

KS. ALFRED M. WIERZBICKI

KAROLA WOJTYŁY FILOZOFIA OSOBY LUDZKIEJ JAKO PODSTAWA OBRONY PRAW CZŁOWIEKA

1. KULTURA PRAW CZŁOWIEKA A FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Zaangażowanie w szerzenie kultury praw człowieka i w ich obronę było głębokim nurtem humanizmu Jana Pawła II. Podejmując ważną dla współczesnego świata problematykę praw człowieka, był on niewątpliwie kontynuatorem linii wyznaczonej przez swych poprzedników – Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI, a przede wszystkim przez tak doniosłe dla dialogu Kościoła ze światem współczesnym nauczanie Soboru Watykańskiego II, natomiast własnym rysem Jana Pawła II myślenia o prawach człowieka jest ukazywanie na wskroś personalistycznych fundamentów doktryny praw człowieka. Jan Paweł II był bowiem papieżem filozofem, a to znaczy nie tylko, że miał głębokie przygotowanie filozoficzne, będące owocem jego wcześniejszych studiów akademickich, ale przede wszystkim filozoficzne nastawienie, polegające na przechodzeniu od fenomenu do fundamentu (*Fides et ratio*), cechowało jego podejście do wszystkich kwestii praktycznych, którymi zajmował się jako myśliciel i duszpasterz.

Warto byłoby opisać bardziej szczegółowo stanowisko Jana Pawła II w sprawie ochrony prawa do życia, które uznawał za podstawowe prawo człowieka, jak również podkreślanie nienaruszalności prawa do wolności religijnej, promowanie praw rodziny, obronę praw obywatelskich i praw ludzi pracy oraz powiązanie praw narodów z prawami człowieka. Wypada

Ks. dr hab. ALFRED M. WIERZBICKI – Katedra Etyki, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: awierzbicki@kul.lublin.pl

jednak pozostawić ten opis na boku, aby skupić się na próbie wydobycia filozoficznego jądra argumentacji Jana Pawła II na rzecz kultury praw człowieka.

Ograniczenie się do na filozoficznego aspektu nauczania Jana Pawła II na temat praw człowieka nie oznacza, że jest to jedyna płaszczyzna, na jakiej prowadzi on swój dyskurs. Jako nie mniej istotna, a nawet pierwszoplanowa, jawi się jednak płaszczyzna teologiczna. Ideą łączącą różnorodne obszary myśli i dociekań Karola Wojtyły i Jana Pawła II jest pragnienie poznania człowieka. Dokonuje się ono zarówno w świetle rozumu, jak i w świetle Objawienia, w granicach autonomii i zarazem współpracy rozumu i wiary. Dla Jana Pawła II, podobnie jak dla św. Augustyna, z racji transcendentnego, zorientowanego ku Bogu dynamizmu ludzkiego serca, człowiek pozostaje „istotą nieznaną”, dopóki nie pozna prawdy o sobie jako prawdy wypowiedzianej i uczynionej przez Boga w jego zbawczym działaniu. Chrześcijaństwo niesie głęboką egzystencjalną treść humanistyczną. W opublikowanej krótko przed śmiercią książce *Pamięć i tożsamość* Jan Paweł II stwierdza, streszczając niejako swą pierwszą encyklikę: „Poza Ewangelią człowiek pozostaje dramatycznym pytaniem bez odpowiedzi. Właściwą bowiem odpowiedzią na pytanie o człowieka jest Chrystus – *Redemptor hominis*”¹.

Jan Paweł II prezentuje dość wielowarstwowy pogląd na temat genezy praw człowieka w epoce nowożytnej. Z jednej strony uważa je za „owoce dobra wyrosłe na glebie oświecenia”², z drugiej strony podkreśla ich zakorzenienie w chrześcijaństwie, uznając je za owoc Ewangelii jako Dobrej Nowiny o człowieku, proklamującej godność osoby ludzkiej. Niezależnie od wyraźnej u Jana Pawła II krytyki oświeceniowej antropologii, prowadzącej do życia tak, jakby Boga nie było, dostrzega on właściwy wkład Oświecenia w dziedzinie rozwoju świadomości praw człowieka. Zamiast konfrontacji i polemiki, od jakiej nie stronili w przeszłości ani ludzie o formacji laickiej, ani chrześcijanie, proponuje on – nawiązując do zasady wypracowanej przez Vaticanum II – konieczny dialog, możliwy na płaszczyźnie kultury i realnie praktykowanego humanizmu. Dobro człowieka ma pierwszeństwo wobec wszelkich sporów światopoglądowych. W cytowanej już książce „*Pamięć i tożsamość*” znajduje się również taka uwaga: „Chrześcijanie mogą wychodzić naprzeciw światu, czy raczej naprzeciw ludzkości pooświeceniowej i nawiązywać z nią konstruktywny dialog. Mogą także pochylić się, jak

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 118.

