

## MYŚL JANA PAWŁA II W KONTEKŚCIE *PAIDEIA*

Rozpatrywanie kwestii wychowania w kontekście świata i ludzkiego społeczeństwa zapoczątkowali Grecy. Odkrywanie istnienia obiektywnych norm doprowadziło ich do uświadomienia sobie istnienia prawa naturalnego. Za wychowawcę Greków uważa się Homera, który w swoich eposach tłumaczył czyny człowieka oddziaływaniem czynników pozaludzkich. Opisuje on rzeczywistość we wszystkich jej aspektach i przy pomocy mitu wyjaśnia miejsce człowieka w świecie – w kosmosie, którego porządek został przez ludzi zakłócony. Takim zakłóceniem było według Homera uprowadzenie Heleny<sup>1</sup>

Jest oczywiste, że wysiłek wychowawczy – *paideia* – nie może się ograniczyć do jednego i w dodatku wczesnego etapu życia<sup>2</sup>. Z kolei pojęcie dzielności – *arete* – ma swoje źródło w wychowywaniu szlachty rycerskiej w kulcie bohaterów<sup>3</sup>. Hezjod podkreśla ciche bohaterstwo pracującego człowieka. *Arete* – ta zdolność do właściwego działania – odnosi się do cech duchowych, ale także do sił wojownika, potrzebnych do utrzymania jego domu, a tym samym społeczeństwa. Sofiści nawiązują do Homera, abstrahując od historii, relatywizują wychowanie, pomijając transcendentne ukierunkowanie wychowania<sup>4</sup>. Protagoras mówi o bogach, stwierdzając, że nie możemy wiedzieć nawet tego, czy oni istnieją, czy nie. Sofiści koncentrują się na człowieku, wyznają polityczną *arete*. Ich zasługą jest utworzenie pojęć: wychowania i kultury. Myśli sofistów na temat człowieka wywierają duży wpływ na nowożytny humanizm.

Ideał humanistyczny nie został zarysowany tylko w interpretacji sofistycznej. Z punktu widzenia najgłośniejszej trójki greckich myślicieli – Sokratesa, Platona i Arystotelesa – ten sofistyczny kształt *paidei* wydaje się wręcz dekadentki. Przebieg tej degradacji Werner Jaeger przedstawia na przykładzie przemiany dokonującej się w dziełach wielkich mistrzów tragedii antycznej (Ajschylos, Sofokles, Eurypides). Religijna tradycja narodu stopniowo zmienia się w pragmatyczną myśl kultury, której sam człowiek nadaje miarę<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Z. Kratochvil, *Výchova, zřejmost, vědomí*, Praha 1995, s. 72.

<sup>2</sup> W. Jaeger, *Paideia I.*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 37.

<sup>3</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 229.

<sup>4</sup> Platon, *Protagoras*, tłum. F. Novotný, Praha 1992, 316d.

<sup>5</sup> W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1957, s. 41 – 42.

Koncepcja wzoru wychowawczego znana jest przynajmniej od czasów Homera. Podziw wobec wzoru popycha ku naśladownictwu. Wzór ma w wychowaniu jednostki charakter normatywny – podobnie jak ustawa w społeczeństwie, ustawa, która według Protagorasa przypomina linię, służącą jako pomoc podczas nauki pisania. Zadaniem ustawy jest przystosowanie do społeczeństwa ludzi, których przystosować się nie da<sup>6</sup> Nikomu nie wolno bezkarnie podważać fundamentów sprawiedliwości. Dike – bogini sprawiedliwości – strzeże ładu, według którego prawo ziemskie oparte jest na prawie boskim.

Inny sofista – Kallikles – uważa wychowanie za łańcuch, który skruca człowieka. *Nomos* i *fizis* są w ten sposób ustawione przeciwko sobie<sup>7</sup> Przed Grekami otwierają się dwie możliwości – sformułowana przez państwo ustawa, będąca najwyższą formą ludzkiego zachowania albo pozostaje w harmonii z porządkiem boskim, albo jest sprzeczna z zasadami ustanowionymi przez boga. Rozważając te możliwości, sofisci nie zauważyli jednej cechy, którą podkreśla Radim Palouš, a mianowicie, że polis ma boską naturę<sup>8</sup>

Początki naturalizmu, relatywizującego autorytet norm, można zauważyć już w eposie Homera. Według Antyfona sprawiedliwość nie wykracza poza ustawy państwa, w którym żyjemy. Rozróżnia on ustawę sformułowaną na podstawie natury oraz ustawę sztuczną. Ustawy ludzkie są względne<sup>9</sup> Sofisci hołdują hedonizmowi. W ich wysiłkach nie sposób nie zauważyć zamiaru, który prowadziłby do uzyskania pewności w najważniejszych kwestiach religii, moralności i wychowania, jeżeli brakuje im uzasadnienia metafizycznego. Słusznie uważamy sofistów za twórców *paidei*, wychowania i humanizmu. Brakuje im jednak tego, co najważniejsze, a mianowicie wewnętrznej pewności, że cel wychowania istnieje<sup>10</sup> Dopiero Sokrates i Platon nadają ideałowi wychowawczemu zasadniczy fundament, powracając do myśli, które ten ideał poprzedzały.

Sokrates wyczuwa i głosi transcendentne powołanie życia człowieka, odwołując się do boskiej inspiracji<sup>11</sup> Wychowanie ma ukierunkowywać na miłość i stawiać wobec prawdy. Sokrates podchodzi do problemu wychowania w sposób podobny, jak czynili to sofisci, ale uwzględnia przy tym całość – bez odpowiedzi na pytanie, co jest całościowym celem życia, nie jest możliwe wychowanie. Według Sokratesa w życiu jednostki i społeczeństwa na pierwszy

<sup>6</sup> Platon, *Protagoras*, 326c-d.

<sup>7</sup> Platon, *Gorgias*, tłum. F. Novotný, Praha 1992, 483e-484b.

<sup>8</sup> R. Palouš, *Čas výchovy*, Praha 1991, s. 53.

<sup>9</sup> K. Poper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, Oikoymenh, Praha 1994, s. 70.

<sup>10</sup> W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, s. 44 – 48, tenże, *Paideia I.*, s. 318.

<sup>11</sup> Platon, *Theaitethos*, tłum. F. Novotný, Praha 1996, 150b-e.

plan wysuwa się problem moralny, który przez sofistów odsuwany jest w cień. Działalność wychowawcza Sokratesa była skierowana na życie społeczne – na politykę, lecz on sam nie brał w polityce udziału<sup>12</sup> Sokrates uczy, jak troszczyć się o siebie, czyli o swoją duszę. Metodę właściwego działania stanowi dialog, którego podstawą jest poznanie. Zadaniem uczestników dialogu jest poszukiwanie logosu. Nieuchwytność logosu sprawia, że człowiek pokorniej wobec wyższości boskiego Logosu – nie prowadzi to jednak do zanegowania własnego „ja” W tym miejscu bardzo ważne okazuje się panowanie nad sobą, co wskazuje na wolność człowieka. Zdolność do panowania nad sobą wyzwala człowieka od zwierzęcej części jego natury. Stanowi też fundament cnoty i podkreśla siłę jedności *arete* w rozmaitych sytuacjach moralnych. Jak widać z powyższego, autonomia w ujęciu Sokratesa nie odrzuca możliwości istnienia wyższego prawa; wręcz przeciwnie – ona to istnienie zakłada<sup>13</sup> Sokrates obrazowo przedstawia zależności między członkami społeczeństwa, porównując ich do organów ludzkiego ciała. Wychowanie musi być oparte na absolutnych normach etycznych – ich uzasadnienie wywodzi się od boga, odmiennego od tych, w których wierzyli współcześni Sokratesowi. Wychowawcze działanie Sokratesa polega na trosce o duszę, w której odzywa się boski głos, towarzyszy temu wyjaśnienie pojęcia boga i oczyszczenie tego pojęcia.

