

Personalizm w myśli społecznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Powszechnie przyjmuje się, że nurt filozofii personalistycznej, lub ruch personalistyczny – jak chcą niektórzy, jest tworem ostatnich 150 lat. Jednakże jego korzenie historyczne sięgają daleko w przeszłość, aż do pierwszych wieków chrześcijaństwa. Termin „*persona*”, od którego utworzone zostało pojęcie personalizmu, został przejęty z kultury starożytnej Grecji (*prosopon* – maska aktora) przez myśl chrześcijańską w związku z dyskusjami chryzologicznymi. Zdomowiony w teologii, użyty został następnie na terenie rozważań o człowieku. Przez długi czas pojęcie osoby (ludzkiej) było synonimem pojęcia „człowiek”, a przynajmniej nie było między nimi zasadniczej różnicy. Trwało to aż do wieków współczesnych, do pojawienia się myśli fenomenologicznej (szeroko rozumianej), głównie rozważań Maxa Schelera. Także inni myśliciele zaczęli podejmować swoje analizy w tym duchu, co ostatecznie doprowadziło do powstania nowej dyscypliny filozoficznej, a nawet nowego kierunku, jak to było na przykład u E. Mouniera. Chociaż ten ostatni swój sposób myślenia o człowieku nazwał personalizmem, to jednak nie można personalizmu ograniczać tylko do Mouniera lub do myśli europejskiej. Można bowiem mówić o różnego rodzaju personalizmach. Jest to pewien szczególny rodzaj rozważań filozoficznych (oraz teologicznych) o człowieku, pewien specyficzny aspekt czy sposób podejścia do człowieka.

W tym sensie można także mówić o personalizmie Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Dlaczego jego myśl można nazwać personalizmem i jaka jest jej szczególna właściwość?

Wpierw jednak muszę poczynić pewne zastrzeżenie. Tematem sesji jest rozważanie związku pojęcia osoby ludzkiej z pojęciem polityki¹. O ile Karol Wojtyła – Jan Paweł II zajmował się osobą, i to szeroko, o tyle pojęciem polityki zajmował się w mniejszym stopniu. Znane jest jego określenie polityki „jako roztropnej troski o dobro wspólne”, które podaje w swoich encyklikach i w wielu innych wypowiedziach. Szczegółowych analiz tego pojęcia nie dokonał. Jednakże nie oznacza

¹ Referat ten został wygłoszony na międzynarodowej sesji „Osoba ludzka i polityka”, która odbyła się w Warszawie w czerwcu 2000 roku.

to, że nie można z jego rozważań filozoficznych (i teologicznych) wyciągnąć ważkich wniosków dla teorii polityki. Wprost przeciwnie. Po tym zastrzeżeniu wracam do problemu personalizmu.

Karol Wojtyła podjął się – na terenie filozofii człowieka – syntezy dwóch nurtów filozoficznych: nurtu tradycyjnej filozofii bytu w ujęciu Tomasza z Akwinu i tomizmu oraz nurtu filozofii świadomości, głównie fenomenologii opracowanej przez Maxa Schelera. Rezultatem tego było pogłębienie i rozbudowanie ich obu. Z jednej strony tomizm opierał się na metafizyce arystotelesowskiej, dzięki czemu akcentowana była fundamentalna, ontyczna struktura bytu ludzkiego. Jednakże powodowało to zbyt małe zróżnicowanie w samej strukturze i sposobie działania człowieka. Była to wizja człowieka przedmiotowa, obiektywistyczna, otwarta wszakże na uzupełnienie analizami podmiotowymi. Było to nawet coś więcej niż otwarcie, bo poczyniono na tej drodze pewne ważne kroki. To właśnie zauważył Karol Wojtyła i w oparciu o współczesną fenomenologię – to jest ta druga strona – dokonał syntezy tych dwóch nurtów, tworząc nową jakość, nowe ujęcie człowieka.

