



JERZY W. GAŁKOWSKI

Lublin

PRAWO NATURALNE W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II*

Na samym początku trzeba stwierdzić, że Karol Wojtyła nie opublikował żadnego osobnego studium, które by w całości było poświęcone zagadnieniu prawa naturalnego. Tym niemniej istnieją opracowania, w których się tym zagadnieniem zajmuje, przede wszystkim jednak z punktu widzenia i na użytek antropologii filozoficznej i teologicznej oraz etyki. Można na ich podstawie odtworzyć jego koncepcję prawa naturalnego, pamiętając jednakże, że jest to pewnego rodzaju rekonstrukcja i interpretacja. Odczytanie tego problemu ma znaczenie dla pełnego zrozumienia wizji człowieka i jego dobra, którymi to zagadnieniami zajmował się Karol Wojtyła w czasie swojej pracy naukowej. Problem ten dlatego jeszcze jest ważny, że koncepcja prawa naturalnego zawarta jest *implicitie* w późniejszych, papieskich już wypowiedziach, jak na przykład w cyklu katechez na temat miłości i małżeństwa, zatytułowanych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*¹.

Temat sformułowany tak jak w tytule wymaga pewnego usprawiedliwienia. Jak wiadomo, Karol Wojtyła w późniejszym okresie swojej działalności naukowej i obecnie jako Jan Paweł II posługuje się raczej pojęciem praw osoby niż pojęciem prawa naturalnego, wyprowadzając je z godności osoby, a nie z natury człowieka. Czy wobec tego podjęcie zagadnienia prawa naturalnego nie jest tylko nawiązaniem do historii myśli, czy nie jest tylko ukazaniem przeszłego epizodu, obecnie już nieaktualnego? Jestem przekonany, że tak nie jest. Choć bowiem nastąpiła pewna ewolucja myśli filozoficznej i teologicznej Karola Wojtyły-Jana Pawła II, to jednak zasadnicze zręby jego koncepcji prawa naturalnego pozostały takie same. Zaryzykuję nawet twierdzenie, dotyczące zresztą szerszej niż omawiana sytuacj, że tak modne i popularne dzisiaj pojęcie praw osoby,

* Treścią tego artykułu jest odczyt, dotąd nie publikowany, wygłoszony na KUL w 1983 r. na symposium poświęconym prawu naturalnemu.

¹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1980.

które w wielu wypadkach traktowane jest jako konkurencyjne i przeciwstawne prawu naturalnemu, w tym ostatnim właśnie może znaleźć swoje głębokie i pełne uzasadnienie. Nieporozumieniem jest więc chyba twierdzenie, spotykane również i w Polsce, także na terenie tzw. filozofii chrześcijańskiej, że mówienie dzisiaj o prawie naturalnym jest anachronizmem i że filozofia, która jest podłożem prawa naturalnego, została już „przekroczona”. Należy oczywiście pamiętać o nieustannym rozwoju filozofii, o „znakach czasu”, co wszystko razem nie pozwala zadawać się dokonaniem przeszłymi i obroną tradycji, ale nakazuje żywe i twórcze rozwijanie filozofii, jak gdyby zawsze od początku.]

[Jest rzeczą zrozumiałą, że cały problem prawa naturalnego funkcjonuje nie w izolacji, ale w ścisłym powiązaniu z całościową koncepcją filozofii, w tym szczególnie z antropologią i etyką. Dlatego też nie jest możliwe traktowanie tego zagadnienia (jak również zagadnienia człowieka czy moralności) niezależnie, jakby obok pozostałych dziedzin filozofii. Tak też chyba rozumiał, podejmował i analizował prawo naturalne Karol Wojtyła. Dlatego problem prawa naturalnego powinien być ukazany na tle filozofii, a przede wszystkim antropologii, którą omawiany Autor wypracował.

Prawo naturalne uznaje Karol Wojtyła za istotny czynnik moralności. Dlatego też już poprzez polemikę z opiniami negującymi prawo naturalne jako rzeczywisty czynnik życia moralnego można odczytać wagę, jaką do tego prawa przywiązywał, oraz pewne jego elementy konstytucyjne. I tak w *Elementarzu etycznym* pisze, że obserwowana współcześnie ucieczka od prawa naturalnego ma swoje źródło w pochodzącym jeszcze z okresu Oświecenia przekonaniu, „[...] że prawo natury ma charakter li tylko mechanistyczny, odnosi się tylko do świata materialnego”². [Za tak rozumianym prawem stoi pojęcie natury jako „[...] czegoś, co tłumaczy i rozgrzesza, a więc jako struktury deterministycznej, która jest zarazem źródłem samych złych skłonności”]. [Można tutaj dodać, iż stanowisko to wykazuje wewnętrzne, istotne rozdarcie, sprzeczność.]. Pewne czyny bowiem są wówczas przez człowieka przeżywane jako złe, a zarazem jako konieczne, jako niemożliwe do uniknięcia. Wskazywałoby to na pewne pęknięcie w samej istocie człowieka. Przyjmowanie takiej koncepcji natury i prawa naturalnego jest, zdaniem Karola Wojtyły, konsekwencją ucieczki człowieka przed powinnością i odpowiedzialnością. Nawiasem mówiąc, podobne mechanizmy ucieczki, choć na innym nieco polu i na podłożu innych zasad filozoficznych, ukazuje i analizuje

² K. W o j t y ł a, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 49. Eseje składające się na tę książkę pisane były w latach 1957-58. Zarówno tutaj, jak i w późniejszych publikacjach Autor zamiennie używa terminów „prawo naturalne” i „prawo natury”, choć obecnie to drugie określenie oznacza raczej rzeczywistość przyrodniczą.

Erich Fromm w swej słynnej *Ucieczce od wolności*. Karol Wojtyła pisze na ten temat tak: „Powiedzieć, że natura zobowiązuje, że natura przyczynia się do pewnej powinności w człowieku, to musiałoby wywołać dość zasadnicze przesławienie w teorii oraz w praktyce. Człowiek musiałby się poczuć nie tylko tworzywem kształtowanym dość przypadkowo, ale musiałby się poczuć o wiele bardziej twórcą samego siebie, świadomym swych możliwości. To zaś często bywa niewygodne”³. Jest to więc ucieczka zarówno przed wolnością i odpowiedzialnością, jak przed powinnością i Prawodawcą. Przy czym w motywach i mechanizmach owej ucieczki zobaczyć można elementy sprzeczne, z jednej strony bowiem negowanie wolności zrzuca z człowieka ciężar decyzji i odpowiedzialności za czyny, z drugiej zaś nieprzyjmowanie obiektywnej podstawy powinności, czyli niezależnej od woli podmiotu natury, ma gwarantować właśnie wolność człowieka. Co prawda natura ludzka jako taka prawodawcą nie jest, ale „człowiek, zarówno jednostka, jak i społeczeństwo, zastaje tę myśl i wolę [Prawodawcy – J. G.] wyrażoną w naturze, w jej zdrowych skłonnościach [...]”⁴.

Wykluczenie z antropologii i etyki oraz filozofii prawa pojęcia natury lub też wykluczenie z pojęcia natury elementów osobowych, rozumności i wolności, powoduje albo po prostu likwidowanie moralności, albo budowanie moralności na wzór praw przyrodniczych, albo wreszcie budowanie jej poza istotnymi elementami struktury i działania człowieka, jak to zdają się czynić ostatnio zwolennicy tzw. biologii normatywnej.]

Reakcją na takie „urzeczowianie” człowieka było w pewnym sensie wystąpienie I. Kanta, który jednakże, jak pisze Karol Wojtyła, „[...] w swej krytycznej filozofii zaczął operować niejako skróconym widzeniem, stanął na stanowisku, że rozum ludzki sam jest prawodawcą. Tymczasem rozum ludzki nie żyje tylko z siebie i w sobie, ale staje wciąż wobec rzeczywistości obiektywnej, którą musi jak najgruntowniej zrozumieć, odczytać. On sam jest tylko jakimś elementem natury, a nie stoi bezwzględnie ponad nią”⁵. Taką samą reakcją było i wystąpienie egzystencjalizmu, z tym, że u współczesnych przedstawicieli tego kierunku, np. u J. P. Sartre’a, nie rozum, ale „czysta” wolność, samoistna, zależna sama od siebie, była prawodawcą.

W późniejszych wypowiedziach Karol Wojtyła, nieco inaczej formułuje konflikt pomiędzy osobą a prawem naturalnym: „Myślę, że człowiek, który spontanicznie odrzuca prawo naturalne, staje spontanicznie w obronie właściwej specyfiki ludzkiego działania; w obronie tej rzeczywistości, jaką jest czyn osoby

³ Tamże, s. 49.

⁴ Tamże, s. 50.

⁵ Tamże.

i osoba sama. Oczywiście spontanicznie, bo nie zawsze w sposób uzasadniony⁶. Jak z tej ostatniej wypowiedzi widać, sytuacja dzisiejsza różni się od poświeconej tym, że po doświadczeniach heglizmu i jego kontynuatorów, jak i wskutek olbrzymiego rozwoju nauk przyrodniczych, które jak marksizm przeakcentowały konieczność, aż do odrzucenia wolności, reakcją na to jest z kolei odrzucenie wszelkiej stałości i konieczności, także w strukturze człowieka. Chcąc więc bronić osobowość ludzką, popadnięto w przeciwną skrajność, negując obiektywność powinności moralnej i przeciwstawiając naturze (prawu naturalnemu) osobę.

