

TADEUSZ STYCZEŃ SDS

KAROL KARDYNAŁ WOJTYŁA: FILOZOF SPRAW LUDZKICH \*  
(W 25-LECIE OBJĘCIA WYKŁADÓW ETYKI NA KUL)

Trudno nie pytać, na czym właściwie polega ów „początek nowego”, owo wyzwanie, związane z pojawieniem się na KUL-u przed 25 laty (w roku akademickim 1954/55) młodego docenta Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. dra hab. Karola Wojtyły. Trudno też nie zastanawiać się dzisiaj, co zdecydowało o tym, że okres ten stał się tak znaczący i wyrazisty w historii lubelskiej Uczelni nie tylko i nie dopiero poprzez swój, zupełnie zresztą niezwykły, finał związany z datą 16 października 1978 roku, ale już od chwili, gdy obecny Papież Jan Paweł II wygłosił z Katedry Etyki KUL swój pierwszy wykład. Trudno nie stawiać takich pytań, ale też wcale niełatwo na nie odpowiadać. Owo „nowe” nosi bowiem na sobie rys osobowego piętna Wykładowcy i Nauczyciela, jego niepowtarzalnego charyzmatu.

Charyzmat czuje się doskonale stanąwszy w polu jego bezpośredniego oddziaływania. Opisać go nie sposób. Wszelki opis musi przecież w końcu sięgnąć do pojęć, tworów ogólnych, zrodzonych z porównań i przeciwstawień. Jakże więc za pomocą tak niedoskonałych, nieadekwatnych narzędzi wyrazić to, co nieporównywalne, bo jedyne? Tu trzeba osobistego kontaktu, doświadczenia, spotkania i przeżycia. Z konieczności więc i moja próba musi przejść jakby obok tego, co najważniejsze i zatrzymać się na tym, co jedynie poprzez porównanie i kontrast znamionuje postawę badawczą i samo dzieło Karola Wojtyły. Ograniczę się zatem do wyakcentowania pewnych momentów: do ukazania tego, co — w moim przekonaniu — zdecydowało o wyborze problematyki badań i metodzie oraz do podkreślenia najważniejszych bodaj wyników, rezygnując z próby oddania stylu i atmosfery ich przekazywania przez Mistrza, zwłaszcza

---

\* Niniejszy artykuł został w nieco odmiennej wersji opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” nr 38 z 28 IX 1979 r.

żywym słowem na sali wykładowej czy też w szczególności w zaciszu spotkań seminaryjnych. Jakimi słowami wyrazić ową żarliwą — i jakże zaraźliwą! — choć przy tym zawsze tak dziwnie powściąganą i jakby wstydliwie ukrywaną pasję, z jaką podejmował umiłowane tematy?

Odwagę się twierdzić, że nastawienie badawcze Karola Wojtyły, etyka i antropologa, ukształtowane zostało w głównej mierze niepokojem, z którego zresztą sam się często zdradzał: Jak to się dzieje, że teorie człowieka i teorie moralności, stawiając sobie za cel możliwie pełną prezentację tego, co badają, prowadzą tak często do zagubienia tożsamości przedmiotów swego badania, owszem, stają się nawet narzędziem ich heterogenizacji? Jak to się dzieje, że od tego rodzaju dewiacji nie są całkiem wolne teorie myślicieli, którzy skądinąd dali niemało dowodów, że w danym przedmiocie mają coś istotnie ważnego do powiedzenia, jak np. Arystoteles czy św. Tomasz z Akwinu lub I. Kant czy M. Scheler?