Od razu trzeba zauważyć, że dzięki temu uniknął Scylli uprzedmiotowienia i Charybdy subiektywizmu, ponieważ bardzo wyraźnie odróżnia podmiotowość-subiektywność od subiektywizmu. To pierwsze – subiektywność – oznacza podjęcie i zaakcentowanie wątku świadomości i wewnętrznego przeżycia w strukturze ontycznej człowieka, drugie zaś to pewnego rodzaju dowolność, zamknięcie się człowieka we własnym wnętrzu, poddanie się nie kontrolowanym rozumem emocjom i popędowi. Można by paradoksalnie powiedzieć, że w ten sposób podmiotowość-subiektywność człowieka stała się przedmiotową – tj. obiektywną – stroną egzystencji człowieka.

Takie podejście doprowadziło Karola Wojtyłę do wzbogacenia wizji człowieka. Ujął go dwuaspektowo: w płaszczyźnie metafizycznej i fenomenologicznej, jak to nazywa. Na płaszczyźnie metafizycznej natura człowieka to całościowe podłoże wszelkich ludzkich dynamizmów, dzięki czemu zachowana zostaje jedność i integralność człowieka, co przeciwstawia się dualizmowi platońskiemu i kartezjańskiemu. Jednakże dynamizmy te nie są jednorodne, różnią się między sobą istotnie, co wskazuje na pewnego rodzaju pluralizm ich źródła i podłoża. Dzięki temu nie dopuszcza do monizmu materialistycznego czy spirytualistycznego. Analizując – poprzez ich sposób powstawania, funkcjonowania i treść – te dynamizmy na płaszczyźnie fenomenologicznej, Karol Wojtyła ukazuje ich dwa oblicza i dzieli je na dwa rodzaje. Oba te dynamizmy są „jego własne” – człowieka. Pierwszy rodzaj to te dynamizmy, które określa następująco: „coś dzieje się w człowieku” lub „coś dzieje się z człowiekiem”. Człowiek jest ich podłożem (*subpositum*) i obserwatorem. Drugi rodzaj to dynamizmy określone słowami: „ja działam” lub ogólniej „człowiek działa”. Tak jak w poprzednim wypadku człowiek jest ich podłożem i obserwatorem, ale zarazem także świadomym i wolnym sprawcą. Bcz ludzkiego „chcę” one by nie zaistniały. Człowiek powołuje je do życia i nada-

je im kształt. Źródło i podłoże pierwszego nazywa naturą, drugiego – osobą. Oczywiście ten podział dokonany jest na płaszczyźnie fenomenologicznej.

Struktury te – natura i osoba – pozostają w stosunku do siebie w relacji posiadania: natura „jest posiadana” przez osobę, osoba „posiada” naturę. Natura więc, choć obdarzona własnym dynamizmem, może być podległa osobie, jest jakby w pozycji biernej, zaś osoba – czynnej. Tak jest widziany człowiek oglądany poprzez ludzki czyn, *volitum*. Osoba jest więc nadrzędna wobec natury. Na tym podłożu budowana jest cała aretologia i struktura wartości ludzkiego działania. Tutaj trzeba dodać, że właśnie ludzki czyn, albo ogólniej: ludzki dynamizm, jest punktem wyjścia dla tworzenia Wojtyłowskiej koncepcji człowieka, a dalej etyki oraz filozofii społecznej.

Takie podejście do sposobu istnienia i działania człowieka jest istotne i powoduje szczególnie ważne skutki teoretyczne i praktyczne. Z jednej strony bowiem podtrzymany zostaje obiektywizm prawdy, a przez to wartości i norm moralnych, z drugiej zaś strony zostaje uznana, podtrzymana i uszanowana cała sfera podmiotowa przeżycia wewnętrznego, jego świadomości i wolności. Również godność człowieka, ten podstawowy dla antropologii i etyki problem i pojęcie, uzyskuje właściwą sobie głębię. Ma on bowiem wymiar przedmiotowy – obiektywny i podmiotowy – subiektywny. Godność człowieka, godność osoby ludzkiej, będąca wyrazem szczególnej, najwyższej, nieporównywalnej w Kosmosie i niepowtarzalnej wartości, staje się kamieniem probierczym, kryterium wartości i wyznacznikiem jego działań na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. To jest podstawą tak zwanej normy personalistycznej, fundamentalnej zasady i normy moralnej: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”². Można przy tej okazji powtórzyć paradoks (choć istnieje tylko w słowach, a nie w samej rzeczy), że podmiotowość człowieka, jego subiektywność, nie jest jakimś naddatkiem, ale obiektywnym stanem egzystencji człowieka.