Chcąc rozstrzygnąć ten konflikt, należy cofnąć się do filozoficznej koncepcji człowieka, do podstawowych struktur bytu, do metafizyki. Współczesne potoczne (a także naukowe i filozoficzne) rozumienie „natury”, wynikające z pewnych tradycji filozoficznych oraz z zafascynowania naukami przyrodniczymi, sprawia, że pojęcie natury utożsamia się z pojęciem przyrody lub przynajmniej jest mu bardzo bliskie. Dlatego też bardzo często we współczesnej filozofii obie te nazwy są używane zamiennie albo sens pojęcia natury sprowadzany jest do sensu pojęcia przyrody. Przykładem może być fenomenologia, według której „[...] natura to jest tyle, co podmiot aktualizacji instynktownej”⁷. Innym przykładem może być niedawna dyskusja między tzw. szkołą lubelską a niektórymi przedstawicielami filozofii chrześcijańskiej z Krakowa, którzy pojmując „naturę” jako „przyrodę”, imputowali także sens pojęcia natury współczesnemu tomizmowi. Inaczej niż w fenomenologii (i w pochodnych lub zbliżonych do niej kierunkach) rozumiana jest natura w klasycznej filozofii arystotelesowsko-tomistycznej – „[...] natura w znaczeniu metafizycznym to mniej więcej tyle, co istota danej rzeczy wzięta jako podstawa wszelkiej aktualizacji tej rzeczy”⁸. Wszelkiej, a więc i instynktownej (deterministycznej), i osobowej, wolnej. Jak z tego widać, Karol Wojtyła, przyjmując pewne dane z fenomenologii i syntetyzując je z tomizmem, bardzo realistycznie ujmował człowieka, widząc w nim i ducha, i ciało. Ani więc człowieka nie angelizował, ani też nie odrzucał obiektywnych podstaw etyki na rzecz subiektywnego relatywizmu. Dla niego bowiem natura „[...] w znaczeniu metafizycznym, jest zintegrowana w osobie”⁹. Nie ma więc w człowieku dwóch osobnych substancji ani nie ma „natury” i „osoby” jako dwóch różnych rzeczywistości. Człowiek jest jednością i swoim czynem jedność tę może umacniać w dobru lub rozbijać w złu.

⁶ *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki i Filozoficzne”, 18(1970), z. 2, s. 53.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 54.

Współcześnie mamy do czynienia z dwiema odmiennymi wizjami człowieka, z dwiema odmiennymi tradycjami. Funkcjonują w nich dwa pojęcia natury: metafizyczne oraz fenomenalistyczne czy fenomenologiczne. Równolegle do nich istnieją dwa pojęcia osoby: metafizyczne, którego sformułowanie pochodzi od Boecjusza – „*Persona est rationalis naturae individua substantia*”, oraz fenomenologiczne: „[...] osoba [...], jako źródło swoistej aktualizacji, konkretnie źródło działania, czyli czynów, staje ponad naturą, w pewnym sensie przeciwstawia się jej”¹⁰.

Różnica między tymi dwiema koncepcjami polega między innymi na tym, że w ujęciu metafizycznym człowiek jest jednością, a także jego działanie, natomiast w ujęciu fenomenologicznym człowiek składa się jakby z dwóch substancji, z których każda jest źródłem swoistego i nie łączącego się z drugim działaniem. Jedność człowieka i jego działania w ujęciu metafizycznym nie oznacza wszakże, iż nie widzi się jego złożenia z różnych elementów. Wyraźnie pisze o tym Karol Wojtyła, rozróżniając w człowieku dwa rodzaje dynamizmów: czyn (*actus humanus*) i uczynnienie (*actus hominis*)¹¹. Rozróżnienia tego dokonuje na podstawie wewnętrznego doświadczenia oraz refleksji nad danymi tego doświadczenia, którą to refleksję nazywa „eksploatacją doświadczenia”. Wynikiem tego jest stwierdzenie w człowieku dynamizmu, którego człowiek jest podłożem (podmiotem) oraz obserwatorem, a który dokonuje się samoczynnie, spontanicznie. Ludzkie osobowe „ja” nie ma nań wpływu. Są to dynamizmy biologiczne oraz częściowo psychiczne. Karol Wojtyła nazywa je „uczynnieniami”, a oddaje je słowami: „coś się dzieje w człowieku” lub „coś dzieje się z człowiekiem”. Drugi rodzaj dynamizmu to ten, którego człowiek jest podłożem i obserwatorem, ale też zarazem sprawcą. Zależy on od ludzkiego „chcę” jako od właściwej, osobowej przyczyny. Bez zaangażowania wolności nie zaistniałby, gdyż sprawiony jest przez „ja”. Jest to czyn – „człowiek działa”¹². Dodać tu trzeba, że uczynnienia są „poddające się” czynowi, że ze swej natury mogą być syntetyzowane z czynem i proces ten oznacza doskonalenie się człowieka, jego „personalizację”.

Wyróżnienie tych dwóch rodzajów dynamizmu wynika z doświadczenia, ze zwrócenia aktu poznawczego na sposób działania człowieka. Jednakże nie jest to całość doświadczenia, gdyż „kryje się za tym jakieś przeniesienie aspektów doświadczenia ponad jego całościową wymowę. Doświadczenie całościowe, które zarazem jest prostym i podstawowym ujęciem człowieka, czy to w zakresie przed- i pozanaukowym czy też na terenie nauki a przede wszystkim filozofii, przemawia za jednością i tożsamością podmiotu «człowiek». W parze z tym idzie

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 54-55.

¹² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 14.

synteza działania i dziania się, jakie zachodzi w człowieku, synteza czynów i uczynień, synteza sprawczości i podmiotowości, na gruncie jednego i tego samego suppositum¹³. Racje, dla których odrzuca koncepcję człowieka jako bytu monolitycznego, czysto duchowego lub czysto materialnego, dla których odrzuca koncepcję człowieka jako bytu wielosubstancjalnego; a dla których przyjmuje koncepcję człowieka jako złożonej substancjalnej jedności duchowo-materialnej, racje takie odnajduje Karol Wojtyła w doświadczeniu, a nie w spekulacjach teoretycznych.

Dlatego też źródeł prawa, czy też po prostu samego prawa naturalnego, należy poszukiwać również w rzeczywistości, w samym bycie – człowieku, a nie w narzucanych konstrukcjach myślowych, ideach, ideologiach. Odpowiadając jakby na pewne nowożytne i współczesne uroszczenia w tym względzie, Karol Wojtyła pisze: „Dlaczego właśnie dobro społeczeństwa ma taką moc nad sumieniem każdego człowieka? Czy to także sprawił rozum człowieka-prawodawcy? Czy ten rozum nie wykorzystuje tutaj tylko pewnej gotowości, która po prostu jest w każdym człowieku, a która nosi nazwę skłonności do życia społecznego? Skłonność ta tkwi po prostu w naturze [...]. W owej skłonności i gotowości już tkwi jakieś elementarne, pierwotne i podstawowe prawo, które każdy człowiek normalny uświadamia sobie i którego słucha, którego przekroczenie ma sobie za winę moralną. Właśnie dzięki temu dopiero nabiera moralnego znaczenia prawo człowieka-prawodawcy, że trafia na ów grunt prawa natury”¹⁴.

Prawo naturalne jest tutaj rozumiane jako oparte na doświadczeniu intelektualne ujęcie dynamicznych prawidłowości wynikających z natury człowieka, a więc prawidłowości istotowych. Określenie prawa naturalnego może więc nastąpić jedynie na gruncie takiego typu filozofii, która umożliwia dotarcie do natury bytu. Tym podłożem dla myśli Karola Wojtyły jest system arystotelesowsko-tomistyczny. Autor uważa, że występująca w tym systemie teoria aktu i możliwości adekwatnie tłumaczy bytowy dynamizm¹⁵. Osobowa struktura, świadomość i wolność człowieka sprawiają, że ten istotny dynamizm ujmowany jest nie tylko jako mechanizm zmian zachodzących w człowieku, ale dzięki sumieniu ujęty jest on jako zadanie w pewien sposób konieczne. Inaczej mówiąc, zmiany dynamiczne przedstawiają się nie jako coś, co może być lub co może nie być, do dowolnego uznania, ale jako powinność. Powinności tej ze względu na wolność można nie realizować, ale nie można jej zniweczyć (choć można ją przyluszyć). Dlatego właśnie owa prawidłowość, przez człowieka z konieczności przeżywana jako powinna, jest prawem.

¹³ Tamże, s. 82.

¹⁴ *Elementarz etyczny*, s. 51.

¹⁵ Por. *Osoba i czyn*, s. 65 nn.

Prócz zwrócenia uwagi na samą rzeczywistość człowieka, jako na podstawie prawa naturalnego, ważne jest również podkreślenie znaczenia pełnego ludzkiego doświadczenia – przedmiotowego i podmiotowego – które nie tylko dociera bezpośrednio do swego przedmiotu, ale zarazem obejmuje go swoim rozumieniem.

[Przy ujęciu człowieka – jego natury i osoby – całościowym i jednoczącym, opartym o doświadczenie, bezpośrednie dotarcie do samego bytu człowieka, w samym tym bycie nie zauważa się konfliktu między osobą a naturą czy osobą a prawem naturalnym. Człowiek nie jest rozdarty, a jego elementy nie występują przeciwko sobie. Jeśli jednak konflikty istnieją – a skoro są wyrażane, to istnieją – to są one całkowicie innego rzędu: „Otóż ten konflikt jest konfliktem filozoficznym, nawet konfliktem teoriopoznawczym, ponieważ istnieje on tylko o tyle, o ile istnieją pewne teorie poznania i pewne metody poznawania filozoficznego. Tego rodzaju konflikt pomiędzy osobą a naturą rozszerzył się, niejako przeniósł się na konflikt między osobą a prawem naturalnym”¹⁶, i to przeniósł się, można dodać, w sposób nieuprawniony. Wynika on bowiem z błędnego odczytania rzeczywistości, z niewłaściwej „eksploatacji” danych doświadczenia.

