czego przejawem było np. pojęcie *logosu*⁷. Natomiast w Rzymie, w życiu polityczno-społecznym, dominującą rolę odgrywała legislacja, myślenie prawnicze.

Jeśli w pierwszym przypadku możemy powiedzieć, że ukształtował się „intelektualizm”, to w drugim wykształcony został „racjonalizm legistyczny”⁸, legalizm, który swój wyraz znalazł w zasadach prawa rzymskiego.

Można powiedzieć, że ta dwubiegunowość (intelektualizm w Grecji i pragmatyzm prawa rzymskiego) pozostaje u podstaw współczesnej kultury europejskiej.

Myślenie religijne Bliskiego Wschodu

Drugim ważnym nurtem składającym się na fundament myślenia o człowieku w kulturze europejskiej są reguły myślenia oraz sposób ich wyrażania przez ludzi Bliskiego Wschodu⁹. Wyrazem tego sposobu myślenia jest kultura judaistyczna oraz wyrażająca jej sposób myślenia Biblia¹⁰. Obszar, w którym kształtuje się ten sposób ujmowania człowieka i świata, to obszar intensywnego i różnorodnego rozwoju myślenia religijnego. Na obszarze tym ukształtowały się trzy największe współczesne religie: judaizm, chrześcijaństwo i islam.

U podstaw działania i myślenia religijnego znajduje się przede wszystkim: uczucie, wyobraźnia i wiara¹¹. Generalizując, religia jawi się jako sfera działań, „w której szczególną rolę odgrywają oraz znajdują swoją artykulację przeżycia, emocje, uczucia, intuicja, mówiąc ogólniej: **doznania**”¹². Przy czym, rzecz nie jest jednoznaczna, na co wskazuje M. Eliade: „religia jest zjawiskiem ludzkim, a więc jest również zjawiskiem społecznym, językowym i ekonomicznym, gdyż nie można wyobrazić sobie człowieka bez języka i poza życiem kolektywnym”¹³. Wyjaśnienie religii poprzez jedną z tych „czysto” ludzkich funkcji prowadzi do zredukowania tego skomplikowanego zjawiska, jakim jest religia, do kategorii wyjaśniającej, a co za tym idzie do jego zubożenia.

Jednakże należy dodać, że w tym sposobie myślenia (religijnym) mamy do czynienia z empatycznym, a nie logicznym sposobem ujmowania rzeczywistości.

⁷ Pojęcie *logosu* jest wieloznaczne, jednakże oznacza: słowo jak i logikę, która wyznacza zasady kierowania rozumem, intelektem, tj. prawo tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka itp. Por. także: J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1970, s. 5–11.

⁸ Tamże, s. 25.

⁹ Zob. tamże, s. 27.

¹⁰ Zob. tamże, s. 27. Jak zauważa autor, na sposób myślenia judaizmu złożyły się co najmniej kultury całego tego obszaru geograficznego, np. Egiptu, Asyrii, Iranu czy Babilonii.

¹¹ Zob. tamże, s. 27.

¹² Dz. cyt.

¹³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1966, s. 1; Por. także: G. V. der Leeuw, *Fenomenologia religii*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1978, s. 625–631.

Jak zauważa Gerardus van der Leeuw: „religia urzeczywistnia się tylko w religiach”¹⁴, co oznacza, że naszemu oglądowi nie jest dostępna „prareligia”, a jedynie to, co przyjmuje konkretną postać historyczną.

„W tym myśleniu, na zasadzie doznań (emocji, uczuć, wiary), zarazem wszystko jest możliwe i niemożliwe. Ten sposób myślenia przenosi góry i uzdrowia chorych nieuleczalnie”¹⁵, dodaje A. L. Zachariasz. Ten sposób, myślenia (empatyczny) należy określić jako irracjonalistyczny (w przeciwieństwie do racjonalizmu Greków) i emocjonalistyczny.

Empatyka inaczej niż myślenie legislacyjne Rzymian czy reguły logiki Greków, nie eliminuje tego, co w myśleniu o człowieku znajduje uzasadnienie w emocjach, uczuciach i namiętnościach. Chrześcijaństwo znalazło ważniejszy od logiki sposób ujęcia człowieka i świata – miłość.

Zderzenie tych trzech kultur, tj. Grecji, Rzymu i Bliskiego Wschodu zaobfitowało tym, że współcześnie u podstaw ujęcia jestestwa człowieka, znajduje się: **logika, pragmatyka i empatyka**.

Czy istnieje potrzeba nowej „adekwatnej antropologii” filozoficznej?

Sokratejski program filozofii, wyznaczony hasłem *gnōti se auton* – poznaj samego siebie, nie stracił aktualności we współczesnej myśli antropologicznej. Dynamiczny rozwój nauk szczegółowych w XX wieku nie zdewaluował potrzeby samopoznania. Trafnie zauważył M. Scheler, że: „...stale rosnąca wielość zajmujących się człowiekiem nauk specjalistycznych, jakkolwiek mogą one być wartościowe, znacznie bardziej przesłania jego istotę, aniżeli ją naświetla”¹⁶.

Można powiedzieć, że nauki przyrodnicze i socjologiczne kierują swą uwagę na analizę „mieć” człowieka, gdyż nie są kompetentne do ujęcia jego wewnątrz-osobowego „być”.

W związku z tym, powstaje potrzeba ukonstytuowania się adekwatnej antropologii filozoficznej. Jak zauważa Martin Buber: „dopiero w naszych czasach problem antropologiczny dojrzał jako problem, to znaczy jest traktowany i zgłębiany jako samodzielny problem filozoficzny”¹⁷.

Dlaczego istnieje potrzeba ukonstytuowania się antropologii filozoficznej, a nie np. antropologii kulturowej? Wydaje się, że mnogość dyscyplin teoretycz-

¹⁴ G. V. der Leeuw, *Fenomenologia religii*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1978, s. 625. Autor rozróżnia doświadczenie historyczne religii i ogląd teologiczny, który religię postrzega z perspektywy objawienia jako prareligię.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 47.

