

Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa.

O Karola Wojtyły/Jana Pawła II koncepcji wolności

Wypracowana przez kardynała Karola Wojtyłę, a rozwijana przez Jana Pawła II, koncepcja wolności zasługuje na uwagę z kilku powodów. Po pierwsze, pojmowanie wolności jest ważne w każdej filozofii człowieka, a dla zrozumienia myśli filozoficznej Karola Wojtyły ma ona znaczenie wręcz kluczowe. Po drugie, sędzę, iż w swych analizach dotyczących specyfiki wolności ludzkiej osoby Autor ten zawarł szczególnie wiele oryginalnych i ważnych tez – i te właśnie tezy będą się starał poniżej uwypuklić. Zresztą sam Wojtyła traktował ten fragment swojej antropologii i etyki jako doniosły przyczynek do twórczej kontynuacji dziedzictwa myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu¹. Po trzecie wreszcie, koncepcja ta ma nie tylko znaczenie teoretyczne, ale pociąga za sobą określone praktyczne konsekwencje; o niektórych z nich także wspomnę na tyle, na ile szczupłe ramy artykułu na to pozwolą. Nie trzeba bowiem dodawać, że poniższa charakterystyka koncepcji wolności Karola Wojtyły, którą rozwijał również jako papież Jan Paweł II, będzie nader skrótowa; z pewnością zasługuje ona na gruntowniejszą refleksję, wielu autorów zresztą taką refleksję już przedstawiło².

* Ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC, Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski

¹ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 423-432.

² Pokażną listę prac poświęconych myśli filozoficznej i teologicznej K. Wojtyły/Jana Pawła II znaleźć można w bibliografii przygotowanej przez M. Filipiak w: *Encyklopedia Katolicka* t. VII, Lublin 1997, szp. 860-862. Ja sam pisałem o koncepcji wolności u kard. K. Wojtyły m.in. w artykułach: *Od autonomii do teonomii. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, w: A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 350-367; *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, w: Z. J. Zdybicka i in. (red.), *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL Lublin, 20-25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 437-447; *Alienacja: problem wciąż aktualny*, w: *Jan Paweł II, „Centesimus annus”. Tekst i komentarze*, red.: F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 293-308; *Wolność a prawda w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński 9-11 października 2003*, [red.: ks. S. Koperek, St. Szczur], Kraków 2003, s. 535-545. W swoich rozważaniach będę się odwoływał głównie do analiz zawartych w tych artykułach.

1. Doświadczenie człowieka – fundamentem filozofii wolności

Pierwszą cechą charakterystyczną dla całej filozofii Wojtyły jest to, iż chce on ją oprzeć na odpowiednio rozumianym *doświadczeniu człowieka*. To, jak się rozumie doświadczenie jako bezpośrednie źródło poznania, ma oczywiście fundamentalne znaczenie dla całej filozofii – i nie jest rzeczą dziwną, że w dyskusji nad *Osobą i czynem* wielu jej uczestników tej właśnie sprawie poświęciło sporo uwagi³. Nie sposób tu całej tej koncepcji – ani tym bardziej pytań, jakie wywołała – przedstawić⁴, trzeba jednak podkreślić zasadniczy powód, który skłonił Autora do obrania takiego punktu wyjścia rozważań antropologicznych i etycznych. Otóż Wojtyła jest przekonany, że tylko w ten sposób uniknąć można dwóch niebezpieczeństw. Jednym z nich jest zbyt wąska, sensualistyczna koncepcja doświadczenia, która sprowadza doświadczenie do danych zmysłowych, na podstawie których nie sposób podejmować jakkolwiek filozoficzną refleksję nad człowiekiem i moralnością; nie sposób między innymi mówić sensownie o wolności⁵. Drugie niebezpieczeństwo polega na tym, że koncepcję wolności wywodzi się z uprzednio przyjętych założeń ogólnofilozoficznych (mniejsza z tym, jak uzasadnionych), co łatwo prowadzi do swoistego „ideologizowania” poszczególnych zagadnień. W obu wypadkach ignoruje się to głębokie, przedfilozoficzne przeświadczenie, w oparciu o które identyfikujemy się jako ludzkie osoby i zmagamy między innymi z takimi problemami, jak dylematy wolności.

Wojtyła chodzi nade wszystko o doświadczenie siebie samego, które jest zawsze „wspóldane” z doświadczeniem czegośkolwiek poza sobą⁶. Doświadczenie to jest jego zdaniem przeniknięte swoistą aktywnością rozumu, który – nie naruszając recepcyjnego charakteru poznania – „scala” jednak różne jego aspekty, tak iż można powiedzieć, że „każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem”⁷. Ten proces intelektualnego scalania odnosi się najpierw do wielorakiego (wewnętrznego i zewnętrznego) doświadczenia siebie samego, następnie zaś pozwala odnaleźć zasadniczą tożsamość doś-

³ Por. głosy profesorów: S. Kamińskiego, K. Kłósaka, M. Jaworskiego, M. Gogacza, A. Stępnia w *Dyskusji nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” V-VI (1973-1974), s. 49-272.