² Tamże, s. 110.

ewangeliczny Samarytanin, nad człowiekiem zranionym, usiłując leczyć jego rany na początku XXI stulecia. A zachęta do niesienia pomocy człowiekowi jest nieporównanie ważniejsza od polemik i oskarżeń dotyczących na przykład oświeceniowego podłoża wielkich katastrof dziejowych XX wieku. Bowiem duch Ewangelii wyraża się przede wszystkim w postawie gotowości do niesienia bliźniemu braterskiej pomocy”³.

Konsekwentna obrona praw człowieka odwołuje się do trwale obecnej w myśli Zachodu idei godności człowieka. Ponieważ źródła poznania tej godności są różnorodne: religijne i niereligijne, racjonalny dyskurs filozoficzny, w którym obecne są pytania, kim jest człowiek i skąd wypływa jego godność, przynosi uniwersalny klucz. Kultura praw człowieka potrzebuje bowiem antropologii, w której znajduje swe uzasadnienie. Inaczej może ona zostać łatwo sprowadzona tylko do wymiaru propagandowych haseł, a nawet może zostać narażona na wieloznaczności, których reperkusje praktyczne okażą się szkodliwe dla samej idei praw człowieka.

Przeświadczenie o możliwości poznania prawdy o człowieku opiera się w sposób oczywisty skłonności myśli postmodernistycznej do wątpienia w możliwość uprawiania antropologii jako obiektywnej wiedzy o człowieku. Siłą Karola Wojtyły filozofii człowieka zdaje się być to, że wychodzi ona od doświadczenia własnego „ja” ludzkiego w subiektywnym przeżyciu siebie jako sprawcy swych czynów. Metoda fenomenologiczna, jaką posługuje się Wojtyła, pozwala ująć ludzką subiektywność jako najbardziej pierwotną, nieredukowalną daną ludzkiej samowiedzy. Myślenie o człowieku jako podmiocie i jako istocie poznającej przedmioty, a wraz z przedmiotami siebie, zaczyna się od poznawczego zderzenia z samym sobą. Olśnieniu przez świat rzeczy towarzyszy niezmiennie zdziwienie swą własną pozycją wobec rzeczy i wobec siebie. Zanim w wyniku wysiłku poznawczego dążącego do obiektywizacji powstanie jakakolwiek teoria człowieka czerpiąca materiał z wglądów w istotę człowieczeństwa, człowiek najpierw przeżywa siebie. Obiektywna prawda o naturze ludzkiej ma swoje podłoże w przeżyciu swego człowieczeństwa przez każdą jednostkę ludzką.

Nie jest chyba przypadkiem, że Karol Wojtyła równolegle do wysiłku budowania antropologii i etyki w swych pracach filozoficznych ewokował to podstawowe doświadczenie antropologiczne w swych utworach poetyckich. Warto zacytować kilka wersów:

³ Tamże, s. 114.

Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć.
Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie⁴.

Nie ma potrzeby przeciwstawiania samej subiektywności oraz swej własnej prawdy danej w przeżyciu obiektywności, ponieważ jedyny możliwy dostęp do obiektywności, a więc do prawdy o świecie i o sobie, ma miejsce w ludzkim wnętrzu. Epistemologiczny obiektywizm i filozoficzny uniwersalizm zaczynają się od uważnej analizy konkretnego, jakim jest ludzkie przeżycie siebie. Dopiero na tej doświadczalnej podstawie można budować teorię człowieka, która będzie polegała na pełniejszym odsłanianiu treści samego doświadczenia.

Doświadczalny punkt wyjścia antropologii Karola Wojtyły nie zamyka jej w żadnym systemie filozoficznym. Co więcej, zdaje się zachęcać do testowania głębi wglądów i spójności systematyzacji, jakie wypracowały różnorodne systemy myślenia o człowieku. Fakt, że antropologiczne dociekania Karola Wojtyły dają syntezę klasycznej filozofii bytu oraz nowożytnej filozofii świadomości, nie oznacza, że mamy do czynienia z filozoficznym eklektyzmem, przypadkowo scalającym odległe od siebie tradycje filozofii, lecz synteza owa wynika z samej logiki doświadczenia człowieka, tożsamego z doświadczeniem konkretnego „ja”. W rozwinięciu moich uwag spróbuję pokazać, że personalistyczna antropologia, której punktem wyjścia jest doświadczenie osoby, zapewnia solidną pod względem epistemologicznym i normatywnie wiążącą bazę dla kultury praw człowieka, która nie musi się wiązać z jakąś jedną partycularną szkołą filozofii, lecz stwarza możliwość wypracowania wspólnego minimalnego języka myślenia o człowieku.

