

Rocco BUTTIGLIONE

KILKA UWAG O SPOSOBIE CZYTANIA *OSOBY I CZYNU* Kardynała Karola Wojtyły

*Pierwsza część pontyfikatu Karola Wojtyły była poświęcona [...] mocą nieprze-
niknionego zamysłu Bożej Opatrzności, pokojowemu przewycięzeniu tzw. porządku
jałtańskiego w świecie i systemów komunistycznych. Może głównym tematem dru-
giej jego części będzie reforma systemów kapitalistycznych i walka przeciwko
alienacji zachodniej?*

1. UWAGI WSTĘPNE

Habent sua fata libelli... I książki mają swoje losy¹. Również książki filo-
zoficzne mają swe własne losy, swe przeznaczenie. Z jednej strony chcą u-
chwycić prawdę, która jest ponadczasowa, która jest wiecznie ważna, nie-
zmienna i jako taka wymyka się nieustannej zmienności czasu, zmienności
historycznych uwarunkowań i kulturowych mód. Z drugiej jednak strony dzieła
filozoficzne są zawsze zakorzenione w jakiejś chwili, w jakimś czasowym
momencie, w jakiejś historycznej sytuacji, w jakiejś kulturowej i narodowej
swoistości, a nawet w osobistym życiorysie autora. Prawdziwe dzieło filozo-
ficzne nie jest nigdy zwykłym jedynie powtórzeniem pewnej abstrakcyjnej
pozaczasowej prawdy, ale i nie jest li tylko wyrazem indywidualnego i arbitral-
nego ujęcia świata. Jest raczej świadectwem na rzecz prawdy, a więc aktem
świadczania temu, co wiecznie ważne, lecz aktem składanym przecież zawsze
w jakiejś realnej, konkretnej sytuacji ludzkiej, czyli aktem, który tę prawdę w
ową sytuację wciela i czyni ją w niej egzystencjalnie obecną. Właśnie dlatego
praca filozofa jest niezwykle prosta i zarazem nad wyraz złożona, tak samo jak
filozofia, która jest istotowo jedna — jak jedna jest prawda, i jednocześnie
nieskończenie wieloraka — jak wielorake są umysły ludzi usiłujących wniknąć
w prawdę.

Owemu prawu losu nie wymyka się również i ta książka, do której mam
zaszczyt pisać niniejsze *Wprowadzenie*. Z jednej strony stanowi ona zaprosze-

¹ Tekst *Wprowadzenia* do książki: K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1993, s. 9-40 [seria: „Człowiek i moralność”, 4] nakładem Towarzystwa Naukowego KUL [„Źródła i monografie”, 142].

nie do czysto teoretycznej przygody poprzez jej lekturę, z drugiej zaś strony zakorzenia uniwersalną prawdę we współczesną specyfikę europejską i polską. Odkrywa ją zarazem w tej jej specyfice i poprzez nią. *Wprowadzenie* winno mieć zatem również oprócz części teoretycznej także część historyczną, dziejową. Wszak książkę pisze się ostatecznie po to, by była czytana i aby oddziaływała na sposób myślenia i postępowania tych, którzy ją przeczytają, by kształtowała ich osobiste „dzieje duszy”, wpływając na kształt ich wolnych wyborów: czynów i postaw, na kształt ich dzieł. Jeśli więc chcemy dogłębnie zrozumieć studium *Osoba i czyn*, musimy wziąć pod uwagę również historię jego wpływu i praktycznej skuteczności. Musimy się przyjrzyć „losom dzieła”.

Habent sua fata libelli...

Wkraczamy na teren szczególnie delikatny.

Osoba i czyn – to książka ściśle filozoficzna. Nie czyni ona żadnych koncesji na rzecz owego „dewocjonalizmu”, do którego nader często są skłonni filozofowie katoliccy. Nie należy wszelako także ani na chwilę zapomnieć, o ile się chce ją w całej rozciągłości zrozumieć, że jest ona dziełem wielkiego męża wiary i kardynała Kościoła katolickiego. Wolno zapewne widzieć w zapleczu dzieła intencję eklezjologiczną i jakby „teologię w zarodku”, zwłaszcza gdy się na nie spojrzy poprzez bogatą aktywność kaznodziejską jej Autora, a także poprzez inne jego dzieła, jak *U podstaw odnowy*² czy *Znak sprzeciwu*³.

Nasz problem komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że ten filozof i mąż wiary zostanie niebawem następcą św. Piotra w Rzymie jako pierwszy Słowiański Papież w historii Kościoła. Oczywiście nie byłoby rzeczą właściwą doszukiwanie się mechanicznej kontynuacji pomiędzy dziełem filozofa Karola Wojtyły a nauczaniem Jana Pawła II. Słowa Papieża wchodzi w kontekst nauczania Kościoła, czyli w kontekst jego Magisterium, przede wszystkim w kontekst Magisterium jego bezpośrednich poprzedników. Poza tym nauczanie wymaga, przynajmniej ze strony wiernych, przyzwolenia wiary i jest wyrazem doktryny Kościoła katolickiego. Tymczasem dzieło filozofa, nawet jeśli ten filozof zostanie potem Papieżem, pozostaje otwarte na racjonalną krytykę wierzących i niewierzących, a jego autorytet wypływa wyłącznie z merytorycznej trafności jego intuicji i formalnej poprawności jego argumentacji. A przecież jednak Duch Święty działa w Kościele poprzez tworzywo, którego dostarczają Mu ludzie, i tym właśnie tworzywem zawsze się posługuje. Z tego powodu nie jest chyba bez znaczenia Jego decyzja posłużenia się t y m człowiekiem: filozofem, Polakiem, kardynałem krakowskim trudnego okresu i autorem *Osoby i czynu*. Oto dlaczego lektura tej książki może dostarczyć nam dużej pomocy również dla pełniejszego zrozumienia wielkich

² Kard. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1974, 1988, wyd. 2.

³ T e n ż e, *Segno di contraddizione*, Milano 1977; wyd. pol. *Znak sprzeciwu*, Paris 1980.

encyklik tego Papieża, a nawet dla zrozumienia historycznej doniosłości jego pontyfikatu w ogóle.

Wprowadzenie nasze będzie miało więc trzy części:

- w części pierwszej zaoferujemy pewne klucze mogące ułatwić wgląd w samą teoretyczną wizję dzieła;
- w drugiej części zajmiemy się jego historycznym znaczeniem;
- w trzeciej wreszcie zobaczymy, jak znaczenie to rzutuje na teraźniejszość i jak może nam być pomocne na drodze poszukiwania prawdy niezbędnej dla właściwego kształtowania dziejów nadchodzącej epoki, dla kształtowania historii „Polski i świata”.

Ale – ktoś mógłby zapytać – czy postępując w ten sposób respektujemy charakter dzieła oraz intencję Autora, czy nie narzucamy im metody i kryteriów, które są i dziełu, i Autorowi obce? Wydaje się nam, iż zasada lektury, sugerująca czytanie odwiecznej prawdy z pozycji zaangażowanego, odpowiedzialnego świadka obecnego czasu, zawiera się w samym już omawianym przez nas dziele. Wszak jednym z jego najważniejszych teoretycznych przyczynków jest właśnie rozróżnienie pomiędzy „w i e d z ą” (poznaniem) a „ś w i a d o m o ś c i ą”⁴.

„Wiedza” – zgodnie z klasyczną tradycją – ma naturę raczej receptywną, rejestrującą to, co dane. „Świadomość” natomiast jest władzą uwewnętrzniającą to, co dane (lub stawiającą opór jego uwewnętrznieniu), i konstytuującą przez to wewnętrzny świat ludzki. Poruszamy się wskutek tego nieustannie między światem rzeczywistości zewnętrznej (i prawdy wiecznej) a wewnętrznym światem naszych postaw afektywnych, który właściwie nie tyle poznaje, ile raczej uznaje prawdę poznana, użyczając jej mocy, emocjonalnego kolorytu oraz intensywności. Wpływając na nasze działanie w zewnętrznym świecie, świat wewnętrzny uzyskuje konsystencję przedmiotową – posiadając ją wszakże w pewnym sensie od samego początku, ponieważ s p o s ó b, w e d l e k t ó r e g o w i d z i m y r z e c z y, jest ze swej strony s p o s o b e m, w e d l e k t ó r e g o o n e o b i e k t y w n i e i s t n i e j ą, nawet jeśli obie te modalności nie mają tej samej konsystencji ontologicznej – dając życie kulturze i społeczeństwu. Właśnie dlatego praca filozofa polega zawsze na konfrontowaniu stanu świadomości z obiektywnym poznaniem, z przedmiotową wiedzą, czyli na porządkowaniu wewnętrznego „świata życia” człowieka, „ludzkiego świata” wedle wymagań prawdy obiektywnej lub, wyrażając to samo inaczej, na użyczaniu przedmiotowej prawdzie – egzystencjalnej obecności we wnętrzu „świata życia” konkretnych ludzi. Tak oto w samym wnętrzu dzieła *Osoba i czyn* napotykamy wskazania metodologiczne, według których zamierzamy je teraz czytać.

⁴ T e n ż e, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, wyd. 2., cz. I: *Świadomość a sprawczość*, rozdz. I: *Osoba i czyn w aspekcie świadomości*, 3: *Świadomość a samowiedza* (s. 46-53).

2. STRUKTURA TEORETYCZNA KSIĄŻKI

Przedmiotem badania tej książki jest działanie człowieka, a zarazem sam człowiek, o ile się objawia i staje zrozumiały przez swe działanie. Nie chodzi tu zatem, przynajmniej bezpośrednio, o dzieło z zakresu etyki, nawet jeśli wypływają z niego dla niej konsekwencje o wielkiej doniosłości. Dyscypliną filozoficzną, do której przynależy ta refleksja, jest raczej antropologia.

Jeśli idzie o metodę, Autor sięga do dwu wielkich źródeł. Z jednej strony umiejscawia się w wielkiej tradycji tomistycznego realizmu, intensywnie przezeń studiowanego zarówno w wersji rzymskodominikańskiej o. R. Garrigou-Lagrange'a, jak i w wersji zainspirowanej przez E. Gilsona i kontynuowanej w Polsce przez S. Swieżawskiego, a następnie oryginalnie opracowanej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i osiągającej tu swe kulminacyjne rozwinięcie zwłaszcza w dziele o. Alberta Mieczysława Krąpca. Z drugiej strony przyswaja on sobie krytycznie myśl fenomenologiczną, znaną mu bezpośrednio poprzez studium na temat dzieła Maxa Schelera⁵, obecną skądinąd w niezależnym naonczas środowisku kulturowym Krakowa za sprawą intelektualnej aktywności Romana Ingardena. Wojtyła nie był wprost uczniem Ingardena, a jego ściślejsze relacje z wielkim filozofem zostały nawiązane, gdy fundamentalna wizja antropologiczna naszego Autora była już skryształizowana⁶. Nie można zatem powiedzieć, że fenomenologia, ku której się skłania Wojtyła jest identyczna z ową jej odmianą, przepracowaną w duchu realistycznym przez Ingardena, nawet jeśli nie można wykluczyć jakiegoś pośredniego wpływu tego ostatniego, a nawet pewnych niewątpliwie uderzających podobieństw z jego antropologią, zwłaszcza zaś z jego rozprawką *O odpowiedzialności*⁷. Mimo to mogę, jak mi się wydaje, powiedzieć, że Ingarden wychodzi z pozycji epistemologicznych fenomenologii i, idąc w sposób radykalny za hasłem Husserla „powrotu do samych rzeczy”, usiłuje ją uprawiać i rozwijać w duchu realizmu. Dla urzeczywistnienia tego programu Ingarden musi podważyć ową transcendentną wykładnię fenomenologii, dla której same rzeczy, do których zamierza się wracać, są bezpośrednimi danymi świadomości. Nie to jest problemem dla Wojtyły. Fenomenologia interesuje go w pewnym sensie jako sposób opisywania danych świadomości, a więc tego, co w świadomości jest bezpośrednio

⁵ T e n ż e, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

⁶ Por. T. S t y c z e ń, *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena*, „Roczniki Filozoficzne”, 21(1973), z. 2, s. 105-114.