¹⁷ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 43.

nych, których przedmiotem zainteresowania jest człowiek, ujmując swój przedmiot, zawsze akcentując jakiś moment, aspekt bycia człowieka. Ten specyficzny redukcjonizm jest immanentny wielu, jeśli nie wszystkim ujęciom, oprócz filozofii, która z definicji ujmując swój przedmiot całościowo, unikając, o ile to możliwe, dogmatyzmu czy schematyzmu. W związku z czym, antropologia filozoficzna zwraca uwagę na istotowe, transcendentne, tj. powszechne i konieczne momenty bytu ludzkiego, nie rozpatrując człowieka z perspektywy uzasadnienia wcześniejszych założeń, dogmatycznie jako byt definiowany przez np.: społeczeństwo (socjologia), psychikę (psychologia) czy kulturę w sensie antropologii kulturowej¹⁸. M. Buber zauważa: „...że żadna z tych dyscyplin nie rozpatruje i nie może rozpatrywać całości człowieka. Albo dana dyscyplina (...) wyklucza integralność człowieka i traktuje go – jak kosmologia – wyłącznie jako cząstkę przyrody, albo też – jak wszystkie inne dyscypliny – wrywa z całości człowieka swoją własną szczególną dziedzinę, wyodrębnia ją spośród innych dziedzin, ustanawia własne zasady i rozwija własne metody”¹⁹.

Antropologia filozoficzna ujmując swój przedmiot poznania w sposób jakościowy, a nie ilościowy, któremu umykają pewne momenty bycia człowieka np.: pytanie o prawdę, sens egzystencji, wolność itp. Wydaje się, że tylko antropologia filozoficzna jest w stanie ująć fenomen istnienia człowieka, zrozumieć prawdę o nim, prawdę, która jest wielowymiarowa, historycznie i kulturowo uwarunkowana, w związku z czym, nie do końca rozpoznawalna.

Należy dodać, że pytanie: „kim jest człowiek”, jest w swojej treści pytaniem zawsze o to samo, jednakże pytanie to co innego uwzględniało w poszczególnych epokach (starożytność, średniowiecze, nowożytność, czasy współczesne) i w zależności od momentu historycznego, pewne kwestie, w związku z pytaniem o człowieka były eksponowane, inne natomiast pomijane czy wręcz niezauważane²⁰. Uzasadnienie istnienia człowieka stało się dla filozofii nowożytnej celem podstawowym.

Przykładem może być filozofia I. Kanta, który dla filozofii sformułował trzy tzw. podstawowe pytania:

Co mogę wiedzieć?

Co powinienem czynić?

Czego mogę się spodziewać?

Przy czym zauważa, że wszystkie trzy pytania można sprowadzić do jednego: **Czym jest człowiek?** (Was ist der Mensch)²¹.

¹⁸ Por. B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek, kultura, osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, ALTA, Wrocław 2001. Autorka wskazuje na cztery podstawowe działy antropologii kulturowej: fizyczną, społeczno-kulturową, historyczną i lingwistyczną, s. 19.

¹⁹ Tamże, s. 7.

²⁰ Por. A. L. Zachariasz, *Antropotelizm*, dz. cyt., s. 93–96.

²¹ Zob. tamże, s. 93; Por. także, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 548.

Należy w tym miejscu wspomnieć, że jedną z prób odpowiedzi na powyższe pytania była filozofia M. Heideggera. Jego ontologia fundamentalna destrukuje nowożytną, humanistyczną tendencję ujmowania człowieka. Ontologia fundamentalna Heideggera, próbuje przewyciężyć ideę człowieka jako bytu uprzywilejowanego, poznającego byt i w konsekwencji podporządkowującego go sobie²².

Próba całościowego ujęcia antropologii filozoficznej XX wieku, jej nurtów, stanowisk, ze względu na wielość opcji i uwarunkowań ideowo-filozoficznych nie jest sprawą łatwą. We współczesnej antropologii filozoficznej funkcjonuje wiele koncepcji człowieka opozycyjnych wobec siebie. Pomocna w realizacji tego zadania może okazać się taka periodyzacja kierunków i stanowisk, które w swych analizach teoretycznych ujmują fenomen człowieka jako punkt centralny oraz uwzględniają kryteria ontologiczne, a także metodologiczne i aksjologiczne.

Bogactwo współczesnej myśli antropologiczno-filozoficznej uniemożliwia w tej pracy wyczerpujące omówienie chociażby większości kierunków i ich przedstawicieli. Dlatego też przyjrzymy się jednej z wielu podmiotowych prób ujęcia człowieka prezentowanej w XX wieku²³, mianowicie myśli filozoficznej K. Wojtyły.

W dwudziestym wieku została wypracowana w egzystencjalizmie i personalizmie koncepcja ujmująca człowieka w kategoriach osobowych, a nie przedmiotowych, jest to próba zerwania z „pojmowaniem człowieka jako istoty będącej wytworem historii naturalnej, czy też rzeczywistości kulturowej (...) z jej historycznością lub dziejowością narzucaną jej przez *pozaludzką* wobec niej rzeczywistość”²⁴.

Człowiek określa się jako *osoba* lub *egzystencja*, w ten sposób sam dla siebie staje się układem odniesienia i zasadą racjonalizacji swojego istnienia.

Próba określenia się wobec siebie lub „innego”, jest wyznaczona określoną koncepcją bytu ludzkiego. W związku z tym, w wieku dwudziestym możemy wyróżnić pewne tendencje w ujmowaniu człowieka.

²² Zob. M. Kornecki, *Problem człowieka z perspektywy ontologii fundamentalnej M. Heideggera*, [w:] *Dyktat, protest i integracja kulturowa*, Warszawa–Tyczyn, 2002, s. 43.