2. „OSOBA TO KTOŚ”

W filozofii Karola Wojtyły osoba jest bardziej rzeczywistością oglądową aniżeli kategorią spekulatywną. Ogląd ów dokonuje się od wewnątrz poprzez przeżycie siebie jako jedynej i niepowtarzalnej podmiotowości, która jest świadoma swego istnienia i działania. Jest to podmiotowość konkretnego człowieka, który – według słów Wojtyły – „jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby”⁵.

⁴ K. Wojtyła, *Narodziny wyznawców*, [w:] K. Wojtyła / Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 131.

⁵ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 440-441. Po raz pierwszy artykuł ukazał

Realna rzeczywistość osoby wymyka się wszelkim próbom sprowadzenia jej wyłącznie do właściwości ogólnych cechujących gatunek. Sprawia to, że osobę łatwiej jest pokazać, aniżeli zdefiniować. Osoba bowiem jako konkretne ludzkie „ja” jest całością nieredukowalną do gatunku. Autor *Osoby i czynu* przedstawia charakterystyczny dla swego spojrzenia na osobę ludzką komentarz do klasycznej definicji osoby. „Osoba zawsze jest jednostką natury rozumnej, jak głosi pełna definicja Boecjusza: «*persona est rationalis naturae individua substantia*». Tym niemniej ani pojęcie natury (rozumnej), ani też jej indywidualizacja zdają się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność. Język potoczny dysponuje tutaj lapidarnym, a zarazem dosadnym wyrażeniem zaimkowym: osoba – to ktoś. Ów zaimek jest kapitalnym skrótem semantycznym, natychmiast bowiem wywołuje skojarzenie, a w nim porównanie i przeciwstawienie do «coś»⁶. Dodajmy, że człowiek jest właśnie „kimś” z powodu swej świadomej, oglądającej siebie od wewnątrz, obecności w świecie. Poznawczy kontakt z samym sobą odbywa się inaczej niż kontakt z innymi realnymi bytami, poznanie siebie jako „kogoś” wiąże się z przeżyciem swej wewnętrzności i niepowtarzalności.

Do nieredukowalnej rzeczywistości ludzkiego „ja” Karol Wojtyła zwykł w swych pismach odnosić starożytną formułę: „*persona est sui iuris*”, mając na myśli nie tylko szczególną pozycję osoby w systemie prawa, ale podkreślając również, że to sama podmiotowość osoby jako kogoś – istoty nieredukowalnej do bytu o charakterze „coś” – jest źródłem prawa. Myśl Wojtyły zdaje się w tym punkcie zbliżać do filozofii prawa włoskiego myśliciela Antonia Rosminiego, dla którego „osoba jest prawem”⁷. Obydwaj – Rosmini i Wojtyła – odnoszą się z uznaniem do Kanta filozofii osoby jako celu samego w sobie i jednocześnie próbują tę filozofię autonomii sprowadzić na grunt doświadczenia, aby trafniej, niż czynił to sam Kant, odczytać granice ludzkiej autonomii. Osoba ludzka jest absolutem w wymiarze aksjologicznym, gdyż przysługuje jej nienaruszalna godność, natomiast w sensie ontycznym jest ona bytem przygodnym. Podczas gdy dla Kanta metafizyka

się w języku angielskim: *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „*Analecta Husserliana*” 7 (1978), s. 107-114.

⁶ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 123.

⁷ „Precision requires that we say ‘the human person is subsistent human right’. It follows that the person is the essence of right” (A. Rosmini, *The Philosophy of right*, transl. by D. Claery, T. Watson, vol. II, Durham 1993, s. 21.

moralności uzyskuje swe teoretyczne wykończenie już w wykazaniu, że źródłem prawa moralnego jest autonomiczna wola rozumnego podmiotu, to u Rosminiego i Wojtyły, podobnie jak w całej tradycji myśli chrześcijańskiej, problematyka osoby, stwierdzenie jej absolutnej godności, stanowi zaledwie wejście w obszar poszukiwań metafizycznych, prowadzących do odkrycia osobowego Boga jako ostatecznej racji istnienia osób ludzkich i prawa moralnego.

W swych pracach antropologicznych Karol Wojtyła czyni zaledwie pierwszy krok w kierunku metafizyki osoby, pokazuje on mianowicie ontyczną podmiotowość osoby, tkwiącą w konkretnym ludzkim „ja”, przeżywającym swą jedyność i niepowtarzalność. Poszukiwania metafizyczne dochodzą do głosu bardzo wyraźnie w utworach poetyckich Karola Wojtyły – aż po *Tryptyk rzymski*, poemat napisany u schyłku życia przez papieża, który nie przestał być poetą. Nie przestał nim być, ponieważ – jak przekonuje Giovanni Reale – był on poszukiwaczem Absolutu na trzech drogach dostępnych dla umysłu ludzkiego: na drodze filozofii, na drodze wiary i na drodze sztuki⁸.