Sprzeczność między prawem naturalnym a osobą nie występuje w samej rzeczywistości, w samym obiektywnie istniejącym ludzkim bycie, ale jest sprzecznością między treściami świadomości. Wynikająca z podstawowego ludzkiego doświadczenia jedność psychofizyczna oraz ta najgłębsza jedność ontyczna, pozwala wszakże stwierdzić zgodność i spójność między osobą a prawem naturalnym¹⁷. Jeśli zaś konflikt występuje, to „[...] tkwi w innej dziedzinie – w ustaleniu zasadniczego charakteru ludzkiego bytu”¹⁸, czyli na płaszczyźnie teoretycznych uzasadnień, teorii człowieka. Zakłada on bowiem i wynika z widzenia człowieka jako czystej świadomości, jako pewnego rodzaju „[...] absolutu stwierdzonego na warsztacie myślowym”¹⁹, a jeszcze mocniej występuje, „jeżeli wolność ludzką pojmiemy całkowicie indeterministycznie, jako całkowitą niezależność, nieograniczenie przez cokolwiek [...]”²⁰.

Konflikt ten zakłada więc, albo że człowiek jest tylko i wyłącznie czystą świadomością i czystą wolnością, a poza nimi nie ma żadnego elementu istotnego i stałego, który należałby do sfery tego, co „ludzkie”, albo że człowiek nie jest jednością, ale składa się jakby z dwóch oddzielnych substancji, wylaniających osobne, a nawet przeciwstawne sobie dynamizmy i aktualizacje. Tymczasem

¹⁶ *Osoba ludzka a prawo naturalne*, s. 54.

¹⁷ Tamże, s. 55.

¹⁸ Tamże, s. 56.

¹⁹ Tamże, s. 57.

²⁰ Tamże.

stwierdzana w przeżyciu, w doświadczeniu podmiotu ludzkiego i na podłożu tego podmiotu „[...] różnica i przeciwstawność pomiędzy działaniem a dzianiem się, pomiędzy sprawczością właściwą działaniu a podmiotowością właściwą dzianiu się, jakie zachodzi w człowieku, ustępuje niejako wobec oczywistej jedności i tożsamości człowieka. On jest tym, kto działa. A choć wówczas, gdy coś w nim się dzieje, on – ów «ktoś» osobowy – nie działa, tym niemniej cały dynamizm «uczynnień» jest tak samo jego własnością jak dynamizm czynów. On – ów «ktoś» osobowy – tkwi u początku uczynnień, które w nim się dzieją, podobnie jak u początku czynów, które spełnia jako ich sprawca”²¹. Nadto można jeszcze dodać, że nie tylko następuje integracja natury w osobie, tak jak to wyżej zostało pokazane, ale że te zróżnicowane dynamizmy (natury i osoby) pozostają do siebie w szczególnym stosunku. Mianowicie Karol Wojtyła przedstawia go pod postacią mechanizmów samo-posiadania, samo-panowania i samo-stanowienia człowieka, czyli ukazuje możliwość (a zarazem niejako powinność, której realizacja jest warunkiem integracji człowieka i jego spełniania się) podporządkowania dynamizmów natury (uczynnień) dynamizmowi osobowemu (czynom). Od innej strony ukazuje to mówiąc, że „ciało ludzkie – tak rozumieją wszyscy – w swej widzialnej dynamice jest terenem, jest poniekąd nawet środkiem ekspresji dla osoby”²².

Struktura języka pozwala mówić tak, jak gdyby świadomość i wolność były samoistnymi podmiotami – bytami, substancjami. Tymczasem są one właściwościami ludzkiego bytu – to on jest świadomy i wolny. Na dodatek nie są one oddzielone jakimś nieprzekraczalnym murem od innych, doświadczalnie stwierdzanych właściwości, nie karmią się same sobą.

[Po tych wszystkich stwierdzeniach i analizach Karol Wojtyła uznaje aktualność Tomaszowych definicji – osoby (zaczepniętej od Boecjusza): „*est rationalis naturae individua substantia*”; prawa: „*est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*”; oraz prawa naturalnego: „*est participatio legis aeternae in rationali creatura*”²³.

Z powyższego wypływają trzy istotne wnioski, podkreślające trzy różne aspekty prawa naturalnego:

1^o – „[...] prawo naturalne jest czymś najściślej odpowiadającym człowiekowi jako osobie, czymś właściwym osobie. Jeżeli bowiem osoba jest „*rationalis natu-*

3 A₁ p₁ p

²¹ *Osoba i czyn*, s. 83.

²² Tamże, s. 218. Szerszemu opisowi i analizie tych dynamizmów poświęcone są części II i III *Osoby i czynu*.

²³ *Osoba ludzka a prawo naturalne*, s. 55.

rae individua substantia", to trudno zaprzeczyć, że odpowiada jej, iż jest jej właściwa „*ordinatio rationis*”²⁴.

Rozumność, o której tu mowa, ma dwa aspekty: podmiotowy i przedmiotowy. Podmiotowy to moc człowieka pozwalająca na poznawcze przeniknięcie rzeczywistości, moc umożliwiającą przeżycie prawa, nie zaś „arbitralna ingerencja podmiotowego rozumu w świat przedmiotowy”, ale „nastawienie na przedmiotowy ład”, nastawienie na odczytanie prawdy, a nie na jej „wytworzenie”²⁵. Przedmiotowy aspekt zaś to ów zawarty w samym ludzkim bycie „przedmiotowy ład”, „ład wartości”²⁶. Oba te aspekty konstytuują wspólnie rzeczywistość prawa naturalnego, jeśli bowiem „[...] istocie rozumnej odpowiada rozumne porządkowanie”, to owo porządkowanie dokonuje się poprzez odczytany rozumem „przedmiotowy ład wartości”²⁷.

Ponieważ, dalej, człowiek jest bytem przygodnym, czyli sam nie jest źródłem swojego istnienia ani swojego człowieczeństwa, to przez to poznawcze odczytanie siebie i zawartego w sobie prawa następuje „[...] swoiste spotkanie z Boskim źródłem prawa” i „uczestniczenie w tym prawie wiecznym”²⁷.

2° – drugim wnioskiem jest stwierdzenie spójności między osobą a prawem naturalnym: „Prawo naturalne odpowiada osobie. Co więcej, nie tylko jej odpowiada, ale także tę osobę w szczególny sposób ustawia na właściwym miejscu w całym obiektywnym porządku świata. Następnie ustawia ją w szczególnej relacji do źródła prawa, do Boga”²⁸.

3° – trzecim wnioskiem, uważanym tutaj za najważniejszy, jest to, że „[...] taka koncepcja prawa naturalnego sugeruje integralną koncepcję osoby ludzkiej”²⁹.

Właściwie można by na tym poprzestać, tym bardziej że w sąsiadujących z tym tekstem artykułach szeroko przedstawiono tomistyczną koncepcję prawa naturalnego. Można by, gdyby Karol Wojtyła-Jan Paweł II nie mówił o „[...] znamienym przejściu od tego, co niektórzy gotowi są zwać «teologią natury» do «teologii osoby»³⁰, a co, nawiązując do *Osoby i czynu* oraz innych publikacji czy wypowiedzi, można by nazwać przejściem od „filozofii natury” do „filozofii osoby”. Chodzi tu mianowicie o wydobycie i zaakcentowanie podmiotowej, a więc świadomościowej, przeżyciowej struktury bytu i działania ludzkiego. Nie

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 56.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Nauka encykliki „*Humanae vitae*” o miłości, „*Analecta Cracoviensia*”, 1(1969), s. 348.

tylko zresztą wydobyć, ale zsyntetyzowanie jej z tradycyjną, przedmiotową koncepcją tomistyczną.

Kiedy mówi się o prawie naturalnym na terenie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, to mówi się o zawartych w bycie ludzkim prawidłowościach obiektywnych, przedmiotowych i na nich stawia się akcent, je wysuwa się na pierwsze miejsce. Nie znaczy to oczywiście, że zapomina się o stronie podmiotowej, subiektywnej, ale jednak pozostaje ona w cieniu tej pierwszej, choćby przez to, że nie ukazuje się w tomizmie w dostateczny sposób mechanizmów rozumienia, akceptacji, całego podmiotowego mechanizmu przeżywania owej przedmiotowej prawidłowości. Nie znaczy to też, że tomistyczna teoria prawa naturalnego nie jest otwarta na analizy podmiotowe. Najlepszym przykładem są analizy psychologiczne dokonane przez o. Jacka Woronieckiego w jego podręczniku etyki – *Katolickiej etyce wychowawczej*, na co wielokrotnie zwracał uwagę w swych wykładach Karol Wojtyła. Wiele przykładów takich analiz można znaleźć i w innych publikacjach tomistycznych, np. w *Tomizmie* E. Gilsona (ale analizy o. J. Woronieckiego są bardziej rozbudowane), co świadczy, że i sam Tomasz z Akwinu zawarł je w swych pismach. Jednakże, zdaniem Karola Wojtyły, to otwarcie, ta możliwość zawarta w filozofii Tomaszowej i tomistycznej nie została należycie wykorzystana, nie wskazywano dotąd na potrzebę, a tym bardziej na konieczność uzupełnienia analiz przedmiotowych – podmiotowymi.

W nurcie filozofii świadomości, od Kartezjusza począwszy, poprzez Kanta, a na współczesnej fenomenologii i egzystencjalizmie skończywszy, popadnięto w inną, o wiele groźniejszą skrajność. Zdeprecjonowano mianowicie i pominięto (lub odrzucono na daleki plan) cały obiektywizm poznania i przedmiotową stronę egzystencji ludzkiej, zadowalając się w wielu wypadkach jedynie stroną podmiotową (przy czym często przeżycie poznawcze o charakterze intelektualnym zastąpiono przeżyciem uczuciowym), a nawet, jak to jest w pewnych odłamach egzystencjalizmu, negując wprost przedmiotowy aspekt istnienia człowieka³¹. Wprowadziło to relatywizm wartości i nie pozwoliło na ukazanie normotwórczego, powinnościowego charakteru ludzkiego sumienia.