Obiektywność-przedmiotowość i subiektywność-podmiotowość wszakże nie są strukturami ontycznymi czy też aspektami bytu ludzkiego, istniejącymi i działającymi samodzielnie. Mówiąc inaczej – ich oddzielenie od siebie powoduje dezintegrację człowieka, jego zatracenie, zaś ich integrowanie jest jednym z podstawowych zadań, jest jakby dążeniem do zbawienia. Na przykładzie roli i sposobu funkcjonowania ludzkiego sumienia – najwyższej władzy podmiotowej – można powiedzieć, że człowiek jest zobowiązany do działania zgodnie z jego zaleceniami, ale równocześnie zobowiązany jest do uzgodnienia sumienia z danymi obiektywnymi. Człowiek jest odpowiedzialny i za swoje działania, w aspekcie sumienia, i za swoje sumienie, w aspekcie prawdy o dobru. W sprawach człowieka więc nie można szermować jedynie danymi obiektywnymi lub tylko danymi subiektywnymi, gdyż w ten sposób zubożony i zafałszowany zostaje jego obraz teoretyczny i jego *praxis*.

² K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, red. ks. T. Styczeń SDS i in., Lublin: TN KUL, 1982, s. 42.

Szacunek do człowieka i jego godność domaga się względu na obiektywność i subiektywność człowieka. Tutaj jest również przejście do zagadnień społecznych i politycznych.

Ponieważ omawiamy problem związku personalizmu z polityką, to sprawą zasadniczą jest pokazanie społecznego rysu personalizmu Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Zgodnie ze swoim podejściem metodologicznym Autor w określeniu „społeczności” osoby ludzkiej wychodzi od doświadczenia czynu ludzkiego i osoby przez czyn. W tym zawiera się to, że człowiek istnieje i działa „wspólnie z innymi”³. Rdzeniem jego teorii wspólnoty lub „społeczności” człowieka jest to, co nazywa „uczestnictwem”: „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”⁴.

Uczestnictwo oznacza w pełni osobowe, a więc świadome, wolne i aktywne zachowanie człowieka wobec drugiego, podjęte ze względu na innego i dla innego. Druga osoba nie może być tylko środkiem dla mnie, ale celem⁵. Uczestnictwa więc nie określają relacje zewnętrzne, ale właśnie wewnętrzne, czyli wynikające z wnętrza osoby, z wewnętrznej struktury i dynamizmu. Uczestnictwo oznacza „właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną”⁶. Z tego wynika, że to osoby tworzą społeczeństwo, że wspólnota określona i wyznaczona jest przez osoby, a nie że społeczeństwo wyłania osoby jako całość swojej części (Marks by tu powiedział, że realnie istnieje tylko społeczeństwo, natomiast jednostka jest abstraktem, wypadkową sił społecznych). Z drugiej strony społeczeństwo nie jest też tylko luźnym zbiorem osób – atomów, mających jedynie zewnętrzne relacje czasowe i przestrzenne, ale pewnym układem osób powiązanych wewnętrzną skłonnością i energią.

Z tego też powodu Karol Wojtyła twierdzi, że „właścivym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania [...] jest zawsze człowiek – osoba”⁷ (podkreślenie – K. W.), a nie wspólnota czy społeczeństwo. „Wspólnota, społeczność czy społeczeństwo nie są nowym podmiotem działania, wskazują jednak na pewne stosunki między ludźmi”⁸.

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL, 1994, s.302.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 392.

⁵ Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*.

⁶ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 310.

⁷ Tamże, s. 317.

⁸ Tamże.

Z drugiej zaś strony (w planie fenomenologicznym, a nie metafizycznym) – ponieważ osoba jest „w posiadaniu” natury, zaś natura „jest posiadana” przez osobę – czynnikami decydującymi o istnieniu i funkcjonowaniu wspólnoty są struktury osobowe: świadomość i wolność, a nie struktury naturalne, niezależne od osoby („coś dzieje się w człowieku”, „coś dzieje się z człowiekiem”). Można z tego wyciągnąć wniosek, że o istnieniu wspólnoty decyduje nie tyle rasa, „krew”, układ przestrzenny i czasowy, ile raczej kultura, tradycja, odniesienie do dobra wspólnego, wspólnota podjętych celów i zadań.