²³ Zob. I. Bittner, *Współczesna antropologia filozoficzna*, UŁ, Łódź 1999, s. 3. I. Bittner proponuje następującą periodyzację antropologii filozoficznej XX wieku: antropologię Maxa Schelera jako prekursora „fenomenologii egzystencjalnej”; egzystencjalistyczną i personalistyczną filozofię podmiotu, negującą możliwość poznania i zrozumienia człowieka w relacji przedmiotowej, podkreślając indywidualność i jednostkowość człowieka; antropologię zorientowaną fenomenologicznie, gdzie kategoria „samoświadoczenia” jest centralnym punktem zrozumienia człowieka, w jego „byciu” i przez to „bycie”; antropologię o orientacji przyrodniczej, fundującą wiedzę o człowieku na wyniku badań z jego biologiczno-fizjologicznej struktury; antropologię opartą na psychologii, rozumianej raczej jako nauka o człowieku, a nie o zachowaniach wynikających z działania człowieka; antropologię o charakterze kulturocentrycznym, ujmującym człowieka jako twórcę kultury, pomijając redukcjonizm naturalistyczny.

²⁴ Tamże, s. 44.

Pierwsza – podmiotowa: poszukująca definicji, podstaw ludzkiego określenia jestestwa, w transcendentálním *ja* (od czasu Husserlowskiej fenomenologii)²⁵.

Druga – negowała byt ludzki jako *homo rationale*, określając człowieka bytem irracjonalnym (Z. Freud, Nietzsche, Dilthey, Bergson). Z jednej strony człowiek definiowany był przez podświadomość i *libido*, u Nietzschego poprzez *wolę mocy*, Heideggera *Dasein* znaczy tyle, co przytomny swego istnienia, w filozofii Jaspersa, Marcela, Mouniera, człowiek nie poddaje się racjonalizacji, jawi się jako tajemnica.

Człowiek w drugim ujęciu jest poza wszelką definicją, człowiek jawi się jako ten, którego można przeżyć, doświadczyć, a nie ująć w kategorii teoretyczne, gdyż wymyka się on analizie. Otwiera to perspektywę ujęcia człowieka, w kategoriach **pozateoretycznych**, tj.: światopogląd, ideologia czy religia.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej antropologii filozoficznej, Karola Wojtyły, a w szczególności kategorii *osoby* i *uczestnictwa*. Wydaje się, że myśl filozoficzno-społeczna K. Wojtyły, mieści się w kanonie empatyczno-irracjonalistycznym, ujmującym fenomen człowieka.

Analiza poglądów filozoficznych K. Wojtyły nie jest zadaniem łatwym, co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze – myśl społeczno-filozoficzna K. Wojtyły nie jest jednolitym zbiorem twierdzeń czy aksjomatów, z których w sposób jednoznaczny można wyprowadzić ostateczne konkluzje. Idee antropologiczne i społeczne Wojtyły, nadbudowane są na szerszej płaszczyźnie teoretycznej, mianowicie filozoficzno-teologicznej, która rodzi m.in. spór o teoretyczny charakter myśli K. Wojtyły. Po drugie – idee (np.: społeczne) inicjowane przez K. Wojtyłę, są kontynuowane przez nauczanie papieża Jana Pawła II, ujawnia to problem odczytania owych idei, a także ujawnia się kwestia relacji Kościoła lokalnego do Uniwersalnego.

W związku z powyższym, podejmując się analizy myśli filozoficzno-społecznej K. Wojtyły należy odróżnić dwa okresy życia Wojtyły: okres przedpontyfikalny i pontyfikalny.

Pierwszy²⁶, zwany także Krakowsko-Lubelskim zakończył się w momencie powołania przez konklawe K. Wojtyłę do Stolicy Apostolskiej. Okres drugi, pontyfikalny, trwa.

²⁵ Redukcja transcendentálna E. Husserla prowadziła do wyizolowania „ja” ze świata naturalnego, pozostawiając je sam na sam, z transcendentálním *ja*. U Sartre’a prowadzi do określenia się wobec absolutnej niedookreśloności, do nicości.

²⁶ Por. J. Keller, *Wstęp*, [w:] „Studia Religioznawcze”, nr 17, Warszawa 1983, s. 5. J. Keller w działalności naukowej K. Wojtyły, wskazuje na trzy okresy: pierwszy – zwrócony ku mistyce św. Jana od Krzyża; drugi – zainteresowanie podstawami etyki katolickiej oraz fenomenologią M. Schelera; okres trzeci – zainteresowanie problematyką społeczną, duszpasterską oraz pracami na soborze i synodach biskupich.

Dlatego w tym miejscu chciałbym podjąć się analizy myśli K. Wojtyły z pierwszego okresu, który się zakończył i podaje się interpretacji bez obawy, że pewne idee zostaną pominięte lub, że pojawiają się nowe prace, a w nich nowe treści.

Człowiek – osoba realizująca się w czynie

Według K. Wojtyły, wyjaśnienie tak szczególnego bytu, jakim jest człowiek, ujęcie go w jego zupełności, jako *Osobę*, wymaga nowego podejścia teoretycznego, różnego od tych, które dotychczas obowiązywały. We wstępie do *Osoba i czyn* K. Wojtyła napisze: „studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić u podstaw jako doświadczenie człowieka. Jest to najbogatsze z doświadczeń (...). Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczaając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”²⁷.

Autor *Osoba i czyn* w swoich rozważaniach odrzuca postawę fenomenalistyczną, jest ona dla niego nie do przyjęcia, ponieważ sprowadza doświadczenie do sfery funkcji i treści samych zmysłów. Konsekwencją takiego podejścia, do całokształtu doświadczenia, są sprzeczności i nieporozumienia. W ujęciu fenomenologicznym, każdy akt poznawczy jest „bezpośrednim doświadczeniem”, o ile przedmiot dany jest „sam w sobie”, w oryginale, niejako „cieleśnie samo obecny”²⁸. Doświadczenie to związane jest z pewną dziedziną faktów, takim faktem jest dynamiczny całokształt „człowiek działa”²⁹.