⁷ R. I n g a r d e n, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Grundlagen*, Stuttgart 1970 (*O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: t e n ż e, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 77-184).

doświadczane i przeżywane. To jednak, co jest bezpośrednio doświadczane w świadomości, nie stanowi całej rzeczywistości, co więcej, nie jest wcale rzeczywistością w jej obiektywności. Możemy przecież poznać również wiele rzeczy, które nie są dane bezpośrednio w świadomości. Należą do nich rzeczy, które są nam komunikowane na podstawie doświadczenia innych ludzi, na podstawie wiedzy czysto obiektywnej o strukturach fundamentalnych istnienia świata⁸. Metafizyka tomistyczna obraca się właśnie na tym poziomie, podobnie jak i oparta na niej antropologia. Metafizyka ta i antropologia mająca w niej swój fundament zachowują — wedle naszego Autora — całą swą ważność. Nie chodzi o to, by je rekonstruować wychodząc z fenomenologii. Na tym polega, w moim przekonaniu, różnica pomiędzy filozofią Wojtyły a fenomenologią realistyczną Ingardena lub Hildebranda czy Seiferta. Wedle Wojtyły raczej nie chodzi o to, by fenomenologicznie uzasadniać, że człowiek jest osobą, lecz o to, by z pomocą fenomenologii zobaczyć, w jaki sposób człowiek jest osobą, w jaki sposób struktury metafizyczne charakteryzujące jego osobowe istnienie odzwierciedlają się w jego istnieniu świadomym. Metafizyczna antropologia tomistyczna jest tu więc cały czas niejako obecna jako wielka hipoteza fundamentalna, która jest weryfikowana poprzez analizę fenomenologiczną i która — z drugiej strony — nieustannie pilotuje tę analizę, pozwalając uzyskać jej większą głębię.

Punkt ten pomoże nam lepiej zrozumieć analogia wzięta z nauk medycznych. Wszyscy na przykład wiemy, że posiadamy dwa ramiona i dwie dłonie. Inne organy i funkcje nie są nam dane w świadomości z równą bezpośredniością, mogą się mimo to ujawnić w świadomości w okolicznościach szczególnych i my możemy o tym dowiedzieć się od tych, którzy w tych okolicznościach się znaleźli. Podczas gdy my nie jesteśmy w ogóle świadomi tego, że mamy wątrobę czy śledzionę, ci, u których narządy te uległy nienormalnemu powiększeniu, są boleśnie świadomi ich istnienia, a my jesteśmy w stanie dowiedzieć się od nich zarówno o istnieniu tych organów, jak też i o zachowaniach, które pozwalają nam stać się — i to boleśnie! — świadomymi ich istnienia. Byłoby rzeczą irracjonalną przeczyć temu istnieniu, podobnie jak byłoby rzeczą irracjonalną celowo doprowadzać te organy do ruiny po to, by przyjąć do wiadomości fakt ich istnienia i przekonać się o potrzebie odpowiedniej o nie dbałości. Chodzi tu więc o coś, o czym wiemy, rzecz można, z drugiej ręki, w sposób poszlakowy, bez uobecniania się wprost w naszej świadomości, czego przecież jednak możemy być bez reszty pewni. Istnieją wreszcie organy cielesne, o których istnieniu dowiadujemy się w jeszcze inny sposób: nie są one nam dane w naszej świadomości własnego ciała ani nawet nie są dane w świadomości ciała innych. Pokazują się nam dopiero wtedy, gdy otwieramy ciało przepro-

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Wstęp, 2: *Poznanie osoby na gruncie doświadczenia człowieka* (s. 12-19).

wadząc sekcję zwłok i przyglądając się, jak jest zbudowane jego wnętrze. Wiadomą jest rzeczą, jak olbrzymi wkład w postęp nauk medycznych wniosła anatomia, a wraz z nią fizyka i biologia. Wiedza, jakiej dostarczają nam te dyscypliny naukowe, nie jest zaczerpnięta ze „świadomości ciała”, a mimo to pozwalają nam one na coraz lepsze poznanie ciała, a także na organizowanie w sposób bardziej adekwatny naszej „świadomości ciała” w drodze łączenia fenomenów, których wzajemne powiązanie zupełnie by się nam bez tego wymknęło, a które właśnie w świetle oderwanego (abstrakcyjnego) poznania wewnętrznej budowy ciała i jego prawidłowości stają się wskaźnikami tej czy tamtej modyfikacji wewnętrznych stanów naszego organizmu.

Metafizyka ma się tak do fenomenologii, jak wiedza o strukturze wewnętrznej ciała do doświadczalnej, przeżywaniowej, świadomości ciała. W ten sposób staje się dla Wojtyły możliwe objęcie całego zakresu poznania filozofii bytu i zarazem uznanie w pełni praw filozofii świadomości bez popadania w jakąkolwiek konfuzję czy w wieloznaczności właściwe synkretyzmowi. Istnieją oczywiście punkty styeczne pomiędzy analizą fenomenologiczną i poznaniem metafizycznym, a nasz Autor poświęca im wiele szczególnej uwagi. Chodzi o te realności czy stany rzeczowe, które ujawniają się w świadomości, lecz nie pozwalają się całkowicie ująć, jeśli by pozostać wyłącznie przy tym tylko, co jest bezpośrednio dane świadomości. Już w *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła przedstawił nam „metafizyczną analizę wstydu”⁹, która pokazuje, jak fenomenologicznie oczywiste zjawisko wstydu ma wszelkie cechy znaku i wskaźnika, odsyłającego do czegoś jeszcze innego, co nie jest dane wprost w samym doświadczeniu wstydu, a przecież musi być konieczne przyjęte, jeśli się chce zrozumieć to doświadczenie. Tym czymś innym jest transcendentna wartość osoby ludzkiej, która winna być chroniona przed niebezpieczeństwem instrumentalizacji ze strony tego, kto skupia swe spojrzenie wyłącznie na wartościach seksualnych jej ciała, stając się ślepym na ukrytą, lecz bardziej dla niej istotną wartość, na wartość osoby jako takiej.

Również w centrum samego dzieła *Osoba i czyn* mamy do czynienia z iście fenomenologiczną ekspozycją styku fenomenologii z metafizyką, demonstrującą konieczność kontynuacji i dopełnienia opisu fenomenologicznego rozumieniem metafizycznym. Chodzi o doświadczenie „mogę – nie muszę – chcę”, w którym ujawnia się przyczynowość sprawcza osoby¹⁰. Tomistyczna teoria woli daje nam wyjaśnienie wewnętrznej struktury osoby, przedstawiające rację tego, co jest nam bezpośrednio dane w doświadczeniu „mogę – nie muszę –

⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, cz. III: *Osoba i czystość*, rozdz. II: *Metafizyka wstydu*.

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, cz. I: *Świadomość a sprawczość*, rozdz. II: *Analiza sprawczości na tle dynamizmu człowieka*, 8: *Stawianie się człowieka. Ujawnienie wolności w dynamizmie ludzkiego podmiotu* (s. 122-128).

chcę”. Oto skłaniam się do działania pod wpływem uczuć wyrażających się w stanach mej świadomości; mimo to inklinacja ta — stwierdzam — nie jest determinacją. Nie muszę wcale wybrać tego, co wybieram. Mogę nie wybrać. Wybieram dlatego, że chcę.

Jak to jest w ogóle możliwe?

Trzeba przyjąć, że człowiek ma moc, władzę czy możność zajęcia stanowiska z pozycji prawdy obiektywnej wobec przedmiotowego dobra i zła. Właśnie posłuszeństwo wobec prawdy jest tym, co czyni go wolnym wobec determinizmu uczuć. Odkrycie działania osoby, jej przyczynowości sprawczej i odpowiedzialności za swe czyny jawi się nam tu więc jako fenomenologiczne potwierdzenie metafizyki możliwości i aktu w jej uszczegółowieniu, przybierającym postać ludzkiego suppositum. Osoba nie jest tylko sceną, na której wydarzają się czucia i przeżycia wartości, lecz jest zarazem aktywnym podmiotem tychże czuć i przeżyć, ona może pomiędzy nimi wybierać, pozwalając się kierować poznana przez siebie prawdą, owszem, sama kierując zarówno sobą, jak i nimi w świetle poznanej — i uznanej — przez siebie prawdy o sobie. Rządzić sobą to dla osoby rządzić się prawdą o sobie. Dlatego właśnie „służyć Bogu” to „królować”. Suwerenność osoby manifestuje się wtedy, gdy wybiera ona prawdę, i w tym, że ją wybiera oraz poddaje swe uczucia prawu prawdy. Zapewne — osoba działa zawsze w ramach jakiejś sytuacji i jest przez tę sytuację dogłębnie uwarunkowana. Jest ona jednakże w stanie p r z e k r o - c z y ć te uwarunkowania mocą (wolnego wyboru) posłuszeństwa dla prawdy. T r a n s c e n d e n c j a o s o b y i p o s ł u s z e ń s t w o p r a w d z i e to dwie strony tej samej dynamicznej rzeczywistości, jaką stanowi wolne działanie osoby. Przez wolne działanie osoba urzeczywistnia samą siebie, spełnia swe przeznaczenie i staje się bardziej (o)sobą. Nie pociąga to wcale za sobą jakiegokolwiek egoizmu czy duchowego faryzeizmu, jakiego się tu obawiał Scheler rzekomo w imieniu człowieka, który własne udoskonale- nie wybrał za cel swego działania. Osoba bowiem odkrywa samą siebie raczej jako odpowiedzialną wobec dobra, pierwszym zaś dobrem, które zostaje jej powierzone i za które staje się ona przedmiotowo najbardziej bezpośrednio odpowiedzialna, jest właśnie jej własne samourzeczywistnienie w prawdzie¹¹.

Dotychczas przebiegliśmy niejako na skróty dwie części dzieła (nie licząc niezmiernie ważnego Wstępu na temat doświadczenia człowieka), mające za przedmiot odpowiednio tematy: „ś w i a d o m o ś ć a s p r a w - c z o ś ć” oraz „t r a n s c e n d e n c j a o s o b y w c z y n i e”. Tak dotarliśmy do ujaśnienia z pomocą analizy fenomenologicznej „nieredu- kowalnego jądra”¹² osoby, które potem daje się już także interpretować i wy-

¹¹ Tamże, cz. II: *Transcendencja osoby w czynie*, rozdz. IV: *Samostanowienie a spełnienie*.

¹² K. W o j t y ł a, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „*Analecta Husserliana*”, 7(1978) s. 107-114 (*Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, „*Ethos*” 1(1988)

jaśniać w terminach klasycznego pojęcia subiectum. Udało się nam – innymi słowy – połączyć tomistyczne i schelerowskie pojęcie osoby w taki oto sposób, iż „osoba według Schelera” rozumiana jest jako objawianie się na poziomie świadomości dynamizmów metafizycznych właściwych ujęciu „osoby według św. Tomasza”. Możemy jeszcze inaczej powiedzieć, że osoba zostaje tu ujęta zarazem i jako podmiot, i jako byt substancjalny.

Bogactwo treści uzyskanej dzięki tej operacji filozoficznej ujawnia się w trzeciej i czwartej części książki, które są poświęcone odpowiednio dwom zagadnieniom: „i n t e g r a c j i o s o b y” i „u c z e s t n i c t w u”.

Spoglądając retrospektywnie z końca dwu wspomnianych części dzieła na oba wielkie źródła naszego Autora: na św. Tomasza i M. Schelera, trzeba nam stwierdzić – poza licznymi, ważnymi wprowadzami, ale drugorzędnymi aspektami – niewątpliwą preponderancję perspektywy tomistycznej. Aż dotąd pokazuje się, jak bardzo schelerowski punkt widzenia może i powinien być uzgodniony z tomistycznym, jak Tomasz „poprawia” Schelera w różnych punktach istotnych i jak w sumie nad nim góruje. W uzupełnieniu do tego zauważa się, że obrona pozycji Tomasza nie oznacza odrzucenia fenomenologii, lecz raczej jej reformę i nowy sposób użytkowania jej w filozofii. Można by jednak pytać, cóż to takiego fenomenologia dodaje do tomizmu poza pewną świeżością egzystencjalną jej języka¹³. Na to pytanie dostarczają odpowiedzi trzecia i czwarta część książki¹⁴. I rzeczywiście, pokazuje się tu, jak t r a n s c e n d e n c j a o s o b y jest i musi być p o d s t a w ą j e j i n t e g r a c j i. Nie jest możliwe zintegrowanie w jednorodną i spójną całość różnych cząstkowych poruszeń, ożywiających wewnętrzny świat człowieka, bez ich przekraczania zarazem w stronę prawdy. Z drugiej zaś strony jest równie niemożliwe przekraczanie tychże poruszeń bez ich równoczesnego spajania.