W powszechnie uznawanej *arche* wychowania europejskiego zawarta jest idea Platona, przedstawiona na kartach „Państwa” w słynnej metaforze jaskini<sup>14</sup> Radim Palous tłumaczy ten obraz, posługując się inną metaforą<sup>15</sup> Porównuje on wychowanie do nauki pływania ludzkich istot, które zanurzone w morzu nie mogą się z niego wydostać o własnych siłach. *Paideia* ukierunkowana jest na to, co „nad-ludzkie” Konieczne jest przekroczenie sytuacji, w której się znajdujemy<sup>16</sup> Według Platona, w wysiłkach wychowawczych ważny jest stosunek do Prawdy. W jego dialogu „Fajdros” pojawia się stwierdzenie, że dusza nie może stać się człowiekiem, jeżeli zabraknie kontemplacji<sup>17</sup> Z kolei w Państwie filozof dochodzi do przekonania, że człowiek sam wybiera swój los. Ludzka cnota pozostaje w związku z wolnym wyborem człowieka; kto podejmuje wybory ze względu na cnotę, ten ją osiągnie<sup>18</sup> Posługując się

<sup>12</sup> Ksenofont, *Spomienky na Sokrata*, Bratislava 1970, tłum. Etela Šimovičová, I.2. s. 16, II.1. s. 42 – 47

<sup>13</sup> J. Patočka *Sokrates*, Praha 1991, s. 146.

<sup>14</sup> Platon, *Štát*, tłum. J. Špaňár, Tatran, Bratislava 1990, 514a-b.

<sup>15</sup> Platon, *Faidon*, tłum. J. Špaňár, Tatran, Bratislava 1990, 109b-110a.

<sup>16</sup> R. Palouš, *K filozofii výchovy*, Praha 1991, s. 46.

<sup>17</sup> Platon, *Faidros*, tłum. J. Špaňár. w: *Predsokratiki a Platón*, Bratislava 1970, 249b.

<sup>18</sup> Platon, *Štát*, X, 617d-e.

*logosem* i *mythosem*, Platon prowadzi człowieka ku Prawdzie – Prawdzie, bez której nie można sobie wyobrazić wychowania.

Również Arystoteles troszczy się o duszę. Jego troska o kształtowanie życia ludzkiego przesuwają się od agatologii ku ontologii<sup>19</sup>. Podobnie jak starania wychowawcze słynnych poprzedników Arystotelesa, także i jego koncepcja odnosi się do prawdy. Sokrates i Arystoteles prezentują odmienne podejścia do sztuki retoryki, lecz obydwaj są przekonani, że prawdziwy mówca podporządkowuje swoje przemówienie prawdzie. Sokrates odrzuca przypochlebianie się słuchaczom, nawet gdyby mówcę miało to kosztować życie. Człowiek powinien troszczyć się nie tylko o to, aby wyglądać na dobrego, lecz powinien rzeczywiście być dobry w życiu publicznym i prywatnym. Według Arystotelesa, rzeczywistość nie ogranicza się do zanurzenia w codziennych troskach. W jego ujęciu transcendencja ma inną naturę, stanowi rozpoznanie zwykłych okoliczności w całości. Sokrates, Platon i Arystoteles są przekonani, iż najwyższą zasadę porządku społecznego i natury stanowi bóg, bóg, do którego można się zbliżyć poprzez racjonalną refleksję nad całością rzeczywistości<sup>20</sup>.

Bóg w myśleniu greckim jest problematyczny. Jego charakterystykę stanowi to, że jest jednostką żywą i nieśmiertelną<sup>21</sup>. Naszemu, chrześcijańskiemu wyobrażeniu Boga najbliższa jest być może idea Dobra w nauce Platona. Jednak Dobro stanowi raczej intelligibilną przyczynę, a więc raczej przedmiot niż osobę. Bogowie podporządkowani są Przeznaczeniu (Mojra). Ludzka dusza jest bogiem i działanie wychowawcze polega właściwie na religijnym rozpoznaniu przez duszę swego własnego bóstwa. Arystoteles łączy pierwszą przyczynę z pojęciem boga – jednak bóg Arystotelesa nie stworzył świata, tylko wprowadził go w ruch<sup>22</sup>. Według Arystotelesa dusza nie jest bogiem, lecz formą; posiada jednak coś boskiego, a mianowicie intelekt<sup>23</sup>. Ten Arystotelesowski bóg pozostaje w niebie, a ludzie powinni się troszczyć o świat. Z tego modelu Arystoteles wywodzi rady etyczne sformułowane dla syna. Platon twierdzi, że bóg stanowi miarę wszystkich rzeczy. *Paideia* oparta jest na bogu jako najwyższej normie; cnota polega na przypodobaniu się bogu<sup>24</sup>. W obrębie kryzysu greckiego ideału kultury rodzi się ideologia, która spełnia zadania formułowane przez humanizm. Jednak samo odwołanie się do nadludzkiego źródła jeszcze nie gwarantuje właściwego zachowania się

<sup>19</sup> R. Palouš, *K filozofii výchovy*, s. 65.

<sup>20</sup> W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, s. 45.

<sup>21</sup> E. Gilson, *Bůh a filosofie*, tłum. Miloš Calda, Praha 1994, s. 16-17.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Metafyzika*, tłum. J. Špaňár. w: *Od Aristotela po Plotina*, Bratislava 1972, XII. 7

<sup>23</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, tłum. A. Kříž, Praha 1996, X. 7.1177b 30.

<sup>24</sup> Platon, *Theaitethos*, tłum. F. Novotný, Praha 1996, 176b.

człowieka. Troska o idealne uporządkowanie życia skrywa w sobie niebezpieczeństwo totalitaryzmu<sup>25</sup> Jednak według Karla Poppera totalitaryzm w ujęciu Platońskim nie był prawdziwym totalitaryzmem, ponieważ źródłem jego motywacji nie jest wyzysk innych, lecz dążenie do harmonii<sup>26</sup> Platońska *paideia*, która wskazuje, iż rzeczywisty humanizm odzwierciedla całość i granicę oraz że wolność nie jest absolutem czy boskością, ale stanowi drogę ku czemuś boskiemu<sup>27</sup>

Filozofia, będąca umiłowaniem mądrości, stanowi przygotowanie dla zaistnienia chrześcijaństwa. Według tradycji judeochrześcijańskiej człowiek jest stworzony przez Boga i został powołany do rozwijania swoich talentów. Adam i Ewa nawet po grzechu nie zostali odrzuceni, ale wysłani w pełną udręki drogę, która jednak wiedzie ku Królestwu Bożemu. Bóg prowadzi ludzi, wychowuje ich i wskazuje prawdziwy sens ich istnienia. Wychowanie jest świętą sprawą. Kościół, będący nowym rodzajem ludzkiego społeczeństwa, dociera do Greków właśnie wtedy, gdy idea polis przeżywa kryzys. Wychowanie nie polega na opanowaniu wiedzy, lecz opiera się na naśladownictwie, samooddaniu i wydaniu siebie<sup>28</sup>

