

stwo, będący konsekwencją – nadanej przez Boga – godności człowieka, poszukującego prawdy i dobra w dialogu z innymi.

WIZJA CZŁOWIEKA W *CENTESIMUS ANNUS*

Łatwo dostrzec, że wszystkie prowadzone dotąd rozważania, bez względu na to, czy dotyczą porządku politycznego, ekonomii czy też kultury, ogniskują się wokół antropologii. Na temat papieskiej wizji człowieka była już obszernie mowa w poprzednich rozdziałach. Jednakże dla klarowności i zupełności obrazu należy odpowiedzieć na pytanie: jakiego człowieka opisuje Jan Paweł II w *Centesimus annus*?

Korzeniem antropologii Jana Pawła II jest, bez najmniejszych wątpliwości, „godność osoby”. Termin ten, najczęściej *explicite* (choć nie tylko), wielokrotnie przewija się na kartach encykliki (por. 5, 6, 9, 11, 13, 14, 22, 29, 33, 39, 43, 44, 49, 60, 61). Godność osoby płynie z tego, że człowiek „nosi w sobie obraz Boga” (22; por. 44); jako *imago Dei* zajmuje specjalne miejsce w porządku stworzenia, gdyż (jak wspomnieliśmy – Jan Paweł II dwukrotnie przypomina tę prawdę wiary) jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (11; por. 53). Jest zatem logiczną konsekwencją, iż tę nadprzyrodzoną godność i najgłębszą tożsamość człowieka może mu w pełni objawić jedynie wiara (por. 54). I zarazem odwrotnie: „negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu” (13), gdyż „pozbawia człowieka jednego z jego podstawowych wymiarów, mianowicie wymiaru duchowego” (55). Z kolei konsekwencją ateizmu jest „duchowa pustka”²⁰, wspomniana już wcześniej alienacja (por. zvl. 39–40), a także postawa łatwo degradująca środowisko ludzkie i naturalne. „Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyraniżowanej niż rządzonej – pisze Papież – widać w tym przede

²⁰ Por. 24; Wypada się zgodzić z Ricoeurem, który zauważa, że „nie można przekroczyć przepaści między podmiotem, który ustanawia sam siebie jako źródło wartości, a światem, który przedstawia się jako całość zjawisk wyzitych z wartości. [...] Nihilizm jest historyczną weryfikacją tej niemożności” (P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 53).

wszystkim ubóstwo czy raczej miernotą sposobu patrzenia na człowieka, kierowanego żądzą posiadania rzeczy bardziej niż chęcią odnoszenia ich do prawdy” (37).

Ostatni fragment cytatu wprowadza nas w kolejny charakterystyczny i niezmiennie istotny rys antropologii Jana Pawła II – relację do prawdy. Albowiem – powie w innym miejscu Papież – „człowiek jest przede wszystkim istotą, która szuka prawdy, usiłuje nią żyć i pogłębiać ją” (49), a także „dawać jej świadectwo” (27).

Temat ten, raz jeszcze, wprowadza nas również w jedną z podstawowych kontrowersji współczesnej kultury zachodniej, związaną z wiarą w istnienie prawdy absolutnej. Kontrowersja ta dotyczy nie tylko intelektualnych elit, ale znajduje swój wyraz w kształtowaniu systemów prawnych i programów szkolnych, dyskutowana też bywa szeroko w mediach – jest zatem istotnym problemem społecznym. Można by rzec, że jest ona współcześnie obecna w dwóch wersjach: umiarkowanej – agnostycyzmu światopoglądowego, uznającego wiarę w istnienie prawdy absolutnej za „niebezpieczną społecznie”, oraz w wersji radykalnej – agnostycyzmu ideologicznego, negującego istnienie prawdy jako takiej i postulującego organizację życia społecznego wokół tak przyjętego aksjomatu.

Zasygnalizujemy obecnie (pamiętając o uwagach poczynionych w rozdziale drugim) papieską odpowiedź udzielaną na łamach *Centesimus annus* zwolennikom owej wersji „soft” (do wersji „hard” powracając w zakończeniu). Za ich miarodajnego i rzetelnego rzecznika można uznać Jerzego Szackiego, który w zakończeniu swej książki o utopii tak podsumował swoje stanowisko: „Wiare w absolut uważam po prostu za groźną. Ci, których ona natchnęła (a historia podaje nam aż nadto odpowiednich przykładów), skłonni są do nieludzkich rozrzutności przy wyborze środków mających prowadzić ich do celu, płacą każdą cenę od rachunków zysków i strat społecznych, a przez to zmniejszają realność celu samego. To jedno. Ponadto fascynacja absolutem zabija niezbędną dla człowieka działającego świadomość, iż niewiele jest w życiu wyborów, które można dokonać raz na zawsze, eliminując tym samym konieczność dokonywania wyborów w przyszłości”²¹.