Doświadczenie wskazuje na bezpośredniość poznania, na bezpośredni kontakt z przedmiotem, nie tylko akty zmysłowe, ale i umysłowe uczestniczą w bezpośrednim ujęciu przedmiotu³⁰.

Ludzkie doświadczenie dla K. Wojtyły, jest zawsze pewnym rozumieniem tego, czego doświadczam, akcentuje on jedność aktów poznania, staje na stanowisku, które głosi, „że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie – czyli doświadczeniu – osoby”³¹.

Jest to ogląd intelektualny faktu „człowiek działa”, w całej swej różnorodności i pozwala się zrozumieć w doświadczalnej zawartości jako czyn osoby. Fakt ten jawi się z taką oczywistością, która wskazuje na moment unaocznienia się przedmiotu, na jego rys poznawczy. Zrozumienie całokształtu „osoba –

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, KUL, Lublin 1994, s. 5.

²⁸ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 57.

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. A. B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce »Osoba i Czyn«*, „Anallecra Cracoviensia”, 1973–1974, nr 5–6, s. 153–157. Autor zasadniczo zgadza się z koncepcją doświadczenia prezentowaną przez Wojtyłę, jednakże wysuwa zastrzeżenia odnośnie do prezentowanej teorii świadomości w *Osobie i czyn*.

³¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 58.

czyn”, znajduje potwierdzenie w doświadczeniu, czyli zawartości faktu „człowiek działa”³².

Czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby, „zrozumienie faktu „człowiek działa” jako dynamicznej koniunkcji „osoba-czyn”, znajduje pełne pokrycie w doświadczeniu”³³. Według K. Wojtyły, nie naruszymy specyfiki doświadczenia, jeśli zobiektywizujemy fakt, „człowiek działa” jako „czyn osoby”³⁴. Możemy w tym miejscu stwierdzić, że dzieło K. Wojtyły, to studium czynu, który ujawnia osobę, studium osoby poprzez czyn, gdzie czyn jest momentem ujawniającym osobę³⁵.

Czyn zakłada osobę, „doświadczamy tego, że człowiek jest osobą i jesteśmy o tym przekonani, dlatego, że spełnia ona czyny”³⁶.

Doświadczenie, ogląd osoby w czynach i poprzez nie, wynika zdaniem Wojtyły z wartości moralnej, moralność stanowi wewnętrzną własność czynu, który jest dobry albo zły. Czyn jest momentem oglądu, poznania osoby, stanowi punkt wyjścia dla dynamicznej istoty. Samą wartością moralną zajmujemy się jedynie ze względu na jej fakt stawania się w czynie. Jawi się tu egzystencjalny aspekt zrozumienia człowieka jako osoby.

W dziele K. Wojtyły następuje wyłączenie etyki przed nawias, jest to wyłączenie w sensie *stricte* matematycznym, tzn. zajmujemy się badaniem tego, co jest w nawiasie, zabieg ten należy ściśle odróżnić od *epoche* Husserla³⁷. Człowiek w ujęciu etycznym jest podmiotowo tym, co wyróżnia go z reszty świata, pojęcie osoby wyraża ten aspekt człowieka, który wykracza poza pojęcie „jednostka gatunku”, *osoba* wyraża pełnię i doskonałość bytowania³⁸.

Sfera opisu osoby, jako wyróżnienie człowieka z przedmiotowego świata, do którego należy, jest w nim wyróżniona poprzez możliwość „bytowania doskonałego”. Realność etyczna przenika się z ontologiczną. Stąd też, punktem wyjścia dla K. Wojtyły, jest definicja *osoby* sformułowanej przez Boecjusza (*individua substantia rationalis naturae*), jako odniesienie się do tradycji i za-

³² Tamże, s. 59.

³³ Tamże.

³⁴ Według Wojtyły, unaocznia się tu ich korelatywność, znaczeniowa odpowiedniość, czyn jest działaniem, a działanie odpowiada różnym działaczom, jednakże działanie, które jest czynem możemy przypisać tylko osobie.

³⁵ Por. K. Wojtyła, *Acting person*, tłum. A. Potocki, wyd. A. T. Tymieniecka, „Analecta Husserliana”, t. X, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1979, s. XIII. A. T. Tymieniecka zauważa, że studium to jest ściśle antropologiczne, chociaż ma duże znaczenie dla etyki, bada funkcjonalny dynamizm układów poprzez *osobę i czyn*.

³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 59.

³⁷ „Wzięcie w nawias” w sensie fenomenologicznym oznacza zawieszenie naturalnej postawy wobec świata, jego istnienia, wszelkich supozycji, przekonań itp., co w wypadku realistycznej postawy (teoretycznej) K. Wojtyły, byłoby niedorzecznością.

³⁸ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, s. 9.

razem akt sceptycyzmu wobec tradycyjnej interpretacji oraz możliwość narzucenia tej tradycji własnej interpretacji. W osobie rozumianej, jako „indywidualna substancja natury rozumnej”, rozumność stanowi moment pierwszorzędny, wyróżnia człowieka spośród innych istot, czyni go bytem niepowtarzalnym. Szczególny dualizm doświadczeń życiowych, zewnętrznych i wewnętrznych to moment, w którym człowiek w sposób naoczny odróżnia się od innych bytów³⁹.

Życie wewnętrzne, od początku otrzymuje status ontyczno-aksjologiczny, jest życiem duchowym, koncentrującym się wokół prawdy i dobra. Kontakt człowieka ze światem przedmiotowym nie ma wyłącznie charakteru przyrodniczego, ma ono charakter przedmiotowy dla osoby, gdyż to ona każdorazowo zaznacza w nim swoje „ja”, indywidualność, doświadczenie, poznanie, przeżycie etyczne⁴⁰. Świat rzeczywisty jest według ujęcia Wojtyły, ogółem relacji, gdzie związki przyrodnicze zapoczątkowują pole doświadczeń osoby ludzkiej, osoba poznaje siebie samą jako byt, który się stanowi, natomiast świat staje się formą samorealizacji⁴¹.