Greckie rozumienie człowieka jako dialektycznej struktury ciała i duszy różni się od biblijnego rozumienia człowieka jako osoby intymnej i integralnej<sup>29</sup> Człowiek stworzony jest na obraz Boży. Prawdziwym wzorem jest dla człowieka Jezus Chrystus. Duch – *pneuma* – wprowadza nową dialektykę życia zewnętrznego i wewnętrznego. To serce stanowi miejsce, gdzie człowiek spotyka się z Bogiem<sup>30</sup> Ciało ludzkie nie jest więzieniem, lecz ma duże znaczenie i ostatecznie zostanie wskrzeszone. Bóg stworzył cielesność na mocy swej wolnej decyzji – także Syn Boży przyjął ciało. Na przestrzeni dziejów można wskazać istnienie dwóch kategorii ludzkich zachowań: kategorii grzesznika i kategorii nowego człowieka. O człowieku można mówić, tylko odnosząc go do Boga. Sensem antropomorfizmu biblijnego jest przesłanie wychowawcze. Człowiek połączony z Bogiem jako ze swoim Stworzycielem od Niego zależy. W sercu – czyli w sumieniu – człowieka zamknięte jest jego posłuszeństwo. Posłuszeństwo to możliwe staje się tylko dzięki wolności, co oznacza, że człowiek jest istotą autonomiczną.

Ze swej natury człowiek jest istotą społeczną. Odmienność płci stanowi wzór dla życia w społeczeństwie opartym na fundamencie miłości. Bóg zawiera

---

<sup>25</sup> Platon *Štát*, tłum. Július Špaňár, Bratislava 1990, 537a, 466e-467e.

<sup>26</sup> K. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I.*, s. 54.

<sup>27</sup> J. Patočka, *Platón*, Praha 1992, s. 24.

<sup>28</sup> R. Palouš, *Čas výchovy*, s. 64.

<sup>29</sup> C. Tresmontant, *Bible a antická tradice*, tłum. J. Sokol, Praha 1970, s. 81.

<sup>30</sup> X. Leon-Defour, *Slovník biblickej teológie*, Zagreb 1990, s. 1213 – 1217

ze swym ludem umowę, przyrównywaną do zaręczyn. Relacja między Bogiem a człowiekiem jest analogiczna do relacji ojca i syna. Bóg ustanawia człowieka panem natury, lecz Boży zamysł jest w pełni zrealizowany dopiero w Chrystusie. Chrystus jest wzorcowym człowiekiem. Człowiek jest nakierowany na drugiego – również na Drugiego – to znaczy jest tym bardziej sobą, im bliżej jest Innego, samego Boga. Boży obraz w człowieku jest zniekształcony przez dziedzictwo grzechu, a Bóg chce to zniekształcenie wyleczyć dzięki długiej drodze wychowania, uwzględniając jednak wolną wolę człowieka. Człowiek jest człowiekiem dzięki temu, że wykracza poza samego siebie. Centralną myślą wychowania chrześcijańskiego jest ubóstwienie człowieka, co właściwie oznacza bliżej nieokreślony „udział” w naturze Boga. Ubóstwienie nie oznacza zniszczenia człowieka, lecz jego wypełnienie jako człowieka<sup>31</sup>. Człowiek nie identyfikuje się z Bogiem, ale zbliża się do Niego. Istnienie Jezusa Chrystusa dotyczy całej ludzkości<sup>32</sup>. Wychowanie chrześcijańskie nie dochodzi do swego uniwersalizmu przez abstrakcję, lecz dzięki koncentracji (Ef 1,10). Nie można już osiągnąć ideału, jakim było stworzenie, nie sposób też podążać wprost do niego. Odtąd człowiek musi przejść od podobieństwa zniekształconego, jakie charakteryzuje grzesznika, do idealnego obrazu sługi Bożego. Tutaj w pełni ujawnia się sens wychowania. Mesjasz nie jest nadczłowiekiem – to Baranek, który gładzi grzechy świata i prowadzi braci i siostry. Jezus uniżył samego siebie i był posłuszny aż do śmierci. Całe życie Chrystusa stanowi tajemnicę rekapitulacji – powtórzenia i odnowienia stworzenia.

Z wyjątkiem sofistów, Grecy w swoim pojęciu wychowania stawiali na relację człowieka do boskości, lecz koncepcja Boga była zasadniczo odmienna od chrześcijańskiej. Koncepcja jedynego Boga niesie w sobie ważne konsekwencje, zarówno filozoficzne, jak i praktyczne. Bóg nie jest już ani anonimowy, ani nieosobowy – Bóg jest Ojcem. To ktoś bardzo bliski człowiekowi. Obie koncepcje wychowania zmierzają do przewyciężenia w człowieku poczucia „zatonięcia” w nieustannym, pełnym trudów poszukiwaniu, w nigdy niekończącym się poszukiwaniu pewności tam, gdzie pewności ostatecznie być nie może<sup>33</sup>. Obie te koncepcje są refleksją nad skończonością. Inaczej niż chrześcijaństwo, myśl grecka wymaga wiary w los i konieczność. Tworzą one ostateczny i wszechobejmujący horyzont, na tle którego człowiek pojmuje siebie i świat. To przekonanie o istnieniu konieczności przejawia się również w totalizujących koncepcjach wychowania, wywodzących się z dzieł Platona. Odmienne pojmowanie wolności

<sup>31</sup> D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 86 – 87

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Úvod do křesťanství*, Řím 1982, s.155.

<sup>33</sup> R. Palouš, *Čas výchovy*, s. 67

i konieczności stanowi najbardziej istotną różnicę pomiędzy chrześcijańską i grecką koncepcją *paidei*. Świat nie wywodzi się z konieczności, nie jest też wynikiem kosmicznej katastrofy, lecz stanowi efekt wolnej decyzji Boga<sup>34</sup>. Optymizm chrześcijański jest zakorzeniony w przekonaniu, iż zło w świecie nie pochodzi z metafizycznej przasady, lecz wywodzi się z wolnej i indywidualnej decyzji człowieka, który odrzucił Boży nakaz. Dla chrześcijańskiej *paidei* jest charakterystyczne, że stanowi ona przejaw wolności – wolnego zwrócenia się ku Bogu. To wiara i miłość jako odpowiedź człowieka na objawienie Miłości i Prawdy. Wychowanie chrześcijańskie nie rości sobie pretensji do bycia elitarnym – przed czym nie uchronił się Sokrates – lecz chce wychowywać wszystkich. W tak rozumianym wychowaniu inicjatywa należy do Boga, lecz istotne i niezastąpione miejsce zajmuje w nim wolna wola człowieka, który musi odpowiedzieć na tę inicjatywę.

Głoszenie Ewangelii nie skończyło się nad Morzem Martwym. W czasach rozpowszechniania Dobrej Nowiny świat był zdominowany przez kulturę grecką. Również Żydzi byli w znacznej mierze zhellenizowani – i to nie tylko Żydzi mieszkający w diasporze. Podobnie jak rozmaite szkoły filozoficzne, także prorocy Ewangelii obiecują pełnię życia, lecz odwołują się do Mistrza, który nie tylko odkrywał prawdę, ale sam był Prawdą. Wykorzystują filozofię, w której dostrzegają znakomity środek, bowiem bóg filozofów zawsze był odmienny od bogów olimpijskich.