⁴ Por. w tej sprawie: A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „Znak” 3(1980), s. 275-289.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 17(1969) z. 2, s. 12 n.

⁶ Takie doświadczenie siebie samego „wspóldane” w doświadczeniu rzeczywistości zewnętrznej św. Tomasz określiłby jako poznanie *in actu exercito*, w odróżnieniu od „zwykłego”, przedmiotowego poznania *in actu signato*. Por.: W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu*, Lublin 1984.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 6.

wiadczenia siebie i doświadczenia innych ludzi, dzięki czemu można mówić o doświadczeniu człowieka, nie zaś jedynie o doświadczeniu własnego „ja”. Intelktualne scalanie różnych aspektów doświadczenia własnego „ja” i doświadczenia „drugiego” przebiega drogą *indukcji* (w sensie arystotelesowskim) oraz – stanowiącej jej przedłużenie – *redukcji* jako procesu sprowadzania (redukowania) całego bogactwa poznawanej rzeczywistości do jej właściwych racji i podstaw. Ta aktywność ludzkiego umysłu sprawia, że doświadczenie stopniowo przechodzi w teorię, dla której stałym punktem odniesienia i kryterium trafności pozostaje jednak wciąż doświadczenie.

Jakie zaś doświadczenie informuje mnie o mej wolności? Nade wszystko doświadczenie *sprawczości* tego, że jestem autorem własnych czynów. „Stoimy na stanowisku – powiada Autor *Osoby i czynu* – że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie – czyli doświadczeniu – osoby”⁸, całą też swą monografię traktuje Wojtyła jako „studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn”⁹. Owszem, świadom jest on tego, że czyn ludzki został dość gruntownie przeanalizowany w ramach filozofii klasycznej, przede wszystkim arystotelesowsko-tomistycznej, która wiele miejsca poświęcała problematyce *actus humanus*, czyli czynu właśnie. O ile jednak interpretacja ta korzystawała w analizie czynu z założeń metafizycznych i antropologicznych (na co wskazuje sam termin: *actus humanus*), o tyle Wojtyła proponuje odwrócić perspektywę i odsłonić bogactwo człowieka poprzez czyn jako działanie jemu właściwe¹⁰.

Z tego właśnie powodu tak ważną rzeczą jest odwołanie się do doświadczenia człowieka jako źródła wiedzy antropologicznej i podstawowego kryterium jej poprawności. Tylko bowiem takie doświadczenie (nade wszystko wewnętrzne) pozwala odróżnić dwa typy aktywności związanych z człowiekiem. Pierwszemu odpowiada określenie: „coś się w człowieku dzieje”, drugiemu – określenie: „człowiek działa”. Pierwszy rodzaj aktywności polega raczej na doznaniu (*pati*) niż działaniu i zasługuje na miano „uczynienia”, nie zaś „czynu”; opatrzony on został w tradycji filozoficznej mianem *actus hominis*. Człowiek jest tych doznań przedmiotem, nie zaś autorem, co znajduje wyraz w „biernym” potraktowaniu siebie, gdy mówimy np. „Boli mnie głowa”, „Ścisła mnie w gardle” itp. Natomiast drugi typ aktywności jest wyrazem działania człowieka jako podmiotu (*agere*); jest czynem, którego jest on – jako „ja” – świadomym i wolnym sprawcą¹¹.

To rozróżnienie poddane jest w wątpliwość przez deterministów. Nie przeczą oni, iż człowiek przeżywa jako różne sytuacje określane mianem czynu i uczynienia, podważają jednak wiarygodność tego przeżycia – jak w ogóle doświadczenia – wewnątrz

⁸ Tamże, s. 58.

⁹ Tamże, s. 59.

¹⁰ Por. tamże, s. 73-76.

¹¹ Tamże, s. 109-120.

nego¹². Zdaniem krytyków tego typu doświadczenia, łatwo wmówić człowiekowi wolną sprawczość działania tam, gdzie w istocie jest on przez innych manipulowany. „Hipoteza wolności” jest ponadto kłopotliwa z punktu widzenia analizy naukowej (w sensie nauk ścisłych), nic bowiem nie tłumaczy: nie pozwala przewidzieć ludzkich działań ani na nie skutecznie wpłynąć.