²¹ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 210–211.

Wyznawcom takiego poglądu trzeba przede wszystkim – co zostało doprecyzowane już wcześniej – ukazać różnicę pomiędzy wiarą a ideologią²² oraz przypomnieć antyideologiczny, antyutopijny i pluralistyczny charakter rozwiązań społecznych zalecanych Kościołowi przez Papieża, a także uznanie za „metodę” działania Kościoła „poszanowanie wolności” (46), a więc uznanie poszanowania „wolności negatywnej” za konstytutywną zasadę istnienia wspólnoty politycznej. „Należy – pisze Jan Paweł II – uznać w całości prawa ludzkiego sumienia, związanego tylko prawdą, czy to naturalną, czy to objawioną. Uznanie tych praw stanowi pierwszą zasadę wszelkiego porządku politycznego prawdziwie wolnego” (29).

Prawda, o której tak często wspomina w encyklice Papież, jest więc „prawdą sumienia”, obligatoryjną dla człowieka, ale nie niszczącą jego możliwości wyboru, nie niweczącą jego wolności. Nie jest też prawdą, która – jak pisze Szacki – „eliminuje konieczność dokonywania wyborów w przyszłości”, gdyż stale odkrywa się ją i stale pogłębia w dialogu z innymi ludźmi; nie zawiera ona także – powtórzmy to raz jeszcze – ostatecznych odpowiedzi dotyczących kształtu życia społecznego.

Niezmienne istotne dla naszych rozważań pozostaje uściślenie, jak rozumieć ów często powtarzany, lecz bardzo ogólny, a przez to i wieloznaczny termin „prawda”. Zarówno całość papieskich wywodów, jak i liczne sformułowania mówiące o podstawowym znaczeniu transcendentnego charakteru oraz godności osoby ludzkiej pozwalają na konstatację, że jest to *prawda antropologiczna*, zwłaszcza że Papież niekiedy zamiennie używa terminu „prawda” i „prawda o człowieku” (por. np. 4, 17). Jej rdzeniem jest zasada, iż każdy człowiek posiada transcendentną, osobową godność, a zatem nie wolno traktować go w sposób instrumentalny. Prawda ta jest zakorzeniona w Objawieniu przyniesionym światu przez Jezusa Chrystusa²³.

²² Dystynkcja ta została zarysowana na Soborze Watykańskim II, a *Centesimus annus* w klarowny, jednoznaczny sposób wprowadza to rozróżnienie. Pamiętać także należy, iż ideologizowanie wiary zdarzało się w historii Kościoła i pokuśsa taka zawsze może zagrażać wierzącym. Nie wypływa ona jednak – co bardzo istotne – z samej wiary w istnienie prawdy absolutnej.

²³ „Humanitaryzm jest szczególną własnością ludu, który przez wieki czcił Boskie Człowieczeństwo – w oderwaniu od tego wszystkiego nawet nasz humanizm byłby inny, niż jest” (Ch. Dawson, *Postęp...*, s. 260).

Zauważmy jednak sposób – jest to szczególnie istotne, gdy patrzy się spoza Kościoła – w jaki o tym fundamentalnym zakorzenieniu mówi Jan Paweł II: „Żaden autentyczny postęp nie jest możliwy bez poszanowania naturalnego i pierwotnego prawa człowieka do poznania prawdy i kierowania się nią w życiu. Z prawem tym wiąże się inne, będące jego zastosowaniem i pogłębieniem, mianowicie prawo do odkrycia i przyjęcia w sposób wolny Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym dobrem człowieka” (29). Każdy człowiek ma więc, po pierwsze, niezbywalne prawo do poznania prawdy, w czym *implicite* zawiera się stwierdzenie, że nikt nie może mu prawdy narzucać, a po drugie – przyjęcie Chrystusa musi się odbyć „w sposób wolny”. Cała encyklika utkana jest z podkreśleń akcentujących znaczenie i nienaruszalność wolności człowieka.

Spójrzmy jednak na ten problem z drugiej strony. Czy tak zarysowana antropologiczna prawda o człowieku rzeczywiście może być niebezpieczna społecznie? A zarazem: jak inaczej racjonalnie uzasadnić prawdę o godności człowieka?