Jeśli chcesz znaleźć źródło,
musisz iść do góry, pod prąd.
Przedzieraj się, szukaj nie ustępuj,
Wiesz, że ono musi tu gdzieś być –
Gdzie jesteś, źródło?...Gdzie jesteś, źródło?⁹

Zauważmy, że poszukiwanie źródła w poemacie papieża staje się jego przywoływaniem. Filozoficzny namysł zapośredniczony w poezji prowadzi do modlitwy przyzywającej ukrytego Boga.

Istotnie, u Jana Pawła II myślenie o osobie ludzkiej uzyskuje swą pełnię w świetle Objawienia judeo-chrześcijańskiego. Człowiek rozpoznaje siebie jako istotę stworzoną na obraz i podobieństwo Boga. Nie jest on tylko bytem pośród bytów, jak traktują go filozofie o nastawieniu kosmologicznym. Nie jest on również górującą ponad innymi bytami autonomią, jakby samotnością absolutną, jak patrzają nań filozofie o podejściu antropocentrycznym. Jawi się on jako istota obdarzona swym istnieniem i godnością jako darem miłości i przeznaczona do spełnienia siebie w darze miłości. U źródeł huma-

⁸ G. Reale, *Karol Wojtyła un pellegrino dell'Assoluto*, Milano 2005. Por. A. M. Wierzbicki, *Antropologia Karola Wojtyły odczytana w jego poezji*, „Ethos” 76 (2006), nr 4, s. 103-113.

⁹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 11.

nizmu Jana Pawła II znajduje się jego personalizm, dostrzegający fakt, że osoba jest kimś, a więc niepowtarzalną i jedyną istotą poszukującą w swym sercu, nie bez właściwego dla tych poszukiwań niepokoju, Pełni, dzięki której istnieje i przeżywa siebie – i dla której istnieje. Problem istnienia osobowego Boga jawi się jako problem na wskroś antropologiczny. Człowiek rozpoznaje siebie – mówiąc metaforycznie – jako pytanie. Bliskie tej wizji człowieka jest dramatyczne stwierdzenie św. Augustyna: „Et factus sum mihi magna quaestio” („I stałem się sam dla siebie wielkim problemem”)¹⁰.

Wyjątkowość chrześcijaństwa, według Jana Pawła II, odsłania się w jego zdolności udzielenia odpowiedzi potwierdzającej absolutną godność człowieka. W *Redemptor hominis* Ewangelia zostaje określona jako „głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka”¹¹. Nie chodzi tu bynajmniej o „człowieka abstrakcyjnego”, ale o konkretnego człowieka historycznego, o każdego człowieka przeżywającego swą niepowtarzalną egzystencję jako poszukiwanie sensu. Dlatego Papież wyjaśnia: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel – jak to już zostało powiedziane – «objawia w pełni człowieka człowiekowi». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa”¹².

Czy nie odeszliśmy od filozofii człowieka? Niewątpliwie refleksja zakorzeniona w przeświadczeniu wiary nie jest już refleksją filozoficzną zachowującą ścisły rygor wiedzy racjonalnej, opartej wyłącznie na oczywistości doświadczenia i rozumu. Ale to właśnie wierność doświadczeniu, w świetle którego osoba odsłania się sobie samej jako ktoś konkretny, poszukujący najpełniejszej prawdy o sobie i najpełniejszej z możliwych afirmacji tego, kim jest, będąc osobą, doprowadza do progu, za którym rozlega się z właściwą sobie logiką Dobra Nowina o człowieku. Ewangelia w gruncie rzeczy jest „Ewangelią człowieka”. Racjonalność myślenia teologicznego polega na tym, że dopełnia ono poszukiwania rozumu, ale ich nie niweczy, co więcej –

¹⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 4, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 54.

¹¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

¹² Tamże.

zakłada je w sposób konieczny. Zgadza się to ze starą zasadą teologiczną, głoszącą, że łaska nie niweczy natury, ale ją zakłada i doskonali. W miejsce pojęcia natury należałoby tu jednak podstawić pojęcie osoby i precyzyjnie, jakkolwiek za pomocą bardzo oszczędnych terminów, zinterpretować, co to znaczy być osobą.

Jan Paweł II, odwołując się do chrystocentrycznego personalizmu, uwzględnia bogate wglądy w istotę osoby, jakich dostarcza fenomenologia, penetrująca realne egzystencjalne doświadczenie ludzkiego „ja”. Z jednej strony ukazuje ludzką podmiotowość jako podmiotowość nieredukowalną, obdarzoną swą własną metafizyczną mocą, z drugiej zaś strony analizuje świadomość ludzką jako dynamizm poszukiwania i orientowania się ku Bogu, w którym człowiek odnajduje sens swego podmiotowego, zwróconego ku wnętrzu, sposobu bytowania.