Pierwsze twierdzenie wskazuje na nieprzekraczalną granicę dla jakiegokolwiek „etyki sentymentu” – czy to typu Hume’a, czy Schelera. Drugie wskazuje na taką granicę dla wszelkiej „etyki nakazowości” i wszelkiego moralizmu. Swymi uczuciami i sentymentami człowiek rządzi, jak mówi w *Polityce* Arystoteles, nie w sposób despotyczny, lecz polityczny, tzn. urzeczywistniając w uporządkowany sposób ich własną dynamikę i celowość. Dynamizmy fizjologiczne i emocjonalne, na kanwie których kształtują się „stany umysłu” odzwierciedlające się w świadomości, są mocą swej własnej natury ukierunkowane – choć w sposób ślepy – w stronę dobra obiektywnego. Rozum zatem nie ma za

nr 2/3, s. 21-28).

¹³ To właśnie pytanie stawia m.in. M. A. K r a p i e c, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-1974), s. 57-61.

¹⁴ Tę odpowiedź rozwija potem krytycznie, w pewnym sensie, K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 2, s. 5-39.

zadanie ich niszczyć ani zadawać im gwałtu, przeciwnie, ma za zadanie raczej oświecać je prawdą i w jej świetle nimi kierować. Mają one bowiem — wbrew wszelkiemu manicheizmowi — swą wartość wypływającą z ich swoistej treści. O ile więc Hume i stanowiska mające w nim swe źródło przyznają rozumowi w etyce rolę czysto instrumentalną — i sytuują się przez to u początku owej służebnej koncepcji rozumu, w stronę której zwróci się potem krytyka szkoły frankfurckiej — o tyle Wojtyła potwierdza jego autentycznie kierowniczą rolę w etyce, rolę kierownika — a nie niewolnika — uczuć¹⁵. W odróżnieniu wszakże od Kanta, który odmawia sentymentom jakiegokolwiek doniosłości moralnej, aby umieścić całość moralnego aktu człowieka w ślepej jego uległości wobec nakazowości tzw. kategorycznego imperatywu czystego rozumu praktycznego: „Powinieneś”, nasz Autor przyznaje rozumowi w etyce raczej zadanie różnicowania w obrębie sentymentów, ich unifikowania i ukierunkowywania przez prowadzenie w stronę prawdy. W konsekwencji tego sposób, w jaki świadomość doświadcza świata uczuć, nie jest obojętny dla oceny działania moralnego i samego działania jako aktu człowieka. Świat uczuć człowieka nie jest jego adwersarzem, który winien być unicestwiony w imię osiągnięcia przezeń sfery czystej moralności, przeciwnie, jest tejże sfery materią, czyli tworzywem działania moralnego, w które winna się wcielić prawda poznana przez rozum, użyczająca temu tworzywu formy. „Stan podmiotowości” ma swój wymiar przedmiotowy, co musi wziąć pod uwagę racjonalny sąd, przybierając w tym przypadku formę moralnego osądu, czyli sądu sumienia.

Tutaj właśnie dostrzega się, jak wiele do zaoferowania ma fenomenologia etyce, zwłaszcza w sferze ukonkretnienia ujęcia doświadczenia moralnego i ukazania związku „podmiotowego przeżycia” z „prawdą obiektywną”.

Istotnie, „przeżycie podmiotowe” jako takie nie może być jeszcze samo w sobie ani prawdziwe, ani fałszywe. Nie ujawnia ono bowiem warunku wystarczającego dla orzekania prawdy, nie może przeto decydować ostatecznie o słuszności moralnej działania. To raczej dopiero sąd świadomości, czyli sumienie, stawia sobie za zadanie powiązać — w sposób stawiający roszczenie do prawdy — obiektywną rzeczywistość z sytuacją subiektywną, która się wyraża w świadomości.

W świetle powyższego ujawnia się w całej jasności doniosłość działalności wychowawczej i kultury dla etyki. Rozum nie może po prostu nakłaniać do posłuszeństwa wobec prawdy z zewnątrz, nakazowo. Musi raczej wniknąć w konstrukcję układów afektywnych osoby, w budowlę emocjonalnych wzorców, wejść w świat „wzruszeń wzniosłych i głębokich”¹⁶. Nawet gdy w sytuacjach

¹⁵ Por. t e n ż e, *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.

¹⁶ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, cz. III: *Integracja osoby w czynie*, rozdz. VI: *Integracja a psychika*, 8: *Integracja osoby w czynie a psychika* (s. 264-269).

wyjątkowych człowiek może być nakłaniany do wyboru prawdy obiektywnej przeciwko subiektywnej emocji, to jednak ideałem wychowania moralnego będzie raczej działanie według emocji ukształtowanej przez rozum. W życiu narodu literatura, muzyka i sztuka mają za zadanie właśnie tworzenie społecznych wzorców zachowań, ukazywanie modeli, wedle których mogą być interioryzowane i przeżywane wielkie wartości. Bez tej interioryzacji prawda obiektywna pozostałaby słaba i nieskuteczna. Zamiast ukierunkowania zasobów wszystkich swych mocy w stronę samourzeczywistnienia człowiek byłby raczej skazany na ustawiczne borykanie się z samym sobą, by trzymać się z dala w stosunku do swych buntowniczych impulsów. Sposób postępowania Wojtyły polega na starannym wyodrębnieniu wymiaru psychicznego jako wymiaru autonomicznego i zarazem powiązanego zarówno z ciałem, jak i z duchem. Wymiarem tym rządzą własne dynamizmy, pośredniczące w określonym sensie pomiędzy ciałem i duchem, i mogą, a także powinny, być uważnie studiowane w ich własnej swoistości.

Idea ta umiejscawia się niewątpliwie na przedłużeniu teorii doskonale znanej św. Tomaszowi, Arystotelesowi i samemu Platonowi. Tym niemniej jest również oczywiste, że stanowi ona godną uwagi nowość na tle kartezjańskiego dualizmu ciała i duszy, przejętego z czasem również nawet przez niektóre tradycyjne nurty filozoficzne.

Precyzyjne wyodrębnienie sfery psychiki pozwala m.in. na trafne zlokalizowanie metodologiczne dyscyplin psychologicznych, które w praktyce są niewątpliwie powiązane z etyką, lecz mają swój własny przedmiot formalny, jakim jest właśnie studium psychiki, a praktycznie leczenie zaburzeń emocjonalnych, czyli zniekształceń, które mogą mieć miejsce – bez żadnej w tym odpowiedzialności ze strony osoby – w obrębie jej mechanizmów interioryzowania rzeczywistości.

Nie mniej doniosłe sprecyzowanie dokonane w *Osobie i czynie* dotyczy nauk społecznych w ich relacji do filozofii. Nauki społeczne były zawsze widownią tendencji do umiejscawiania jednostki w sieci relacji i uwarunkowań, w jakich jej przypadło żyć, uwarunkowań będących z drugiej strony rezultatem rozwoju historycznego. Nauki te podkreśliły w sposób bodaj bezprecedensowy znaczenie wymiaru społecznego osoby ludzkiej. Fenomenologia, a w niej zwłaszcza Scheler i A. Schütz, ma tu swój wielki wkład. W ten sposób nauki te zagubiły jednak wymiar substancjalny osoby ludzkiej, czyli fakt, że jest ona jednostką odpowiedzialną za wolne wybory, w pewnym sensie transcendujące całe społeczeństwo ludzkie, i która, właśnie na mocy dokonywania tychże wyborów, ma prawo do nienaruszalności sfery swej autonomii również w stosunku do całej społeczności.

W rozdziale *Uczestnictwo* Wojtyła, który zresztą podejmie i pogłębi ten temat w kolejnym ważnym studium: *Osoba: podmiot i wspólnota*, ukazuje podwójny wymiar osoby. Z jednej strony jest ona nieredukowalnym podmio-

tem, którego nie można pojąć jako jedynie wiązki stanów emocjonalnych, będących wynikiem oddziaływania warunków zewnętrznych i wewnętrznych. Doświadczenie sprawczości i odpowiedzialności każe widzieć w osobie substancję, która się uaktywnia pośród tych stanów emocjonalnych, lecz je zarazem przekracza, organizując je w relacji do prawdy. W tym sensie osoba nie jest przede wszystkim relacją, lecz właśnie substancją. To tę właśnie prawdę o niej wyraża antyczne adagium: „Persona est sui iuris et alteri incommunicabilis”.

Analiza fenomenologiczna ujawnia wszakże jako oczywistość, iż osoba nie jest tylko s u b s t a n c j ą (subiectum), lecz r ó w n i e ż r e l a c j ą. Można by powiedzieć, że Wojtyła włącza w swą wizję osoby — nie czyniąc tego wprost — pewną ważną prawdę heglizmu. Sposób, w jaki postrzegamy samych siebie, oraz historyczno-konkretna postać naszej osobowości pozostają w decydującej mierze pod wpływem społecznego środowiska, w jakim przebywamy wraz z innymi ludźmi. Człowiek odkrywa w pełni samego siebie wyłącznie w relacji do drugiego człowieka. Ale odkrycie samego siebie, samoświadomość, nie jest jedynie jakimś dodatkiem, przeciwnie, jest elementem integrującym ludzkie samourzeczywistnienie. Jakość stosunku do drugiego dogłębnie określa powodzenie albo porażkę człowieka w urzeczywistnianiu zadania doprowadzenia do pełni bytowości swej ludzkiej istoty, która jest dynamiczna mocą swej natury.

W *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła poddał wnikliwej analizie sposób, w jaki ta właściwość osoby ujawnia się w seksulnej miłości małżeńskiej¹⁷. W *Osobie i czynie* z podobną analizą, bazującą na tej samej zasadzie antropologicznej, zwraca się on w stronę obszaru ludzkiej pracy, społeczeństwa obywatelskiego i polityki. W centrum refleksji staje doświadczenie „d z i a ł a ć w s p ó l n i e z i n n y m i”. W „działać wspólnie z innymi” sprawczość osoby i jej odpowiedzialność za działanie dokonują się inaczej, niż to ma miejsce w przypadku działania danej jednostki w odosobnieniu. Wiąże się to z tym, że osoba drugiego może być środkiem lub instrumentem działania, a także z faktem, że podmiot działania jest podmiotem zbiorowym. Czy jednak drugi człowiek może być środkiem lub instrumentem działania? Czy poprzez tę instrumentalną relację nie zostaje osobie odebrana właśnie owa swoista godność, w stosunku do której jedynie współmierną odpowiedzią jest miłość?

Drugi — wyjaśnia Wojtyła — może być instrumentem (przedmiotem) działania jedynie wówczas, jeśli pozostaje on równocześnie jego podmiotem, jeśli poprzez to działanie uzyskuje on szansę urzeczywistnienia swego celu osobowe-

¹⁷ Dla dokładnego zrozumienia myśli naszego Autora w tym punkcie jest rzeczą nieodzowną sięgnąć również do jego utworów poetyckich. Zob. np. *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*, w: K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 183-227.

go. Współdziałanie więc może być dobre tylko wtedy, gdy wśród dokonujących je ludzi istnieje szczególna relacja dzielenia razem wspólnego celu, czyli komunია lub wspólnota zorientowana w stronę ostatecznego przeznaczenia człowieka. Mocą ożywiającą tę komunię, czy wspólnotę, jest „u c z e s t n i - c t w o”. Człowiek może dzielić się swym własnym wnętrzem z drugim człowiekiem, może porozumieć się z nim co do wspólnie podejmowanego działania, może uczestniczyć właśnie we wspólnie podzielanej odpowiedzialności. Wojtyła szczegółowo analizuje różne postawy charakteryzujące relację człowieka do człowieka. Udział w realizowaniu wspólnego zadania, przystanie na to, by być lojalnie częścią tego samego zespołu – zauważa Wojtyła – nie oznacza zatraty własnej podmiotowości w kolektywie, nie wyklucza także istnienia przeciwnieństw, nawet głębokich, odnośnie do sposobu, w jaki winno być realizowane dobro wspólne określonej wspólnoty. Uczciwa opozycja wobec decyzji podjętych przez większość, a nawet przez prawomocną władzę danej wspólnoty, jest sposobem uczestniczenia w urzeczywistnianiu wspólnego dobra; z drugiej strony władza winna umieć przyjąć i respektować lojalną opozycję, co zresztą stanowi jeden z elementów wyróżniających demokratyczną władzę polityczną od totalitarnej, tak jak lojalną opozycję trzeba z kolei jasno odróżniać od obojętności w stosunku do wspólnego dobra i od sabotażu.