Klemens Rzymski w piśmie skierowanym do chrześcijan w Koryncie reaguje na brak ładu w Kościele korynckim i wskazuje na istnienie ładu w kosmosie, w legionach rzymskich i w ludzkim ciełe (podobnie jak czynili to Platon i św. Paweł). Jako wzór posłuszeństwa uznaje świętych Piotra i Pawła, ale wzorem najdoskonalszym jest Jezus Chrystus. Sam Klemens nazywa swoje przesłanie aktem wychowania chrześcijańskiego, które rozumiane jest jako oczyszczanie grzesznika<sup>35</sup>.

Dialog św. Justyna z Żydem Tryfonem pokazuje, że głosiciele Ewangelii starali się znaleźć wspólną płaszczyznę z tymi, z którymi prowadzili dialog. Św. Justyn za wspólny punkt uważa filozofię i kulturę. Również wśród Żydów istniały wspólnoty religijne traktowane jako szkoły filozoficzne (Józef Flawiusz, Filon), przy czym poglądy poszczególnych ich przedstawicieli oparte były na idei Objawienia. Chodzi więc już nie tylko o poszukiwanie prawdy w ogóle, ale o przyjęcie konkretnej prawdy<sup>36</sup>. Nie jest możliwe rozważanie o Bogu bez posługiwania się antropomorfizacją. Musimy wychodzić od

<sup>34</sup> E. Coreth, *Co je člověk?*, tłum. B. Vik, Praha 1994, s. 26.

<sup>35</sup> W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 36-37.

<sup>36</sup> W. Jaeger, *Wczesne....*, s. 66.

doświadczenia i nie mamy innego doświadczenia, jak ludzkie. Wielcy myśliciele greccy uściślali poglądy religijne na drodze refleksji racjonalnej i podobnie postępowali również pierwsi chrześcijańscy myśliciele z Aleksandrii<sup>37</sup>

Klemens Aleksandryjski nawiązuje do Sokratesa i greckiej *paidei*. W dziele *Pedagogos* przedstawia Chrystusa jako boskiego wychowawcę, który wszystko przewyższa. Klemens Aleksandryjski porusza się pomiędzy przyjęciem i odrzuceniem tej filozofii, którą docenia, bowiem przynosi jakiś przejaw prawdy, lecz według niego została ona wykradziona z kultury żydowskiej; porównuje on osoby Platona i Mojżesza<sup>38</sup>. Twierdzi, że filozofia jest *propaideia*, będącą udziałem człowieka, a rzeczywista *paideia* pochodzi od Boga<sup>39</sup>. Najważniejszym zadaniem jest w życiu człowieka poznanie Boga i dlatego wierzącego nazywa gnostykiem. Bóg to Absolut, Stworzyciel, Demiurg, Pantokrator; Chrystus to Logos, Kirios. Klemens mniema, iż Platon wiedział, że Bóg jest tylko jeden. Docenia grecką ideę wstrzemięźliwości, lecz większe znaczenie przypisuje czynieniu dobra, ponieważ czyniąc je, człowiek traci swe złe skłonności. Filozofię grecką przyrównuje do orzecha, który należy rozbić, aby wyluskać ziarno<sup>40</sup>.

Etnocentryzm Żydów i Greków został w myśli chrześcijańskiej odrzucony. Paweł przychodzi do Aten, a Piotr wchodzi do domu człowieka, który nie został obrzezany. Wizja wychowania wszystkich dochodzi do głosu dopiero dzięki uniwersalizmowi chrześcijaństwa. Orygenes przynosi nowy, chrześcijański pogląd na kosmologię, według którego świat został stworzony z niczego<sup>41</sup>. W zestawieniu z manicheizmem i gnostycyzmem myśl chrześcijańska musi bronić sformułowania, iż wszystko, co stworzył Bóg, „było dobre”. Musi również bronić godności człowieka, która zasadza się na jego wolności. Orygenes pojmuje człowieka jako istotę zdolną do podejmowania swobodnych wyborów moralnych<sup>42</sup>. Wszystko zależy od ludzkiej zdolności do swobodnego działania moralnego i rozróżniania pomiędzy dobrem rzeczywistym i pozornym, pomiędzy prawdą i fałszem, pomiędzy bytem i niebytem. W tym momencie filozofia staje się *paideią*. W ten sposób dla Orygenesza to Platon stał się najbardziej znaczącym sojusznikiem w toczącej się wojnie myśli<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej, I*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 53.

<sup>38</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, I.19.

<sup>39</sup> tamże, I. 28,1-4

<sup>40</sup> tamże, V 95,4

<sup>41</sup> W Jaeger, *Wczesne...*, s. 74.

<sup>42</sup> Origenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 231

<sup>43</sup> W Jaeger, *Wczesne ...*, s. 80.

Chrystus to boski Logos. Przychodzi na świat jako wynik Bożej inicjatywy, nie jest bowiem efektem ludzkiego wysiłku. Orygenes odrzuca cechy wychowania zaproponowane przez Platona, a które ocenia on jako „totalitarne”. Odrzuca również podział społeczeństwa, bowiem Chrystus troszczy się nie tylko o wybranych Żydów i wykształconych Greków, ale dba o wszystkich ludzi<sup>44</sup>. Do właściwego działania nie wystarcza tylko poznanie, potrzebna jest jeszcze łaska Boża. Przyjście Chrystusa na świat Orygenes ocenia jako zwieńczenie wysiłków wychowawczych Boga – wychowania, które trwa od czasu upadku Adama. *Paideia* stanowi stopniowe spełnianie Bożej Opatrzności.

Z kolei św. Grzegorz z Nyssy dostrzega w platońskim modelu wychowania strukturę, którą można wykorzystać do wychowania chrześcijańskiego. *Paideia* otrzymuje nową treść. Św. Grzegorz podziela filozoficzne przekonanie, zgodnie z którym poznanie prawdy prowadzi do życia cnotliwego. Ale wychowanie chrześcijańskie stanowi proces formacyjny i wymaga stałej troski, przy czym do osiągnięcia życia cnotliwego potrzebna jest łaska Boga. Zło zaślepia człowieka i dlatego człowiek nie dokonuje właściwych wyborów. Według Grzegorza z Nyssy Chrystus jest Lekarzem i Uzdrawicielem<sup>45</sup>.

Grecka *paideia* została ukierunkowana nie tylko na rozwój podmiotu, lecz również na wpływ podmiotu na przedmiot, który pełnił funkcję formy. W tym procesie duchowym obok sztuk wyzwolonych i filozofii ważną rolę odgrywała literatura, przede wszystkim teksty Homera. Grzegorz z Nyssy przedstawia Biblię jako *paideię* chrześcijanom, którzy byli wychowani na kulturze greckiej. Wychowanie chrześcijanina jest więc wynikiem nieustannego czytania Biblii jako *paidei*, której celem jest *imitatio Christi*<sup>46</sup>. Zaproponowana przez niego egzegeza zakłada, że Pismo święte ma podwójne znaczenie: historyczne i wychowawcze. Św. Grzegorz, cytując Biblię, nie posługuje się sformułowaniami typu „prorok mówi” czy „Chrystus mówi” – lecz: „prorok nas poucza” czy „Chrystus nas poucza”. To podkreślenie wskazuje na wychowawczą interpretację Biblii, którą św. Grzegorz ujmuje jako całość, nie jako zbiór dzieł poszczególnych autorów, bowiem wszyscy zostali zainspirowani przez Ducha Świętego<sup>47</sup>. Mojżesza, proroka Starego Testamentu, przedstawia jako typ człowieka, który przeżył życie w bliskości. Stroma

<sup>44</sup> Origenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 216-218.