Łącząc elementy danych rozumu i wiary, Jan Paweł II wyrażał pełniej swą troskę o człowieka w tym momencie dziejów, w jakim przypadło mu kierować łodzią Kościoła. Jest to moment, z jednej strony, wzrostu świadomości praw człowieka, a z drugiej strony moment nowych i dramatycznych zagrożeń dla kultury praw człowieka. Odnawiając język mówienia o prawach człowieka poprzez wprowadzenie zarówno kategorii „osoby”, jak i kategorii „imago Dei”, Jan Paweł II wraca poniekąd do początku samego dyskursu na temat osoby. Pojawił się on bowiem w myśli chrześcijańskiej w związku ze sporami trynitarnymi i chrystologicznymi. Powrót ów dokonuje się jednak w innej fazie rozwoju ludzkości, gdy zdaje się ona być coraz bardziej pewna, przynajmniej w świecie zachodnim, powszechności praw człowieka i jednocześnie, wskutek sekularyzacji, której towarzyszy w wymiarze praktycznym nihilizm, coraz bardziej kruche wydają się być podstawy racjonalne dla kultury praw człowieka. Odnawiając dyskurs teologiczny poprzez wprowadzenie weń kategorii personalistycznych, Jan Paweł II pragnął odnowić również dyskurs filozoficzny, nadając mu wigor filozofii konkretnego jako filozofii osoby.

Czyniąc centralnym problemem swej antropologii problem miłości jako sensu ludzkiego życia, Jan Paweł II wskazuje również na niewystarczalność sprawiedliwości jako wyłącznego klucza do stawienia czoła różnorodnym przejawom zła w świecie współczesnym, zwłaszcza zła strukturalnego. Sprawiedliwość powinna zostać dopełniona miłosierdziem. Jest ono postawą zauważenia i przeżycia nieutralnej godności każdej osoby, zwłaszcza w sytuacji, kiedy jej godność zostaje zagrożona przez różnorodne przejawy degradacji. W sytuacji takiego zagrożenia szczególną moc budzenia ludzkich

sumień okazuje spojrzenie na człowieka nie tylko jako na jednego z wielu, ale właśnie na kogoś, kto jest jedyny i niepowtarzalny.

3. AUTONOMIA I TRANSCENDENCJA OSOBY W CZYNIE

W swej najbardziej dojrzałej pracy filozoficznej, jaką jest *Osoba i czyn* (1969), Karol Wojtyła już w samym tytule ujmuje dynamiczny charakter osoby. Osoba to podmiot, który spełnia czyn, nie można zatem mówić o czynie jako świadomym i wolnym działaniu ludzkim bez uwzględnienia sprawczości wolnego i rozumnego podmiotu osobowego, będącego właściwym źródłem kształtowania się i zaistnienia czynu. Ale czyn kształtuje ponadto samą osobę od wewnątrz, a ściślej mówiąc – osoba jako konkretny podmiot (ktoś, jak podkreślaliśmy uprzednio), staje się pełniej sobą, dojrzewa w swoim osobowym bytowaniu, poprzez swoje czyny. Osoba spełnia się mianowicie poprzez wartości moralne swych czynów. We wprowadzeniu do swej książki Wojtyła zaznacza, że jest ona zasadniczo studium antropologicznym, w którym autor pragnie naświetlić rzeczywistość osoby, patrząc na nią niejako poprzez „okno czynu”, zgodnie z klasyczną zasadą: „operari sequitur esse”. Analiza czynu powinna prowadzić do odsłonięcia obrazu podmiotu spełniającego czyn jako *actus personae*. Nawet w pewnym miejscu Autor deklaruje, że moralność jako właściwy przedmiot etyki zostaje wzięta w nawias, aby móc skupić się na badaniu prawdy o osobie. Jak przekonuje jednak dalsza lektura *Osoby i czynu*, w rzeczywistości Autor nie przestrzega tego metodologicznego samoograniczenia. Kiedy bowiem głębiej penetruje związek osoby z czynem, zauważa również, że samo doświadczenie moralności jako rzeczywistości dynamicznej, istniejącej dzięki ludzkim czynom, przynależy w sposób konieczny do doświadczenia człowieka. Etyka nie tylko zakłada antropologię, ale również do pewnego stopnia sama się w niej mieści.