Wiele z tego, co składa się na zawartość części *Uczestnictwo* omawianej książki, stało się treścią żywej historii polskiej ostatniego czasu pod nazwą „s o l i d a r n o ś ć”. Można powiedzieć, że solidarność jest postawą odpowiedzialnej troski o dobro wspólne, stanowiące o ludzkiej wspólnocie, lub też formą miłości społecznej, rozumianej jako jedynie właściwy sposób odniesienia się do osoby. Jasną jest rzeczą, iż znaczenie słowa „miłość” nie ma tu nic wspólnego z jego emocjonalnymi czy sentymentalnymi skojarzeniami, zachowując w pełni przedmiotową konotację: jest odpowiedzią na wartość osoby drugiego i decyzją współdziałania na rzecz jej samourzeczywistnienia. Decyzją taka, właśnie dlatego, że jest obiektywna, nie tylko nie wyklucza możliwości s p r z e c i w u wobec zamierzeń drugiego, ale wręcz zakłada go, gdy te zamierzenia okażą się obiektywnie niesłuszne czy błędne.

3. KONTEKST HISTORYCZNY OSOBY I CZYNU

Struktura książki jest ściśle filozoficzna, owszem, powiedziałbym – w najwyższym stopniu filozoficzna. Nie ulega wszakże wątpliwości, że – w zamierzeniu Autora – filozofia pełni rolę, w czcigodnym sensie, „służebnicy teologii” czy wprowadzenia do przepowiadania wiary. Idąc wprost w samo sedno sprawy, spróbujmy zapytać, gdzie możemy znaleźć archetyp czy wzorzec czynu doskonale ludzkiego, czyli czynu, w którym człowiek odnajduje samego siebie w momencie całkowitego oddania się prawdzie aż po zupełną ofiarę z

samego siebie. Czujemy w pewnym sensie w całej tej książce obecność słów św. Pawła o Chrystusie, który stał się dla nas posłuszny aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu. Podczas gdy akt ludzki na mocy swej istotowej struktury wymaga od człowieka jako swego podmiotu posłuszeństwa prawdzie i miłości do drugiego człowieka jako osoby, to codzienne doświadczenie uczy, iż jest on sam z siebie niezdolny ani do owej miłości, ani do owego życia w prawdzie bez pomocy idącej „z góry”, a zwanej w języku teologii chrześcijańskiej łaską. Ogłaszając ojca Maksymiliana Kolbe „patronem naszego trudnego wieku”, Jan Paweł II – w wygłoszonym w Oświęcimiu-Brzezince przemówieniu, które w sposób wręcz niezrównany odsłania ducha jego pontyfikatu – ukaże w czynie męczennika wypełnienie tego, co ludzkie, a zarazem uobecnienie w tym jego czynie działania łaski¹⁸.

Antropologia filozoficzna znajduje więc swe naturalne przedłużenie w antropologii teologicznej¹⁹. Chrystus jest Człowiekiem, z którym spotkanie stanowi dla każdego człowieka otwarcie możliwości stania się naprawdę samym sobą. Bóg, objawiając nam w Chrystusie samego Siebie, objawia nam w Nim zarazem prawdę o człowieku.

Prawda ta zawiera się, w pewnym sensie, w pojęciu osoby, która jest czymś najgodniejszym w porządku natury stworzonej i równocześnie stworzona jest dla komunii w prawdzie z innymi ludźmi i z Bogiem. Tak oto stajemy w samym centrum programowej encykliki *Redemptor hominis*, a także w samym sercu przesłania chrześcijańskiego.

Z racji niezwyklej godności każdego człowieka, zwłaszcza ubogiego, również grzesznika, i z racji struktury osoby ludzkiej, która się urzeczywistnia w pełni jedynie poprzez wolny dar z samej siebie, istnieje sprawiedliwość wychodząca poza samą wymianę równoważnych świadczeń. Na mocy tej sprawiedliwości istnieje obowiązek wyjścia z pomocą drugiemu człowiekowi, także wbrew rachunkowi pozwalającemu oczekiwać wzajemności z tytułu składanego mu daru. Istnieje zatem „prawo do miłosierdzia”, które – nie anulując niczego z tytułu różnych zobowiązań społecznych – stwarza pomimo to ogólne ramy, w których obszarze zobowiązania te nabierają dopiero właściwej wykładni i właściwego znaczenia. Jest to w pewnym sensie temat centralny encykliki *Dives in misericordia*.

W *Laborem exercens* wreszcie dochodzą do głosu liczne intuicje antropologiczne, z jakimi się już spotkaliśmy w *Osobie i czynie* przy okazji omawiania części *Uczestnictwo*. Praca nie jest czymś tylko, przez co ma się do czynienia z samymi rzeczami, lecz jest aktem, który się spełnia wespół z innymi ludźmi. W akcie tym osoba ludzka nie może być nigdy traktowana wyłącznie jako śro-

¹⁸ Por. Jan Paweł II na ziemi polskiej, Città del Vaticano 1979, s. 204-205.

¹⁹ Por. S. Nag y, Karol Wojtyła teolog, w: W. Gramatowski, Z. Wilniński, Karol Wojtyła w świetle publikacji, Città del Vaticano 1980, s. 34-43.

dek. W podejściu do materialnych rezultatów swej pracy musi ona je zarazem przekraczać i spełniać się jako osoba w swym czynie. Poza tym praca, z racji swego społecznego charakteru, nie tylko wytwarza dobra, ale także buduje relacje ludzkie, w których osoba się odnajduje i potwierdza — bądź też wyobcowuje i zatracą. Osoba ma prawo uczestniczyć w sposób wolny w kształtowaniu tych ludzkich relacji.

Ta sama zasada zachowuje swą ważność, oczywiście, również w szerszej jeszcze przestrzeni stosunków społecznych i politycznych.

We wszystkich trzech wzmiankowanych pokrótce encyklikach powraca w węzłowym punkcie relacji między Bogiem a człowiekiem pojęcie osoby. Pojęcie to ma swój fundamentalny wymiar filozoficzny, zostało jednak de facto rozwinięte w ramach teologii chrześcijańskiej w celu zrozumienia relacji Jezusa do Ojca i relacji Osób Trójcy pomiędzy sobą. To tu właśnie dostrzegamy, jak osoby stają się jednością w posłuszeństwie Prawdzie i Miłości.

To samo pojęcie pozwala zrozumieć, w jaki sposób osoby ludzkie mogą wejść w wewnętrzne życie Boga, który jest właśnie komunią Osób. Osoba i komunია są dwiema stronami tej samej rzeczywistości i właśnie Objawienie chrześcijańskie dało decydujący impuls myśli filozoficznej do ujmowania człowieka jako osoby.

Widzieliśmy pokrótce, jak pewne drogi myślenia Karola Wojtyły mogą pomóc w lepszym rozumieniu nauczania Jana Pawła II. Aby jednak głębiej wniknąć w ten temat, musimy teraz koniecznie uczynić krok wstecz i wejść w myśl i ducha Autora w momencie, w którym pisał swą książkę. Może nam w tym pomóc sięgnięcie do innego dzieła Wojtyły z tego samego czasu, jakim jest książka *U podstaw odnowy*. Biorąc pod uwagę czasową zbieżność obu tych dzieł, narzuca się spontanicznie myśl, iż studium *Osoba i czyn* stawia sobie za zadanie sprostac wyzwanie, wobec jakiego staje myśl katolicka w wyniku wydarzenia, jakim był ekumeniczny Sobór Watykański II. Widać, jak głęboko wydarzenie to — Karol Wojtyła uczestniczył w nim bezpośrednio jako jedna z jego głównych postaci — poruszyło młodego naonczas biskupa z Krakowa²⁰.

Tematem fundamentalnym Soboru jest niewątpliwie p r o b l e m r e l a c j i K o ś c i o ł a do tzw. w s p ó ł c z e s n e g o ś w i a t a, charakteryzowanego często w filozoficznych kategoriach pojęciowych, znaczących terminem „m o d e r n a”. Sobór — dystansując się wobec dwu spłaszczonych sposobów ujmowania tej relacji: integrystycznego odrzucenia „świata” z racji roszczeń „świeckiego” człowieka do absolutnej autonomii względem swego Stwórcy albo entuzjastycznej recepcji „świata” jako pozytywnej kategorii aksjologicznej i nieprzekraczalnego horyzontu myślenia człowieka — wybiera

²⁰ Por. R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982, rozdz. *Wojtyła e il Concilio*.

trudną trzecią drogę, drogę „n i e ś w i e c k i e g o d i a l o g u” ze ś w i a t e m²¹.

Na płaszczyźnie filozoficznej sprawa „świeckości” pojawia się wraz z tematem świadomości i wolności, a filozofię „moderną” określić można jako nade wszystko filozofię świadomości i wolności. Myśl katolicka przeciwstawia jej zazwyczaj filozofię bytu i prawdy obiektywnej. E. Gilson dobrze pokazał, jak to w płaszczyźnie wyboru punktu wyjścia, a więc i fundamentalnej teoretycznej struktury filozofii, niemożliwe są koncesje i kompromisy. Albo się wychodzi od bytu, a rozum pojmuję się przede wszystkim w sposób receptywny jako forum, poprzez które podmiot wchodzi w najgłębszy kontakt z bytem, albo rozpoczyna się od metodycznego wątpienia i od wewnętrznych stanów świadomości, lecz wówczas nie dojdzie się nigdy do bytu, lecz co najwyżej do wewnętrznego stanu pewności subiektywnej²².

Jeśli postawimy problem na tej płaszczyźnie, wówczas filozofia Wojtyły jest niewątpliwie w pełni realistyczna i w tej mierze jest ona w swym zasadniczym rdzeniu tomistyczna. W tym miejscu jednakże pojawia się inny problem: jak można potraktować sprawę świadomości i sprawę wolności, które stanowią dwa wielkie odkrycia filozofii współczesnej — nie rezygnując z filozofii bytu, a raczej wydobywając i rozwijając na gruncie jej własnych zasad drzemiące w jej wnętrzu, a dotąd wciąż jeszcze dostatecznie nie ujawnione, potencjalności? Wszak w imię realizmu trzeba stwierdzić: my nie tylko poznajemy, lecz również od wnętrza ożywiamy to, cośmy — w sposób adekwatny i zarazem w pełni ludzki — poznali. O ile więc w poznaniu metafizycznym rozum słusznie pozostaje bierny, receptywny, rejestrujący i niejako odzwierciedlający stan rzeczy od niego niezależny, o tyle w pionie ożywiania podmiot staje się aktywny i konstruuje swój świat wewnętrzny. Nie wystarcza, na przykład, wiedzieć w sposób abstrakcyjny, że istnieje Bóg lub że należy czynić dobro, a unikać zła. Wiedza ta staje się skuteczna dla życia dopiero w momencie, w którym podmiot buduje swój wewnętrzny świat i uaktywnia odpowiadające mu postawy²³. W i n i e n to czynić respektując dane poznania zaprezentowane mu ze strony władzy poznawczej, lecz m o ż e wobec nich zastosować unik bądź je zdradzić. Świat wewnętrzny podmiotu, z racji dynamicznej struktury osoby i jej skierowania w stronę działania wespół z innymi osobami, obiektywizuje się z kolei już to w samych tych działaniach, już to w postawach utrwalanych

²¹ Przyjmujemy to określenie od A. D e l N o c e, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, s. 108-109.