<sup>45</sup> Grzegorz z Nyssy, *Wielka Katecheza*, 14. w: DZIDEK, T.: *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 120.

<sup>46</sup> W Jaeger, *Wczesne* s. 103.

<sup>47</sup> Gregor Nyssky, w: *inscriptiones Psalmorum*, I, 3 /GNO V, 30,25-31,9. w: L. Karfikova, *Rehoř z Nyssy*, Praha 1999, s. 81.

i niedostępna droga na górę Synaj przedstawia niedostępność Boga. Wychowanie człowieka stanowi pielgrzymkę, która ostatecznie nigdy nie dociera do swego celu, lecz samo poszukiwanie piękna spełnia swą funkcję i napełnia człowieka radością. Ruch duszy obejmuje w sobie „erotyczne” pragnienie piękna<sup>48</sup> Człowiek, stworzony na obraz Boży, powinien żyć w przyjaźni z Bogiem. Ważne zadanie wychowawcze przypisuje Księdze Psalmów, które przedstawiają stopniową metamorfozę człowieka<sup>49</sup>

Połączenie świata antyku z chrześcijaństwem prowadzi do powstania nowej kultury. Zasady nowego humanizmu, który wykorzystuje strukturę *paidei*, możemy dobrze obserwować w liście św. Bazylego Wielkiego – jest to zachęta dla młodych, aby wykorzystali wartość literatury świeckiej<sup>50</sup>

Wychowanie bierze swój początek w filozoficznej koncepcji człowieka. Odkrywanie prawdy o człowieku nie jest sprawą jedynie akademicką, a dzisiaj jest szczególnie potrzebne do ochrony zagrożonej ludzkości. W następstwie globalizacji poszczególne społeczeństwa nie są od siebie oddzielone, chodzi więc dziś o uratowanie ludzkości jako całości. Globalne następstwa są kształtowane tylko za pomocą lokalnej aktywności, co odsyła nas raz jeszcze do dziedziny wychowania. Wychowanie powinno kształtować odpowiedzialny stosunek człowieka do własnego bytu, przy czym odpowiedzialność ta powinna odnosić się nie tylko do bycia w świecie, lecz sięgać także poza to bycie – *sub specie aeternitatis*.

Karol Wojtyła przystępuje do rozważań nad człowiekiem, zdając sobie sprawę z bytowego zagrożenia człowieka<sup>51</sup> W wyniku postępu nauki i następującej w jej obrębie specjalizacji, a więc coraz bardziej zawężonego poglądu na rzeczywistość, całościowa wizja człowieka może być zagrożona poglądami cząstkowymi. Niebezpieczeństwo stanowią również te kierunki filozoficzne, których wspólnym mianownikiem jest redukcjonizm. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II podkreśla, że nawet w obecnej sytuacji najwyższa samorealizacja człowieka polega na włączeniu się w prawdę, na pełnym urzeczywistnieniu wolności, na realizacji powołania do miłości i na poznaniu Boga<sup>52</sup> Wbrew rozwojowi nauk ścisłych – lub właśnie ze względu na ten rozwój – człowiek znajduje się w stanie niepewności i pragnie szybkiego i ostatecznego rozwiązania podstawowych kwestii filozoficznych. W ten sposób

<sup>48</sup> W Jaeger, *Wczesne...*, s.100.

<sup>49</sup> L. Karfikova, *Řehoř z Nyssy*, s. 88.

<sup>50</sup> Sv. Bazil Velky, *Povzbudnie mladým, Listy I (r.357 – 374)*, tłum. D. Škoviera, Prešov 1999, II / 7, s. 27.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 94 – 95.

<sup>52</sup> A. Tat, *Múdrosť u Jána Pavla II.* s. 73. w: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov 2006, s. 73 – 77

często ulega pokusie zadowolenia się odpowiedziami redukcjonistycznymi. Jednak poszukiwanie prawdy nigdy się nie kończy – to nigdy niekończące się docieranie do Tajemnicy. W wychowaniu konieczne jest uwzględnienie stosunku do Tajemnicy<sup>53</sup>

Myślenie Karola Wojtyły nasycone jest wysiłkiem wychowawczym w tym najbardziej pierwotnym sensie. Otwarte jest na wszelką refleksję ogólną, podkreśla konieczność ukierunkowania na prawdę i odnosi się z szacunkiem do doświadczenia wewnętrznego, z którego się wywodzi. W jego myśleniu można zauważyć podobieństwa do poglądów Sokratesa i jego troski o duszę, podobnie jak Sokrates, Wojtyła podkreśla, iż trzeba bardziej słuchać głosu boskiego niż głosów innych ludzi. Od młodości Karol Wojtyła interesuje się człowiekiem i rozwiązywaniem praktycznych kwestii życiowych – „Co mam robić?”<sup>54</sup> Wysiłek wychowawczy Wojtyły oparty jest na przekonaniu, że człowiek – osoba – stworzony jest na obraz Boży. Kluczem do poznania prawdy o człowieku jest doświadczenie czynu, w którym człowiek przejawia się jako człowiek. Wojtyła rozbudowuje tę koncepcję w czasie, kiedy totalitaryzm wulgarnie zredukował ludzkie czyny do produkcji. Wojtyła wskazuje na powiązania istniejące pomiędzy doświadczeniem człowieka i doświadczeniem moralności. W czynie łączy się mnogość rozmaitych aspektów i wymiarów bytu ludzkiego. Czyn jest doświadczany w postaci faktu dostępnego jego twórcy, lecz także w postaci faktu dostępnego innym<sup>55</sup> Analiza czynu stanowi przesłankę dla wychowania, przesłankę w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, co robić.

Sposób filozoficznego myślenia Wojtyły wywodzi się z dwóch kierunków filozofii europejskiej, które cechują się odmiennym podejściem do rzeczywistości – to filozofia bytu i filozofia podmiotu. Wojtyła już w czasach studiów dochodzi do wniosku, iż filozofię arystotelesowsko-tomistyczną należy uzupełnić o wyniki filozofii nowożytnej<sup>56</sup> Uświadamia sobie również, że filozofia nie może wypowiedzieć ostatniego słowa o człowieku – zdolna jest co najwyżej postawić te kwestie – bowiem pełne, całościowe zrozumienie nie jest możliwe bez wiary i Objawienia. Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa<sup>57</sup> W tym miejscu spotykają się filozofia i teologia, i pojawia się wątpliwość, czy nie chodzi o niepoddające się ograniczeniom pomieszanie kompetencji. Za św. Anzelmem Karol Wojtyła twierdzi, że wiara potrzebuje

<sup>53</sup> Jan Pavol II, *Fides et ratio*, Bratislava 1998, 106, 107

<sup>54</sup> Jan Pavol II, *Prekročit' prah nádeje*, tłum. M. Hučko, Bratislava, Nové mesto. Súscm 1995, s. 117

<sup>55</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 423 – 425. w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 421 – 432.