Wysuwając na pierwszy plan analizę sprawczości, polegającej na inicjowaniu i kształtowaniu czynu przez osobę, Karol Wojtyła zauważa, że jest ona zarazem samostanowieniem. Wyraża się ono w procesie decyzji, za której sprawą podmiot w sposób świadomie zamierzony i wolny wybiera przedmiot swego dążenia. Samostanowienie wynika z właściwej dla osoby jako osoby wolności. Mówiąc innymi słowy, osoba może dokonywać aktów wyboru dlatego, że jest ona wolnością, którą Wojtyła opisuje jako samopanowanie i samo-posiadanie. Wolność odnosi się nie tylko do świata zewnętrznego względem podmiotu, ale tkwi ona w samym podmiocie, jest

jego istotną cechą, zrośniętą z samą głębią podmiotowości osoby, cechą, bez której osoba przypominałaby drzewo bez korzeni.

Przedmiotowy charakter decyzji nie wyczerpuje całej osobowej struktury samostanowienia. Zwracając się do różnorodnych przedmiotów jako celów swego wyboru, osobowy podmiot w każdym akcie chcenia wybiera przede wszystkim siebie, a to znaczy, że stanowi o sobie. Wojtyła zauważa, że „struktura czynu ludzkiego jest w szczególnym wymiarze auto-teleologiczna”¹³. Człowiek jako osoba nie tylko kształtuje rzeczywistość wokół siebie, np. dzięki swej pracy przemienia krajobraz, ale kształtuje on sam siebie, rzeźbi poniekąd swój wewnętrzny osobowy wygląd. W każdym ludzkim czynie zawiera się odniesienie podmiotu do siebie samego jako celu, co sprawia, że spełnianie czynu staje się okazją spełnienia lub niespełnienia siebie.

Od czego zależy spełnienie siebie? Niewątpliwie od mocy tkwiącej w wolności, a więc w zdolności do wyboru siebie. Nowożytna tradycja filozoficzna, która chyba najsilniej doszła do głosu w myśli Immanuela Kanta, mówi o autonomii podmiotu ludzkiego, przeciwstawiając ją heteronomii, rozumianej jako jakakolwiek zależność osoby od świata zewnętrznego, przede wszystkim świata przyrody, ale także jako zależność osoby od innych osób, od społeczeństwa i od Boga. Autonomia zostaje w ten sposób jednoznacznie związana z immanencją osoby, a jej zdolność do racjonalnego myślenia wyraża się w sądach *a priori*, wydawanych przez twórczy rozum, projektujący immanentne kategorie jako powszechne punkty orientacyjne całości kształtu ludzkiej wiedzy. Świat wartości nie może mieć struktury obiektywnej, jest on raczej wyrazem kreatywności podmiotu, który pozostaje jedynym biegunem kultury i dziejów.

W personalizmie Karola Wojtyły pojęcie autonomii, interpretowane przezeń jako samostanowienie, zostaje dopełnione pojęciem transcendencji. „Samostanowienie zawarte w czynach, zawarte w autentycznie ludzkiej sprawczości, wskazuje na inny wymiar autoteleologii, związany ostatecznie z prawdą i dobrem w znaczeniu bezwzględnym i bezinteresownym (*bonum honestum*). I dlatego też w czynach ludzkich odsłania się owa transcendencja, która jest poniekąd drugim imieniem osoby”¹⁴.

Być sobą to stawać się sobą dzięki przekraczaniu siebie w swych własnych aktach poznania prawdy. Transcendencja osoby ma swą podstawę za-

¹³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 385.

¹⁴ Tamże

równy w wolności jako wewnętrznej strukturze podmiotu, jak i w otwartości ludzkiego intelektu na prawdę o obiektywnej rzeczywistości. Aby być wolnym, trzeba zarówno być „konkretnym ja”, które staje się dla siebie przedmiotem, o którym „ja” stanowi aktem swej woli, jak i znajdować się jako podmiot w sytuacji samozależności w prawdzie. Moment prawdy, dzięki której osoba spełnia siebie w czynie, powoduje, że „transcendencja wolności – jak pisze Wojtyła – przechodzi w transcendencję moralności”¹⁵. Zależność od prawdy, a ściślej mówiąc – samozależność w prawdzie – wyznacza granice właściwej osobie autonomii. Osoba stanowi o sobie zgodnie z poznana prawdą. Ukazywane już przez Sokratesa samopoznanie („Poznaj samego siebie!”) staje się podstawową regułą godnego człowieka jako istoty rozumnej stylu życia.