Łatwo zauważyć, iż tendencjom deterministycznym sprzyja wspomniany sensualizm, zawężający pole doświadczenia do wąskiego obszaru zmysłowych doznań. Trudno z nim dyskutować – i Wojtyła właściwie tego nie czyni. Podkreśla jedynie, że konsekwencją takiej odmowy ugruntowania wiedzy antropologicznej i etycznej na swoistym, głębszym niż chcą sensualiści, doświadczeniu jest ogromne zubożenie wiedzy człowieka o samym sobie (samowiedzy, której zresztą Wojtyła poświęca osobno wiele uwagi)¹³, a także heteronomizacja etyki: redukowanie jej do psychologii lub socjologii moralności¹⁴. Istotnie: nie sposób mówić o odpowiedzialności za czyny tam, gdzie sprowadza się je bez reszty do uczynień determinowanych siłami zewnętrznymi względem ludzkiej woli. Zamiast nie wróżącej powodzenia dyskusji z determinizmem Wojtyła woli odsłaniać stopniowo bogactwo kryjące się za określeniem: „człowiek działa” w nadziei, że sam ów proces wydobywania i skrupulatnej analizy doświadczenia człowieka poprzez właściwe mu działanie (czyn) stanowić będzie dla nieuprzedzonego umysłu wystarczająco przekonujący dowód realności ludzkiej wolności.

2. Wolność jako samostanowienie

Jest rzeczą zastanawiającą, że szukając podstawowych danych doświadczenia odsłaniających ludzką wolność, samego terminu „wolność” Autor prawie nie używa. Istotnie bowiem: „wolność” jest terminem teoretycznym, zawiera już w sobie jakąś jej teorię. Kiedy natomiast punktem wyjścia czyni się doświadczenie własnej sprawczości działania, wtedy nade wszystko człowiek doświadcza swoistego rozdwojenia w sobie: oto

¹² Odmian determinizmu jest wiele, różne jest jego filozoficzne podłoże, różna siła i konsekwencja, z jaką podważają wolność człowieka. W cyklu katechez środowych zatytułowanych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Citté del Vaticano, 1986) Jan Paweł II wymienia – za P. Ricoeurem – trzech „filozofów podejrzeń”: K. Marksa, F. Nietzschego i S. Freuda jako tych, którzy podporządkowywali (pozorną, ich zdaniem) wolność człowieka trzem mocom: posiadania, władania i płciowości (tamże, s. 183). Wyraźnie behawiorystyczną interpretację wolności proponuje np. wprost B. Skinner (*Poza godnością i wolnością*, Warszawa 1978).

¹³ Por. zwł. *Osoba i czyn*, dz. cyt. s. 83-89.

¹⁴ „Jest jakaś perspektywa widzenia człowieka i jego działania, która przesądza o zatarcu granic między moralnością a całą resztą psycho-socjologicznych treści, które się z nią łączą. Perspektywa ta wyznacza jakiś system założeń – niekiedy milcząco przyjętych – które determinują takie właśnie widzenie człowieka, które poniekąd jest jego niewidzeniem” (*Problem doświadczenia w etyce*, art. cyt., s. 10).

zdolny jestem sam siebie pobudzić do działania, sam sobą pokierować; mogę dokonać różnych czynów, mogę też się od wszelkiego działania powstrzymać. Z jednej strony podmiot jest więc głęboko i stale obecny we własnym, przez siebie przyczynowanym działaniu; ten moment określa Wojtyła mianem *immanencji* osoby w czynie. Zarazem jednak – i poniekąd najpierw – człowiek, właśnie jako sprawca czynu, działanie to transcenduje: jest jego wolnym twórcą i – póki działanie trwa – podtrzymuje je w istnieniu. Ta właśnie *transcendencja* osoby w czynie jest dla Wojtyły wyróżnionym „imieniem” wolności (i dlatego taki właśnie tytuł: *Transcendencja osoby w czynie* nosi część *Osoby i czynu* poświęcona problematyce wolności). Uwydatnia ono bowiem jej fundament: to, że wolnym jest człowiek nie tylko i nie przede wszystkim przez to, że może podjąć różne działania, ale nade wszystko przez to, że sam sobą może rządzić, siebie samego kształtować. Człowiek bowiem „jest nie tylko sprawcą swego dzieła, ale jest także jego twórcą”¹⁵. Nie tylko wywołuje pewien skutek zewnętrzny, ale tworzy dzieło, jakim jest sam czyn, powstały dzięki nadaniu mu niepowtarzalnego piętna własnej, osobowej kreatywności. Poprzez to dzieło zaś człowiek *tworzy sam siebie*, kształtuje własne „ja”. Musimy pominąć tu szczegółową charakterystykę owego kształtowania siebie samego poprzez czyn. Wspomnijmy tylko, że K. Wojtyła wiele uwagi poświęca relacji: „natura (ludzka) – osoba”, podkreślając znaczenie natury jako podstawy dynamicznej spójności osoby, a jednocześnie wskazując na pierwszeństwo osobowego *esse*, które stanowi źródło wszelkiego *operari*, dokonywanego wedle prawideł natury wspólnej wszystkim egzemplarzom gatunku *homo sapiens*¹⁶.