<sup>56</sup> tamże, s. 424.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 38-39.

zrozumienia. Jego poglądy filozoficzne możemy nazwać holistycznymi. Możliwość wyjścia z kryzysu dostrzega w zwrocie ku Bogu lub w poruszaniu się w Jego kierunku. Czy to wyjście może się urzeczywistnić za pośrednictwem wiary? Filozof właściwie stale pozostaje w stanie niepewności. Filozofowanie oznacza obserwowanie, jak Logos wymyka się nam, a rola filozofa polega na pokornym wyczuwaniu prawdy, co *implicite* zakłada postawę wiary. Odrzucanie Boga i zamykanie się w świecie cieni nie jest nowością, jaką przyniosła filozofia dopiero po Nietzsche, ponieważ do tego doszli już sofiści. Myślenie Sokratesa, Platona i Arystotelesa, które przebiega drogą rozumu, a więc logosu, zbliżyło ich do *theosu*. To Platon wśród kryzysu kultury greckiej powiedział, że miarą wszystkich rzeczy jest Bóg. Kwestie dotyczące stosunku człowieka do Boga mają prawo bytu na terenie filozofii. Filozofia, która chciałaby zaprzeczyć istnieniu możliwości całościowego i ostatecznego sensu, byłaby nie tylko nieodpowiednia, ale wręcz błędna. Wydaje się, że w kwestii wolności, która nie urzeczywistnia się w podejmowaniu decyzji przeciw Bogu, Wojtyła zbliża się do starochrześcijańskiego myślenia greckiego, gdzie jakiegokolwiek ukierunkowanie horyzontalne interpretowane jest w perspektywie ukierunkowania pionowego. Papież nalega na podejście metafizyczne, jest bowiem przekonany, że to obowiązkowa droga do przezwyciężenia kryzysu i usunięcia błędów w zachowaniach, które rozpowszechniły się w naszym społeczeństwie<sup>58</sup> Humanizm Jana Pawła II ma swoje źródło w Chrystusie, a nie w jakiejś powszechnej idei człowieczeństwa – jest teocentryczny i antropocentryczny zarazem<sup>59</sup> Antropocentryzm i teocentryzm najlepiej harmonizuje miłość. W głębi tajemnicy krzyża działa miłość, ponownie doprowadzająca człowieka do udziału w życiu, którym jest sam Bóg. Jan Paweł II podkreśla posłuszeństwo wiary – wzór, który urzeczywistnił się w Maryi<sup>60</sup> Odwołując się do Soboru Watykańskiego II, przypomina, że niesłuszne jest oddzielanie człowieka od Boga. Ogłasza humanizm, który nie walczy z Bogiem o terytorium, lecz oddaje Bogu, co boskie – a więc wszystko. To Chrystus stanowi wzór, który powinniśmy naśladować.

Karol Wojtyła, wychodząc od filozofii Maxa Schelera, łączy zasadę naśladownictwa z ideałem moralnej doskonałości, lecz – w odróżnieniu od Schelerowskiego akcentowania intencjonalnego ideału doskonałości<sup>61</sup> – opowiada się za realistycznym charakterem<sup>62</sup> Odrzuca również Schelerowskie oddzielenie etyki i religii, twierdząc, iż etyka w nauczaniu Jezusa Chrystusa jest

<sup>58</sup> Jan Pavol II, *Fides et ratio*, 83.

<sup>59</sup> Jan Pavol II, *Dives in misericordia*, Trnava 1993, 1.

<sup>60</sup> Jan Pavol II, *Redemptoris Mater*, Trnava 1993, 13.

<sup>61</sup> M. Scheler, *Řád lásky*, Praha 1991, s. 41.

<sup>62</sup> K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 268 – 269.

w sposób immanentny połączona z religią<sup>63</sup> Za pośrednictwem dobra moralnego zbliżamy się do Boga. W tym sensie pozostawanie w bliskości Boga jest zasługą człowieka i akt ma charakter religijny. Życie moralne otwiera człowieka na Boga i wszczepia nas w Niego. To wszczepienie i wynikający z tego stan ludzkiego szczęścia jest jednak równocześnie zawsze darem i łaską. Sam człowiek nie jest zdolny wszczepić się w Boga, nawet jeśli dokona najbardziej bohaterskiego czynu<sup>64</sup> Najgłębsze szczęście człowieka nie wynika z niego samego, lecz płynie z realnego połączenia z Bogiem.

Fundamentalną myślą filozofii Karola Wojtyły – która uprawnia nas do traktowania go jako kontynuatora wychowania zgodnego z intencjami Sokratesowskimi – jest obok bojaźni Bożej również podmiotowość osoby. Świadomość stanowi jeden z elementów, które współkonstytuują podmiotowość. W nowoczesnym myśleniu do świadomości częstokroć podchodzi się w sposób ekstremalny – bywa niezauważana lub – przeciwnie – absolutyzowana. Według Wojtyły świadomość nie stanowi samodzielnego bytu. Świadomość jest pewną cechą realnego bytu. Nie możemy jej również zredukować do wrażliwości<sup>65</sup> Świadomość ma charakter duchowy i intelektualny i pełni dwie funkcje: odzwierciedla to, co już zostało poznane i kształtuje stosunek do podmiotu.

Wojtyła podkreśla osobowy sposób istnienia świadomości, jej indywidualność, konkretność i niepowtarzalność<sup>66</sup> Świadomość czynu stwarza możliwość oddziaływania wychowawczego, lecz potrzebne jest przy tym odróżnienie faktu, gdy człowiek działa świadomie, od faktu, iż posiada samoświadomość<sup>67</sup> Dzięki świadomości człowiek przeżywa swoje czyny jako moralne. Intelkt łączy rozmaite zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenie samego siebie i dzięki temu możemy mówić nie tylko o doświadczeniu własnego „ja“, lecz nawet o doświadczeniu człowieczeństwa. Doświadczenie przekonuje nas o tym, że jesteśmy świadomymi twórcami własnych czynów. Konieczne jest odróżnienie *actus humanus* i *actus hominis*. Wojtyła odrzuca deterministyczne podważanie wiarygodności doświadczenia i podkreśla, że wynikiem wszystkich redukcjonizmów jest zubożenie samopoznania człowieka. Prowadzi to do heteronomizacji etyki, z czego wynika, iż nie może istnieć odpowiedzialność za czyny tam, gdzie zredukowane są one do *actus hominis*<sup>68</sup>

<sup>63</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 104.

<sup>64</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, Kraków, 1994. s. 77.

<sup>65</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 82.

<sup>66</sup> tamże, s. 94-95.

<sup>67</sup> tamże, s. 87.

<sup>68</sup> tamże, s. 87 – 91.

Wojtyła stopniowo odkrywa całe bogactwo, które tkwi w stwierdzeniu, iż – człowiek działa.