³¹ Szerzej tym tematem zajmuje się K. Wojtyła w następujących publikacjach: *Problem odczucia przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne”, 5(1955-1957), z. 3, s. 113-140; *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 2, s. 13-31; *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. (W oparciu o koncepcję św. Tomasza z Akwinu oraz Makska Schelera)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 6(1959), z. 1-2, s. 99-124; *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu systemu Makska Schelera*, Lublin 1959.

Zadaniem, które sobie postawił Karol Wojtyła, było dokonanie syntezy filozofii bytu i filozofii świadomości³². W badaniach dotyczących człowieka, a odnosi się to również do prawa naturalnego, wyznaczone jest to samym sposobem istnienia, strukturą przedmiotu – człowieka. Synteza ta dokonywana jest przez połączenie analiz i interpretacji przedmiotowo-bytowych (metafizycznych) z podmiotowo-przeżyciowymi (świadomościowymi). Stojąc na stanowisku, że byt poznaje się przez jego przejawy, które go wyrażają (*agere sequitur esse*), poznać i zrozumieć osobę można tylko przez doświadczenie jej aktywności – przede wszystkim czynu, ale także uczynień.

Pierwsze, co się tutaj nasuwa zgodnie z tokiem myśli Autora, to świadomość człowieka, której warunkiem funkcjonowania jest samowiedza³³. Świadomość sama nie pełni funkcji poznawczych (bezpośrednio nie dociera do przedmiotu), ale odzwierciedla poznane czyny i to wszystko, co „dzieje się” w podmiocie³⁴. Podstawową jej funkcją jest refleksywność, dzięki której osoba „[...] przeżywa siebie jako podmiot – czyli przeżywa swoje własne «ja»”³⁵.

Analizy *Osoby i czynu* prowadzą do uchwycenia właściwego sposobu działania świadomości, jej funkcji i znaczenia w ludzkim czynie oraz „miejsca” w ludzkim bycie, prowadzą do ujęcia ludzkiej subiektywności, do tego, że człowiek jest podmiotem i przeżywa siebie (dzięki refleksywnej funkcji świadomości) jako podmiot. Subiektywność jest aspektem człowieka, pewną stroną jego bytowania i działania. Nie jest to tożsame z subiektywizmem, który zdaniem Karola Wojtyły polega na sprowadzaniu czynów wyłącznie do przeżywania, a wartości (szczególnie chodzi o wartości moralne) jedynie do treści świadomości. Subiektywizm ujmuje świadomość nie jako aspekt człowieka i jego działania, ale jako całościowy i pełny podmiot działania (Kant, Scheler).

Osobowy czyn ludzki sprawia coś więcej niż tylko przekształcenie treści świadomości. Jest on sprawczy, to znaczy przekształca całość podmiotu. Struktura osoby zostaje przezeń przekształcona, coś w niej „staje się”, coś „zaczyna istnieć”³⁶. A to „[...] wskazuje na pewne *fieri*, czyli stawanie się – nie w znaczeniu bezwzględnym, takie bowiem jest tylko *fieri* – stawanie się z nicości, ale w znaczeniu względnym, tj. w oparciu o jakiś byt już istniejący, w obrębie jego wewnętrznej struktury”³⁷. Człowiek poznaje siebie zarazem jako „twórca”,

³² Piszę o tym wyraźnie w *Osobie i czynie* oraz mówię podczas dyskusji nad tą książką. Por. „*Analecta Cracoviensia*”, 5/6(1973/74), s. 49-263.

³³ *Osoba i czyn*, s. 39.

³⁴ Tamże, s. 36-38.

³⁵ Tamże, s. 46.

³⁶ Tamże, s. 100-102.

³⁷ Tamże, s. 66.

„tworzywo”³⁸ oraz jako „wytwór”. Rzeczywistość ukrywająca się pod pojęciami *fieri*, „tworzywa” i „wytworu”, jest taka, że co prawda coś się w tym przedmiocie zmienia, ale jest w nim również coś stałego. Człowiek jest zawsze ten sam, ale nie taki sam. Sprawczość wskazuje, że nie jest wystarczające mówienie o człowieku tylko jako o bycie świadomym, ale trzeba o nim mówić także jako o bycie obdarzonym jeszcze innego rodzaju dynamizmem – wolą. Prowadzi to również do ujawnienia wolności jako właściwości i działania jego podmiotu – osoby.

Jak już było wcześniej powiedziane, analiza dynamizmu człowieka ujawnia pewną dwubiegunowość bytu ludzkiego: sprawczą aktywność („człowiek działa”) oraz doznawanie („coś dzieje się w człowieku”); należą one do człowieka – osoby i w czynie ludzkim uzyskują jedność.

Ludzkie ciało i ludzka psychika mają właściwą sobie wewnętrzną dynamikę, niezależną od dynamiki sprawczości. Między nimi zachodzi ścisły związek i warunkowanie – funkcje psychiczne są warunkowane funkcjami somatycznymi³⁹. Mimo swoistych funkcji nie działają one jednak całkowicie autonomicznie, gdyż należą do osoby i są jej podporządkowane, osoba je transcenduje.

Podstawową w pewnym zakresie właściwością psychiki jest to, co Karol Wojtyła nazywa emotywnością (uwidoczniła się tu wpływ fenomenologii M. Schelera). Tak jak doświadczeniu, bezpośredniemu zetknięciu poznawczemu z przedmiotem towarzyszy rozumienie, tak ludzkiej reaktywności somatycznej towarzyszy czucie, czyli swoista, spontaniczna i samorzutna wrażliwość na wartości⁴⁰. Emotywność oznacza poruszenie wewnętrzne człowieka, jakąś wewnętrzną dynamiczną mobilizację spowodowaną poznawczym zetknięciem się z wartością. Wrażliwość na wartości, ich przeżywanie nie jest jeszcze pełną charakterystyką w tym zakresie funkcjonowania psychiki. Zakłada ona bowiem dynamizm poznawczy, przenikający ową wrażliwość prawdziwością. Dopiero dzięki temu rodzi się podmiotowe, subiektywne przekonanie o prawdziwości dobra. Na tym podłożu dopiero w sposób pełny i autentyczny przejawia się wolność w rozstrzygnięciach moralnych⁴¹. Z tego rodzi się normatywność czy też powinność ludzkiego czynu, moralności, jako swoiste podporządkowanie się osoby prawdzie. Pełny i doskonały czyn, mający wartość personalistyczną, polega więc z jednej strony na transcendencji osoby, czyli na jej „byciu ponad” swoimi dynamizmami i wartościami zewnętrznymi, oraz na podporządkowaniu się osoby i jej dynamizmów prawdzie. To ostatnie umieszcza całą problematykę człowieka na płaszczyźnie moralności.

³⁸ Zob. tamże, s. 73.

³⁹ Zob. tamże, s. 214-215.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 243.

⁴¹ Zob. tamże, s. 252.

Jest jeszcze jedna ważna sprawa, a mianowicie problem „społeczności” osoby ludzkiej. Pierwotne doświadczenie czynu i osoby przez czyn zawiera w sobie również to, że człowiek istnieje i działa „wspólnie z innymi”⁴². Karol Wojtyła nie daje pełnej teorii wspólnoty ani „społeczności” człowieka, ale ukazuje ich rdzeń, który nazywa „uczestnictwem”. Jest ono rozumiane zarazem opisowo, wartościująco i normatywnie – „Naprzód jako właściwość osoby wyrażająca się w zdolności nadawania osobowego (personalistycznego) wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi ludźmi. Z kolei uczestnictwo pojęte jest [...] jako pozytywna relacja do człowieczeństwa innych ludzi, przy czym «człowieczeństwa» nie rozumiemy jako abstrakcyjnej idei człowieka, ale [...] jako osobowe «ja», za każdym razem jedyne i niepowtarzalne”⁴³. Z tego wynika, że uczestnictwo oznacza w pełni osobowe, a więc świadome i wolne, aktywne zachowanie się wobec drugiego, a zarazem takie, które jest podjęte ze względu na drugiego i dla drugiego konkretnego człowieka. Nie oznacza tylko zewnętrznych relacji, ale wynika z osobowej struktury wewnętrznej i z wewnętrznej postawy – „[...] oznacza więc właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogeniczną”⁴⁴. Są to relacje do konkretnej osoby, z jej jednostkowymi właściwościami, a nie tylko „[...] do tego, przez co on (*in abstracto*) jest człowiekiem”⁴⁵.

Podane wyżej określenia osoby i uczestnictwa prowadzą do wniosku, że to osoby tworzą społeczeństwo, że wspólnota określona jest przez osobę, a nie, że społeczeństwo wyłącza osoby. Prymat osoby wobec wspólnoty widoczny jest zarówno na płaszczyźnie metafizycznej (faktycznej), na płaszczyźnie metodologicznej (tworzenia teorii), jak również na płaszczyźnie moralnej (co szczególnie wyraźnie występuje przy analizie zjawiska alienacji).

Pojęcie uczestnictwa ma treść złożoną, dwojaką. Po pierwsze – jest to sposób odniesienia się do „innych” ze względu na działanie „wspólnie z innymi”, po drugie – jest to uzgodnienie własnych wyborów działania z wyborami „innych” i z własną osobowością. „Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada więc działanie «wspólnie z innymi», gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dla tego, że wybierają inni – widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób

⁴² Zob. tamże, s. 286.

⁴³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki i Filozoficzne”, 24(1976), z. 2, s. 20-21.

⁴⁴ *Osoba i czyn*, s. 295.

⁴⁵ *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 21; a także: *Osoba i czyn*, s. 304.

własną i homogeniczną⁴⁶. O ile uczestnictwo jest rdzeniem wspólnoty, to wspólnota jest „materialnym” faktem bytowania i działania wspólnoty⁴⁷. Wspólnota jest uchwyceniem jedności członków, wielości podmiotów. Z punktu widzenia metafizycznego osoba jest bytem substancjalnym, natomiast jedność jako suma relacji osób jest bytem przypadłościowym, wydawać więc by się mogło, iż jest czymś drugorzędnym⁴⁸. Tak wynikałoby z analizy systemowej, z analizy treści metafizyki. Jednakże Karol Wojtyła, zgodnie ze swoim podejściem doświadczalnym, określenia i wartościowania osobowo-społeczne opiera na żywym i życiowym doświadczeniu ludzkim.