Karol Wojtyła wyraża pogląd, że przyczyna tego stanu rzeczy może leżeć tylko w niedostatecznym respektowaniu doświadczenia jako źródła wiedzy i podstawy jej ważności. Diagnozę tę dopełnia dlatego postulatem „powrotu do doświadczenia”. Należy pozwolić wypowiedzieć się bez reszty i do końca prawdzie tego, co poznawczo wprost dane — bez stawiania jakichkolwiek uprzednich warunków zarówno przedmiotowi doświadczenia, jak i samemu zabiegowi doświadczenia. Dlatego etyka i antropologia to w pierwszym rzędzie fenomenologia, rozumiana jako opis, wyrażający pełną, nieuszczerploną zawartość tego, co bezpośrednio dane poznawczo podmiotowi w odpowiednim oglądzie przedmiotu, np. w doświadczeniu powinności moralnej („powiniennem spełnić to oto wobec ciebie”) czy też w doświadczeniu czynu i sprawstwa („spełniam czyn”, „mogę, nie muszę spełnić tego, co spełnić powiniennem; mogę tego nie spełnić”, „mogłem spełnić i nie spełnić, nie musiałem spełnić tego, co spełniłem”). Fakty tego rodzaju można ująć jedynie wprost, można je tylko bezpośrednio stwierdzić, czyli ich właśnie doświadczyć. Nie da się ich wyprowadzić z żadnej nadrzędnej teorii. Podejmować taką próbę, to skazywać się z góry na rozminięcie się z ich oryginalnym, autentycznym obliczem. Oto dlaczego niepodobna również wyprowadzić etyki i antropologii w drodze formalnych zabiegów z ogólnej teorii bytu, czyli metafizyki.

Doświadczenie nie mówi nam jednak zawsze, przynajmniej wprost, wszystkiego o przedmiocie. Odsłania nam również jego... zagadki. Te znajdują swój wyraz w pytaniach, do których stawiania prowokuje nas właśnie doświadczenie, czyli bezpośrednio obcowanie z przedmiotem. Pytania stają się więc drugim obok doświadczenia i homogennym w stosunku do niego czynnikiem teoriiotwórczym. Czyż teorie nie składają się w znacznej mierze z odpowiedzi na pytania stawiane pod adresem tego,

co już dzięki doświadczeniu jakoś znamy? Nie można tedy w budowaniu teorii poprzestać tylko na samym — choćby wielostronnym — opisie przedmiotu. Trzeba przejść do wyjaśnienia. Charakter wyjaśnienia musi przy tym odpowiadać rodzajowi zapotrzebowania poznawczego zawartego w pytaniach. Dopiero wtedy wyjaśnienie staje się adekwatne w stosunku do pytań. Dopiero wtedy wyjaśnienie staje się odpowiedzią na miarę pytania. Dopiero wtedy ustaje potrzeba dalszego ich podtrzymywania, ustępując miejsca rozumieniu tego, czego się doświadcza. W szczególności etyka i antropologia nie byłyby adekwatną teorią swych przedmiotów, gdyby nie przekroczyły granicy ich opisu w stronę ich ostatecznego wyjaśnienia, czyli gdyby nie podjęły ostatecznościowych (egzystencjalnych) pytań, do których prowokuje doświadczenie, a których rozwiązanie domaga się analizy ściśle metafizycznej. Stąd etyka i antropologia nie mogą nie przekroczyć progu metafizyki i nie stać się w odpowiednich aspektach metafizyką moralności i metafizyką człowieka. Uczynienia tego kroku domaga się wierność wobec tego, co dane — i jak dane — w doświadczeniu.

To nastawienie badawcze charakteryzujące postawę Karola Wojtyły, jako filozofa, skryształowało się definitywnie w krytycznej asymilacji dziedzictwa filozofii klasycznej, głównie św. Tomasza z Akwinu, jak również dorobku filozofii współczesnej, zwłaszcza E. Husserla i M. Schellera, jakkolwiek uwidocznilo się zupełnie wyraźnie już w najwcześniejszych jego pracach na temat doświadczenia religijnego u św. Jana od Krzyża. Nastawienie to można określić nazwą metody integralnego doświadczenia, a dokładniej jeszcze mianem metody integralnego i integrującego, czyli całościowego i scalającego doświadczenia.

Temu nastawieniu metodologicznemu towarzyszy u Karola Wojtyły zdecydowanie określone zainteresowanie przedmiotowe. Pasją jego jest człowiek. Już z tego powodu, że w polu tego, czego doświadczamy, człowiek jawi się nie tylko jako przedmiot doświadczenia, lecz równocześnie jako — jedyny wśród bytów tego świata — podmiot doświadczenia. Owszem, człowiek jawi się jako ktoś, kto sam dla siebie jako podmiotu doświadczenia jest zarazem jego przedmiotem. Ten niezwykły przedmiot pochłonął nieodwracalnie uwagę Karola Wojtyły, filozofa. Jest on filozofem spraw ludzkich, ich fenomenologiem i metafizykiem.