Filozofia osoby ludzkiej prowadzi do koncepcji stosunku człowieka do innych ludzi. Staje się to możliwe dzięki samostanowieniu, które integruje rozmaite przejawy dynamizmu ludzkiego na poziomie osoby. Wojtyła w analizie czynu odkrywa dwa zasadnicze punkty: świadomość i samostanowienie<sup>69</sup> Samostanowienie otwiera kwestię wolności, którą Wojtyła pojmuje jako podstawową cechę bytu ludzkiego. Wolność jest w swej istocie autodeterministyczna. Taka koncepcja wolności jest realistyczna, opiera się bowiem na napięciu pomiędzy samostanowieniem i innymi dynamizmami istniejącymi w człowieku<sup>70</sup> Być wolnym to znaczy – według Wojtyły – być wolnym: od tego, co jest niższe od człowieka; od tego, co od niego wyższe; od tego, co znajduje się w jego wnętrzu; od tego, co wobec niego zewnętrzne<sup>71</sup>

Przemoc i nacisk pozostają w sprzeczności z godnością człowieka. Inaczej niż Jean Paul Sartre, Karol Wojtyła uważa za najgłębszą formę zniewolenia tę, która znajduje się we wnętrzu człowieka. Mówi o zniewoleniu człowieka przez własność, przez organizację życia społecznego, stosunki ekonomiczne, środki komunikacji publicznej itd. Uświadamia sobie, że żyjemy w czasach ograniczania wolności, ale również w epoce jej nadużywania. Wolność zewnętrzna nie stanowi warunku wolności wewnętrznej<sup>72</sup>

Kwestie wychowania możemy rozważać tylko w związku z wolnością. Należy jednak odróżnić *agere* i *pati*. Na to rozróżnienie pozwala moment autorstwa czynu. Człowiek wywołuje czyn, który zapada w jego tło, i w ten sposób człowiek tworzy własne „ja”<sup>73</sup> Za pośrednictwem swych czynów człowiek staje się moralnie dobry lub zły. Dopiero w kontekście podejmowania decyzji moralnej można uchwycić sedno wolności. Ludzkie czyny odnoszą się do normy moralności. Moralność jest połączona z naturą człowieka, a więc z ludzkością. Człowiek nie jest tylko sprawcą swych czynów, lecz poprzez nie jest jednocześnie w jakiś sposób „twórcą samego siebie”<sup>74</sup>

Samostanowienie stanowi relację, która polega na tym, że osoba, a więc podmiot, staje się dla siebie pierwszym przedmiotem<sup>75</sup> Również samostanowienie posiada strukturę dwubiegunową – ja podejmuję decyzję o sobie. Człowiek wolny – to znaczy: w dynamizowaniu swego podmiotu zależny od samego siebie; a więc być wolnym, znaczy być określanym przez

<sup>69</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s.160.

<sup>70</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 217

<sup>71</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 166, 183.

<sup>72</sup> Jan Pavol II, *Redemptor hominis*, Praha 1996, 17

<sup>73</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 117

<sup>74</sup> tamże, s. 119

<sup>75</sup> tamże, s. 161 przypis 39.

siebie. Ważnym punktem filozofii Wojtyły jest twierdzenie, iż czyn jest autoteleologiczny<sup>76</sup>

Z punktu widzenia aksjologicznego człowiek jest samokształtującym się bytem, lecz nie oznacza to, że jest twórcą norm. W każdym akcie samostanowienia ponownie urzeczywistnia siebie jako posiadanie i siebie jako opanowywanie i w ten sposób kształtuje się „ja”<sup>77</sup>. A więc coś jest już dane. Człowiek rodzi się wyposażony w pewne siły, które byt i ludzkie działanie konstytuują na poziomie osoby<sup>78</sup>. Kształtowanie się człowieka przebiega w trzech fazach: somatyczno-wegetatywnej, psychiczno-emotywniej, moralnej.

W procesie kształtowania się człowieka ważną rolę odgrywa sumienie, które w obiektywnym porządku znajduje gotowe normy moralności i prawa<sup>79</sup>.

Człowiek posiada siebie i zarazem jest tym, kto jest posiadany za pośrednictwem siebie. Te myśli są bliskie heglowskiej idei bytu dla siebie<sup>80</sup>. Różnica pomiędzy koncepcjami Hegla i Wojtyły polega na tym, że Hegel za własną przestrzeń urzeczywistniania wolności uważa świadomość, a Wojtyła łączy wolność z realnymi strukturami bytu ludzkiego. Rozważanie o samostanowieniu wywodzi od św. Tomasza. Akt woli jako duchowej zdolności człowieka stanowi odpowiedź na dobro poznane przez podmiot; akty woli mają charakter intencjonalny i pozostają w relacji do prawdy, szczególnie do prawdy o dobru<sup>81</sup>. Przedmiot przedstawiony jako dobro staje się obiektem chcenia woli. Jest to prosty akt chcenia, podjęcie decyzji. Złożony lub rozwinięty akt woli polega na wyborze spośród kilku możliwości. Wolność nie stanowi wolności „od” wartości, lecz „do” wartości lub – jeszcze lepiej – „dla” wartości. Cała godność człowieka polega na zdolności wyboru wartości moralnych. To, co jest potrzebne do życia moralnego, odbywa się na poziomie świadomości moralnej, a nie w ukrytych motywach ducha ludzkiego<sup>82</sup>. Waga normatywnej prawdy w sumieniu zakreśla granice wychowania<sup>83</sup>. „Wyzwolenie” od prawdy w życiu praktycznym zniewala człowieka przez to, co „podludzkie”

Wojtyła twierdzi, że w doświadczeniu samostanowienia odkrywa się samoposiadanie i samoopanowanie. Nie oznacza to jednak zamknięcia się

<sup>76</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 385. w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 371 – 414.

<sup>77</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 428.

<sup>78</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 108.

<sup>79</sup> tamże, s. 208.

<sup>80</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha* I. 231

<sup>81</sup> A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, s. 444. w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997, 437 – 448.

<sup>82</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 124.

<sup>83</sup> tamże, s. 198.

w sobie, ale gotowość do ofiarnego „daru samego siebie“ Tutaj ujawnia się paradoks wolności – wolność nie spełnia się w egoizmie, lecz w dobrowolnym darze miłości dla drugiej osoby<sup>84</sup>

Jan Paweł II wysoko ocenia miłość małżeńską. Swe słowa adresuje do dzisiejszego człowieka, który nie docenia miłości jako szczytu wolności. W ten sposób podobnie jak Paweł VI wzywa do rozpowszechniania „cywilizacji miłości“ i „kultury życia“, by człowiek zafascynowany wolnością nie zatrzymał się w pół drogi, przestając na konsumpcyjnym zaspokajaniu swych pragnień. Ostrzega przed „kulturą śmierci“ W encyklikach *Evangelium vitae* i *Veritatis splendor* zwraca uwagę, że absolutyzowanie wolności jako samostanowienia prowadzi do dzikiej wolności, co w końcu przejawia się jako totalitaryzm. Wolność oznacza bycie tutaj dla drugich<sup>85</sup> Wojtyła jako papież ponownie prezentuje pogląd, że najpełniejsze doświadczenie wolności polega na przekraczaniu siebie w kierunku dobra w świetle prawdy<sup>86</sup> Analiza samostanowienia, która odkrywa samoposiadanie i samoopanowanie, stanowi znaczący przyczynek dla wysiłków wychowawczych, gdzie wolność i prawda nawzajem się warunkują, uzupełniają i pogłębiają<sup>87</sup> Czyn jest sobą za pośrednictwem prawdy – szczególnie prawdy o dobru. Doświadczenie winy potwierdza wewnętrzną zależność od prawdy. Prawda tkwi we wnętrzu człowieka jako „wewnętrzny nauczyciel“<sup>88</sup> Sumienie jest miejscem podporządkowania się wolności prawdzie. A więc sumienie nie jest po prostu świadomością, lecz zmierza do norm obiektywnych<sup>89</sup> Stosunek pomiędzy wolnością i prawdą wskazuje na granice autonomii osoby ludzkiej. Człowiek realizuje siebie jako istotę wolną, lecz realizuje się za pośrednictwem prawdy o sobie, która mówi, że człowiek nie może się spełnić bez darowania siebie innym osobom, a szczególnie bez transcendencji Boga. Wolność wynika ze struktury bytu i odbywa się w relacji do prawdy i dobra w miłości. Drugi człowiek może ograniczyć moją wolność, lecz nie może mi zabrać wolności fundamentalnej. Spotkanie z drugim stanowi szansę na urzeczywistnienie osobistej struktury samostanowienia i zarazem stanowi wezwanie do przejawiania dobra i miłości. W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II twierdzi, że człowiek jest bytem dialogicznym<sup>90</sup> W taki sposób rozumiana wolność osiągnęła szczyt w Jezusie Chrystusie. *Evangelium vitae* wskazuje na

<sup>84</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 431.