Istotne jest tutaj wprowadzenie rozróżnienia płaszczyzny obiektywnej, na której funkcjonuje pojęcie społeczeństwa, oraz płaszczyzny subiektywnej, z pojęciem wspólnoty. Jest to rozgraniczenie faktów „zewnątrz-osobowych” i „wewnątrz-osobowych”.

Z punktu widzenia społeczeństwa, czyli obiektywnych relacji, pozwalających określać poszczególne osoby jako „Polaka”, „katolika”, „mieszczanina”, „robotnika”, na pierwszy plan wysuwa się właśnie byt przypadłościowy (relacje)⁴⁹. Ale tę obiektywną rzeczywistość relacji można również ująć od strony subiektywnej i jakby osobistej – „[...] od strony świadomości i przeżycia wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich. Wówczas dopiero wchodzimy w rzeczywistość wspólnoty i dotykamy właściwego jej znaczenia”⁵⁰. Wspólnotą więc są nie tyle obiektywne i zewnętrzne relacje zachodzące między członkami społeczeństwa, ile osobiście uświadamiane i przeżywane przez poszczególne podmioty relacje, więzi i jedność. „Poniekąd też można powiedzieć, że społeczeństwo (społeczność, grupa społeczna itp.) jest sobą poprzez wspólnotę swoich członków. W rezultacie wspólnota wydaje się czymś bardziej istotnym, przynajmniej z punktu widzenia osobowej podmiotowości wszystkich członków danego społeczeństwa czy grupy społecznej”⁵¹. Dodać tu jeszcze należy, że wspólnota nie tworzy nowej podmiotowości, nie staje się podmiotem bytowania i działania, lecz nadal są nią osoby, chociaż powiązane nowymi relacjami⁵². Wspólnota mieści się więc na dwóch płaszczyznach i ma dwojakie znaczenie: realne i idealne lub też ontologiczne i aksjologiczno-normatywne; jest ona zarazem pewną

⁴⁶ Por. *Osoba i czyn*, s. 296.

⁴⁷ *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 22.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże. Por. także: *Osoba i czyn*, s. 305.

⁵¹ *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 23.

⁵² Por. *Osoba i czyn*, s. 303.

rzeczywistością i zasadą⁵³. Nie ma bowiem społeczeństwa, które nie byłoby powiązane jakąś wspólnotą, a zarazem jest ona zadaniem do spełnienia, wynikającym z wewnątrzsobowego dynamizmu, z autoteleologii człowieka. Człowiek bowiem spełnia siebie we wspólnocie i przez wspólnotę z innymi⁵⁴. Między dynamizmem osoby a spełnieniem się wspólnoty istnieje równoległość i wzajemny ścisły związek.

Karol Wojtyła wyróżnia dwa wymiary wspólnoty: międzyosobowy („ja–ty”) oraz społeczny („my”). Każdy z nich ma inny sens aksjologiczny i normatywny. Bardziej pierwotnym i warunkującym inne jest wymiar międzyosobowy. Podstawą jest teza, iż „ja” jest kształtowane i konstytuowane w bezpośrednim podmiotowym odnoszeniu się do „ty”, bowiem konstytuowanie się „ja” następować może nie w izolacji i nie samo z siebie, ale tylko i wyłącznie w układzie „ja–świat”, a szczególnie w relacji do osobowego elementu tego świata.

Relacja „ja–ty”, znajdowanie się twarzą w twarz z drugą osobą, ma w płaszczyźnie antropologicznej dwa wymiary: poznawczy i egzystencjalny. Przy czym w tym drugim wymiarze można mówić o jego znaczeniu metafizycznym i moralnym. Relacja „ja–ty” jest relacją podmiotową między dwoma (a więc jest to już wielość, aczkolwiek minimalna) podmiotami-osobami. To zetknięcie się jest bezpośrednim doświadczeniem drugiego, jego poznawczym ujęciem⁵⁵. Ale owo doświadczenie ma zarazem znaczenie dla poznawczego ujęcia siebie samego. Bowiem, jak pisze Autor, relacja ta jest relacją powracającą: „ja” widzi i ujmuje w niej nie tylko „ty”, ale ujmuje również siebie „w świetle drugiego «ja»”⁵⁶. Owo poznawanie siebie „w twarzy” drugiego ma również podwójne znaczenie. Z jednej strony odsłania „wewnętrzną” osobowość „ja” i „ty”, odsłania głębokość ludzkiej osobowości, jej intymność, jednostkowość i swoistość (niepowtarzalność, nieprzekazywalność), z drugiej zaś strony sam fakt odsłaniania się sobie samemu i zarazem drugiemu jest odsłonięciem „zewnętrznego” wymiaru osobowości, tj. wymiaru społecznego. Relacja „ja–ty” jest miejscem szczególnie wrażliwym tak z punktu widzenia filozoficznego, jak i życiowego. W niej bowiem krzyżuje się, nakłada i jednoczy wiele różnych płaszczyzn. Przede wszystkim relacja ta nie ma tylko znaczenia poznawczego, ale również, jak o tym mówiono wyżej, egzystencjalno-ontyczne i moralne, nie tylko podmiotowe, bo przynosi również skutki przedmiotowe. Ujmowanie siebie „w świetle drugiego «ja»” jest początkiem i również źródłem tworzenia się osobowości człowieka, jego spełniania się. Stąd biorą początek moralnie znaczące procesy naśladowania osobowych wzorów, pro-

⁵³ Por. *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 23.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 28.

⁵⁶ Tamże, s. 24.

cesy wychowania i samowychowania. Dzięki owej relacji dochodzi do samopoznania oraz do samoutwierdzenia się, do samopotwierdzenia, a zarazem do samopotwierdzenia wobec drugiego (czyli do osadzenia w społeczności, a przez to również do afirmacji społecznej i afirmacji społeczeństwa).

Są tu więc dwa zadania i dwa wymiary tej podstawowej relacji. Wymiar wewnątrzpodmiotowy (samopoznania, samopotwierdzenia i samotworzenia) oraz wymiar zewnątrzpodmiotowy, wyrażający wspólnotowość. Analiza tej relacji ma jeszcze inne, bardzo ważne znaczenie. Z jednej strony stanowi jakby filozoficzno-antropologiczne uzasadnienie jednej z podstawowych tez współczesnej psychologii humanistycznej i psychoterapii, mówiącej, że podstawą zdrowia psychicznego i właściwego rozwoju osobowości jest poznanie i samoutwierdzenie, akceptacja własnego „ja”. Z drugiej strony analiza tego problemu prowadzi może do właściwego ujęcia, zrozumienia i pokierowania rozwojem miłości własnej, jako pierwotnej struktury rozwoju osobowego i społecznego na płaszczyźnie filozoficznej oraz teologicznej (tj. zaleceń ewangelicznych miłości bliźniego jak siebie samego). Analizy „ja” i jego właściwego, podmiotowego stosunku do siebie samego stanowią warunkiem właściwego ujęcia i relacji do „ty” i „my”.

Relacja „ja” do „ty”, choćby nawet jednostronna, jest rzeczywistym przeżyciem układów międzyosobowych, ale pełne przeżycie zachodzi dopiero, gdy relacja ta ma charakter wzajemny. W relacji wzajemnej, w której każde „ja” jest zarazem „ty”, a każde „ty” jest zarazem „ja”, i tak są wzajemnie przeżywane, wzajemnie też konstytuowana i potwierdzana jest osobowość. „Ja” i „ty” bowiem nie tylko są podmiotami (współ)bytującymi i (współ)poznającymi, ale również (współ)działającymi. Układ „ja—ty” ma więc wymiar podwójny: jest faktem i postulatem, ma znaczenie metafizyczne i moralne⁵⁷.

Wzajemne poznanie ujawnianie się człowieka, w którym „ty” ujmowane jest jako „drugie ja”, ukazuje pełną podmiotowość, z transcendencją i dążnością do samospełnienia. Jest nie tylko ukazana, ale prowadzi do jej przeżycia i akceptacji. I to właśnie jest tworzeniem autentycznej wspólnoty. Bowiem wspólnota nie jest tylko metafizycznym faktem istnienia „obok siebie”, ale faktem podmiotowym przeżycia tego istnienia. Przeżycie „drugiego ja”, jego własnej transcendencji, dążności do spełnienia i samocelowości stanowią autentyczną i pełną wspólnotę podmiotową.

Jednocześnie przeżywanie „drugiego ja”, ze względu na różnorodne sytuacje przedmiotowe i podmiotowe, prowadzi do różnorodnych wzajemnych odniesień i powiązań. Akceptowanie „drugiego ja” może być podłożem coraz głębszego zaufania, oddawania się wzajemnego i wzajemnej przynależności. To prowadzi

⁵⁷ Tamże, s. 27.

z kolei do coraz mocniejszego wzajemnego akceptowania się⁵⁸. Istnieje w tym zakresie wzajemne powiązanie zwrotne. Przykładami mogą być relacje koleżeństwa, przyjaźni czy miłości. Jest zupełnie zrozumiałe, iż taka akceptacja wzajemna jest źródłem odpowiedzialności za drugiego oraz że prowadzi do takiego zjednoczenia osób, które można nazwać *communio personarum*⁵⁹. Cały ten proces jest nie tylko faktem ontologicznym (osobowym i społecznym), ale jest równocześnie faktem moralnym, gdyż ma odniesienie do wartości (godności) osoby. Jest on faktem i postulatem ludzkiego sumienia. Domaga się duchowego wysiłku osoby, jej transcendencji „zewnętrznej”, o której będzie dalej jeszcze mowa.