Na tej chyba zasadzie Karol Wojtyła rozróżnia płaszczyznę obiektywną (przedmiotową), na której funkcjonuje pojęcie społeczeństwa, oraz płaszczyznę subiektywną (podmiotową), gdzie funkcjonuje pojęcie wspólnoty. Jest to rozróżnienie faktów „zewnątrz-osobowych” i „wewnątrz-osobowych”. Istnieje pewne podobieństwo tego do rozróżnienia wprowadzonego przez J. Maritaina osoby i jednostki. Nie stanowi ono jakiegoś radykalnego podziału wewnątrz człowieka, gdyż jego jedność zostaje zachowana. „Jest rzeczą znamioną, że właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne człowiek nie tylko jest osobą, ale równocześnie najbardziej poprzez nie tkwi w świecie «zewnętrznym», tkwi w nim w sposób dla siebie właściwy i znamionny”⁹. Z tego wynika, iż człowiek powiązany jest ze światem zewnętrznym nie tylko relacjami rzeczowymi, ale także osobowymi. Takie wyrażenia, jak: „krewny” czy „powinowaty”, „rodak”, „obywatel”, „wyznawca”, wskazują na członkostwo wspólnoty: rodzinnej, narodowej, państwowej, religijnej, „każde z tych wyrażen określa zarazem przynależność społeczną człowieka”¹⁰. Określają one jednak coś więcej, a mianowicie więź, jaka zachodzi między członkami tych wspólnot. Wiąż ta wskazuje na wspólnotę bytowania ludzi. Są jednak wyrażenia wskazujące i uwydatniające wspólnotę działania i wynikającą z niej więź: „asystent”, „czeladnik”, „szytygar”¹¹. Wspólnota działania pośrednio wskazuje na wspólnotę bytowania, która tamtą warunkuje, i dlatego należy je rozważać wspólnie.

Każdy człowiek jest członkiem różnych wspólnot, ale członkostwo nie utożsamia się z uczestnictwem. Członkostwo określone jest poprzez zewnętrzny, przedmiotowy cel działania, podejmowany wspólnie. „Ta obiektywna jedność celu pomaga w obiektywizacji samej wspólnoty działania”¹². Karol Wojtyła podaje tu jako przykład celu przedmiotowego wspólne kopanie rowu, który zresztą może być ogniwem w długim łańcuchu celów – wykop, budynek, osiedle itd. Uczestnictwo natomiast ujmuje moment podmiotowy: „człowiek wybiera to, co wybierają inni [...] a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia. To, co wówczas wybiera, jest dobrem własnym w tym znaczeniu, że człowiek jako

⁹ W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 25.

¹⁰ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 317.

¹¹ Por. tamże, s. 318.

¹² Tamże, s. 319.

osoba spełnia w nim siebie”¹³. Realizując cel przedmiotowy, czyli w tym sensie „działając wspólnie z innymi», człowiek może jednak pozostawać poza tą wspólnotą, o której stanowi uczestnictwo”¹⁴.

Problem uczestnictwa prowadzi do problemu dobra wspólnego. Karol Wojtyła „dobra wspólnego” nie utożsamia z „dobrem wspólnoty”. Byłoby to ujęcie jednostronne, gdyż dobro mogłoby wówczas być rozumiane tylko przedmiotowo poprzez wspólne działanie, poprzez zewnętrzny cel przedmiotowy. Jest to ujęcie „ewidentnie zbyt doraźne i zbyt powierzchowne”¹⁵. Nie można bowiem pominąć w dobru wspólnym „momentu podmiotowego, tj. momentu działania w relacji do działających osób”¹⁶. Dlatego też Karol Wojtyła uważa, iż dobro wspólne zawiera w sobie te dwa momenty. „Jeżeli dobro wspólne możemy pojmować jako cel, to w tym podwójnym znaczeniu: przedmiotowym i podmiotowym zarazem. Znaczenie podmiotowe dobra wspólnego łączy się ściśle z uczestnictwem jako właściwością osoby i czynu. W tym też ujęciu możemy utrzymywać, że dobro wspólne odpowiada społecznej naturze człowieka”¹⁷. W tym dopiero dobro wspólne osiąga właściwą sobie głębię, gdyż sięga dalej niż do działania z innymi, sięga do bytowania człowieka wspólnie z innymi. Jest to zarazem ujęcie pluralistyczne wspólnoty i społeczeństwa, gdyż każda z nich określana jest „na podstawie dobra wspólnego, które jest jej właściwe”¹⁸.