Życie wewnętrzne jest tu tożsame z życiem duchowym i organizowane jest przez dwie centralne orientacje bytu człowieka: orientację poznawczą i pożądawczo-etyczną, gdzie pierwsza wyraża się w pytaniu o ostateczną przyczynę, druga, jak „być”, by być dobrym i posiadać pełnię dobra.

W tym miejscu ujawnia się zagadnienie samostanowienia. K. Wojtyła, samostanowienie ujmuje, jako moment, który komponuje osobę i wyznacza jej nieprzekraczalną granicę między kimś a kimś, można rzec, że osoba staje się „kimś”.

Na tej podstawie opiera się porządek etyczny oraz norma personalistyczna, której treść Wojtyła wyraża w zdaniu, że: „osoba jest takim bytem, że właściwie i pełnowartościowo stanowi miłość”⁴².

K. Wojtyła zagadnienie osobowej struktury samostanowienia uczynił jednym z głównych w dziele *Osoba i czyn*. Doświadczenie czynu ludzkiego, utożsamiane jest z przeżyciem faktu „ja działał”, fakt ten charakteryzuje się indywidualnością i niepowtarzalnością. Wielość przeżyć „ja działał”, zawiera właściwą sobie tożsamość w przeżyciu jednostki, jak i w wymiarze intersubiektywnym. „Ja działał”, wyróżnia się wśród innych faktów, które „dzieją się” w podmiocie. Różnica pomiędzy „dzieje się” a czynem osoby pozwala ująć w doświadczeniu człowieka moment, który odróżnia działanie, tj. czyn od wszystkiego, co w osobie się dzieje. Właśnie ten moment, określany jest przez

³⁹ Zob. K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny”, 1964, nr 52.

⁴⁰ Zob. A. Wójtowicz, *Filozofia osoby ludzkiej*, „Studia Religioznawcze” nr 17, s. 67.

⁴¹ Tamże.

⁴² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 32; Por. także: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, „Antyk”, Kęty 2000, s. 191–202. Galarowicz zwraca uwagę, że norma personalistyczna to *de facto* przeformułowany drugi imperatyw Kanta.

K. Wojtyła, jako samostanowienie⁴³. Określenie samostanowienia w doświadczeniu ludzkiego czynu, zawiera w sobie moment sprawczości osobowego „ja”. Wojtyła wyraził to następująco: „„ja działam« to znaczy »ja jestem przyczyną sprawczą« mojego działania, aktualizacji podmiotu – inaczej niż w wypadku wszystkiego, co we mnie tylko »się dzieje«, ponieważ wówczas przeżycie sprawczości osobowego »ja« nie zachodzi”⁴⁴.

Samostanowienie jest właściwością osoby rozumianej w sensie definicji Boecjusza i urzeczywistnia się poprzez wolę, która stanowi władzę, czyli przypadłość. Samostanowienie jest także wolnością, ale nie ogranicza się tylko do przypadłości. Należy do substancjalnego wymiaru osoby, „jest to wolność człowieka, a nie tylko woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę”⁴⁵.

Bytować w pełni, według Wojtyły, to zaktualizować się jako metafizyczny podmiot istnienia i przeżywać siebie jako podmiot. Jednakże człowiek w faktyczności, w byciu, jedynie przejawia się jako osoba, np. poprzez czyn, czasami w ogóle nie ujawnia cech podmiotowości osobowej.

W doświadczeniu czynu obecny staje się moment wolności. Wolność jest darem, w przeciwieństwie do egzystencjalizmu Sartre’a, jest wartością pozytywną. Nie jest jednak gotową, niezmienną własnością człowieka, jest dana jako potencjalność, zadana do urzeczywistnienia. Realizuje się w działaniu osoby, im większa świadomość działania i wartości, tym wyraźniej człowiek przeżywa samostanowienie. Wolność w teorii K. Wojtyły ma dwa bieguny: a) sprawczość; b) samostanowienie. Przy czym samostanowienie jest podłożem sprawczości. Spełnienie czynu przez osobę jest wartością personalistyczną. Od wartości moralnych różni się tym, że nie odnosi się do norm i nie jest wartością czynu spełnianego. Wartość personalistyczna tkwi w fakcie właściwego działania człowieka, w samym spełnianiu czynu przez osobę. Działanie to musi mieć charakter samostanowienia, w którym realizuje się transcendencja osoby. Wartość personalistyczna czynu wyprzedza oraz warunkuje wszelkie wartości etyczne. Orzekanie o wartościach moralnych musimy rozpocząć od ustalenia, czy czyn został spełniony. Innymi słowy, wartość personalistyczna polega na tym, że osoba w czynie aktualizuje się, w czynie wyraża się jej podstawowa struktura „samo- posiadania i samopanowania”⁴⁶.

Dodajmy, że o istocie samostanowienia decyduje autodeterminizm. K. Wojtyła wyraża to następująco: „autodeterminizm jest momentem właściwym wolno-

⁴³ Zob. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XXIX, z. 2, KUL, Lublin 1981, s. 7.

⁴⁴ Tamże

⁴⁵ Tamże, s. 8.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz., cyt., s. 305.

ści nie tylko w znaczeniu rozwiniętym, tj., gdy chodzi o intencjonalność woli, o jej stosunek do możliwych przedmiotów chcenia⁴⁷.

Pomijając szczegółowe analizy wolności, należy zauważyć, że koncepcja ta zakłada prymat istnienia przed działaniem oraz dualizm dynamizmów, gdzie jeden nie może być redukowany do drugiego, np. zwierzęcy czy mechaniczny do świadomego działania. Wolność jest korelatem, między czymś właściwym i naturalnym w osobie a innymi dynamizmami istniejącymi w osobie. Jest to **wolność wcielona**, poszukiwana we wnętrzu osoby⁴⁸.