Ale właśnie dlatego, że czyny źródło swe mają w osobowym *esse* człowieka, ich dokonanie kształtuje jego samego, odciska pieczęć na samym podmiocie, który poprzez nie staje się moralnie dobry lub zły. „Być moralnie dobrym – pisze Wojtyła – to znaczy być dobrym człowiekiem, być dobrym jako człowiek. Być moralnie złym – to znaczy być złym człowiekiem, być złym jako człowiek. Przez swoje czyny człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym. [...] Sprawczość sama nie jest jeszcze źródłem stawania się człowieka moralnie dobrym lub złym – decyduje o tym odniesienie do tego, co nazywamy normą moralności – tym niemniej nie ma takiego stawania się, takiego *fieri* człowieka bez sprawczości”¹⁷. Dlatego też moralność „wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste *fieri* podmiotu – *fieri* najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą, czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest ono osobą”¹⁸.

¹⁵ Tamże, s.119.

¹⁶ Por. tamże, s.125-133.

¹⁷ Tamże, s.147.

¹⁸ Tamże.

Wojtyła świadom jest, że przeżycie wolności wyrazić można formułą: „mogę – nie muszę”. Jednakże zatrzymanie się na tej płaszczyźnie, skądinąd atrakcyjnej i już wyróżniającej człowieka wśród innych ziemskich istot, oznacza zatrzymanie się u progu całej złożonej i głęboko wkorzonej w człowieka rzeczywistości, jaką stanowi wolność. Autor *Osoby i czynu* zwraca więc uwagę na to, co pozwala człowiekowi chcieć lub nie chcieć czegokolwiek – czyli na *wolę*, przy czym rozumie on przez nią nie tylko władzę, mocą której człowiek dokonać może wolnych aktów, ale także – a nawet przede wszystkim – pojmuje ją jak właściwość osoby, zdolnej do stanowienia o sobie. „*Samostanowienie* osoby dokonuje się poprzez akty woli jako centralnej władzy duszy ludzkiej”, wyjaśnia Wojtyła. „Jednakże samostanowienie nie utożsamia się z aktami woli w jakiegokolwiek ich postaci, gdyż jest ono właściwością samej osoby”¹⁹. W tym sensie „samostanowienie stanowi istotę wolności człowieka”²⁰.

Bliższa analiza samostanowienia pozwala Wojtyłemu odkryć jego złożoną strukturę. W szczególności podkreśla on, iż warunkiem rzeczywistego stanowienia o sobie jest to, że człowiek sam siebie posiada („samo-posiadanie”) i sam sobie panuje („samo-panowanie”) ²¹. Analizy te są doniosłe moralnie: człowiek zdolny jest rzeczywiście, wedle swego wolnego zamysłu, stanowić o sobie o tyle tylko, o ile rzeczywiście sam siebie posiada i sam sobie panuje. Oczywiście, nie każdy sposób wykorzystania struktury samostanowienia prowadzi do spełnienia człowieka jako osoby; nie każde dobro i nie każdy sposób jego osiągania odpowiada ludzkiej osobie. Tu właśnie dotykamy *momentu prawdy* i jej znaczenia dla prawidłowego samostanowienia ludzkiej osoby.

3. Wolność a prawda

Akt woli jako władzy duchowej człowieka stanowi zawsze odpowiedź na dostrzeżone przez podmiot dobro: *nihil volitum, nisi praecognitum* (nie można chcieć czegoś, czego się nie zna); w tym sensie akty wolnego chcenia mają charakter intencjonalny. Analiza tych aktów (zwłaszcza aktów rozstrzygania, bardziej złożonych, ale i bardziej dojrzałych niż proste akty chcenia) pokazuje jednak, że muszą one być odniesione do prawdy: do „prawdy o dobru”. „Wybierać – to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy. Nie sposób zrozumieć wyboru bez sprowadzenia dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady chcenia”²². Skoro jednak, spełniając czyn, człowiek spełnia przezeń (lub nie spełnia) siebie, to uchwycenie „prawdy o dobru” zawsze jest odniesione do prawdy o człowieku, któremu to dobro odpowiada lub nie. „Transcendencja osoby w czynie to

¹⁹ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, art. cyt., s. 426.

²⁰ Tamże, s. 426 n.

²¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 150-154.