Człowiek nie jest dla niego jednak tylko przedmiotem godnym wyjątkowej uwagi poznawczej. Jest on przede wszystkim przedmiotem jego najgłębszej troski. Wojtyła, filozof człowieka i filozof moralności, czuje się przynaglony do doświadczenia o prawdzie tego, czego doświadcza i co usiłuje do końca zrozumieć w człowieku. Twórca teorii człowieka pozostaje w osobowej unii ze świadkiem człowieka, jego dzieło zaś staje



się świadectwem o człowieku. Doświadczenie przechodzi w świadczenie. Przeżycie prawdy o osobowej godności człowieka w połączeniu z doświadczeniem realności tego wszystkiego, co jej ciągle zagraża, sprawia, że ten antropolog i etyk staje się *moralistą* rozumiejącym swe zadanie jako służbę wobec ludzkiego sumienia, jako *duszpasterstwo*. W końcu przecież to właśnie ta duszpasterska troska skłania Wojtyłę do pogłębionej refleksji nad człowiekiem, filozoficznej i teologicznej, aby dzięki niej móc jeszcze skuteczniej usłużyć człowiekowi, znowu jako duszpasterz. Duszpasterstwo jest więc punktem wyjścia i punktem dojścia filozofii Karola Wojtyły.

Owoce takiego nastawienia metodologicznego i przedmiotowego są konstruktywne propozycje Karola Wojtyły w poszczególnych działach filozofii.

*W etyce* jest to przede wszystkim definitywne przełamanie utrwalonego przez wieki eudajmonizmu na rzecz *personalizmu* zarówno w teorii, jak i w formułowaniu programu wychowania do odpowiedzialnej miłości (zwłaszcza małżeńskiej i rodzicielskiej) i wreszcie programu kształtowania postawy społecznie otwartej i zaangażowanej, wspólnototwórczej. Z osobą jako osobą godzi się jedynie afirmowanie jej dla niej samej, innymi słowy: jej godności należąca jest miłość. Na tym zasadza się sama istota dobra moralnego. Wszelkie natomiast posługiwanie się osobą usiłujące ją zredukować do roli instrumentu, jakkolwiek próba alienującego ją „użycia”, to zamach na obiektywnie należną jej rangę i miejsce. Tutaj tkwi sedno zła moralnego.

Owoce tego nastawienia jest dalej znamienne dla filozofii moralnej Karola Wojtyły ujawnianie wewnętrznego powiązania — i w tym sensie jakby ponownego scalania — wątków, które w różnych nurtach filozoficznych uległy usamodzielnieniu i rozbiciu wskutek ich partykularystycznego, absolutyzującego traktowania. I tak np. w imię integralnego doświadczenia moralności Wojtyła okazuje, że przedmiotem etyki jest powinność afirmowania przez osobę osoby dla jej niezbywalnej godności, czyli miłość, jako coś należnego osobie od osoby. Miłość więc nie musi wykluczać powinności (Scheler), ani powinność nie musi wykluczać miłości (Kant), owszem, obie implikują się wzajemnie i dopełniają na bazie integralnego doświadczenia moralności.

Filozoficzna analiza doświadczalnie danego stosunku „człowiek działa” ujawnia w *antropologii* znowu ścisłą przynależność do siebie elementów, które wypracowała tradycyjna filozofia człowieka (*suppositum humanum*), oraz elementów, które wypracowała współczesna filozofia świadomości w rzekomej opozycji do pierwszej. Ta ostatnia, wychodząc od doświadczenia „ja”, wniknęła nieporównalnie głębiej w strukturę „wnętrza” ludzkiego, odsłoniła pełniej takie zwłaszcza wymiary podmio-

towości, jak samowiedza czy samostanowienie. Mimo to, doświadczenie nie tylko pozwala na dołączenie opisu tego „wnętrza” do opisu *suppositum humanum*, lecz — owszem — domaga się wręcz w budowania tego „wnętrza” w *suppositum*, ujawniając, że to ostatnie stanowi homogenne ramy ludzkiego „ja” i jego bytowe korzenie. Doświadczenie mówi bowiem, że świadomość jest nie tylko zawsze świadomością czegoś, lecz również, że jest zarazem zawsze świadomością czyjąś: kogoś, kto realnie istnieje. I kto tylko istniejąc może być świadomy i działać świadomie.