Rozważając moment samostanowienia, K. Wojtyła posługując się pojęciem aktu intencjonalnego, podejmuje zagadnienie wolności woli. Stwierdza, że ujęcie woli jako aktu „chcenia”, przez analizę fenomenologiczną nie tłumaczy w pełni jej dynamiki. Fenomenologia według autora *Osoba i czyn*, wskazuje tylko na jeden aspekt woli i transcendencji: akt woli jest skierowanym czynem podmiotu w stronę przedmiotu, wartość, która jako cel jest chciana i stanowi przedmiot dążenia.

Zawarta jest tu także transcendencja podmiotu, tzn., że podmiot wychodzi czynnie ku celowi, poza siebie ku przedmiotowi, ku wartościom. Jednakże intencjonalność, według K. Wojtyły, nie wystarcza do interpretacji całości doświadczenia, jakim jest przeżycie etyczne. Intencjonalność i transcendencja jako „pozioma”, przy analizie aktów woli wyczerpuje się na poziomie psychologii wartości, a nie całościowej interpretacji przeżycia etycznego⁴⁹.

Poprzez kategorię doświadczenia i transcendencji osoby w czynie oraz samostanowienie i wolność, autor *Osoby i czynu* prowadzi nas do ukazania *osoby*, w wymiarze wspólnotowym. Tok fenomenologicznych analiz doprowadził K. Wojtyłę do uzasadnienia przyjętych założeń natury ontologicznej. Jednakże istota antropologii Wojtyły nie kończy się na poziomie relacji *osoba – czyn*. Rozważania te są niezbędne, aby K. Wojtyła mógł przejść na szerszy i najważniejszy dla niego obszar badań. Przejście na wymiar wspólnotowy jest dla K. Wojtyły niezbędne. Ponieważ na poziomie relacji osoba – wspólnota, właściwie osoba – Kościół, ujawnia się istotna część antropologii K. Wojtyły.

Przy bliższej analizie okazuje się, że *de facto* analizy personalistyczne, które ukazały *osobę* w jej dynamicznej strukturze, w relacji ze światem zewnętrznym, ujawniają osobę jako niższy poziom w hierarchicznej strukturze. Niższa struktura podmiotowa, podporządkowana jest wyższej, wspólnotowej, nad tą natomiast góruje struktura eklezjalna.

⁴⁷ Tamże, s. 173.

⁴⁸ Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz. cyt., s. 240.

⁴⁹ Zob. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 8; tenże: *Problem odczuwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1959, t. 5, z. 2–3, s. 138.

Przyjrzyjmy się zatem relacji uczestnictwa, prezentowanej w dziele *Osoba i czyn*.

Kategoria uczestnictwa, ma uwydatnić problem intersubiektywności już nie jako problem czysto poznawczy, ale wyrażony w sposobie działania człowieka z innymi.

W rozważaniach tych, K. Wojtyła wychodzi od bezpośredniego doświadczenia spełnienia wszystkich czynów w relacji międzyludzkiej, społecznej. Poprzez zrozumienie działania, możemy według autora prawidłowo interpretować współdziałanie, nigdy na odwrót.

K. Wojtyła deklaruje, że relacja czyn – osoba jest rzeczywistością samą dla siebie i taka pozostaje w obrębie działania z innymi. Rzeczywistość, jaką ta relacja wyznacza jest podstawą dla całego bogactwa działań społecznych, wspólnotowych, międzyludzkich⁵⁰. Czyn, społeczny czy wspólnotowy, ufundowany jest na podstawie podmiotowej, tak więc, charakter wspólnoty zdeterminowany jest przez charakter osoby i na odwrót. Wydaje się, że *Osoba* może uzyskać pełnię „bycia w świecie”, poprzez działanie we wspólnocie. K. Wojtyła zauważa, że: „...dla wyjaśnienia osobowego charakteru czynów ludzkich jest rzeczą nieodzowną zrozumienie tego, co wynika z faktu, iż bywają spełniane wspólnie z innymi”⁵¹.

Według K. Wojtyły, człowiek działając wspólnie z innymi, zachowuje wartość osobową swego czynu oraz urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania. Równocześnie urzeczywistniana jest wartość personalistyczna czynu. K. Wojtyła przez uczestnictwo rozumie tutaj „...to, co odpowiada transcendencji osoby w czynie wówczas, gdy ten czyn jest spełniany wspólnie z innymi, w różnorodnych relacjach społecznych czy międzyludzkich”⁵².

Człowiek działający wspólnie z innymi, według K. Wojtyły, konstytuuje się poprzez uczestnictwo w swoim *Esse*. Wspólnota działania, mająca u swych podstaw korelację czynu i osoby, wytwarza jakby nową podmiotowość – wspólnotę, która jest udziałem pewnej społeczności.

K. Wojtyła określa wspólnotę ze względu na moment podmiotowy, wskazując na uczestnictwo, a nie cel, który wyznacza działanie z innymi.

Według K. Wojtyły, cel wspólnego działania, jako czysto przedmiotowy nie stanowi w całej pełni dobra wspólnego. Dobro wspólne, jeśli chcemy określić jako cel, to tylko w znaczeniu podmiotowym i przedmiotowym. K. Wojtyła stwierdza, że: „znaczenie podmiotowe dobra wspólnego łączy się ściśle z uczestnictwem jako właściwością osoby i czynu”⁵³.

⁵⁰ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 303.

⁵¹ Dz. cyt., s. 304.

⁵² Tamże, s. 309.

⁵³ Tamże, s. 321.

K. Wojtyła, analizując momenty konstytutywne dla uczestnictwa, zauważa, że od wspólnoty bytowania człowiek oczekuje, że będzie mógł wybierać to, co inni wybierają jako dobro własne. Dobro, które służy spełnianiu własnej osoby, oczekuje również, aby we wspólnotach opartych na dobru wspólnym, jego czy-ny służyły wspólnocie i ją podtrzymywały.