Przeciwieństwem uczestnictwa, które jest koniecznym warunkiem pozwalającym się człowiekowi spełniać, są postawy nazwane przez Karola Wojtyłę indywidualizmem i totalizmem. Indywidualizm to brak uczestnictwa pochodzący od osoby, to wysuwanie dobra jednostkowej osoby jako dobra naczelnego, nadrzędnego wobec dobra wspólnoty i społeczeństwa¹⁹. Oznacza ono posiadanie przez społeczeństwo tylko tylu praw, ile udzieli jej jednostkowa osoba. Totalizm (anty-indywidualizm) jest przeciwstawną formą alienowania człowieka. Jest to uniemożliwienie osobie uczestnictwa przez złą strukturę wspólnoty, jest to podporządkowanie całkowicie i bez reszty osoby społeczeństwu²⁰. Osoba ma tylko tyle praw, ile udzieli jej społeczeństwo. Jedna i druga postać alienacji niszczy osobę, a przez nią również i wspólnotę.

W stosunku do społeczności człowiek może zajmować różnorodne postawy. Jedne z nich oznaczają podjęcie aktywnej odpowiedzialności za nią (nazywa je Karol Wojtyła postawami autentycznymi), inne zaś (nieautentyczne) są zaprzeczeniem odpowiedzialności. Wspólnota i osobowość są rzeczywistością dyna-

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 320.

¹⁶ Tamże, s. 320n.

¹⁷ Tamże, s. 321.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże, s. 311-315.

²⁰ Por. tamże.

miczną i żywą, rzeczywistością ciągle tworzącą się. Struktura wytworzona przez działanie człowieka może być zarówno prawidłowa, jak i wadliwa. Postawa autentyczna jest gotowością podejmowania dla dobra całości tej części zadań, która wynika z potrzeb społecznych – jest to postawa solidarności. W pewnych wypadkach wzgląd na dobro wspólne domaga się czegoś więcej – dopełnienia czynem swoim czynów innych ludzi. Ale też wzgląd na dobro wspólne domagać się może aktywnego sprzeciwu wobec panującego zła. Sprzeciw jest tu rozumiany jako dialog, który może prowadzić do prawdy i słuszności. Niemożliwość takiego sprzeciwu, wynikająca z przyczyn społecznych i politycznych, wskazuje na złą strukturę społeczną.

Przeciwnieństwem zaś – postawami nieautentycznymi – jest niewłączenie się aktywne w tworzenie wspólnoty: konformizm, czyli „pozwalanie się nieść” zbiorowości, oraz postawa „uniku” wobec zła²¹. Konformizm jest jakby rezygnacją z dążenia do prawdy, powierzchownym upodobnieniem się do innych (w czym pozornie podobny jest do solidarności) oraz niechęcią do zaangażowania się i wysiłku, rezygnacją ze samostanowienia i wyboru. Przez to człowiek rezygnuje ze spełniania się. Unik wynika z niechęci do sprzeciwu w sytuacji tego wymagającej i jest wycofaniem się z uczestnictwa i tworzenia dobra wspólnego.

Solidarność i dialog – z jednej strony, a konformizm i unik – z drugiej są diagnostycznymi znakami zdrowia lub choroby tak osobowej, jak i społecznej.

Wszystko to wskazuje na pluralizm jako właściwy sposób budowania społeczności, a zarazem na zasadę pomocniczości jako na narzędzie tworzenia pluralistycznego społeczeństwa, pozwalające na utrzymanie oraz rozwój tożsamości osobowej i społecznej, na tworzenie dobra wspólnego.