²² Por. E. G i l s o n, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1947 (*Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968).

²³ Por. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy*, cz. III: *Kształtowanie postaw*.

następnie w obyczajach, już to w różnorodnych innych jeszcze strukturach społecznych i kulturach²⁴.

Świat, w którym żyjemy, jest jednocześnie światem stworzonym przez Boga i światem kształtowanym przez ludzi, światem, w który wcielają oni poprzez swe struktury społeczne – w sposób bardziej lub mniej adekwatny – pierwotny dar istnienia. Filozofia świadomości w różnorodnych odmianach ma zasługę przyczynienia się w zdecydowany sposób do zwrócenia naszej uwagi na tę właśnie swoistą cechę świata ludzkiego, lecz zupełnie opacznie i błędnie uznała, że dla jego ukazania musi wykluczyć pierwotną i przedmiotową ważność metafizyczną istnienia. Autentyczny realizm nie potrzebuje jednak ograniczać się do obrony przedmiotowości. Podmiot, jego dynamizmy emocjonalne, rezultaty jego czynów są w nie mniejszej mierze realne niż prawdy wieczne, dotyczące świata rzeczy czysto przedmiotowych. Co więcej, przeznaczeniem wartości, a więc tego, co mocą swej istoty jest afirmowalne, jest ich faktyczne afirmowanie, czyli wcielanie ich i włączanie tym sposobem w świat ludzki. Rozróżnienie pomiędzy zdolnością poznania przedmiotowego i zdolnością podmiotowej interioryzacji pozwala wszczepić odkrycie podmiotowości w pień filozofii bytu. Tak oto stajemy dziś w obliczu wyzywającego zadania – choć sprawa ta nie została podjęta wprost przez samego Autora – augustyńskiej interpretacji kartezjańskiego cogito. W wykładni tej problem nie polega na przejściu od świadomości „ja” do istnienia świata, lecz raczej na sposobie, wedle którego osiąga się stan pewności podmiotowej tego, co jest przedmiotowo dane.

Niech mi tu będzie wolno przeprowadzić małe porównanie pomiędzy oceną filozofii moderny w dziele *Dialektik der Aufklärung* (*Dialektyka Oświecenia*) M. Horkheimera i Th. W. Adorna²⁵ a *Osobą i czynem* Wojtyły. W *Dialektyce Oświecenia* filozofia świadomości i wolności osiąga poziom uświadomienia sobie faktu, że separując się od bytu obiektywnego, kończy ona w gruncie rzeczy na zniweczeniu samej siebie, ponieważ wówczas także wolność – w nie mniejszym stopniu niż świadomość i godność czy prawa człowieka – ulega radykalnej relatywizacji, tracąc status wartości i prawdy obiektywnej. W *Osobie i czynie* dziedzictwo filozofii świadomości zostaje starannie zebrane, uzyskując przedmiotową ważność właśnie na skutek organicznego włączenia jej w filozofię bytu. Dokonuje się to w wyniku przedłużenia w sposób wzorcowy „filozofii wieczystej” wedle motta: „Vetera novis augere”. W ten sposób zostaje – zdaniem piszącego – przewyciężona podstawowa słabość myśli katolic-

²⁴ T e n ż e, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la „praxis” umana*, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 69(1977) nr 3, s. 513-524 (*Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Ethos” 2(1989) nr 4, s. 39-49).

²⁵ M. H o r k h e i m e r, Th. W. A d o r n o, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

kiej w naszym stuleciu, polegająca właśnie na jej niewydolności w zakresie interpretacji historycznego wymiaru świata i metodologii nauk społecznych. Studium *Osoba i czyn*, uznając ontyczną autonomię procesów kształtowania świata historycznego, daje początek ich realistycznej wykładni. Człowiek rzeczywiście tworzy swój świat (a uznanie tego faktu jest podstawowym warunkiem jego rozumienia), lecz tworzy go na fundamencie pierwotnego daru istnienia, daru Stwórcy, i w ciągłym dialogu z Bożą Opatrznością. Jest to także nad wyraz wnikliwe rozpracowanie soborowego tematu „autonomia rzeczy świeckich”. Niech będzie wolno piszacemu te słowa przypomnieć w tym układzie imię jego wielkiego rodaka Giambattisty Vico. Jest on może nader odległy od filozoficznej kultury Wojtyły, przynajmniej bezpośrednio, lecz właśnie dlatego spotkanie się ich myślenia w tej sprawie staje się tym bardziej znaczące i wymowne²⁶. Moglibyśmy zakończyć sumarycznie powyższe nasze refleksje następującą frazą: świadomość i wolność mają za zadanie umożliwić zinterioryzowanie prawdy i złożenie daru z siebie w miłości. Jeśli w obliczu tego zadania programowo zawiodą, czyli jeśli ulegną absolutyzacji i postawią opór związaniu się z prawdą i miłością, unicestwią same siebie.

Propozycja organicznego wszczepienia dziedzictwa filozofii świadomości w fundament filozofii bytu nie pozostaje bez konsekwencji dla samej filozofii bytu. Niektóre z tych konsekwencji sięgają aż po najgłębsze warstwy obszaru metafizyki. Dogłębne skupienie uwagi poznawczej na osobowym bycie, jak to ma miejsce właśnie w *Osobie i czynie*, prowadzi wszak do koniecznego niemal uznania również na płaszczyźnie ontologicznej olbrzymiej różnicy co do wartości pomiędzy tym właśnie bytem a wszystkimi pozostałymi odmianami bytu. Byt wypowiada i odsłania swą tajemnicę w osobie w sposób nieporównanie bardziej wymowny niż w jakimkolwiek innym bycie. Wojtyła nie rozwinął systematycznie tego, co wydaje się konieczną konsekwencją jego myśli. Jednakże książka tego rodzaju, jak *Essere e persona (Byt i osoba)*, która niedawno wyszła spod pióra J. Seiferta i która zrodziła się zresztą z głębokiej refleksji nad myślą naszego Autora, pokazuje, iż droga w tym kierunku została przetarta i zapowiada godne zainteresowania wyniki²⁷.

Inne konsekwencje podejścia do filozofii znamionującego *Osobę i czyn* dotyczą raczej filozofii społecznej i politycznej. Są one zresztą już wprost kreślone w samym tekście tego dzieła bądź też podejmowane w licznych arty-

²⁶ Byłaby interesująca prezentacja losu Giambattisty Vico w Polsce, której, jak dotąd – o ile mi wiadomo – brak. Różne dane jednak pozwalają myśleć, jeśli już nie o bezpośrednim wpływie, to przynajmniej o paralelizmie pomiędzy rozwojem filozofii włoskiej a rozwojem kultury literackiej w Polsce.

²⁷ Por. J. S e i f e r t, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989.

kułach po jego publikacji, a wreszcie pozwalają się bez trudu wyczytać w wielu dokumentach papieskiego nauczania.

Tradycyjnie newralgicznym punktem węzłowym klasycznej myśli społecznej jest pojęcie *d o b r a w s p ó l n e g o* i to dokładnie pojęcie spotykamy również w części *Osoby i czynu* zatytułowanej *Uczestnictwo*. Wszelkie działanie dokonywane wspólnie z innymi implikuje, by obiektywne dobro każdego z uczestników działania zostało wzięte pod uwagę, gdyż w ten tylko sposób można zagwarantować, iż nikt nie zostanie zinstrumentalizowany przez działanie. Tego rodzaju troska o wspólne dobro obiektywne niewiele nam jednak mówi na temat tego, co w rejonach polityki staje się powodem szczególnych niepokojów i trosk. „Oświecony absolutyzm” może niekiedy realizować wspólne dobro obiektywne lepiej od demokracji, co więcej, rządy totalitarne, gdy się je sprawuje z energią, są często – przynajmniej na krótki dystans – bardziej efektywne od rządów demokratycznych. Właśnie te – nie pozbawione słuszności – spostrzeżenia stanowią jeden z motywów, dla których katolicka myśl polityczna była często nieufna wobec demokracji. Gdy jednak wprowadzimy wymiar podmiotowości i świadomości, jak czyni to nasza książka, pole uwagi znacznie się poszerza. Do tego, by działanie dokonane wspólnie z innymi mogło być słuszne, nie wystarcza, że zabezpieczy i urzeczywistni obiektywne dobro wszystkich biorących w nim udział. Jest ponadto konieczne, by oni w nim uczestniczyli w sposób w pełni ludzki, angażując w nie zarówno swą inteligencję, jak i swoją wolę. Działanie zbiorowe bez tego rodzaju uczestnictwa nie może być słuszne czy sprawiedliwe, nawet gdyby w założeniu miało urzeczywistniać obiektywne dobro odnośnej grupy społecznej. Odniosłaby ona zapewne przez takie działanie pewne bardziej lub mniej ważne korzyści obiektywne, lecz nie konstytuowałaby się i nie wzrastała przez to działanie jako wspólnota ludzka. Jeśli się spojrzy na nauczanie Jana Pawła II na temat porządku politycznego, zauważa się, jak dogłębnie naznaczone jest ono obroną wolności i praw ludzkich. Kościół pozostaje niewątpliwie neutralny wobec form politycznych konkretnie zaadoptowanych przez dane wspólnoty narodowe, nie może jednakowoż uznać danego rządu politycznego za słuszny bez uczestnictwa i bez demokracji w tej mierze, w jakiej przez demokrację będzie się rozumiało rządy respektujące prawa człowieka i uczestnictwo ludu²⁸.

Stanowi to znaczną innowację i poszerzenie doktryny społeczno-politycznej katolicyzmu. Po raz pierwszy zostaje podkreślona doniosłość nie tylko treści działania rządu, czyli faktu urzeczywistniania przezeń wspólnego dobra społeczeństwa, lecz także sposobu, wedle którego jest ono urzeczywistniane. Dobro wspólne *l u d z k i e j* wspólnoty nie może być urzeczywistniane w sposób, który przekreśla wolność i odpowiedzialność osoby. Stąd płynie nie tylko potępienie totalitaryzmu, lecz także zdystansowanie się w stosunku do wszel-

²⁸ Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 46.

kich form autorytaryzmu, co oczywiście nie ma nic wspólnego z negacją fundamentalnie pozytywnej roli autorytetu. Katolickie ujęcie demokracji staje się w ten sposób bardziej przekonujące i bardziej szerokie, co z kolei niesie z sobą konieczność bardziej precyzyjnego określenia pozytywnego sensu demokracji w stosunku do jej sensu negatywnego, relatywistycznego. Prawo do bycia politycznie rządzonym (kierowanym) wedle modelu uczestnictwa nie ma bynajmniej swego źródła w niepewności odnośnie do istnienia wiążącej wszystkich, obiektywnej prawdy, co w konsekwencji prowadzić musi — już mocą samej zasady — do stawiania na równi wszelkich opinii. Ma ono swe źródło w swojej godności osoby ludzkiej, która do tego, aby mogła działanie wspólne z innymi uznać za swe własne, i do tego, aby mogła poprzez nie się rozwijać i wzrastać, ma potrzebę bycia kierowaną (rządzoną) w sposób racjonalny, a więc przez autorytet, który ukazuje racje tego, co czyni, i w taki właśnie sposób zabiega o konsens osób mu podlegających.