Wydaje się, że jest to swoista deklaratywność osoby, którą K. Wojtyła uzasadnia wskazując na postawy występujące we wspólnocie.

Uczestnictwo jako podstawa wspólnoty, według K. Wojtyły, zawiera w sobie postawę solidarności i sprzeciwu. **Postawa solidarności**, jest według autora, konsekwencją bytowania i działania z innymi, w postawie tej dobro wspólne warunkuje i wyzwala uczestnictwo. „Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”⁵⁴. Postawie tej towarzyszy wyczucie potrzeby wspólnoty, co według K. Wojtyły sprawia, że wykracza się poza partykularyzm. Jest to także, swoisty komplementaryzm, czyli gotowość do „dopełnienia” czymś tego, co inni wypełniają we wspólnocie.

Natomiast **postawa sprzeciwu** wyraża się we własnym sposobie widzenia wspólnoty. Postawa ta nie wyklucza solidarności, nie jest zwykłą negacją dobra wspólnego, jest to konstruktywna forma sprzeciwu. K. Wojtyła wyraża tę postawę następująco: „treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistnienia dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem uczestnictwa”⁵⁵.

Przedstawione postawy, według Wojtyły, są postawami autentycznymi w przeciwieństwie do konformizmu. **Konformizm** wskazuje, zdaniem autora, na brak zasadniczej solidarności oraz unikanie sprzeciwu. Przyjmując tę postawę, człowiek staje się podmiotem „dziania się”, a nie sprawcą własnej postawy. Człowiek rezygnuje ze spełniania siebie w działaniu, „wspólnie z innymi” i poprzez to działanie. Według K. Wojtyły „Konformizm jest zaprzeczeniem uczestnictwa we właściwym znaczeniu tego słowa”⁵⁶.

Wspólnota stanowi pewien system odniesienia, którego różnorodność wynika z możliwości uczestnictwa wszystkich osób, odniesieniem tym jest „bliźni”. Pojęcie bliźni jest bardziej podstawowe niż „członek wspólnoty”. K. Wojtyła wyraża to wprost: „ludzie są lub stają się członkami wspólnot, są lub stają się sobie w tych wspólnotach bliscy lub obcy (...) natomiast stale wszyscy są bliźnimi i nie przestają nimi być”⁵⁷.

„Bliźni” staje się w systemie Wojtyły kategorią, która wyznacza podstawę między ludźmi. Można konkludować, że istota uczestnictwa według Wojtyły,

⁵⁴ Tamże, s. 323.

⁵⁵ Tamże, s. 325.

⁵⁶ Tamże, s. 328.

⁵⁷ Tamże, s. 330.

polega na czymś więcej, niż na przynależności do wspólnoty, polega na zdolności do uczestnictwa w człowieczeństwie innych „bliźnich”. Osoba staje się czynnikiem, elementem większej całości, jaką jest wspólnota, która jest „...faktycznie hierarchiczną strukturą eklezyjalną, strukturą dominującą nad naturalno-osobową wizją człowieka”⁵⁸.

Rekapitulując należy zauważyć, że człowiek w myśli K. Wojtyły, jawi się jako osoba, ta natomiast, jak zaznacza K. Kołodziejczyk, ujawnia się jako wartość personalna⁵⁹.

W antropologii K. Wojtyły widoczne są dwie tendencje: pierwsza – to krytyka *stricte* racjonalistyczno-empirystycznego ujęcia człowieka, druga – to próba wyjścia poza „antropocentryzm teocentryczny”, który próbuje ująć człowieka jako istotę niezmienną i tajemniczą.

Zdaniem K. Wojtyły, jedynym i właściwym sposobem poznania tajemnicy człowieka jest odwołanie się do Pisma św. W związku z czym, K. Wojtyła wskazuje na cztery warstwy konstytuujące człowieka: warstwa materialno-fizyczna, organiczna, psychiczna i duchowa. Struktura ta stanowi *compositum humanum*, które zadaniem Wojtyły nie pozwala na redukcję człowieka do materii. Sfera duchowa, dusza, pojęta jest jako „forma”, w rozumieniu arystotelesowsko-tomistycznym, tzn. jako: „podstawa substancjalnego konstytuowania się, jako podstawa działania i zasada celowości”⁶⁰.

Byt osobowy ma według K. Wojtyły dopiero sens, gdy zachodzi w relacji do Boga, natomiast ujęcia pozbawiające człowieka tej pionowej transcendencji, nazwie „dramatem humanizmu ateistycznego”⁶¹. Godne uwagi są cztery ważne atrybuty osoby, mianowicie: pierwszy – **nieprzekazywalność**, inkomunikowalność osoby, której istota tkwi we wnętrzu, świadomości, duszy człowieka, a nie jego ontologii. Drugi atrybut osoby to **rozumność**, która spełnia trzy funkcje: **poznawczą** – poznanie prawdy, odkrywa naturalny porządek moralny, partycypuje w boskim źródle prawa naturalnego, formułuje normy moralne gdyż ma zdolność rozpoznawania dobra i zła; **normatywna** funkcja rozumu, polega na pewnym jego ograniczeniu, tzn. jest on prawodawcą moralnym, ale normy pod względem treści są względem niego heteronomiczne; **oceniająca** funkcja ujawnia się w aprobacie lub dezaprobatie działań innych lub siebie, to natomiast wiąże się z wolnością i sumieniem.

Wolność w tym ujęciu, jest następnym, trzecim atrybutem osoby, wolność jest osobie immanentna, jednakże podporządkowana rozumowi, a przez niego

⁵⁸ Z. Stachowski, *Kultura i nauka w myśli Jana Pawła II*, [w:] *Człowiek i kultury*, WSS Tychyn 2000, s. 267.

⁵⁹ Zob. K. Kołodziejczyk, *Etyka społeczna Karola Wojtyły*, A. Marszałek, Toruń 2000, s. 9.