Nie inaczej jest z wolnością, która ujawnia się w aktach samostanowienia, w czynie osoby. Analiza czynu ukazuje bowiem jego podmiot, osobę, jako kogoś, kto jest zależny sam od siebie w podejmowaniu działania afirmującego poznane i uznane przez siebie za prawdziwe wartości i kto urzeczywistniając je, sam też wybiera swe spełnienie, kto sam w ten sposób siebie urzeczywistnia. Nic też poza czynem nie okazuje równie wyraźnie, jak bardzo przygody wolności są przygodami realnego, konkretnego człowieka. Ponieważ osoba najpełniej się „wraża” w swój własny czyn, jako właściwy sobie dynamizm, ponieważ najbardziej jest ona w nim immanentna, dlatego też czyn najpełniej ją „wraża”, odsłania, niejako „zdradza” w tym, co o niej najgłębiej stanowi, objawia jej transcendencję. Oto powód, dla którego Karol Wojtyła uznał czyn osoby za „okno na świat” osoby, za najodpowiedniejsze „miejsce” wglądania w osobę, jej jakby „podglądania”. Najodpowiedniejsze również z tego powodu, że wprowadzając możliwie najgłębiej we wnętrze osoby, w jej podmiotowość, czyn pozostaje „twardą realnością”. Opiera się skutecznie próbom subiektywizującej interpretacji subiektywności, którą objawia. Rzetelny to świadek przedmiotowej prawdy ludzkiego „wnętrza”. I właśnie respekt dla świadectwa czynu domaga się zespolenia rozdzielanych dotąd elementów teorii człowieka w jedną integralną teorię osoby ludzkiej.

Wyeksponowanie „wnętrza” w *suppositum humanum* w całej jego obiektywnej — choć podmiotowej! — prawdzie domaga się w konsekwencji zasadniczej rozbudowy zarówno opisowej, jak i normatywnej teorii współbycia i współdziałania osób: filozofii i etyki — społeczeństwa jako wspólnoty. „Ja” odkrywa się w swych aktach samowiedzy i aktach samostanowienia, jako „ja” odniesione do — i niejako potwierdzające się poprzez — „ty”, a zarazem jako „ja” stanowiące „ty” dla innych „ja” i wreszcie jako „ja”, które wraz z innymi mu podobnymi wezwane jest do świadomego i wolnego kształtowania — na różnych poziomach — wspólnoty podmiotów: „my” („przejście od wielo-podmiotowości do podmiotowości wielu”!). Dlatego wszelki program działania mający na uwadze drugiego człowieka czy innych ludzi,

czy to będzie program jednostki czy też program zorganizowanych instytucji społecznych, musi wyjść przede wszystkim od podstawowego uświadomienia i zarazem naczelnego imperatywu: P o d m i o t e m jest przedmiot mojej akcji czy też naszej interakcji!

Wspólnotę osób kształtują poszczególne „ja” nie tylko poprzez świadomie wybraną akceptację i realizację wspólnych celów działania, ale również — poniekąd przede wszystkim — przez świadome afirmowanie każdego poszczególnego „ja” w jego podmiotowości, w tym, co „ja” od „wewnątrz” stanowi i co warunkuje jego samospelnienie, autoteleologię. Takie współbycie i współdziałanie wyklucza możliwość moralnego usprawiedliwienia jakiegokolwiek postaci manipulowania jednostką lub grupą osób przez społeczeństwo, jak i manipulowanie ze strony jednostki czy grup jednostek społeczeństwem, a wskazuje właśnie na uczestnictwo — antytezę alienacji — jako na jedynie odpowiadający osobom jako osobom, sposób bycia i działania razem, wspólnie. Wyłaniająca się poprzez uczestnictwo wspólnota osób, *communio personarum*, stanowi przezwycięzenie zarówno indywidualistycznych (liberalistycznych), jak i antyindywidualistycznych (totalistycznych) teorii i programów społecznych.