Alienacja jest antytezą uczestnictwa. W odniesieniu do tego rozwiniętego rozumienia uczestnictwa źródłem alienacji są postawy ludzkie (i zbudowane na nich struktury społeczne): indywidualizm i totalizm. Uczestnictwo wskazuje na taką strukturę i ład społeczny, będące celem działania, dzięki którym osoby istniejące i działające w społeczeństwie mogą być sobą, zachować swoją tożsamość i spełniać siebie. Alienacja, wynikająca z indywidualizmu, który jakby nie dopuszcza do tworzenia autentycznych więzi społecznych, oraz z totalizmu, który niszczy wolność osoby, wiąże się „z wadliwym ustrojem społecznym, gospodarczym, politycznym, międzynarodowym”²². Naprawa ustroju, tworzenie rzeczywistego ładu społecznego, kształtowanie uczestnictwa musi więc sięgać głębiej niż sprawy ekonomiczne, polityczne, socjologiczne, musi sięgać do ich osobowych korzeni. Naprawa taka dotyczy spraw fundamentalnych, a jej kryterium „musi być personalistyczne”²³. Z tego wszakże wynika, że analiza filozoficzna, zgłębianie tajemnic

²¹ Por. tamże, s. 322-329.

²² K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 460.

²³ Tamże.

osoby, nie prowadzi i nie może prowadzić do wskazania jakiegoś konkretnego ustroju społecznego, gospodarczego i politycznego jako jedynie właściwego. „Kryterium personalistyczne” to pokazanie, że ustrój, układ relacji międzyosobowych i społecznych jest środkiem i narzędziem budowania (spełniania się) osoby. Jedynie ona jest celem i stałym punktem odniesienia, wartością, dla której to wszystko istnieje i jest tworzone. Dlatego osoba, jako dobro, jest kryterium tworzenia polityki, gospodarki, prawa i struktur społecznych. Filozofia ukazuje ramy, wewnątrz których mają się dokonywać konkretne – właściwe moralnie – wybory i działania ze względu na aktualną sytuację, na uwarunkowania. Oczywiście, pewne ustroje, na przykład totalitarne, są nienaprawialne, znajdują się poza ramami dobra osoby, gdyż nie pozwalają na zachowanie tożsamości osoby i jej rozwój. Jednakże twierdzenie, że filozofia, w tym przypadku personalizm (a także chrześcijaństwo), wskazuje na konkretne rozwiązania polityczne, gospodarcze czy prawne, w świetle wyżej ukazanych (choć tylko skrótowo) analiz nie wydaje się uzasadnione. Wskazuje ona jednak kryterium działania właściwego.

Konsekwencje praktyczne Karol Wojtyła ukazuje w dwóch wymiarach: nadprzyrodzonym i naturalnym. Aczkolwiek używane słowa są inne, to istota jest ta sama – czy jest to ewangeliczne przykazanie miłości²⁴, czy też norma personalistyczna, która głosi, że „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”²⁵. „Ten sposób odniesienia, ta postawa jest zgodna z tym, czym jest osoba, z wartością, jaką reprezentuje – i stąd jest godziwa”²⁶.

Uzasadnienie 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, obdarzony poznaniem, świadomością oraz wolnością, przerasta swą wartością cały świat rzeczy i powołany jest ze swej natury do rozwoju, do spełniania siebie we wspólnocie z innymi ludźmi. Wolność i świadomość, poprzez dynamizm rozwojowy, są nie tylko wewnętrznymi właściwościami, ale także zadaniem człowieka. Właściwością i zadaniem jest zresztą nie tylko struktura duchowa, ale także cielesna. Wspólnie z poprzednią tworzą one nierozzerwalną całość. Stąd więc celem każdej polityki społecznej powinna być obrona i zabezpieczenie warunków rozwoju godności ludzkiej w każdym jej wymiarze.

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 samostanowie-

²⁴ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 41.

²⁵ Tamże, s. 42.

²⁶ Tamże, s. 43.

nia, w którym człowiek – daleki od samowoli – dobrze używa swej wolności, kierując się zawsze względem na prawdziwą wartość i słuszne prawo”²⁷.