⁶⁰ Tamże, s. 11.

⁶¹ Tamże, s. 13.

prawdzie, co wyklucza dowolność i przypadkowość⁶². Rozum rozpoznaje dobro i nakierowuje aktywność woli poprzez dobro ku prawdzie, a istota wolności ujawnia się w zdolności wybierania (mogę – nie muszę). Odkrywana przez rozum i wolną wolę prawda posiada charakter normatywny, a nie opisowy.

Kolejnym, czwartym atrybutem osoby jest *sumienie*, którego nie sposób pojąć bez pewnego rodzaju działania, aktywności, która polega na ocenie moralnej ze względu na dobro lub zło. Podstawą oceny może być tylko prawe sumienie, które dostosowuje działanie osoby do obiektywnych norm moralności. Zdarza się, zauważa Wojtyła, że sumienie błądzi z powodu niewiedzy. Tak więc, rola sumienia polega na wywołaniu powinności, spełnienia czynu moralnie dobrego, źródłem zaś moralności jest Pismo św., szczególnie Nowy Testament i wzór najdoskonalszy – Jezus Chrystus. Jednakże jedynym, co do nieomyłnej kwalifikacji czynów etycznych, wyjaśniania wątpliwości i określania treści norm moralnych jest Kościół⁶³. W związku z tym, istnieje konieczność podporządkowania sumienia Kościołowi, gdyż sumienie chce być prawe, a prawe może być, gdy kieruje się prawdziwymi wartościami moralnymi, tymi z kolei dysponuje Kościół.

Tak więc, Kościół jest tą instytucją, która jako jedyny spadkobierca Chrystusa, w sposób „nieomylny” dostosowuje treści ewangelii do potrzeb swoich wyznawców. Jak zaznacza K. Kołodziejczyk: „...Kościół coraz dokładniej określa, co jest moralnie dobre, a co nie, co jest realizacją lub negacją normy personalistycznej”⁶⁴. Norma personalistyczna w tym ujęciu sprowadza się do rozumienia osoby jako wartości moralnej, która wyraża się w stwierdzeniu: że *osoba* nigdy nie powinna być dla drugiej osoby jedynie środkiem do celu. W związku z tym, jedynym pełnowartościowym odniesieniem do osoby powinna być miłość.

Unaocznia się w tym miejscu istotna zależność osoby od Kościoła. Otóż, jeżeli wolność osoby ma realizować się poprzez realizację zaleceń Ewangelii, poprzez to, co zawarte w Objawieniu, to w konsekwencji wolność ta przyporządkowana jest Kościołowi, a o tym jak realizować doskonałość osoby decydują w konsekwencji hierarchowie Kościoła.

Powyższe rozważania pokazują teoretyczne inspiracje, które posłużyły K. Wojtyłemu do stworzenia antropologii świata społecznego, gdzie świat osób definiowany jest przez „doskonałą” wspólnotę, jaką jest Kościół. Wizja ta, zaznacza Z. Stachowski, jest: „...globalizującą i uniwersalizującą totalizacją misji i posłannictwa Kościoła, jego spełnieniem się, swoistą finalizacją w świecie, który trzeba szybko reewangelizować...”⁶⁵

Procesy, jakie zachodzą obecnie w Europie, wykazują odmienne tendencje od idei K. Wojtyły – Jana Pawła II. Europa jako kontynent wieloetniczny, wie-

⁶² Tamże, s. 20.

⁶³ Zob. tamże, s. 23.

⁶⁴ Tamże, s. 24.

⁶⁵ Z. Stachowski, *Kultura i nauka w myśli Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 268.

lokulturowy i wielonarodowy, zmierza raczej ku pluralizmowi, a nie hegemonii Kościoła⁶⁶. Natomiast status współczesnego Kościoła katolickiego w Europie zmienił się z „Kościoła ludu” na „Kościół diaspory”. Wydaje się, że stan ten jest podyktowany procesami, u podstaw których leży „rynek” z regułami ekonomii i niewidzialną ręką Adama Smitha, która dotyka także religii, ta zaś jest wspólnie dla wielu ludzi kwestią wyboru, a nie przynależności⁶⁷.

Философская антропология Кароля Войтылы может быть анализирована в нескольких плоскостях. Одним из её векторов является социальное, коллективное измерение. Личность как динамический момент бытия в полной мере реализуется лишь в её отношении к ближнему, к окружающему её сообществу.

Как нам представляется, мы можем указать на характерную черту мысли Войтылы, а именно: исходя из онтологии личности, К. Войтыла ищет обоснование для персонализма в феноменологии, с тем чтобы результат поиска выяснить в рамках экзистологии.

Karol Wojtyła's philosophical anthropology may be analyzable on a few levels. One of its supplementations is a social, a collective dimension. A person as dynamic moment of being its fluffiness gain in the relation to neighbour, community of neighbours.

It seems that we can point characteristic feature of Karol Wojtyła's thought, namely: starting from ontology of a person, K. Wojtyła is searching justification for personalism in phenomenology, that consequently outcome of searching explain in the framework of ecclesiology.

⁶⁶ Zob. R. Wójtowicz, *Jana Pawła II ujęcie kultury. Dialog z kulturami i religiami niechrześcijańskimi*, [w:] *Dyktat, protest i integracja w kulturze*, red. Z. Stachowski, Warszawa–Tyczyn 2002, s. 242; Por. także: Z. Stachowski, *Miejsce narodów słowiańskich w nauczaniu Jana Pawła II. Między Katolicką uniwersalnością a słowiańską regionalnością*, [ws:] *Filozofia i religie w kulturze narodów słowiańskich*, WSP, Rzeszów 1995, s. 246.

⁶⁷ Zob. Z. Stachowski, *Kłopoty z pamięcią*, [w:] *Pamięć dla przyszłości*, red. Z. Stachowski, Tyczyn, 2002, s. 136.