„Wiele [...] przemawia za przypuszczeniem – ostrożnie formułuje odpowiedź na powyższe pytanie Nikolas Lobkowicz – że doktryna nienaruszalnej godności ludzkiej niezbyt daje się utrzymać, a jeszcze bardziej uzasadnić, bez przekonania, że osobę ludzką [...] stworzył osobowy Bóg”²⁴. Od Oświecenia aż po wiek XX popularne było, co prawda, rozwiązanie antropocentryczne, nie tylko traktujące człowieka jako stworzenie wyjątkowe w całym kosmosie, ale i uznające, że wiara w Absolut deprecjonuje ludzką wielkość i godność. Jednakże, jak słusznie zauważa Leszek Kołakowski: „wszelkiemu antropocentrycznemu pojmowaniu świata można zarzucić to właśnie, co racjoniści zarzucają religijnym wierzeniom: że owo pojmowanie świata nie jest niczym więcej niż urojonym wymysłem służącym kompensacie dobrze uzasadnionej, lecz przy tym głęboko przygnębiającej świadomości ludzkiej niemocy, kruchości, niepewności i skończoności”²⁵. Nasze stulecie, wiek ideologii, empirycznie dowiodło słuszności tego poglądu. Wyczerpanie się oświeceniowego i scjentyistycznego optymizmu

²⁴ N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996, s. 105.

²⁵ L. Kołakowski, *Religion*, New York 1982, s. 214.

oraz konfrontacja z kulturami nie uznającymi osobowej godności człowieka i wypływającej z tego indywidualnej wolności oraz praw człowieka z całą mocą stawiają dziś przed kulturą zachodnią pytanie o uzasadnienie godności każdej ludzkiej istoty.

Sądzę, że należy posunąć się jeszcze dalej w krytyce stanowiska „umiarkowanego”, które obawia się wiary w istnienie prawdy absolutnej, lecz zarazem nie ucieka się do orzekania o jej nieistnieniu. W gruncie rzeczy, jest ono bowiem albo ukrytą formą radykalnych poglądów negujących samo istnienie prawdy jako takiej, albo też jest intelektualnie niespójne.

Odrzucenie istnienia prawdy absolutnej oznacza – w swej istocie – zanegowanie w ludzkim życiu prawdy jako takiej. Dostępnego można przecież uzasadnić tezę Jana Patočki, który pisze, iż „sensowność nie jest możliwa jako relatywna i fragmentaryczna sensowność każdego przypadku z osobna. Każdy sens partykularny odsyła do sensu całości, każdy relatywny – do sensu absolutnego”²⁶. Starając się ten ogólny wniosek skonkretyzować, dojść musimy do brzmiejącej nader skrajnie, ale nieuniknionej konkluzji: „Konsekwentnie utrzymywana i rozpatrywana wnikliwie nieobecność Boga w tym znaczeniu doprowadza człowieka do ruiny, że niszczy lub ograbia z sensu wszystko, o czym przywykliśmy myśleć jako o istocie człowieczeństwa: dążenie do prawdy, rozróżnienie dobra i zła, roszczenie do godności, przekonanie o tworzeniu czegoś, co nie ulegnie obojętnemu niszczytelstwu czasu”²⁷.

Prawda antropologiczna – zarysowana przez Jana Pawła II w *Centesimus annus* – wychodząc od godności nadanej człowiekowi przez Boga, ukazuje niejako dwa wymiary ludzkiej transcendencji: pierwszy, wertykalny, konstytuujący osobową więź między człowiekiem i Bogiem, i drugi, horyzontalny, ukazujący transcendencję człowieka wśród świata rzeczy (por. 13). Człowiek bowiem – jako podmiot obdarowany wolnością i inteligencją –

²⁶ J. Patočka, „Czy dzieje mają sens?”, „Znak” nr 257–258, s. 1400. Przypomnijmy wnioski wyciągnięte przez Kołakowskiego: „Bez prawdy wszystko obejmującej nie ma prawdy fragmentarycznej, zaś wszystko obejmująca prawda zakłada nieskończony, wszechwiedzący intelekt” (L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 88). „Pytanie o sens we wszelkich obszarach dociekań jest zadawane na próżno i w sposób nieuprawniony, jeżeli nie mamy stałych połączeń kontaktujących nas z odwieczną składnicą sensu” (*ibid.*, s. 155).

²⁷ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 214–215.

wykracza poza świat materialny i wyraża się oraz urzeczywistnia poprzez twórcze z niego korzystanie (por. 31, 32, 43), w ten sposób nadając swojej pracy wymiar osobowy (por. 6).

Encyklika wyraźnie zarysowuje tę optykę życia ludzkiego jako wielowymiarowego i twórczego wzrastania oraz rozwoju zarówno w społecznym, jak i indywidualnym wymiarze. Pełnią tego rozwoju jest bezinteresowne ofiarowanie siebie bliźnim oraz Bogu (por. 43). „Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej »zdolności transcendencji« osoby ludzkiej” (41).