Pierwszym kręgiem odpowiedzialności, a więc uznanym za najbardziej podstawowy, jest krąg spraw małżeństwa i rodziny. Jest to krąg, w którym szczególną troską, opieką i szacunkiem obdarza się miłość ludzką. Ponieważ rodzina jest miejscem przekazywania życia i wychowywania następnych pokoleń, dbałość o rodzinę jest zarazem dbałością o całą wspólnotę ludzką. Obowiązkiem tym są obarczeni 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 niej 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 wylicza antynomie między specjalizacją a syntezą, postępem a tradycją, wiedzą a mądrością, między dążnością do uniwersalizmu a kulturą narodową, między elitaryzmem a egalitaryzmem. Napięcie wytworzone przez te antynomie stanowi jeden z najważniejszych problemów wspólnoty ludzkiej – problem gwarancji dla prawa harmonijnego rozwoju oraz dla prawa powszechnego korzystania z kultury.

Trzecim kręgiem są problemy gospodarczo-społeczne, w tym pracy ludzkiej. Przypominając starą chrześcijańską zasadę, podjętą przez ostatni Sobór, iż człowiek jest twórcą i celem życia gospodarczego i pracy, Karol Wojtyła (i Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*) mówi 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, przy zachowaniu właściwych jej praw, powinna 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 postulaty dostosowania pracy do człowieka, a nie na odwrót, a także zagwarantowania prawa do odpowiedniego wynagrodzenia i wypoczynku. Dalej Karol Wojtyła przypomina prawo pracowników do udziału w przedsiębiorstwach i decydowania o całokształcie ekonomiki. Potwierdzając prawo do własności, podkreśla jednocześnie nadrzędną 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”²⁸.

²⁷ K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1972, s.251.

²⁸ Tamże, s. 102.

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”²⁹. Uczestnictwo w życiu polityczno-publicznym jest prawem każdego człowieka, każdego chrześcijanina, oczywiście pod warunkiem zachowania postaw solidarności i sprzeciwu.

Na język filozoficzno-polityczny można przełożyć także uwagi, które poczynił Karol Wojtyła na temat uczestnictwa chrześcijanina w królewskiej władzy Chrystusa. Autor jednak przestrzega: „Trzeba zaznaczyć, że przez «w ł a d z ę» nie rozumiemy tutaj przede wszystkim «prawa rządzenia», jak na to mógłby wskazywać nawyk językowy i rodzime skojarzenia. Rozumiemy natomiast p o p i e r w s z e «z a d a n i e», o czym mówi łaciński termin *munus (tria munera Christi)*, oraz p o d r u g i e «m o c» albo «z d o l n o ś ć» do wypełniania odnośnych zadań”³⁰. Rządzenie jako służba wynika z uznania postawy solidarności za wyjątkowo doniosłą w działaniu społecznym oraz z moralnego obowiązku działania na rzecz całości wspólnoty i dobra wspólnego. Ponieważ ta „królewska władza” dotyczy przede wszystkim panowania człowieka nad grzechem, nad moralnym złem³¹, to wskazuje ona powinność budowania takich struktur społecznych, które nie tylko nie byłyby obciążone „grzechem społecznym”, ale stanowiłyby pomoc w działaniu na rzecz dobra i pomagały w spełnianiu się człowieka.

Ostatnim wreszcie kręgiem ludzkiej odpowiedzialności, kręgiem najszerszym, jest pokój i rozwijanie wspólnoty narodów. Powszechny głos sumienia domaga się zapobiegania 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 itp. Miłość i szacunek dla osoby ludzkiej domagają się uznania praw każdego człowieka i każdej ludzkiej wspólnoty – od najmniejszej, rodzinnej, po te największe, narodowe, religijne, aż do wspólnoty ogólnoludzkiej. Uznanie tych praw to uznanie pewnego rodzaju podmiotowości i autonomii wspólnot, to uznanie ich odrębności oraz podstawa dążności do podtrzymania i rozwoju pluralizmu na wszelkich płaszczyznach społecznych. Pokój bowiem jest raczej dynamiką po-

²⁹ Tamże, s. 263; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 73.

³⁰ W o j t y ł a, *U podstaw odnowy*, s. 192.