Inną konsekwencję podejścia proponowanego przez *Osobę i czyn* można odnieść do dziedziny niezmiernie delikatnej, a obecnie szczególnie zapalnej, jaką jest filozofia i teologia moralna. W ostatnich latach nabrała rozgłosu „nowa teologia moralna”, z naciskiem podkreślająca decydującą rolę sumienia w dziedzinie moralności i wchodząca — w konsekwencji — w konflikt z pewnym obiektywizmem tradycyjnej teologii moralnej. Do tego, by norma była prawomocna (ważna, wiążąca) — argumentuje „nowa teologia moralna” — musi ona być wydana przez sumienie. Norma nie wydana przez sumienie nie może obowiązywać sumienia. Z takiego pryncypium łatwo jest wywieść absolutny relatywizm moralny. Jedynie ja mogę powiedzieć, co jest dobre i co jest złe dla mnie, i nikt nie może osądzać werdyktu mego sumienia. Tego rodzaju podkreślenie praw sumienia łączy się na dodatek z nie mniej zdecydowanym akcentowaniem społecznych i historycznych uwarunkowań działania. Działanie ma miejsce zawsze w pewnym kontekście materialnym i kulturalnym. I w tym właśnie kontekście jest konstytuowane to, co podmiot uważa za dobre lub za złe. Werdykt sumień jest zatem ostatnią instancją nie tylko z racji godności sumień, lecz także z racji tego, iż nikt nie może ocenić sytuacji poza tym, kto jest bezpośrednio w nią uwikłany i zewsząd przeniknięty jej uwarunkowaniami. Konsekwencją, jaka stąd płynie jest to, iż nie mogą istnieć normy obowiązujące w sposób absolutny i bezwarunkowy. Etyka nie może więc mieć za zadanie wskazywania tego, co jest dobre i co jest złe, lecz co najwyżej ogólne interpretowanie sytuacji, w jakich działanie zachodzi, wyodrębniając spośród nich pewne normy ogólne, lecz zawsze zmienne, które więc nie mogą nigdy rościć sobie tytułu do obowiązywania bez wyjątku we wszystkich sytuacjach konkretnych.

Zwolenników „nowej teologii moralnej” przedstawiciele „dawnej teologii moralnej” oskarżają o relatywizm i socjologizm, podczas gdy reprezentanci

„nowej teologii moralnej” obarczają przedstawicieli jej poprzedniczki zarzutem abstrakcjonizmu, legalizmu i faryzeizmu.

Co można powiedzieć o tej kontrowersji, patrząc na nią z pozycji zaprezentowanej przez *Osobę i czyn*?

Wydaje mi się, że fundamentalne dla sprawy rozróżnienie pomiędzy wiedzą (poznaniem) a świadomością (w tym świadomością moralną, czyli sumieniem) pozwala zrozumieć i docenić prawdę zawartą zarówno w starej, jak i w nowej teologii moralnej.

Stara teologia moralna słusznie utrzymuje, że rozum – a więc i świadomość moralna, czyli sumienie, które *k i e r u j e s i ę n o r m ą r o z u m u* – może przekroczyć daną sytuację historyczną, poznać prawdę i wedle niej kierować swym działaniem. Tego rodzaju zdolność transcendencji poznawczej stanowi cechę charakteryzującą ludzką władzę „poznania” i wyklucza relatywizm socjologistyczny i historystyczny.

Nowa teologia moralna ma jednak również rację utrzymując, że przejście od poznania normy abstrakcyjnej do działania nie jest łatwe ani mechaniczne. Nie wystarcza tylko *p o z n a ć* normę; konieczną rzeczą jest ją *u z n a ć*. Trzeba, innymi słowy, by norma była poznana nie tylko jako prawdziwa w abstrakcji i w ogólności, lecz jako prawdziwa dla mnie konkretnie w określonej sytuacji. Zasoby energii osoby stają do dyspozycji dla realizowania norm w tej mierze, w jakiej norma przeniknie świadomość i zostanie upodmiotowiona. Autonomia sumienia polega właśnie na tym: świadomość zamienia normę w normę dla mnie, promulguje normę w sferze działania właściwego osobie i formułuje normę dla konkretnego przypadku. Aktywność ta jest niewątpliwie kreatywna wobec normy, lecz kreatywna na gruncie normy obiektywnej, która płynie z władzy poznawczej²⁹.

Jeśli będziemy dalej posuwać się na fali refleksji wywołanych lekturą *Osoby i czynu*, to wnet się poczujemy przynagleni do przejścia w stronę prawdziwej i właściwej fenomenologii normy moralnej, stanowiącej istotny prawarunek rozplątania licznych i złożonych problemów, jakie niesie z sobą sprawa normatywności etyki. Studium *Osoba i czyn* nie dostarcza nam jeszcze owej fenomenologii normy moralnej. Karol Wojtyła myślał jednak o niej bardzo intensywnie między r. 1972 i 1974. W latach tych naszkicował plan napisania, razem ze swym przyjacielem i bliskim współpracownikiem ks. Tadeuszem Styczniem, kontynuacji *Osoby i czynu*, poświęconej w znacznej części szerokiemu potraktowaniu problemu normatywności etyki. Niestety, plan ten wówczas nie został zrealizowany do końca w jego pierwotnym zamyśle. A jednak właśnie w czasie pisania tego *Wprowadzenia* otrzymałem dzięki uprzejmości mego przyjaciela ks. Andrzeja Szostka notatki do pierwszego szkicu tej książki, zredagowane niegdyś przez Wojtyłę w celu ich przedyskutowania z ks. T. Styczniem w

²⁹ Por. R. Buttiglione, *La crisi della morale*, Roma 1991.

ramach prac prowadzonych przez Katedrę Etyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a niedawno opublikowane pt. *Człowiek w polu odpowiedzialności* z okazji Międzynarodowego Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, który odbył się w Lublinie w dniach 11-15 VIII 1991 roku³⁰.

4. OSOBA I CZYN A PONTYFIKAT JANA PAWŁA II

Powiedzieliśmy już, że lektura *Osoby i czynu* może się okazać nader pomocnym przyczynkiem do zrozumienia pontyfikatu Jana Pawła II, pod warunkiem wszakże, iż będzie ona czytana w ogólnym kontekście Magisterium Kościoła. Zwróciliśmy także uwagę na pewne wielkie tematy encyklik tego Papieża, których antycypację nietrudno jest odnaleźć na kartach jego podstawowego dzieła filozoficznego. Wskazaliśmy wreszcie, jak bardzo studium *Osoba i czyn* jest – i to nie w jakimś tylko drugorzędnym znaczeniu – refleksją nad ekumenicznym Soborem Watykańskim II i refleksją nad postawą Kościoła wobec idei wolności. Postawa ta ma swój fundament w istotowej godności każdej osoby ludzkiej. Nie oznacza ona bynajmniej jakiegoś ustępstwa katolicyzmu na rzecz relatywizmu. Jan Paweł II mógłby w pewnym sensie powtórzyć słowa swego poprzednika Piusa IX, odrzucającego kompromis z błędami modernizmu. Odrzucenie błędów moderny nie może jednak przeszkodzić w korygowaniu tych jednostronności w prezentowaniu zdrowej nauki (*sana doctrina*), które właśnie stworzyły okazję do powstania tychże błędów. Oto dlaczego jest nieodzowna nowa, bardziej pogłębiona refleksja nad istotą ludzkiej wolności, pokazująca z jednej strony, jak bardzo jest ona nienaruszalna, a z drugiej strony, jak bardzo mocą swych własnych wewnętrznych wymagań winna się ona sama zakorzeniać i poddawać prawdzie. Jest to punkt o kapitalnej doniosłości nie tylko dla zrozumienia pontyfikatu Jana Pawła II, lecz także dla zrozumienia ekumenicznego Soboru Watykańskiego II oraz obecnego kryzysu w Kościele. Akt ludzki, który nie uznaje prawdy i nie przyjmuje jej w miłości, jest aktem porażki wolności. Nie jest on właściwie aktem wolnym. Być wolnym wcale nie znaczy czynić wszystko, co mi się wydaje lub mi się podoba, ale panować samemu sobie i posiadać samego siebie w sposób, który umożliwia ujęcie czcigodności dobra i oddanie samego siebie do jego dyspozycji³¹.

³⁰ K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991. O konfrontacji krytycznej z „nową teologią moralną” z punktu widzenia zasygnalizowanego w niniejszym artykule zob. A. S z o s t e k MIC, *Natura, rozum, wolność*, Lublin 1989, wyd. 2 Rzym 1990; wyd. niem. *Natur – Vernunft – Freiheit*, Frankfurt a.M. 1992.

³¹ Por. T. S t y c z e ń, *Responsabilità dell'uomo nei confronti di sé e dell'altro*, w: *Karol Wojtyła Filozof, Teolog, Poeta*, Città del Vaticano 1985, s. 107-127; toż, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich* w: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 29-56.

Relatywistyczna koncepcja wolności ludzkiej, jaka zdominowała dziś różne sektory filozofii i teologii współczesnej, nie dostrzega tego oto istotnego w swej treści datum: wolność określa adekwatnie samą siebie zawsze i tylko w obliczu prawdy, w jej obecności. Już Augustyn dostrzegł z całą jasnością tę właśnie rolę światła prawdy („veritatis lumen” lub „veritatis splendor”) dla ludzkiej wolności. Światło prawdy nie jest czymś, co z zewnątrz osacza akt wolności, lecz tym czymś, co go od wewnątrz konstytuuje, i to do tego stopnia, iż bez udziału tego światła akt ten nie jest autentycznie wolny. To właśnie wyróżnia wolność ludzką od subiektywnej samowoli i od wolności zwierzęcego instynktu. Wolność ludzka oznacza właśnie – na mocy zdolności do posłuszeństwa prawdzie – takie władanie nad odpowiedziami będącymi li tylko instynktowymi reakcjami, dzięki któremu człowiek staje się zdolny sam sobie panować, sam sobą kierować, a przez to sam o sobie stanowić. Człowiek, który nie jest panem samego siebie, staje się niewolnikiem swoich namiętności.

Z drugiej strony nie jest także możliwa owa wielka wolność, wyrażająca się darem z samego siebie w miłości, jeśliby zabrakło tej małej wolności, wolności mówienia „nie”, wolności odrzucenia aktu złożenia daru z siebie. Dar zakłada, że podmiot sam daje swe życie i że nie jest mu ono wzięte wbrew jego woli. Respektowanie (tej) subiektywnej wolności jest zatem niezbywalnym warunkiem spełnienia się przeznaczenia wolności³².

Liczni „tradycjonałiści” zdają się nie widzieć dziś tej prawdy o wolności i jej praw z tej prawdy wypływających i kładą nacisk na prawa prawdy obiektywnej oraz na prawa Boga, jak gdyby one mogły być urzeczywistnione na drodze, która nie biegnie poprzez wolność jednostki.

Liczni „progresiści” natomiast kładą nacisk na wolność i na prawa człowieka, jak gdyby wolność mogła się urzeczywistnić inaczej aniżeli poprzez dar z samego siebie i poprzez afirmację prawdy.

Studium *Osoba i czyn* proponuje nam syntezę obu punktów widzenia, wolną od ich wad. Wolność i prawda są dynamicznie powiązane w taki sposób, iż jedna niezbędnie potrzebuje drugiej. Prawda abstrakcyjna, oderwana, która nie stanie się formą życia osoby poprzez wolny akt jej woli, jest czymś, co – jeśli nawet gdy zostanie komuś narzucone z zewnątrz – nigdy nikogo nie wyzwoli i nikogo nie zbawi. Lecz również i wolność abstrakcyjna, oderwana, izolująca się i zamykająca w samej sobie, odrzucająca otwarcie się w miłości i stawiająca opór prawdzie, nie jest w stanie urzeczywistnić swej istoty: staje się niewolnicą swych namiętności i okoliczności, a w końcu owych „możliwych”, którzy znają sposoby, by ją uwarunkować i nią manipulować.

Wobec wolności człowieka Bóg zarezerwował sobie dwa sposoby oferowania mu własnej miłości. Wojtyła mówi o tym w *Stanisławie*, utworze poetyc-

³² J. C r o s b y, *Persona est sui iuris: Reflections on the Foundations of Karol Wojtyła's Philosophy of the Person*, tamże, s. 25-38.

kim, który ze względu na swą symboliczną wymowę może być uważany za program nie tyle pontyfikatu, ile kapłaństwa Karola Wojtyły³³. Pierwszym sposobem jest słowo. W stosunku do społeczeństwa, które nie chce, by była mu głoszona prawda, gdyż nie chce być niepokojone w swym sumieniu jej przepowiadaniem, by móc prowadzić nadal niczym nie zakłócone życie w świecie pozorów, zadaniem kapłana jest pomimo to głosić mu tę prawdę. Głoszenie to nie może być jednak wystawione na łatwe zniesławienie pod pretekstem gwałcenia wolności osoby, do której orędzie jest adresowane. Istotnie, głoszenie prawdy czynić może użytek wyłącznie ze słowa, nie może posłużyć się siłą, by skłaniać do działania wedle wymogów prawdy. Ale i słowo może się okazać niekiedy mimo wszystko również czymś nie do zniesienia, zwłaszcza gdy dotyka rejonów sumienia, co do których żywiło się już nadzieję, iż zostały na zawsze doprowadzone do milczenia. Głosu Sokratesa, rozbrzmiewającego na ateńskiej Agorze jako upomnienie, nikt nie chce w Atenach słuchać³⁴. Głos ten usiłuje się zmusić do milczenia. W podobny sposób w Polsce stał się — po wielu wiekach — czymś nie do zniesienia głos Stanisława ze Szczepanowa.