„Jan Paweł II akcentuje wizję osoby ludzkiej – napisze komentator *Centesimus annus*, podkreślając metafizyczną perspektywę papieskiej antropologii – której struktura ontyczna jest otwarta na Boga i na drugich. W metafizycznej transcendencji osoby – czyli rzeczywistym przekraczaniu siebie – spełnia się powołanie człowieka”²⁸.

Ta pełnia człowieczeństwa, osiągnąta przez dobrowolne złożenie siebie w darze innej osobie, oznacza, innymi słowy, że człowiek jest powołany do miłości. Można wręcz powiedzieć, że samo bycie osobą – jak zwięźle sformułuje to Papież – oznacza „kochać i być kochanym” (39). Istotą i spełnieniem człowieka jest zatem otwarcie na innych, które realizuje się poprzez w pełni wolne powierzenie się im i oddanie.

Spełnianie się osoby przez miłość jest pochodną, a także najwyższym wyrazem „społecznej natury człowieka” (13) (którą negują i niszczą – co Papież mocno podkreśla – zarówno kolektywizm, jak i indywidualizm). To właśnie dlatego „osoba jako autotranscendencja, realizująca się jako dar z samego siebie, zawiera ostateczne elementy dla przezwyciężenia dialektyki jednostka – społeczeństwo”²⁹. Dzięki temu człowiek zdolny jest „nawiązać tę relację solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga” (41). Dlatego też ważkim jej przejawem – o czym wspomniano w poprzednich rozdziałach – jest współpraca z innymi ludźmi, czy to w sferze gospodarczej (gdzie człowiek działa, będąc „włączony w łańcuch solidarności, który

²⁸ M. Fazio, „Autonomia względna czy absolutna”, „Społeczeństwo” 1995, nr 2, s. 300.

²⁹ *Ibid.*, s. 301.

stopniowo rośnie” – 43), czy też politycznej (w której problemy rozwiązuje „metodą dialogu i solidarności” – 22), dla „ustanowienia porządku społecznego, w którym nie ma ucisku i w którym panuje duch współpracy i solidarności” (61). Dlatego również „gotowości do dialogu i do współpracy należy oczekiwać od wszystkich ludzi dobrej woli, a szczególnie od osób i grup, które ponoszą konkretną odpowiedzialność za sprawy polityczne, gospodarcze i społeczne, zarówno na szczeblu krajowym, jak i międzynarodowym” (60).

Te dwa słowa: „dialog” i „solidarność”, są kluczowe w wizji życia społecznego zarysowanej przez Jana Pawła II w *Centesimus annus*. Dialog jest metodą realizowania dobra wspólnego oraz odkrywania prawdy, a także sposobem budowania międzyludzkich więzi. Solidarność – zasadą uniemożliwiającą wykluczenie z tego procesu jakiegokolwiek człowieka lub grupy (por. zwł. 10). Szczególnym przejawem solidarności, czyli „miłości społecznej” (por. 10), jest „opcja preferencyjna na rzecz ubogich”, zdefiniowana przez Papieża w *Sollicitudo rei socialis* (i zacytowana w *Centesimus annus*) jako „specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej” (11). „Opcja ta – uzupełni w innym miejscu Jan Paweł II – nie dotyczy tylko ubóstwa materialnego, wiadomo bowiem, że zwłaszcza we współczesnym społeczeństwie spotyka się liczne formy ubóstwa nie tylko ekonomicznego, ale również kulturowego i religijnego” (57).

Ważkim dopełnieniem papieskiej wizji osoby, która – wobec nieporuszenia dotychczas problemu zła – mogła wydawać się zbyt idealistyczna, jest podkreślenie na kartach encykliki wypływającego z grzechu rozszczepienia każdego człowieka, „grzesznika i sprawiedliwego” (53), „noszącego w sobie ranę grzechu pierworodnego, który stale pociąga go ku złu. [...] Nauka ta jest nie tylko integralną częścią chrześcijańskiego Objawienia, ale ma również wartość hermeneutyczną, gdyż pozwala zrozumieć ludzką rzeczywistość. Człowiek dąży do dobra, ale jest również zdolny do zła; potrafi wznieść się ponad swoją doraźną korzyść, pozostając jednak do niej przywiązany” (25). Stąd też – sięgając poziomu metafizyki – podkreśla Jan Paweł II: każdy człowiek potrzebuje odkupienia (por. 13, 41). Z tego samego względu w sferze polityki realistycznym rozwiązaniem jest – „dla ochrony wolności wszystkich” (44) – monteskiuszowski trójpodział władz.