³¹ Por. tamże, s. 226.

wszechnego rozwoju niż stanem. Troska o pokój to troska o to, „by umysły wszystkich przepajać duchem nowego pokojowego sposobu myślenia”, a także o to, by „odmieniać nasze serca”³². Aby miłość bliźniego, fundamentalna norma moralności chrześcijańskiej, nie była tylko ogólnikowym i abstrakcyjnym wymogiem, musi przejawiać się w konkretnych ludzkich postawach, w dynamicznej gotowości działania na rzecz drugiego człowieka i wspólnoty oraz w samych czynach. Znalezienie konkretnych narzędzi i sposobów działania należy już do polityków, choć nie tylko.

Filozoficzne rozważania Karola Wojtyły już w okresie przedpapieskim były ujmowane na płaszczyźnie teologii, wiary. Rozwinięte zostały zaś szeroko przez Jana Pawła II w jego encyklikach i w innych dokumentach oraz w bardzo licznych przemówieniach. Ich sens wszakże pozostał zasadniczo taki sam. Różnica niuansów zależała od okoliczności ich wypowiedzenia.

Dla ilustracji przytoczę kilka wypowiedzi Jana Pawła II ściśle łączących się z omawianym tematem.

Jeśli chodzi o personalizm, to (tak jak w całości jego myśli) podstawę stanowi prawda o człowieku: „Prawda, jaką winniśmy człowiekowi, jest przede wszystkim prawdą o nim samym. Jako świadkowie Jezusa jesteśmy głosicielami, rzecznikami i sługami tej prawdy, której nie możemy sprowadzać do zasad systemu filozoficznego albo do działalności politycznej, [jest to prawda – J. G.] której nie możemy zapomnieć ani się wyprzeć”. Dalej Jan Paweł II mówi: „Podstawowym twierdzeniem tej antropologii [opartej na Ewangelii – J. G.] jest prawda o człowieku jako obrazie Boga, człowieku, który jest czymś więcej niż zwykłą częścią przyrody lub anonimowym elementem ludzkiej społeczności. [...] Ta pełna prawda o człowieku stanowi fundament nauczania społecznego Kościoła”³³.

Chodzi tutaj o pełnego człowieka, o ducha i ciało: „troska Kościoła obejmuje całego człowieka”³⁴.

Powtarza to wielokrotnie, między innymi w ONZ: „Jesteście przedstawicielami ludzi – wszystkich poniekąd ludzi na globie, konkretnych ludzi i ludów na dzisiejszym etapie ich historii, a zarazem na określonym etapie historii całej ludzkości, mających własną osobowość i godność ludzką, własną kulturę, własne doświadczenia i dążenia, własne cierpienia i własne zdrowie, i słuszną nadzieję na przyszłość. W tym odniesieniu posiada właściwą sobie rację bytu cała działalność polityczna wewnątrzpaństwowa czy międzynarodowa, która – w ostatecznej analizie – jest z człowieka, przez człowieka i dla człowieka”³⁵.

³² Tamże, s. 266.

³³ J a n P a w e ł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie w Puebla, 28 I 1979), w: *Nauczanie papieskie*, Poznań: Pallottinum, 1990, t. II, cz. 1, s. 88n.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. J a n P a w e ł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Orędzie w ONZ, 2 X 1979), w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1992, t. II, cz. 2, s. 260.

Zadaniem i celem polityki jest więc każdy człowiek, cały człowiek, i to nie tylko każdy z osobna, ale we wspólnotach („ludy”), które także nie są zatomizowane, ale składają się na większą całość, na ludzkość.

Prawda o człowieku i jego dobru jest właściwym punktem odniesienia każdego działania: „dobro człowieka – osoby we wspólnocie – które jako podstawowy wyznacznik dobra wspólnego musi stanowić istotne kryterium wszystkich programów, systemów czy ustrojów”³⁶. W przemówieniu skierowanym do przedstawicieli Trybunału Europejskiego Jan Paweł II powtarza te słowa, zamieniając „dobro człowieka” na „prawa człowieka”³⁷.

Jan Paweł II wskazuje też wyraźnie zadania, cele i obowiązki władzy, która jest (powinna być) twórcą ładu społecznego: „podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa; stąd wynikają jej zasadnicze uprawnienia. Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka”³⁸.

³⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17.

³⁷ Jan Paweł II, *Europejska obrona praw człowieka* (10 XI 1980), w: *Nauczanie papieskie*, Poznań-Warszawa 1986, t. III, cz. 2, nr 4.

³⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17.