Sposobem najbardziej ze wszystkich skutecznym doprowadzenia człowieka do milczenia jest zagrozić mu śmiercią. W obliczu tego szantażu milknie wszelki głos. Czy istnieje prawda, za którą warto by oddać życie? Czy prawda w ogóle potrzebuje naszego świadectwa? Przecież ona i tak pozostanie prawdą — czy ją potwierdzimy, czy ją zanegujemy, podczas gdy życie mamy tylko jedno. Ale i Bóg nie wydaje się potrzebować świadectwa, jakie składa męczennik. Tym, kto potrzebuje świadectwa, jest — w pewnym sensie — sam męczennik. Potrzebuje go, aby nie zdradzić tego, co napotkał w zderzeniu z prawdą i w co została odtąd złożona sprawa jego tożsamości. I jego istnienia³⁵. Lecz jeszcze bardziej potrzebuje świadectwa jego ciemiezca, ten, który zamknął bramę swego sumienia dla słowa prawdy i dlatego chciałby uczynić wszystko, by słowo to zamilkło. Milczenie męczennika miałoby potwierdzić to, w co oprawca chce uwierzyć: że nie ma żadnej prawdy poza użyciem, przyjemnością i władzą i że głos, który zaczyna on słyszeć z wnętrza samego siebie i który jest echem słów męczennika, jest tylko iluzją lub oszustwem. Nie sam tedy męczennik potrzebuje świadectwa. Bardziej od męczennika potrzebuje go jego prześladowca. Tym, co porusza męczennika, jest miłość do świata, który chce skazać go na śmierć. Lecz jakież sens ma ta miłość? Czyż nie jest czystym szaleństwem oddać życie za swych oprawców? To jednak nie męczennik, to nie Stanisław, był tym, kto pierwszy umiłował tych ludzi, którzy chcą

³³ K. W o j t y ł a, *Poesie*, Roma–Venezia 1986, s. 109 nn.

³⁴ C. K. N o r w i d, *Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie*, w: t e n ż e, *Poezja i dobroć. Wybór utworów*, Szczecin 1983, s. 290-291.

³⁵ Por. T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, Roma 1988, s. 35.

go teraz przyprawić o śmierć. To Bóg był tym, który ich pierwszy umiłował i oddał im Siebie w darze swego Syna, i teraz też Bóg jest tym, kto daje im Stanisława.

Powiedzieliśmy, że Bóg nie potrzebuje świadectwa Stanisława. Teraz musimy skorygować: Bóg potrzebuje świadectwa Stanisława, by przekonać oprawców Stanisława, że On, Bóg, ich kocha, i że on, Stanisław, ich kocha dzięki miłości Boga i kocha ich Jego, Boga, do nich miłością. Stąd też, kiedy słowo nie odnosi skutku, gdy nie jest słuchane, męczennik zostaje postawiony wobec ostatecznego decydującego wyzwania: „Nie pomogło słowo, pomoże krew”³⁶. Trwając w akcie składania świadectwa aż po wylanie krwi, męczennik objawia swą przynależność do mocy zdolnej uznać śmierć za nic i w ten sposób potwierdza świadectwem – najwyższym z możliwych – prawdę swego orędzia dla nawrócenia grzesznika.

Z wierszy poetyckich *Stanisława* przebija niezwykła z wielu powodów wizja Wszechmocy Bożej. Bóg nie jest wszechmocny dlatego, iż dysponuje mocą skazania na piekło tych, którzy są Mu nieposłuszni i sprzeniewierzają się Jemu. Tego rodzaju wszechmoc jest jeszcze za mała dla Boga chrześcijańskiego. Bóg chrześcijański nie chce posłuszeństwa z lęku. On pragnie być kochanym. Dlatego nie chce, by Go narzucała władza państwowa, która złamie opór tych, którzy nie chcą Go przyjąć. Aby mógł być kochanym, Bóg musi poważnie potraktować wolność człowieka, musi zrezygnować z przymuszania jej do posłuchu. Wszechmocny musi stać się żebrakiem, musi więc w pewnym sensie zrezygnować z wszechmocy – z respektu dla wolności. Czy Bóg jednak rzeczywiście rezygnuje z wszechmocy? Niewątpliwie rezygnuje z wszechmocy siły, lecz nie rezygnuje nigdy z wszechmocy prawdy i miłości. Krzyż, świadectwo dla prawdy aż po śmierć, to objawienie tej drugiej potęgi.

Pewien Człowiek pojął wielkość miłości Bożej i ofiarował się całkowicie, by jej odpowiedzieć. Dokonał On aktu na wskroś ludzkiego, aktu uznania prawdy w miłości. Do końca. Człowiek ten jest jednocześnie Synem Bożym. Krzyż jest objawieniem wszechmocy miłości, która stanowi wyzwanie dla wolności ludzi, dając im znak wielkości tej miłości³⁷. Ten właśnie znak powtarza się w życiu męczenników i świętych. Jego wymowa jest nieskończona, lecz równie nieskończona jest wolność człowieka. Na tym właśnie polega ów *d i a l o g z b a w i e n i a*, ów „*n i e ś w i e c k i d i a l o g z e ś w i a t e m*”, zbawienia, które się dokonuje i trwa w historii świata aż po kres czasów.

Popelnia błąd ta teologia, która sądzi, że Bóg akceptuje wolność człowieka w tym sensie, iż gotów jest przyjąć bez różnicy wszelką treść, jaką tylko człowiek zechce nadać swej wolności. Błądzi jednak również i ta teologia,

³⁶ K. W o j t y ł a, *Stanisław*, „Znak” 31(1979) nr 7-8, s. 627-630.

³⁷ T e n ż e, *Rozważania o ojcostwie*, „Znak” 16(1964) nr 5, s. 610-613.

która sądzi, że Bóg chce narzucić swe prawo człowiekowi za pomocą środków dyscyplinarnych. Bóg chce – aby Jego prawo było przyjęte przez wolność miłością. Oto oszalamiające wyzwanie, na które Bóg wystawia swą własną wszechmoc. I właśnie dostrzeżenie tego wyzwania i odpowiadający mu respekt dla godności ludzkiej wolności stanowi sedno nauczania Soboru. O to samo zabiega także studium *Osoba i czyn*, a treść dzieła *f i l o z o f a* uzyskuje nowe naświetlenie, jeśli ją skonfrontujemy z treścią dzieła *p o e t y*, ze *Stanisławem*.

Nie jest pozbawiony osobliwej wymowy fakt, że autor *Stanisława* będzie sam wkrótce tym właśnie Papieżem, który jako pierwszy od wielu wieków wyleje swą własną krew dla wyznania wiary. Wyleje ją zaś nie gdzie indziej, lecz tam właśnie, na placu Św. Piotra, stając się ofiarą zamachu, którego dokładne korzenie nie zostały nigdy ujawnione, który jednak mógł się przecież zrodzić tylko z nienawiści do wiary chrześcijańskiej. Męczeństwo było ongiś dla następców św. Piotra jakby cechą ich losu, raczej normą niż wyjątkiem. Ta tradycja antyczna powraca. Kościół, który wyrzeka się narzucania czegokolwiek, nalega z tym większą natarczywością, aż po przelanie krwi, na prawo proponowania, na prawo głoszenia swego orędzia w centrum życia Miasta, na wszystkich placach wszystkich miast świata, na ich Agorze. To na tym, a nie na kompromisie z relatywizmem, polega istota respektu dla wolności sumienia w dziedzinie religii.

Głębokie widzenie tej właśnie sprawy pozwoliło Janowi Pawłowi II przejąć w pewnym sensie duchowe przywództwo w tym nad wyraz *w s p ó ł - c z e s n y m* ruchu oporu ludów przeciwko – jakże *w s p ó ł c z e s - n y m!* – mocom antyludzkiej przemocy, jakim był totalitaryzm komunistyczny. I jeśli nawet dziś różne nurty myśli relatywistycznej przenikają do krajów Europy Środkowej i Wschodniej, dobrze jest pamiętać, że walka przeciwko komunizmowi nie była prowadzona w imię relatywizmu, lecz w imię nieugiętych przekonań o godności i wartości osoby ludzkiej. W imię relatywizmu się nie walczy: idzie się na układy i kompromisy.

Vaclav Havel pokazał bardzo dobrze, że komunizm w swej ostatniej fazie nie przedstawiał już sam siebie jako prawdy, lecz właśnie dlatego to, co zeń dzięki już samej tylko sile faktycznie pozostało, przestało być czymś, w co warto było się jeszcze angażować, ponieważ jeśli nie ma prawdy, to nie ma niczego, w imię czego byłoby warto ryzykować życiem³⁸. Sprzeciw wobec komunizmu stał się natomiast świadectwem składanym prawdzie o człowieku i jego wolności. Był świadectwem, które – mocą swej natury – apelowało do sumienia, także do sumienia ciemieży, i właśnie dzięki temu zdołało przezwyciężyć sytuację – z punktu widzenia Realpolitik – absolutnie zablokowaną. W procesie tym rola Kościoła katolickiego była z pewnością decydująca.

³⁸ Por. V. H a v e l, *Il potere dei senza potere*, Bologna 1980.

Mimo to Kościół nie mógłby odegrać tej roli bez ekumenicznego Soboru Watykańskiego II i jego stanowczej deklaracji w sprawie wolności. Jest to Kościół Soborowy, Kościół dostrzegający wyzwanie godziny dziejów, Kościół, który decyduje się walczyć o prawa człowieka raczej aniżeli o swe własne prawa, szukając *modus vivendi* z rządami. Jest to Kościół Soborowy, Kościół, który w afirmacji godności każdej jednostki ludzkiej i jej wolności widzi istotną treść chrześcijańskiego Objawienia. To ta właśnie postawa pozwoliła przewyciężyć wiekowe przedziały, także wobec kultury świeckiej, niezależnej, i wejść na drogę dialogu prowadzącego w końcu do owej jedności moralnej narodu, spójonego wspólną opozycją wobec totalitaryzmu, która doprowadza do upadku dyktatur komunistycznych³⁹.

Byłoby niewątpliwie przesadą umieszczać te wydarzenia wśród następstw *Osoby i czynu*. A przecież nie dokonały się one bez wpływu tego *p r z e ł o - m u*, który zapoczątkował Sobór, przełomu, którego tematyzację podejmuje w sposób tak gruntowny studium *Osoba i czyn*. Moglibyśmy powiedzieć, że chodzi tu o skutki Soboru przemyślane na nowo i przeżyte we współczesnej historii Polski i tych krajów, które zmierzyły się z przemocą komunistycznego totalitaryzmu. To właśnie doświadczenie, teoretyczne i egzystencjalne zarazem, daje nieprzerwanie znać o sobie nawet z najdrobniejszych szczegółów każdej stronicy naszej książki.

Ale może to być również powodem, by doświadczenie owo zdyskredytować podsumowującą uwagą, że chodzi w nim o sprawy dnia wczorajszego, że miało ono zapewne swą doniosłość dla tego, co było, co jednak już wyczerpało swe zasoby. Dokument walki z pozycji kultury przeciwko komunizmowi, a zarazem sposobu, w jaki dziedzictwo Soboru zostało dla celów tej walki przemyślane w *Osobie i czynie*, straciłby swą aktualność, choć nie prawdziwość, wraz z klęską komunizmu i pojawieniem się nowego klimatu intelektualnego. Byłby dokumentem, zapewne szacownym i poruszającym, kultury przebrzmiałej, byłby nieodwołalnie przewyciężony w momencie, gdy Polska wraz z innymi postkomunistycznymi państwami włączyła się z powrotem w przenikniętą relatywizmem kulturę swego kontynentu i zaczęła ją sobie przyswajać.