²² Tamże, s. 181. Por. też analizy wcześniejsze, s. 165-179.

nie tylko samo-zależność, zależność od własnego »ja«. Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii²³.

Tu sytuuje się rola *sumienia*, które „ujawnia tkwiącą w wolności człowieka zależność od prawdy”²⁴, nadając jej niejako normatywną moc. Jedynie bowiem przez respekt dla prawdy – w tym zwłaszcza przez respekt dla prawdy o samym człowieku: o tym, co mu jako osobie odpowiada, a co nie – spełnia się człowiek jako istota rozumna²⁵. Respekt dla prawdy o człowieku ważny jest oczywiście także – w pewnym sensie nawet głównie – tam, gdzie w grę wchodzi prawda o samym podmiocie działania. Sumienie nade wszystko stawia przed oczy podmiotowi prawdę o nim samym i wskazuje na to, co przyczyni się do jego rozwoju, co zaś – także przez wolny wybór – do jego zguby²⁶. A do jego moralnej zguby szczególnie dotkliwie przyczynia się taki wybór, który rozmija się z poznaną przez człowieka prawdą, wybór taki bowiem oznacza uderzenie w to, co określa i wyróżnia człowieka jako osobę: w jej rozumność. Idąc tym tropem, T. Styczeń analizuje sytuację anonimowego Kowalskiego, któremu w okresie stanu wojennego władze oferują wolność (zwolnienie z więzienia) za podpis pod oświadczeniem, które jednak jest sprzeczne z jego własnymi przekonaniem. „Kowalski widzi w olśniewającym skrócie – pisze Styczeń – iż nie może zignorować prawdy raz poznanej i za prawdę uznanej, nie ignorując, więcej, nie przekreślając przez to samego siebie. Ocalić siebie, to ocalić wolność nieporównanie głębszą i ważniejszą od tej, jaką przełożeni więzienia oferują Kowalskiemu w zamian za podpis, który oznacza akt sprzeniewierzenia się prawdzie. Ocalić swą wolność, ocalić wierność wobec poznanej prawdy i ocalić samego siebie – to jedno i to samo!”²⁷. Wojtyła świadom jest tego, że człowiek może dokonać wyboru wbrew poznanej prawdzie, „ale właśnie ta znana z doświadczenia moralności rzeczywistość winy, grzechu, zła moralnego, tym pełniej ujawnia fakt, że w woli ludzkiej tkwi odniesienie do prawdy i wewnętrzna od niej zależność”²⁸. Nacisk, jaki kładzie Autor na odczytywaną w sumieniu „normatywną moc prawdy” tłumaczy się nie tylko wew-

²³ Tamże, s.198.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże, s.193-228.

²⁶ Por. A. Szostek, *Sumienie: świadek i strażnik zbawczej prawdy o człowieku. Na marginesie części II „teologii ciała” Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała* (red. T. Styczeń), Lublin 1987, s. 171-191.

²⁷ T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 87. Por. też: A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 3-4, s. 25-37.

²⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 146.

nętrzną logiką analizy struktury ludzkiej wolności (zwłaszcza wolności jako samostanowienia), ale także kontekstem filozoficznym i – szerzej – cywilizacyjnym, w jakim dzieło to powstawało. Jest rzeczą znamioną, że w II wydaniu dzieła *Osoba i czyn* szczególnie rozwinięty został ten fragment refleksji nad wolnością, który wiąże się z jej odniesieniem do prawdy²⁹. Karol Wojtyła wyraźnie chce zdystansować się wobec tej odmiany „personalizmu”, która – kładąc wielki nacisk na wolność człowieka i w niej upatrując główną podstawę jego osobowej godności – chce „wyswobodzić” ją z obowiązku respektowania prawdy, którą człowiek zdolny jest poznać i którą winien się kierować. Niekiedy (jak u J. P. Sartre'a) postulat „uwolnienia” człowieka od wszelkich norm głoszony jest wprost, niekiedy zaś pośrednio: przez poddanie w wątpliwość możliwości poznania przez człowieka prawdy bądź też przez podkreślanie, iż nie istnieje żadna wyraźna, treściowo określona prawda – zwłaszcza prawda o człowieku – która mogłaby stanowić wiążącą go normę moralną. Sumieniu przyznaje się w takich ujęciach rangę decyzji kreującej wartość i powinność moralną, nie zaś aktu poznania prawdy: sądu w znaczeniu logicznym³⁰.