Rzetelne traktowanie podmiotowości drugiego („ty” przez „ja”) czy drugich (w ramach „my”) byłoby jedynie pozorem, gdyby drugiemu („ty”) odebrać — choćby tylko w teorii — realne, niezależne od świadomości „ja” istnienie. Oznaczałoby to w efekcie odbieranie drugiemu — wraz z realnym istnieniem — jego podmiotowości, niejako „prawa do istnienia jako podmiot”. Jedno z drugim jest nierozłącznie związane. Stąd też prawo do mówienia na serio o podmiotowości drugiego, o spotkaniu „ty” przez „ja”, o niespodziance tego spotkania: miłości i dialogu, o ryzyku z tym związanym i o nadziei, ma tylko filozofia, która czyniąc zadość wymaganiom integralnego doświadczenia proklamuje realizm metafizyczny i teoriopoznawczy w teorii osoby i stosunków międzyosobowych. Idealizująca filozofia świadomości zostaje tu znowu przezwyciężona w imię obiektywizmu doświadczenia, które „wypiera niejako w ludzkim poznaniu koncepcję »czystej świadomości«” (*Osoba: podmiot i wspólnota* s. 7). „Człowiek każdy dany jest w całościowym, czyli prostym doświadczeniu jako suppositum, jako byt będący podmiotem istnienia i działania. Równocześnie zaś dany jest sobie samemu jako »ja« — i to nie tylko w sposób świadomościowy, ale i w samowiednej obiektywizacji” (*Osoba i czyn* s. 47). Pod tym względem Karol Wojtyła nie tylko akceptuje w całej rozciągłości realistyczną linię filozofii św. Tomasza z Akwinu, lecz także stara się ją jeszcze wzmocnić i dopełnić, poszerzyć i pogłębić.

Patrzac na filozofię Karola Kardynała Wojtyły od strony jej wyników,

uzyskanych dzięki metodzie udzielania pełnego głosu doświadczeniu, można ją chyba obrazowo określić jako filozofię budowania mostów. Ten bowiem, kto pokazuje most tam, gdzie było się skłonny dostrzegać nieprzekraczalną przepaść, jawi się jako budowniczy prześel spinających rozdzielone brzegi. Na ileż takich mostów wskazał w ciągu swej 25-letniej działalności na KUL-u Karol Wojtyła, kierownik Zakładu i Katedry Etyki! Język łaciński określa most słowem „pons”. Budowniczego mostów nazywa „pontifex”. Osobliwe, słowo to oznacza również kapłana, kogoś kto buduje mosty nie tylko pomiędzy ludźmi, ale również pomiędzy ludźmi a Bogiem. Papieża określa się zaś po dziś dzień antycznym mianem Pontifex Maximus.

Chyba to więc w końcu nie przypadek, że z Miasta, do którego zaprowadziła droga życia naszego Mistrza etyki, słyszymy teraz słowa: „Człowiek jest drogą Kościoła...”

\*

Podmiotem, jest ten, dla kogo Kościół jest Kościołem! I nikomu, żadnej instytucji ludzkiej, nie wolno o tym zapomnieć. Nie wolno też Kościołowi o tym zapomnieć, skoro nawet Bóg idąc do człowieka wybiera drogę... człowieka. *Deus homo factus est propter nos homines et propter nostram salutem!* Nowe, zupełnie nieznane filozofom wymiary godności osoby ludzkiej odsłania się, gdy na człowieka spojrzeć z perspektywy tajemnicy odkupienia. A przecież jest i w tym spojrzeniu na człowieka coś, co — pomimo całej różnicy — przypomina Karola Kardynała Wojtyły filozofa sposób patrzenia na człowieka i odsłaniania jego tajemnic, sposób objawiania człowieka człowiekowi: oglądanie go w oknie jego czynu! Tym razem jednak to sam Bóg w oknie czynu *Verbum-Caro*: Słowo-Ciałem, objawia człowiekowi godność człowieka. Nic więc dziwnego, że filozof czynu osoby wybiera jako teolog i Pontifex Maximus czyn Boga-Człowieka w stosunku do człowieka, czyn odkupienia, by w jego zwierciadle, zaraz na wstępie swego pontyfikatu, „budowania mostów”, służyć temu samemu dziełu: dziełu objawiania człowieka człowiekowi. W oknie czynu i Czynu! Wypróbowana to metoda, nawet przez Boga. Nic dziwnego, że filozof czynu staje się teologiem i sługą Czynu, którym Słowo Boże głosi swe „słowo o człowieku”. Zresztą skoro sam Bóg nie wybrał innego sposobu, aby umożliwić człowiekowi pełne samopoznanie i wywołać jego zdumienie nad sobą samym, to najwidoczniej sposobu lepszego od tego nie ma... I dlatego go Karol Wojtyła, filozof, teolog i duszpasterz świata, wybrał.