Dotykamy tu problemu fundamentalnie ważnego dla kultury i dla historii Europy. Moglibyśmy go sformułować następująco: Gdzie była Europa w latach komunizmu? Czy wolno nam przyjąć, że kultura europejska rozwijała się swym normalnym trybem tylko na Zachodzie, tak iż kraje podbite przez komunizm traciły, w pewnym sensie, jedynie czas i muszą się dziś spieszyć, by dopędzić swych szczęśliwszych sąsiadów – bez przyniesienia im, na gruncie przebytego doświadczenia, niczego w sensie ubogacenia, żadnego przyczynku o istotnym znaczeniu i wartości dla samoświadomości Europy? Czy też to, co

³⁹ Interesujące uwagi na ten temat G. W e i g e l, *The Final Revolution*, New York 1992, s. 70 nn.

dokonało się po drugiej stronie Łaby i Tatr, co wydarzyło się w dorzeczu Wisły, niesie treści, które są decydująco ważne dla świadomości całej Europy, treści, które Europa musi zinterioryzować dla odnalezienia samej siebie?

W chwili załamania się marksizmu systemy gospodarki rynkowej najbardziej rozwiniętej Europy Zachodniej zdają się cieszyć – przynajmniej jeśli na nie patrzeć z Warszawy czy z Krakowa – stanem godnego pozazdroszczenia zdrowia. Inaczej wygląda sytuacja, jeśli na nią patrzeć z Bonn, Paryża czy Rzymu. Demokracja zachodnia znajduje się niewątpliwie w kryzysie. Daleko potężniejszym od komunizmu wrogiem, który grozi jej zniszczeniem, jest korupcja. Demokracja zdominowana przez idee etycznego relatywizmu nie ma już jasnego kryterium odróżniania dobra od zła, tego, co słuszne, od tego, co niesłuszne. W konsekwencji warstwy rządzące zatraciły wspólnotę z ludem, wyrastającą na gruncie i wokół wspólnie podzielanych wartości, a więc wspólnotę, w imieniu której rządzący mogą cokolwiek – właśnie na poczet wspólnego dobra wszystkich jako ich „pospolitej rzeczy” – nakazywać lub zakazywać. Każda zorganizowana grupa społeczna podnosi głos w celu zdobycia uznania swych tylko interesów czy wręcz przywilejów. Słabe ugrupowanie polityczne, pozbawione udziału we władzy, skazane jest zawsze na przegraną wobec nacisków ze strony grup silniejszych. Nie usuwa to powszechnego niezadowolenia (każdy tu bowiem uważa, że jest w stosunku do innych upośledzony, porównując się zawsze i tylko z tym, komu jest lepiej, ponieważ udało mu się uzyskać więcej), przeciwnie – rujnuje budżet państwa, które nie może zaspokoić wszystkich roszczeń społecznych. Na krótko tylko bowiem rozwiązuje się problem przez zaciąganie pożyczek. Każdemu można przecież dać coś dziś bez zabierania czegokolwiek komuś innemu tylko wtedy, gdy koszty, pod postacią długu, zostaną przerzucone na następne pokolenia. Wcześniej jednak czy później i tak przyjdzie czas, w którym dług trzeba spłacić, i wtedy musi nastąpić odsuwany na potem kryzys państwa i polityki. Nie jest to wcale przepowiadany przez Marksa kryzys kapitalizmu. Jest to raczej kryzys demokracji, do którego dochodzi pod wpływem dwu zbieżnych fenomenów: z jednej strony jest to „rewolucja rosnących roszczeń”, wedle której każda grupa społeczna spodziewa się uzyskać zawsze więcej dobrodziejstw na koszt budżetu państwa nie musząc nic za nie płacić; z drugiej zaś strony jest to „kryzys budżetowy państwa”, które nie jest w stanie tych roszczeń zaspokoić. Nie może być rozwiązaniem zawieszenie płatności przez odroczenie publicznego zadłużenia, czyli przeniesienie ciężaru spłaty na przyszłe generacje. Długi bowiem muszą być kiedyś spłacone i wtedy dochodzi się do finansowego kryzysu państwa, od którego uciekliśmy wcześniej. Pierwotnym korzeniem tego kryzysu jest zatem zagubienie odniesienia do jasnego systemu wartości – wartości, które umożliwiają

odróżnianie roszczeń słusznych od niesłusznych i pozwalają powiedzieć jednym „tak”, a innym „nie”, uzasadniając racjonalnie każdą podjętą decyzję⁴⁰.

Kryzys współczesnych demokracji ma ponadto inne jeszcze, równie mało szlachetne motywy. Rzecz nie tylko w tym, że warstwom rządzącym zabrakło dziś precyzyjnych, moralnie rzetelnych kryteriów różnicowania i oceny roszczeń różnorodnych grup, które się organizują i szukają dla siebie siły przebicia w społeczeństwie. Chodzi i o to, że warstwy te przejawiają niepoahamowaną tendencję do rozdzielania dochodu społecznego i władzy wedle korzyści własnej wyłącznie klasy społecznej. Chwiejność systemu wartości i tendencja elit władzy do faworyzowania swych partykularnych interesów idą w parze. I właśnie w obliczu tych problemów ujawnia swą ostateczną niewydolność *r e - l a t y w i s t y c z n a k o n c e p c j a d e m o k r a c j i*. Musi ona wciąż oscylować między dwiema skrajnymi strategiami: skrajnością polityk podziału (dochodu) bez jakichkolwiek kryteriów a skrajnością nieokiełznanego indywidualizmu, zwalczającego wszelkie polityki podziału i usiłującego pozbać wszelkiej treści nie tylko państwo społeczne (społeczno-opiekuńcze), lecz całą sferę polityki w ogóle.

W obliczu takich oto problemów ujawnia swą doniosłość studium *Osoba i czyn* również w odniesieniu do społeczeństw zachodnich. Przez przypomnienie konstytutywnego związku, jaki zachodzi pomiędzy wolnością a prawdą, w szczególności zaś pomiędzy wolnością a prawdą o osobie ludzkiej, podejmuje ono fundamentalny dziś problem tych społeczeństw i oferuje im kryterium oceny, którego pilną potrzebę ujawniają one z każdym dniem w sposób coraz bardziej oczywisty.

Inny temat *Osoby i czynu* — centralny w tym kontekście — wiąże się z zawartością ostatniej części tego dzieła. Chodzi o temat *u c z e s t n i - c t w a i „d z i a ł a n i a w s p ó l n i e z i n n y m i”*. Kiedy ukażała się encyklika *Centesimus annus*, wybitny ekonomista amerykański, uczestniczący w Kongresie zorganizowanym przez Kaltenbrunner-Gesellschaft, powiedział mi, że wydaje mu się, iż Papież przestudiował i dogłębnie przemyślał pisma najbardziej znaczących autorów z dziedziny współczesnych nauk ekonomicznych, takich jak L. von Mises⁴¹ czy I. Kirzner⁴². Hipoteza ta wydała mi się wówczas błędna i do dziś jestem przekonany, że zarówno sami ci autorzy, jak w ogóle dziedzina rozpraw ekonomicznych pozostaje raczej obca dla kultury tego Papieża. Pomimo to bardziej pogłębiona refleksja doprowadziła mnie do przekonania, że istotnie natrafiamy tu na pewien znaczący paralelizm. Metodyczny indywidualizm bardziej pogłębionych kierunków współczesnej myśli ekonomicznej skłania je do sprowadzania każdego fenome-

⁴⁰ Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 48.

⁴¹ L. von M i s e s, *Human Action*, Chicago 1966.

⁴² I. M. K i r z n e r, *Competition and Entrepreneurship*, Chicago 1973.

nu ekonomicznego do zaangażowanego w nim sprawcy, czyli do człowieka, który wybiera i tym gestem decyduje o samym sobie i o rzeczywistości wokół siebie. W opozycji wobec bezkrytycznej tendencji hipostazowania działania zbiorowego, które je redukuje do sił i mechanizmów od jednostki niezależnych, indywidualizm metodyczny sprowadza to działanie do człowieka i do ludzkiej intencjonalności jako kategorii fundamentalnych dla zrozumienia rzeczywistości społecznej. W tym też leży jego niewątpliwe podobieństwo do podejścia K. Wojtyły z *Osoby i czynu*. Interesująca byłaby na przykład paralelna lektura *Human Action* L. von Misesa, a przynajmniej jej pierwszej części, i *Osoby i czynu*. Istnieje wszakże między nimi różnica o niezwyklej doniosłości. Dla Wojtyły osoba ludzka jest podmiotem indywidualnym i zarazem podmiotem wspólnoty ludzkiej. Wspólnota jako wymiar działania podmiotu, a więc jako rzeczywistość wynurzająca się z samego działania, a nie jako „holistyczna nakładka” na działanie, jest dlatego tematem centralnym ostatniej części *Osoby i czynu*. Działanie wspólnie z innymi jest fundamentalnym wymiarem działania. Rozumienie tego pozwala nam zasymilować lekcję metodologiczną austriackiego indywidualizmu bez konieczności rezygnowania przy tym z rozumienia roli i wartości sfery politycznej, a także praw i obowiązków państwa w zakresie publicznej interwencji w gospodarkę. W dobie kształtowania się nowych systemów konstytucjonalnych i procesu przechodzenia od gospodarki kolektywistycznej do gospodarki wolnego rynku w licznych krajach Europy – droga, którą wskazuje studium *Osoba i czyn*, zasługuje na uważną refleksję. Jest to droga, która uznaje prawa rynku, lecz także prawa sfer działania wykraczających poza rynek i mających swój fundament w specyficznej naturze działania wspólnie z innymi.

Innym wymiarem, w którym Wojtyła koryguje podejście indywidualistyczne, jest owa etyczność, stanowiąca właściwość osoby i wyłaniająca się ze spotkania z nią jako wartością, której nie można nie oddać – co przecież znaczy: nie wolno absolutnie nie oddać – należnego respektu. Działanie człowieka musi zawsze brać pod uwagę prawdę o dobru. Prawda o dobru nie jest dla działania więzieniem, które je niewoli, lecz jego przewodnikiem. Dobrem, o które tu chodzi, jest wartość osoby ludzkiej. Tak jak działanie wspólnie z innymi stanowi fundament swoistości sfery społecznej i podstawę (względnie) autonomicznej wobec niej refleksji politycznej, tak odniesienie tegoż działania do obiektywnej wartości osoby ludzkiej stanowi fundament swoistości sfery moralnej i podstawę autonomicznej wobec niej refleksji etycznej, która zatem włącza działalność ekonomiczną w system działania ludzkiego i jego moralnej oceny. W jego obrębie działalność gospodarcza stanowi znaczną jego część, choć go oczywiście bez reszty nie wyczerpuje. Z tego właśnie powodu ważna jest nie tylko dla krajów, które dziś rekonstruuja swą gospodarkę, lecz także dla demokracji zachodnich pilna potrzeba szukania proporcji pomiędzy logiką rynku a interwencją publiczną. Studium *Osoba i czyn* wskazuje drogę do przewyciężenia

ograniczeń wynikających z koncepcji działania społecznego skazującego człowieka na alienację w społeczeństwie, w którym działanie związane z wykonywaniem funkcji społecznych prowadzi do przekreślenia podmiotowości, a przez to samo do zakwestionowania sensu życia⁴³.

Pierwsza część pontyfikatu Jana Pawła II była poświęcona, oczywiście nie mocą jego wyboru, lecz mocą nieprzeniknionego zamysłu Bożej Opatrzności, pokojowemu przewyciężeniu tzw. porządku jałtańskiego w świecie i systemów komunistycznych. Może głównym tematem drugiej jego części będzie reforma systemów kapitalistycznych i walka przeciwko alienacji zachodniej? Zadanie wydaje się trudne, prawie niemożliwe. Wielu zawoła w przypiływie oburzenia: „nie wolno zawracać biegu historii”. Lecz czy nie zawołałoby tak samo, gdyby się im powiedziało o upadku komunizmu w roku 1945 lub 1956 czy nawet w 1978?

Tłum: *Tadeusz Styczeń SDS*

⁴³ K. W o j t y ł a, *Participation or Alienation?*, „*Analecta Husserliana*”, 6(1977), s. 61-73; toż, *Uczestnictwo czy alienacja*, „*Summarium*” 7(1978), s. 7-16.