Karol Wojtyła zdaje się być świadom atrakcyjności takiej wizji wolności, a jednocześnie jej zwodniczego charakteru, wyrażającego się w faktycznym poddaniu człowieka (w imię rzekomej wolności) tym siłom w nim samym, nad którymi winien on – jako istota rozumna – panować. Tak oto *extrema iunguntur*: pozorne wywyższenie wolności poprzez jej „uwolnienie” od prawdy prowadzi w praktyce do zniewolenia człowieka przez siły „podludzkie”, nad którymi nie ma on w rzeczywistości władzy, o co w imię innych przesłanek podejrzewają człowieka determiniści. Ale też podobnie jak z deterministami dyskutuje Karol Wojtyła pośrednio, poprzez ukazanie bogactwa doświadczenia człowieka, tak też tendencji liberalistycznych nie krytykuje on wprost, stara się natomiast odsłonić konieczny związek wolności z prawdą w pozytywnie prowadzonej refleksji filozoficznej.

4. Wolność w służbie miłości

Szukając najważniejszej prawdy o osobie ludzkiej, a jednocześnie takiej, która najtrafniej wskazuje na ostateczne perspektywy wolności, kard. Wojtyła przywołuje tekst z Konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, gdzie w p. 24 czytamy: „Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie

²⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985², s. 167-181. Dalej jednak nadal będę odwoływał się do wydania pierwszego, z 1969 r.

³⁰ Od tendencji tych nie są wolne środowiska katolickich moralistów, co podkreśla Jan Paweł II zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor*. Por. też: A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

samego”. Słowa te streszczają, zdaniem Wojtyły, „wielowiekowe tradycje i poszukiwania chrześcijańskiej antropologii, dla których wyzwalającym światłem stało się chrześcijańskie Objawienie”³¹. Ich związek z dotychczasowymi analizami wolności – zwłaszcza wolności jako samostanowienia – jest dwojaki. Po pierwsze, ukazują one ostateczne dobro – wartość, której wolność jest i winna być przyporządkowana. Jak powiedziano, wolność zawsze jest intencjonalnie nakierowana na wartość, którą wolnym aktem człowiek wybiera; gdy trzeba, rozstrzygając – na gruncie prawdy o dobru – które dobro kosztem którego wybrać należy. Otóż cytowane słowa Soboru w pierwszej swej części zwracają uwagę na wsobną wartość człowieka, który przez samego Boga jest „chciany” dla niego samego; wartość, która „domaga się” (w sensie moralnym) respektu dla osoby ze strony wszystkich innych osób – i w tym sensie stanowi dobro, rzecz można, najbardziej godne wolnego wyboru. Po drugie, cytowany dokument soborowy podkreśla, że najgłębiej spełniającym człowieka aktem jest akt bezinteresownego daru z siebie samego, daru miłości względem drugiej osoby. Otóż, powiada Wojtyła, „w doświadczeniu samostanowienia osoba ludzka odsłania się przed nami jako swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania. Jedno i drugie nie oznacza jednakże zamknięcia się w sobie. Wręcz przeciwnie, zarówno samo-posiadanie, jak i samo-panowanie oznaczają szczególną dyspozycję do »daru z siebie samego«, i to właśnie do daru »bezinteresownego«. Tylko ten mianowicie, kto sam siebie posiada, może też siebie samego oddać – i to oddać bezinteresownie. I tylko ten, kto sobie samemu panuje, może też z siebie samego uczynić dar – i to znowu dar bezinteresowny”³².

Uznanie, iż człowiek spełnia się poprzez bezinteresowny dar z siebie samego, wskazuje na znamienny paradoks wolności. Spełnienie osoby w jej wolności polega bowiem poniekąd na rezygnacji z własnego, wolnego decydowania o sobie; na wolnym „oddaniu” siebie drugiej, umiłowanej osobie. Najgłębszym aktem wolności okazuje się dobrowolne związanie się z drugą sobą, oddanie się jej w miłości. Jest to jedna z prawd, które szczególnie fascynowały Karola Wojtyłę/Jana Pawła II. W książce *Miłość i odpowiedzialność*, a następnie w cyklu katechez zatytułowanych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* ukazał on ogromne bogactwo kryjące się za wzajemnym darem z siebie osób złączonych więzią oblubieńczej miłości. Dzieła te oraz wiele innych przemówień i wystąpień papieskich adresowane są do współczesnego człowieka, który zdaje się nie doceniać tak pojętej miłości jako szczytu ludzkiej wolności. Papież podjął hasło swego poprzednika, Pawła VI, i nawoływał do szerzenia „cywilizacji miłości” oraz „kultury życia” tak agresywnie dziś atakowanej przez „kulturę śmierci”³³, ku której zmierza człowiek, gdy zatrzymuje się w swej fascynacji wolnością niejako w pół drogi: gdy cieszy się samym jej posia-

³¹ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 430.

³² Tamże, s.431.

³³ Por. Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae*, p. 87.

daniem i używa do zaspokojenia swych konsumpcjonistycznych apetytów coraz to bardziej wymyślnych i coraz trudniejszych do pogodzenia z dążeniami, a niekiedy nawet z życiem, innych ludzi.