Aczkolwiek międzyosobowe relacje „ja–ty” wydają się najbardziej podstawowe i najmocniej wiążące osoby, to jednak nie są jedynym sposobem powiązania osób z zewnętrznym (osobowym) światem. Osoba ujawnia się i kształtuje nie tylko w relacji do drugiej osoby jednostkowej, ale również w relacji do pewnej zbiorowości, w stosunku do wielości osób, tworzących – ze względu na łączące je relacje – pewną jedność. Jedność ta powstaje przez wspólne bytowanie oraz działanie odnoszące się do jakiejś jednej wartości, do dobra wspólnego⁶⁰. To wspólne bytowanie i działanie zarówno na płaszczyźnie przedmiotowej (ontologicznej), jak i podmiotowej (przeżycia) w stosunku do dobra wspólnego, „stanowi sam rdzeń wspólnoty społecznej”⁶¹ i powoduje, że wielość różnorodnych „ja” konstryuuje się jako „my”.

To wspólne odniesienie się do wartości, która przez to samo staje się również wartością „wspólną”, a więc i celem każdej osoby z osobna, realizującym jej wewnętrzną dążność do samospelniania się, jest nie tylko faktem ontologicznym. Bowiem poprzez osobową transcendencję, poprzez sumienie („prawdę o dobru”, która stanowi wyznacznik osobowego działania), ma również znaczenie etyczne⁶².

Tutaj odnajduje się inne znaczenie transcendencji osobowej, którą by można nazwać „zewnętrzną”. Wcześniej opisana transcendencja ujawniała wewnętrzny dystans, niezależność i wyższość osoby wobec własnych wewnętrznych dynamizmów i ich przedmiotów. Samoposiadanie, samostanowienie, samopanowanie, będące przejawem duchowości człowieka, określały sposoby wprowadzenia wewnętrznego ładu, dzięki czemu człowiek mógł się sam określać wobec dobra. Było to ujęcie wewnątrzosobowej mocy moralnej człowieka.

⁵⁸ Tamże, s. 28.

⁵⁹ Tamże, s. 29.

⁶⁰ Tamże, s. 30.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 31.

W odniesieniu do relacji „ja–ty” oraz do „my” chodzi również o samookreślanie się w dobru, lecz nie wewnątrzsobowo (co jest chyba płaszczyzną bardziej pierwotną i warunkującą płaszczyznę zewnątrzsobową); jest to ujmowanie całego siebie, przekraczanie i panowanie nad całym sobą. Całość osobowej jednostkowości przyporządkowana jest szerszemu układowi osobowo-społecznemu. Podporządkowanie to nie ma oczywiście charakteru zewnętrznego, ale wypływa z wnętrza, z „ja”, opierając się na ujęciu i uznaniu prawdy o znaczeniu i miejscu osoby jednostkowej w świecie. Jest to więc przejście ponad własnym egoizmem i egotyzmem i opanowanie ich. Jest to ujęcie prawdy, że samocelowość i samospelnianie się własne swój pełny wyraz może znaleźć tylko we współcelowości i współspełnianiu się. Oczywiście, przeżycie tych prawd nie jest jeszcze w pełni wystarczające. Chodzi nie tylko o uznanie konieczności włączenia się we wspólnotę dla własnego interesu, ale również o uznanie autonomicznej wartości innych i oddanie się tym wartościom, mimo ograniczeń, jakie to uznanie innych za sobą pociąga, samoograniczeń, które aktualnie mogą być przeżywane boleśnie.

Dzięki poznaniu i uznaniu (co jest rolą sumienia), że dobro osobowe w wymiarze jednostkowym jest zarazem dobrem w wymiarze społecznym (dobrem wspólnym), czyli powodującym przedmiotowe samospelnienie w obrębie „my”, ujawniona zostaje „większa pełnia” tego dobra⁶³. Ponieważ spełnienie się jednostkowe w sposób konieczny musi się dokonywać w relacjach wspólnotowych, a wspólnota jest warunkiem bytowania i rozwoju jednostki, to i dobro wspólne jest zarazem warunkiem dobra jednostkowego i jest nadrzędne wobec dóbr jednostkowych⁶⁴.

Przedmiotowy i podmiotowy fakt bytowania i działania wspólnie z innymi, zwany przez Karola Wojtyłę uczestnictwem, zakłada i domaga się osobowego zaangażowania.

Przeciwieństwem uczestnictwa, które jedynie pozwala się człowiekowi spełniać, są postawy nazwane przez Karola Wojtyłę indywidualizmem i totalizmem. Indywidualizm to brak uczestnictwa pochodzący od osoby, to wysuwanie dobra osoby jako dobra naczelnego, nadrzędnego wobec dobra wspólnoty i społeczeństwa⁶⁵. To oznacza posiadanie przez społeczeństwo tylko tyłu praw, ile udzieli jej jednostkowa osoba. Totalizm jest przeciwstawną formą alienowania człowieka. Jest to uniemożliwienie osobie uczestnictwa przez złą strukturę wspólnoty, jest to podporządkowanie całkowicie i bez reszty osoby społeczeństwu⁶⁶. Osoba ma tylko tyle praw, ile udzieli jej społeczeństwo. Jedna i druga postać alienacji niszczy osobę, a przez nią również i wspólnotę. Jeśli wspólnotę określa się

⁶³ Tamże, s. 32.

⁶⁴ Tamże, s. 32-33.

⁶⁵ Zob. *Osoba i czyn*, s. 298-299.

⁶⁶ Tamże.

poprzez dobro wspólne, to dobra tego nie można określić tylko w zewnętrznych kategoriach przedmiotowych (jako celu działania wspólnie z innymi), ale również i przede wszystkim w kategoriach podmiotowych, tj. jako dobro osobowe, własne i innych członków wspólnoty, które ma służyć również i wzbogacaniu samej wspólnoty⁶⁷. Takie ujmowanie wspólnoty pozwala uchwycić pewną zasadniczą jedność wielości członków wspólnoty, jedność zarówno od strony strukturalnej tych osób, jak i – przede wszystkim – „[...] od strony świadomości i przeżycia wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich”⁶⁸.

W zakresie odniesienia się osoby do społeczności człowiek może zajmować różnorodne postawy. Jedne z nich oznaczają podjęcie aktywnej odpowiedzialności za nią (nazywa je Karol Wojtyła postawami autentycznymi), inne (nie-autentyczne) są zaprzeczeniem odpowiedzialności. Wspólnota, jak i osobowość, jest rzeczywistością dynamiczną i żywą, jest rzeczywistością ciągle tworzącą się. Wytworzona struktura może być zarówno prawidłowa, jak i wadliwa. Postawa autentyczna jest gotowością podejmowania swojej części zadań dla dobra całości – jest to postawa solidarności. Ale też solidarnością jest aktywny sprzeciw wobec panującego zła. Przeciwnieństwem zaś – postawami nie-autentycznymi – jest niewłączenie się aktywne w tworzenie wspólnoty, konformizm, czyli „pozwalanie się nieść” zbiorowości, oraz postawa „uniku” wobec zła⁶⁹.

Pojęcie alienacji, którym posługuje się Karol Wojtyła, opiera się na pojęciu wspólnoty. Ze względu na różnorodność osób i wynikającą stąd różnorodność relacji międzyosobowych tworzona wspólnota nie jest czymś jednoznacznym. Już między relacjami „ja–ty” i relacjami w „my” zachodzi odrębność sięgająca „samych korzeni obu układów”⁷⁰. Układy te nie sprowadzają się do siebie, chociaż się nie likwidują wzajemnie, lecz przenikają i warunkują. Odrębność tę, wynikającą z odrębności osobowej (odrębności autoteleologii, przeżywanymi wartościami, odrębności spełniania się itd.), należy podtrzymywać przez odpowiednie struktury społeczne, gdyż tylko w nich przejawiać się może autentyczność relacji, a przez to również autentyczność wartości.

Autentyczność relacji podmiotowych – a to właśnie oznacza uczestnictwo – pozwala człowiekowi pozostać sobą we wspólnocie, pozwala mu spełniać się w niej i przez nią, a zarazem pozwala tworzyć prawdziwą *communio personarum*⁷¹. Alienacja byłaby właśnie przeciwieństwem tak pojętego uczestnictwa, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie powoduje więc odczłowieczania w sensie „wyrzucenia” poza granice gatunku *homo sapiens*, ale powoduje nie-

⁶⁷ Zob. tamże, s. 306-310.

⁶⁸ *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 22.

⁶⁹ *Osoba i czyn*, s. 310-319.

⁷⁰ *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 34.

⁷¹ Tamże, s. 34-36.

możliwość spełniania się osobowego, a zarazem jest przeszkodą w tworzeniu się właściwych relacji „ja–ty” oraz w tworzeniu się „my” (a jedno i drugie jest warunkiem spełnienia się osoby – jest to więc jakby sprzężenie zwrotne ujemne, w sensie ontycznym i w sensie etycznym)⁷².

Przeprowadzone przez Karola Wojtyłę analizy osobowości i analizy wspólnoty doprowadzają do ujęcia ich punktu wspólnego, a zarazem do pewnego zwięźczenia rozważań antropologicznych, jakie dokonane jest w pojęciu „bliźni”. Jest to nie tylko pojęcie opisujące strukturę człowieka i jego miejsce wśród innych osób i we wspólnocie, ale pojęcie mające charakter aksjologiczny i normatywny. „P o j ę c i e « b l i ź n i » jest związane z człowiekiem jako takim oraz z samą wartością osoby, b e z w z g l ę d u n a j a k i e k o l w i e k o d n i e s i e n i e do takiej czy innej w s p ó l n o t y lub społeczeństwa. Pojęcie «bliźni» uwzględnia – czyli b i e r z e w z g l ą d – n a s a m o t y l k o c z ł o w i e c z e ń s t w o, którego posiadaczem jest tak samo każdy «inny» człowiek, jak i «ja» sam”⁷³.