<sup>85</sup> Jan Paweł II, *Do młodych całego świata*, Wrocław 1985, s. 47

<sup>86</sup> Jan Pavol II, *Redemptor hominis*, 21.

<sup>87</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 189.

<sup>88</sup> tamże, s. 201 – 203.

<sup>89</sup> tamże, s. 204

<sup>90</sup> Jan Pavol II, *Redemptor hominis*, 13.

połączenie wolności i życia<sup>91</sup> Oddanie samego siebie stanowi sens życia i wolności ludzkiej. Wolność jest darem i powołaniem i stanowi specjalny przejaw Bożego obrazu w człowieku. Wolność przynosi prawdę i obowiązki. Wolności i prawdy należy bronić. Chrystus – Bóg i człowiek – uczy nas, co jest najlepszym spełnieniem wolności. To miłość. Chrystus nie zakłóca naszej wolności.

Papież ostrzega przed pozorną wolnością, która nie uwzględnia prawdy o człowieku<sup>92</sup> Rozerwanie konstytutywnego związku między wolnością a prawdą pociąga za sobą relatywizm i odrzucenie moralności. Ostatecznie przynosi to totalitaryzm na poziomie prywatnym, lecz również społecznym. Absolutyzacja wolności prowadzi do kultury śmierci, skoro odrzuca połączenie pomiędzy wolnością i naturalnością. Jest to mentalność „anti-life“, która prowadzi nie tylko do zniszczenia drugiego człowieka, lecz do samodestrukcji tego, kto wolność oddziela od prawdy. Wizja absolutnej wolności rości sobie prawo do decydowania o zabijaniu dzieci, ludzi starych, chorych, niewygodnych itd.<sup>93</sup>

Wojtyła przedstawia prawdziwą koncepcję wolności i w tym zamiarze kontynuuje wysiłki, będąc papieżem. Stawiając Kościół w pozycji obrońcy wolności i życia, tym samym nadaje mu starochrześcijańską atrakcyjność. W tym kontekście przedstawia również negatywne nakazy moralne, które właściwie odgrywają ważną funkcję pozytywną, bowiem zawarte w nich bezwarunkowe „nie“ pełni rolę wyznaczania limitów. Chrystus uczy nas wolności i wzywa do rozwijania talentów. Harmonia pomiędzy wolnością i prawdą wymaga jednak ofiar aż do męczeństwa. Wychowanie do życia jest wychowaniem do wolności. Takie wychowanie musi znaleźć swe miejsce w rodzinie, szkole i właściwie ma przenikać całe środowisko ludzkiego życia. Ważną rolę odgrywają środki masowego przekazu, które swą działalność powinny prowadzić z szacunkiem dla wolności, prawdy i odpowiedzialności.

Rozwiązaniem sytuacji nowoczesnego człowieka jest – według Wojtyły – pełne zrozumienie osoby. Człowiek razem z innymi odkrywa nowy wymiar siebie jako osoby. Uczestnictwo to taka cecha osoby, dzięki której współlistnieje z innymi ludźmi i przy tym nie tylko nie traci nic z siebie, lecz przeciwnie – w ten sposób znajduje spełnienie i sens swego bytu<sup>94</sup> Wojtyła rozróżnia dwa wymiary uczestnictwa. Pierwszy wymiar odnosi się do relacji „ja-ty“; drugi do relacji społecznych<sup>95</sup> Takie rozumienie uczestnictwa wskazuje na

<sup>91</sup> Jan Pavol II, *Evangelium vitae*, Trnava 1995, 96.

<sup>92</sup> Jan Pavol II, *Redemptor hominis*, 21.

<sup>93</sup> Jan Pavol II, *Centesimus annus*. w: *Sociálne encykliky*, Trnava 1997., 4.

<sup>94</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 331.

<sup>95</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 396-402.

pokrewieństwo myślenia prezentowanego przez Karola Wojtyłę z tradycją filozoficzną, która łączy grecką tradycję intelektualistyczną i myślenie biblijne. Społeczny wymiar uczestnictwa związany jest z ideą dobra wspólnego. Jan Paweł II podkreśla, iż bytem podstawowym nie jest społeczeństwo, a człowiek jako osoba, do pełni której należy wymiar uczestnictwa. W ten sposób odrzuca humanistyczne koncepcje indywidualistycznego i kolektywistycznego autoramentu. Ostrzega przed relatywizmem moralnym w życiu społecznym. Demokracja bez wartości łatwo przekształca się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm<sup>96</sup> Dzisiejsze społeczeństwo budowane na myśli naukowo-technicznej bywa zagrożone przez redukcjonizm, relatywizm i pozytywizm, a więc musi zostać wzbogacone przez duchowy wymiar ludzkiego serca i jego powołanie do miłości Bożej. Personalizm chrześcijański w jasny sposób stwierdza, że drugi człowiek nie stanowi zagrożenia, lecz jest bliźnim<sup>97</sup> Życie społeczne, wymaga stałego samoograniczania, czego wymaga dobro. Relatywizm moralny przynosi to, co jest przeciw życiu – morderstwa, nieludzkie warunki życia, handel niewolnikami, wyzyskiwanie dzieci itd. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II przypomina, że komunizm obiecywał wolność całej ludzkości, lecz zniewolił całe narody. Tak więc znów potwierdziło się, że wolność bez prawdy traci swoją treść. Jeżeli wolność ma być dla człowieka pożyteczna, musi to być wolność odpowiedzialna, która uwzględnia całość<sup>98</sup>

Człowiek stanowi byt kulturalny, to znaczy, że wszystko, co się w nim znajduje, ani nie jest tylko produktem natury, ani nie stanowi tylko rezultatu działania samego człowieka, lecz wypadkową tych dwóch czynników<sup>99</sup> Ten całościowy pogląd na rzeczywistość, której na imię „człowiek“, w sposób najbardziej trafny wyraża termin *paideia*. *Paideia* stanowi cechę charakterystyczną, odróżniającą człowieka od zwierząt i roślin. Człowiek jest istotą niezakończoną, i w dużej mierze tworzy sam siebie. Według Jana Pawła II pierwotnym celem kultury jest „obróbka” Kultura jest tym wysiłkiem wychowawczym, za pośrednictwem którego człowiek staje się bardziej człowiekiem, bardziej „jest“ we wszystkich kierunkach swojego bytowania.

<sup>96</sup> Jan Pavol II, *Veritatis splendor*, Trnava 1994, 101, tenże, *Centesimus annus*, 46.

<sup>97</sup> E. Sienkiewicz, *Koncepcja „Rewolucji wspólnotowej“ w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 352 – 355.

<sup>98</sup> Jan Pavol II, *Centesimus annus*, 46.

<sup>99</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury, Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*. w: *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 68.