5. Uczestnictwo – alienacja – wolność

Otwarcie na miłość jako zwieńczenie swoistej „logiki wolności” nie wyczerpuje się w relacjach indywidualnych (w relacji „ja – ty”, jak to ujmuje Kard. Wojtyła), ale ma też swój wymiar społeczny, ugruntowany na relacji „my”³⁴. Prowadzi nas to do kolejnego działu filozofii człowieka, który Autor *Osoby i czynu* opatrzył tytułem *Zarys teorii uczestnictwa*. Nie wchodząc w szczegóły tego zarysu, wskazać jednak trzeba, że wspomniana kategoria „daru z siebie”, jako aktu prowadzącego ludzki podmiot do pełni jego osobowego człowieczeństwa, pozwala Wojtyłemu dostrzec w uczestnictwie nie tylko i nie przede wszystkim to, że człowiek działa wspólnie z innymi (inaczej by zginął na tym pełnym zagrożeniami świecie), ale to, że jest ono „właściwością osoby działającej i bytującej wspólnie z innymi” (podkr. K. Wojtyły)³⁵. Poprzez uczestnictwo człowiek urzeczywistnia siebie (w tym sensie: realizuje personalistyczną wartość czynu), zwłaszcza przyjmując postawę *solidarności*. Polega ona na tym, że podmiot solidaryzuje się z dobrem wspólnym społeczności, do której należy, traktując dobro wspólne jako dobro własne, angażując w jego realizację cały swój osobowy potencjał. Gdy zaś kierunek dążenia do pomnożenia dobra wspólnego nie odpowiada jego najgłębszym przekonaniom, wówczas podmiot zmuszony jest przyjąć – równie autentyczną jak solidarność – postawę *sprzeciwu*. Dla przykładu: ci, którzy solidaryzują się z aktualną linią polityczną w swoim państwie, będą należeli do partii rządzącej lub ją wspierali. Ci zaś, którzy – w imię tej samej troski o dobro kraju – nie zgadzają się z tą linią, zasilają opozycję. Solidarność trzeba jednak odróżnić od *konformizmu*, zaś sprzeciw od *uniku*. Konformista sprzyja aktualnej władzy, jeśli widzi w tym własną korzyść, zajmie jednak postawę uniku, jeśli uzna, że poparcie dla władz jest dlań niekorzystne. Radykalnie odróżniając i oddzielając dobro własne od dobra wspólnego, obywatel taki „niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie. Równocześnie zaś on odbiera siebie wspólnocie”³⁶.

³⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 396-408.

³⁵ Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt. s. 459.

³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 317. Warto wspomnieć, że termin „solidarność” pojawił się w książce opublikowanej w roku 1969, a więc tuż przed wybuchem NSZZ „Solidarność”, a sens tego „tytułu” pierwszych w PRL wolnych związków zawodowych harmonizuje głęboko z tym znaczeniem, które analizuje i aprobejuje Wojtyła.

Postawy te – ujmując rzecz w dużym skrócie – są konsekwencją tego, ku czemu człowiek w swych aktach wolnego wyboru ostatecznie zmierza. Jeśli celem jego działania jest druga osoba (drugie osoby), wówczas podstawowym wymiarem wzajemnego odniesienia jest wymiar „bliźni” i na tym fundamencie kształtują się postawy autentyczne (solidarność i sprzeciw). Jeśli jednak celem tym jest pomnożenie posiadania (świat dóbr konsumpcyjnych), wówczas drugi człowiek jest raczej konkurentem niż bliźnim; musi bowiem dzielić się z nim dobrami, których nie wystarczy, by zaspokoić nienasycone apetyty konsumpcyjne tych, którzy taką postawę przyjmują. Zdaniem Wojtyły, niezmiernie ważne jest, czy przyjęty w danym społeczeństwie system społeczno-ekonomiczny sprzyja kształtowaniu postaw autentycznych czy nieautentycznych. Te ostatnie znajdują pożywkę w dwóch typach błędnych systemów: indywidualistycznym i „antyindywidualistycznym” (totalitarnym). Za pierwszym z nich kryją się pewne odmiany kapitalizmu, za drugim – ówczesny „realny socjalizm”. W obu naruszona zostaje prawidłowa relacja między dobrem osoby i dobrem wspólnym społeczności. W obu bowiem zakłada się, że dobro jednostki i dobro wspólnoty to kategorie opozycyjne i wzajem do siebie niesprowadzalne, tyle tylko że „w indywidualizmie chodzi o zabezpieczenie dobra jednostki przed wspólnotą, w totalizmie – jak potwierdzają różne doświadczenia historii – o zabezpieczenie się przed jednostką w imię swoiście pojętego dobra wspólnego”³⁷.