Wspólnota ludzi w samym człowieczeństwie jest faktem ontologicznym, faktem przedmiotowym. Nie jest jednakże wystarczająca do stworzenia pełnej wspólnoty ludzi. Do tego potrzebna jest jeszcze podmiotowa zdolność i gotowość uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka. Jest to rdzeń osobowej wartości działania i rdzeń wspólnoty⁷⁴.

Omawiane wyżej analizy Karola Wojtyły-Jana Pawła II miały na celu ukazanie pełnego oblicza człowieka, miały doprowadzić do wyjaśnienia, czym człowiek jest, aby tym wyraźniej pokazać, jaką wobec człowieka należy zająć postawę. Zbliżyły się więc do granic etyki i wskazały na jej możliwość, a nawet konieczność, ale granicy tej nie przekroczyły. Jednakże wskazanie wartości osoby byłoby zatrzymaniem się w pół kroku, gdyby za tym nie poszło wskazanie konsekwencji praktycznych. Tego domaga się przede wszystkim wewnętrzny dynamizm osoby-podmiotu poznającego i działającego, tego domaga się również zrozumiana w doświadczalnym spotkaniu wartość osoby-przedmiotu.

Konsekwencję praktyczną ukazuje Karol Wojtyła w dwóch wymiarach: nadprzyrodzonym i naturalnym. Aczkolwiek używane słowa są inne, to istota jest ta sama – czy jest to ewangeliczne przykazanie miłości⁷⁵, czy też norma personalistyczna, która głosi, że „[...] osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁷⁶. „Ten sposób odniesie-

⁷² Tamże, s. 37-38.

⁷³ *Osoba i czyn*, s. 320.

⁷⁴ Tamże, s. 322.

⁷⁵ Tamże, s. 323-326.

⁷⁶ *Miłość i odpowiedzialność*, Lubli

ia, ta postawa jest zgodna z tym, czym jest osoba, z wartością, jaką reprezentuje – i stąd jest godziwa⁷⁷.

Miłość jest jedynie słusznym sposobem odnoszenia się do osób: do Boga, do „ty”, do „ja” i do „my”. Jest podstawą każdej ludzkiej wspólnoty. Jednakże odpowiedzialność za własne postępowanie i za drugiego człowieka, właśnie miłość będąca istotą związków międzyosobowych, domaga się poznania i „użycia” w działaniu dobra obiektywnego w jego konkretności i w jego głębokim powiązaniu z istotną strukturą człowieka, z jego naturą. Odczytanie owego prawa naturalnego jest sprawą ludzkiego rozumu⁷⁸, zaś potwierdzenie osobowe jest sprawą życia człowieka.

Doświadczane przez człowieka wartości, wyjaśnione i ugruntowane przez teorię, są podstawą do przeżywania całego zespołu praw ludzkich. Mają one dwojakie oblicze i nie należy o tym zapominać mówiąc o nich. Dwojakie, gdyż są one zarazem obowiązkami i uprawnieniami. Nie ma prawa takiego, które by oznaczało tylko obowiązek lub tylko uprawnienia. Nie chcę przez to powiedzieć, że wszelkie uprawnienia człowieka płyną dopiero ze spełnienia powinności, ale że podstawowe ludzkie prawa w samym swym źródle mają charakter dwoisty – uprawnień i obowiązków.

Uzasadnianie praw człowieka, doświadczanych i przeżywanych przez każdego, wypływa ze swoistej – najwyższej i niezbywalnej – wartości osoby ludzkiej, którą nazywa się godnością. Prawa te wynikają z godności i służą jej umocnieniu. Człowiek-osoba przeżęta swą wartością cały świat rzeczy. Jako obdarzony poznaniem, świadomością oraz wolnością jest powołany ze swej natury do rozwoju, do spełniania siebie we wspólnocie z innymi ludźmi. Wolność i świadomość, poprzez dynamizm rozwojowy, są nie tylko właściwościami, ale i zadaniem człowieka. Właściwością i zadaniem jest zresztą nie tylko struktura duchowa, ale i cielesna, które razem tworzą nierozzerwalną całość. Stąd więc celem każdej polityki społecznej powinna być obrona i zabezpieczenie warunków rozwoju godności ludzkiej w każdym jej wymiarze.

Jan Paweł II widzi zagrożenie praw człowieka właśnie w tych dwóch płaszczyznach: w niesprawiedliwości podziału dóbr materialnych i w niesprawiedliwości wyrządzonej duchowi ludzkiemu⁷⁹. Wylicza tych praw wiele, uważając je za najważniejsze i powszechnie uznane. Są to: „prawo do życia, do wolności i bezpieczeństwa osobistego; prawo do wyżywienia, do odzienia, do mieszkania, do opieki zdrowotnej, do odpoczynku i rozrywki; prawo do wolności słowa, do nauki i kultury; prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo do wyznawa-

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ *Osoba ludzka a prawo naturalne*, s. 55-57.

⁷⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, 2 X 1979, p. 17 i 19.

nia własnej religii, indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie; prawo do wyboru określonego stanu lub zawodu, do założenia rodziny przy zapewnieniu warunków koniecznych do rozwoju życia rodzinnego; prawo do własności i do pracy, do godziwych warunków pracy i do sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę; prawo do zebrań i do zrzeszania się; prawo do swobodnego poruszania się i do podróżowania wewnątrz i na zewnątrz kraju; prawo do narodowości i do miejsca zamieszkania; prawo do uczestnictwa w życiu politycznym i prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy⁸⁰.

Ponieważ te prawa przynależą każdej ludzkiej osobie, są zarazem wyluczeniem jej obowiązków mających na celu poszanowanie praw innych osób. Są też wyluczeniem obowiązków społeczeństwa jako całości czy też władzy, a także ich uprawnień, których respektowania domagają się dla zabezpieczenia praw wszystkich członków społeczeństwa, jako że władza mniej oznacza „urząd”, a bardziej „służbę” społeczeństwu.

Określenie powinności i uprawnień człowieka dotyczy tego, co w człowieku jest źródłem poznania i stosowania tych praw, a mianowicie ludzkiego sumienia. Ochrona wolności ludzkiego sumienia, jako źródła i w pewnym sensie gwaranta godności, wydaje się być główną troską katolickiej nauki społecznej. Zarazem wskazuje ona na tolerancję, która jest niczym innym jak poszanowaniem sumienia, przekonani żywnych w dobrej wierze, nawet jeśli przekonania te są błędne. Choć tolerancja jest powszechnie uznanym wymogiem (aczkolwiek wcale nie powszechnie stosowanym), to jednak w ustach Papieża-Polaka nabiera specjalnego znaczenia, jeśli weźmie się pod uwagę wielowiekową polską tradycję, polityczną i religijną⁸¹. Uprawienie do wolności własnego sumienia domaga się szacunku dla przekonań innych i szacunku od innych dla siebie.

Wolność sumienia, w tym również wolność religijna, o którą Kościół troszczy się niejako z urzędu, jest niezbywalnym i podstawowym prawem osoby, prawem, które powinno być zagwarantowane każdej osobie, bez tej wolności bowiem niemożliwe jest życie i rozwój człowieka. Całe życie społeczne i cała ludzka moralność, ład i wolność społeczna zależą od ukształtowania prawego i pewnego sumienia członków społeczeństwa. Niszczenie sumienia przez zewnętrzne naciski, prowadzące do utworzenia postaw uległości, konformizmu, uniku, do odrzucenia prawdy na rzecz „użyteczności”, jest niszczeniem i krzywdą zarówno osoby, jak i ludzkiej wspólnoty⁸². Dbałość więc o wolność sumienia, o tworzenie warunków jego właściwego rozwoju jest zadaniem tak każdego człowieka, jak i społeczeństwa jako całości. Ponieważ zaś rola rodziny jest tu szczególnie i niezastą-

⁸⁰ Tamże, p. 13.

⁸¹ K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 295.

⁸² Tamże, s. 294-295 oraz 440.

piona, rodzina ma własne i pierwotne prawo do swobodnej organizacji swojego życia⁸³.

Wolność sumienia, oparta na jego prawości i pewności, których kamieniem węgielnym jest niejako uznawanie godności osoby ludzkiej, prowadzi do określenia odpowiedzialności. „Wyraża się ona poprzez gruntowną świadomość obowiązku, która płynie z prawidłowo urobionego sumienia. Odpowiedzialność idzie najściślej w parze z godnością osoby, jest bowiem wyrazem takiego samostanowienia, w którym człowiek – daleki od samowoli – dobrze używa swej wolności, kierując się zawsze względem na prawdziwą wartość i słuszne prawo”⁸⁴.

Pierwszym kręgiem odpowiedzialności, a więc uznanym za najbardziej podstawowy, jest krąg spraw małżeństwa i rodziny. Jest to krąg, w którym szczególnie troską, opieką i szacunkiem obdarza się miłość ludzką. Ponieważ rodzina jest miejscem przekazywania życia i wychowania następnych pokoleń, dbałość o rodzinę jest zarazem dbałością o całość wspólnoty ludzkiej. Obowiązkiem tym są obciążeni zarówno sami małżonkowie, jak i cała wspólnota.

Drugim podstawowym kręgiem odpowiedzialności jest kultura. Karol Wojtyła rozumie ją bardzo szeroko. Opierając się tu (jak zresztą w całości rozważań) na ustaleniach ostatniego Soboru, pisze, iż należą do nich te przedsięwzięcia, które prowadzą do wzmocnienia autonomii osoby, do rozwoju duchowej i moralnej dojrzałości człowieka, a więc do wytworzenia nowego humanizmu. Zagrożeniem dla niego są liczne antynomie współczesnej cywilizacji, wśród których wlicza antynomie między specjalizacją a syntezą, postępem a tradycją, wiedzą a mądrością, między dążnością do uniwersalizmu a kulturą narodową, między elitaryzmem a egalitaryzmem. Napięcia wytworzone przez te antynomie stanowią jeden z najważniejszych problemów wspólnoty ludzkiej, problem gwarancji dla prawa harmonijnego rozwoju osoby oraz dla prawa powszechnego korzystania z kultury.