Oczywiście człowiek może prowadzić życie kierowane tylko instynktownym dążeniem do dóbr, które zaspakajają jego witalne potrzeby. Zawsze pozostanie to jednak jakiś rodzaj egzystencji uspionej, prowadzonej poniżej duchowej – w istocie swej podmiotowej i racjonalnej – kondycji człowieka. Ludzka podmiotowość budzi się w pełni dopiero wtedy, kiedy rozum przejawia swą aktywność poznawczą, co sprawia, że prawda jako wartość poznawcza dźwiga i podtrzymuje wolność podmiotu. Inaczej pozostaje on uzależniony od sił czy to biologicznych, czy to społecznych. Zamiast być podmiotem zachowującym swą autonomię, człowiek staje się terenem gry sił, których nie potrafi zintegrować w swym osobowym centrum i podporządkować swej rozumnej woli. Wojtyła dodaje: „Człowiek nie tylko jest biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoistą nadrzędność przez prawdę; jest to «wyższość prawdy» związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby”¹⁶. Doznawanie przyjemności czy podleganie siłom społecznym ma charakter pasywnego ulegania sile zewnętrznej wobec osoby, natomiast w akcie poznania prawdy, a jeszcze mocniej w afirmacji poznanej prawdy, przejawia się ludzka aktywność zakorzeniona w wolności podmiotu. Znaczący to, że wolność nie jest jakimś momentem odizolowanym od samego aktu poznania, lecz przenika go i kształtuje od wewnątrz. Trzeba zatem stwierdzić, że wolność jest wpisana w sam akt poznania, bez niej akt poznania nie mógłby być w ogóle aktem osoby, lecz miałby charakter zaledwie jakiejś rejestracji przedmiotu, jak jest nią fotografia czy nagranie dźwięku.

¹⁵ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 199.

¹⁶ Tamże, s. 202-203.

Poznanie prawdy jest wydarzeniem zachodzącym we wnętrzu osoby, z jednej strony opiera się ono o podmiotowość osoby i pozwala dojść jej do głosu, z drugiej natomiast strony określa ono zasięg transcendencji podmiotu, który dzięki życiu prawdą przekracza granicę, jaką wyznacza podmiotowość. Transcendencja pozwala bowiem spełnić się osobie mocą jej duchowego dynamizmu, którym kieruje rozum.

Osoba jawi się jednocześnie jako czytelnik prawdy i jako jej powiernik. Może przecież zaprzeczyć, odrzucić to, co już poznała. Czy wolno jej jednak zaprzeczyć temu, co zostało przez nią samą stwierdzone? Akt negacji prawdy zamiast jej afirmacji oznaczać musi także sprzeniewierzenie się sobie jako podmiotowi rozumnemu i wolnemu. O autentyczności ludzkiego życia jako życia osoby stanowi rzeczywistość sumienia. Sprzęga się w nim samostanowienie i normatywna moc prawdy. Sumienie bowiem przetwarza obiektywną prawdę, którą podmiot stwierdza jako stan rzeczy, w przeżycie powinności. Może się zdarzyć, że ktoś przeżywa powinność jako presję lub może przeżywać powinność jako ciężar, z którym przychodzi mu się zmagać. Wojtyła nie przeciwstawia wolności i powinności, ponieważ łącznikiem między wolnością a powinnością jest transcendentny moment prawdy o dobru, który nie niweczy wolności, lecz ją wyzwala, czyniąc obiektywną prawdę, o ile jest poznana, własną prawdą podmiotu, ujrzaną przezeń i akceptowaną. Przyłgnięcie do dobra dokonuje się nie tyle mocą inklinacji, ślepego poniekąd pędu, co raczej wskutek racjonalnego dążenia, które czerpie swą moc z wewnętrznego światła, w jakie wyposażone jest sumienie. Jest ono wszak zarazem strażnikiem podmiotowości osoby i przekazicielem normatywnej mocy obiektywnej prawdy.

W tym punkcie pora zwrócić naszą uwagę ponownie na problematykę praw człowieka, od której zaczęliśmy nasze rozważania. Zarysowane przez Karola Wojtyłę przejście od antropologii do etyki, a może nawet poprawniej będzie mówić odsłonięcie etyki w samej antropologii, pozwala odnaleźć również aksjologiczno-normatywny fundament praw człowieka. Etyka okazuje się być antropologią normatywną. Inaczej mówiąc, samopoznanie człowieka jako osoby prowadzi do rozpoznania – po pierwsze – dobra samej osoby jako istoty nieredukowalnej w swej godności („osoba to ktoś”) oraz – po wtóre – dóbr dla osoby, które spełniają wpisane w jej naturę dążenia. Trzeba jednak pamiętać o integracji cielesnej i społecznej natury człowieka w osobie, a to wyznacza prymat dobra osoby wobec dóbr dla osoby. Obiektywny charakter praw człowieka jest bowiem zakotwiczony całkowicie w podmiotowości człowieka. Obiektywizacja dokonuje się poprzez moment prawdy o wartościach.