I tu pojawia się problem *alienacji*, rozumianej jako sytuacja, w której wytwór człowieka zyskuje nad nim władzę i w ten sposób człowieka wyobcowuje („odczłowiecza”). Jak wiadomo, przewyciężenie alienacji stanowiło jedną z głównych racji, którymi marksiści usprawiedliwiali program rewolucyjnych przemian, mającymi prowadzić do bezklasowego – i wolnego od alienacji – komunizmu. Wojtyła także uznawał problem alienacji za ważny, uważał jednak, że marksistowska jej diagnoza i proponowana terapia obarczone są fundamentalnym błędem, związanym z materialistyczną interpretacją ludzkiego bytu, która kazała Marksowi szukać wyjścia w rewolucji ekonomiczno-społecznej. Rewolucja taka może co najwyżej zastąpić jedną formę alienacji inną, nie może jednak doprowadzić do emancypacji człowieka, ponieważ u samego początku błędnie sytuuje podstawowe dobro ludzkiej osoby. Przewyciężyć alienację – i w tym sensie wyzwolić człowieka – można jedynie na drodze uczestnictwa, w perspektywie którego najcenniejszym dobrem ludzkiej osoby jest drugi człowiek i świat osób³⁸.

Zagadnienie alienacji i uczestnictwa jako jej alternatywy jest dla nas ważne co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że ogniskuje sprawę wolności i prawidłowego jej kształtowania w życiu społecznym. Po drugie, nie straciło ono na aktualności po „Okraślonym Stole” i zburzeniu muru berlińskiego, a więc po okresie, kiedy pos-

³⁷ Tamże, s. 314n.

³⁸ Por. tamże, s. 324-326; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 409-413; tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, art. cyt.

tulat przezwyciężenia alienacji używany był jako jedno ze sztandarowych haseł odwołującej się do marksizmu ideologii. Do problemu tego wraca raz jeszcze Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*. Stwierdziwszy, iż „gorzkie doświadczenie Krajów socjalistycznych wykazało, że kolektywizm nie likwiduje alienacji, lecz raczej ją powiększa”, Papież dodaje jednak: „Doświadczenie historyczne Zachodu natomiast wykazuje, że nawet jeśli marksistowska analiza i rozumienie podstaw alienacji są fałszywe, to jednak alienacja połączona z utratą autentycznego sensu istnienia jest zjawiskiem obecnym również w rzeczywistości społeczeństw zachodnich”³⁹. Ważne jest nade wszystko, by uprzytomnić sobie to, iż „alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej »zdolności transcendencji« osoby ludzkiej. [...] Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie międzyludzkiej solidarności”. A „człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny jest już do opanowywania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania ich sobie przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny: posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej hierarchii, tak by posiadanie rzeczy pozwalało mu wzrastać”⁴⁰.

Długi to cytat, słowa te jednak nie tylko jasno wyrażają stanowisko Karola Wojtyły/Jana Pawła II w sprawie alienacji, ale stanowią także dobrą konkluzję całej jego filozofii wolności. Są to przy tym słowa prowokujące. Któryż z polityków podejmie ryzyko, by kierować państwem i społecznością międzynarodową, odwołując się nie do „gry interesów” poszczególnych ludzi i grup społecznych, lecz do solidarności międzyludzkiej; powściągając nadmierne konsumistyczne apetyty tak, by stworzyć dogodne warunki do budowania „cywilizacji miłości”? Czy jednak nasze trudne doświadczenia – nie tylko czasów »realnego socjalizmu«, ale i najnowsze, związane z kształtowaniem nowego ładu społecznego w kraju – nie powinny nas skłaniać do poważniejszego rozważenia tych propozycji, pozornie naiwnych, a przecież opartych na głębokim rozumieniu człowieka, jego wolności i jego prawdziwego dobra?

³⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, p. 41.

⁴⁰ Tamże.

**From self-determination to participation.
Karol Wojtyła/John Paul II's theory of freedom**

Karol Wojtyła's concept of freedom has a crucial meaning for the understanding of his philosophical thought. On the ground of the specifically understood experience of human person and his/her morality, he reveals the structure of human freedom. According to Wojtyła, the essence of it is not only the ability of choosing different deeds, but most of all the power of deciding on his/her own "self" (self-determination). This self-determination should be directed by the truth (truth about good), which can be recognized by man as a rational being. The most important truth about human person is that his/her moral fulfillment can be achieved by love. This love is realized not only in the marriage and family, but also in the broader social perspective. In this context, Wojtyła develops his theory of participation – the only way for overcoming the alienation.

Key words: ethics, freedom, love, participation, alienation.