Trzecim kręgiem są problemy gospodarczo-społeczne, w tym pracy ludzkiej, które stały się tematem odrębnej encykliki Jana Pawła II – *Laborem exercens*. Przypominając starą chrześcijańską zasadę, podjętą przez ostatni Sobór, iż człowiek jest twórcą i celem życia gospodarczego i pracy, papież mówi w niej o znaczeniu i wartości pracy, o jej godności. Brak równowagi oraz nierówności społeczne we współczesnym świecie prowadzą do powszechnych żądań reform w tej dziedzinie, tak aby praca ludzka służyła pełnemu człowiekowi, każdemu człowiekowi. Praca ludzka powinna, przy zachowaniu właściwych jej praw, zostać poddana prawom moralnym, powinien zostać zachowany prymat etyki nad ekonomią. W pracy bowiem nie tylko zostaje przetworzony świat, ale również, i to jest istotne, realizuje się sam człowiek oraz ludzka wspólnota. Stąd wynikają

⁸³ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, Kraków 1972, s. 351.

⁸⁴ Tamże, s. 251.

postulaty dostosowania pracy do człowieka, a nie na odwrót, zagwarantowania prawa do odpowiedniego wynagrodzenia i wypoczynku. Dalej Jan Paweł II przypomina prawo pracowników do udziału w przedsiębiorstwach i decydowania o całokształcie ekonomiki. Potwierdzając prawo do własności, podkreśla jednocześnie zasadę przynależności dóbr ziemskich do wszystkich ludzi. Na koniec wreszcie, będąc na płaszczyźnie katolickiej etyki społecznej, a więc ujmując odrębność zadań Kościoła od zadań „światowych”, nie widzi możliwości przeciwstawienia sobie tych dwóch dziedzin, a wręcz przeciwnie – „[...] nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnianie nowymi pobudkami”⁸⁵.

Następnym kręgiem odpowiedzialności jest życie wspólnoty politycznej. Wszyscy ludzie, w tym także chrześcijanie, zobowiązani są do rzetelnego spełniania powinności obywatelskich poprzez popieranie prawdziwego dobra wspólnego – przez dążność do sprawiedliwego sprawowania władzy, do tworzenia praw zgodnych z dobrem moralnym. Powołując się na Vaticanum II, mówi, iż zadaniem każdego człowieka jest „[...] popieranie głębokiego poczucia sprawiedliwości i życzliwości oraz służby dobru wspólnemu, a także umacnianie podstawowych poglądów na prawdziwą naturę wspólnoty politycznej, jej cel i na praworządność oraz zakres władzy państwowej”⁸⁶. Uczestnictwo w życiu polityczno-publicznym jest prawem każdego człowieka, każdego chrześcijanina, oczywiście pod warunkiem zachowania postaw solidarności i sprzeciwu.

Ostatnim wreszcie kręgiem ludzkiej odpowiedzialności, kręgiem najszerszym, jest pokój i rozwijanie wspólnoty narodów. Powszechny głos sumienia domaga się zapobieżenia wojnie, która obecnie może doprowadzić do powszechnej zagłady. Pokój może być utrzymany i ugruntowany jedynie przez stworzenie wspólnoty międzynarodowej. Drogą do tego, drogą jedynie słuszną i skuteczną, jest likwidacja wszelkich nierówności – ekonomicznych, społecznych, politycznych, rasowych, religijnych itd. Miłość i szacunek dla osoby ludzkiej domagają się uznania praw każdego człowieka i każdej ludzkiej wspólnoty – od najmniejszej, rodzinnej, po te największe, narodowe, religijne. Uznanie tych praw to uznanie podmiotowości i autonomii tych wspólnot, to uznanie ich odrębności i dążność do podtrzymania i rozwoju pluralizmu na wszelkich płaszczyznach społecznych. Pokój bowiem to raczej dynamika powszechnego rozwoju niż stan. Troska o pokój to troska o to, „[...] by umysł wszystkich przepajać duchem nowego pokojowego sposobu myślenia”, i o to, by „odmienić nasze serca”⁸⁷.

Miłość bliźniego, fundamentalna norma moralności chrześcijańskiej, aby nie była tylko ogólnikowym i abstrakcyjnym wymogiem, musi przejawiać się w kon-

⁸⁵ Tamże, s. 102.

⁸⁶ Tamże, s. 263, a także *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, n. 73.

⁸⁷ *U podstaw odnowy*, s. 266.

kretnych ludzkich postawach, w dynamicznej gotowości działania i w samych czynach.

Na zakończenie chciałbym podkreślić jeszcze jeden charakterystyczny rys koncepcji prawa naturalnego w ujęciu Karola Wojtyły, rys, którego motywy zdają się być zaczerpnięte od Kanta⁸⁸. Mianowicie w cytowanym już artykule o encyklice *Humanae vitae*, chcąc wypuklić niewystarczalność obiektywistycznego podejścia tomistycznego oraz konieczność uzupełnienia go podmiotowymi, subiektywno-psychologicznymi analizami, mówi o personalizmie integralnym⁸⁹.

Tu właśnie uwidacznia się owo przejście od „filozofii natury” do „filozofii osoby”, a przez to od prawa naturalnego do prawa człowieka czy osoby. Na czym to polega? Karol Wojtyła odwołuje się tu do znaczenia aktu moralnego, znaczenia czynu ludzkiego. Jest ono dwojakie, jak już wiadomo, obiektywne i subiektywne. Obiektywne, czyli istniejące „na gruncie samej natury tego aktu”⁹⁰, czyli określenie obiektywnego celu tego aktu⁹¹ oraz obiektywnych więzi międzyludzkich tworzonych przez ten akt⁹². W filozofii tradycyjnej, tomistycznej, dobro tego aktu określano przez „zgodność działania z rozumem”⁹³. I to stanowisko uznaje również Karol Wojtyła. Jednakże zarazem mówi, że „abstrakcyjne stwierdzenie tej zgodności (lub niezgodności)”⁹⁴, a więc jakby tylko zewnętrzne i materialne, jest niewystarczające, bo przecież człowiek jest także „subiektywny”. Natura człowieka i jego aktów coś oznacza, jest jakimś znakiem⁹⁵, i na pełnię czynu ludzkiego składa się również „przeżyciowe znaczenie” czynu⁹⁶, przeżyciowe ujęcie prawdy o sobie, o swoich aktach i ich wartości. Na ów znak człowiek powinien się nastawić, czyli odczytać go i zaakceptować. „Osobowy podmiot aktu [...] nie tylko jest świadomy jego znaczenia, ale dopełniając tego aktu, to właśnie a nie inne znaczenie może i powinien mu nadać: to tylko, a nie co innego, może i powinien oznaczyć”⁹⁷.

[Jak z powyższych analiz wynika, dla Karola Wojtyły prawo naturalne jest uchwyceniem obiektywnych (przedmiotowych), istotnych struktur człowieka, obiektywnego ładu wartości.] Natomiast prawa człowieka – czy raczej prawa osobowe – są strukturą pełniejszą, w której strona przedmiotowa prawa uzu-

88 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 17-18.

89 *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości*, s. 340-356.

90 Tamże, s. 348.

91 Tamże, s. 351.

92 Tamże, s. 348.

93 Tamże, s. 349.

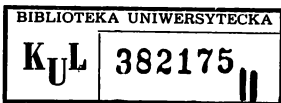
94 Tamże.

95 Tamże, s. 348.

96 Tamże, s. 351.

97 Tamże, s. 348.

4
PN



pełniona jest niejako aspektem podmiotów rządku obiektywnego, celowym nastawieniem akceptacją.

Jest rzeczą powszechnie znaną, że w czasach nowożytnych, niemal do dnia dzisiejszego, etykę teologiczną i etykę filozoficzną charakteryzowało w dużej mierze podejście legalistyczne. Zacierala się przez to rola sumienia i osobistej odpowiedzialności za działanie. Dlatego między innymi tak mocne podkreślanie przez Karola Wojtyłę sfery podmiotowej w antropologii, etyce i prawie naturalnym. Jak się jednak wydaje, przeciwstawianie sfery podmiotowej tomistycznemu obiektywizmowi ma na celu uświadomienie, że w tym ostatnim usunięto w cień i nie rozwinięto, zgodnie ze słusznymi tendencjami filozofii nowożytnej i współczesnej, tego, co w filozofii i teologii Tomasza z Akwinu było uważane za istotne, choć nie było rozwinięte, a mianowicie właśnie jej charakter podmiotowy, zawarty w analizach sumienia, świadomości oraz podmiotowych intencji.

Dla Karola Wojtyły prawo naturalne – prawo osoby – to nie tylko, i nie przede wszystkim, zagadnienie teoretyczne, ale sprawa ludzkiej *praxis*, podstawowe zagadnienie egzystencjalne człowieka. Domaga się ono pełnego zaangażowania osobowego, gdyż od jego podjęcia i przejścia się nim zależy spełnianie się człowieka.

NATURAL LAW IN THE THOUGHT OF KAROL WOJTYŁA – POPE JOHN PAUL II

Summary

This article seeks to reconstruct the notion of natural law found in the writings of Karol Wojtyła and in the statements of Pope John Paul II. Wojtyła's thought on this subject is scattered through many of his publications. On the one hand, he bases himself upon the Aristotelian-Thomistic tradition, while on the other he employs Schelerian phenomenology, thereby creating a new philosophical image of the person. He achieves a synthesis of both the subjective and objective aspects of the person, of nature and the person. He locates the basis for moral obligation in the very ontic structure of the person. On this basis the author draws the conclusion that there is an intimate bond between man and the law based upon his nature. He also discusses various levels of human social existence and action which fall within the compass of natural law.