Wypada zacytować wielokrotnie przywoływane słynne zdanie Jana Pawła II z jego encykliki *Centesimus annus*: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA, 46). Papież dopełnia swe zdanie stwierdzeniem, że wolność bez prawdy traci swą treść. Liberalnie nastawiony umysł ma prawo się wzburzyć wobec podobnego stwierdzenia. Uczynił to na przykład Milton Friedman w swym komentarzu do *Centesimus annus*: „Przyznam, że z mieszanymi uczuciami odnoszę się do stwierdzenia, które brzmi, jakby było samooczywiste: «*Posłuszeństwo prawdzie* o Bogu i człowieku jest pierwszym warunkiem wolności». Czyjej «prawdzie»? Przez kogo zdecydowanej? Echa hiszpańskiej Inkwizycji?”¹⁷. Pytania Friedmana tracą jednak swą ostrość, gdy uwzględni się, że chodzi tu o prawdę poznaną przez podmiot jego własnym krytycznym wysiłkiem, prawdę wiążącą od wewnątrz w taki sposób, że sam podmiot staje się jej świadkiem.

W jaki sposób należy odróżniać świadka od fanatyka, nie jest wcale łatwym do rozstrzygnięcia problemem. Aprioryczne jednak zrównanie świadka i fanatyka lub zaszeregowanie wszystkich świadków (a więc wszystkich ludzi odwołujących się do swego sumienia) do klasy ludzi nazywanych fundamentalistami nie wydaje się bynajmniej najlepszym rozwiązaniem tej trudnej kwestii. Nie jest ono na pewno uczciwym rozwiązaniem i nie powinno pozostawiać nikogo w niezmaconym pokoju. O człowieku myślącym bowiem bardziej świadczy niepokój niż beztroska. Jest być może tak dlatego, że niepokój bardziej ukazuje właściwą naturę człowieka jako poszukiwacza prawdy. Na szczęście nikt nie jest skazany na samotny trud poszukiwania prawdy, lecz istnieje możliwość dzielenia się nią z innymi. Postawie tej nie sprzeciwia się konieczność prowadzenia sporów z innymi, co więcej – w sposób konieczny ją dopełnia, aby podmiot mógł zachować i doprowadzić do pełniejszego, bardziej dojrzałego rozwoju właściwą sobie autonomię i transcendencję.

BIBLIOGRAFIA

- Friedman M.: *Goods in Conflict?*, [w:] G. Weigel (ed.), *A New Wordely Order. John Paul II and Human Freedom*, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center 1992.
Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2003.
— *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005.

¹⁷ M. Friedman, *Goods in Conflict?*, [w:] G. Weigel (ed.), *A New Wordely Order. John Paul II and Human Freedom*, Washington, D.C. 1992, s. 77. (Przekład cytatu A. M. W.).

- Reale G.: Karol Wojtyła un pellegrino dell' Assoluto, Milano: Bompiani 2005.
- Rosmini A.: The Philosophy of right, transl. by D. Claery, T. Watson, vol. II, Durham: Rosmini House 1993.
- Św. Augustyn: Wyznania, tł. Z. Kubiak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1978.
- Wierzbicki A. M.: Antropologia Karola Wojtyły odczytana w jego poezji, „Ethos” 76 (2006), nr 4, s. 103-113.
- Wojtyła K. / Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2004.
- Wojtyła K.: Osoba: podmiot i wspólnota, [w:] *tenże*, *Osoba i czyn* oraz inne studia antropologiczne, Lublin: TN KUL 1994, s. 385.
- Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku, [w:] *tenże*, *Osoba i czyn* oraz inne studia antropologiczne, Lublin: TN KUL 1994, s. 440-441. Po raz pierwszy artykuł ukazał się w języku angielskim: Subjectivity and the Irreducible in Man, „Analecta Husserliana” 7 (1978), s. 107-114.

KAROL WOJTYŁA'S PHILOSOPHY OF THE HUMAN PERSON
AS THE GROUNDS TO DEFEND HUMAN RIGHTS

S u m m a r y

The teaching of John Paul II clearly articulates the strain of human rights. The Pope initiates a dialogue with the Enlightenment tradition and develops the theological and philosophical foundations of the culture of human rights. Karola Wojtyła's personalistic thought appears to be a very coherent and reliable key to understand the doctrine of human rights. Wojtyła stresses subjectivity and non-reducibility of the person as a concrete human „I.” It is both autonomy and transcendence that constitute dignity of the person towards other personal and impersonal beings.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: prawa człowieka, osoba, podmiotowość bytu ludzkiego, autonomia, transcendencja, prawda, wolność

Key words: human rights, person, subjectivity of the human being, autonomy, transcendence, truth, freedom.

Information about Author: Rev. Dr ALFRED M. WIERZBICKI – Chair of Ethics, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Racławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: awierzbicki@kul.lublin.pl