

Przegląd Religioznawczy 2(276)/2020

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

TOMASZ KUPŚ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

e-mail: kups@umk.pl

ORCID: 0000-0001-6773-1180

DOI: 10.34813/ptr2.2020.3

Filozofia „negatywna” Jana Pawła II

The „negative” philosophy of John Paul II

Abstract. The characterization of Karol Wojtyła’s philosophical position most often points to two dominant trends: thomism and phenomenology. However, it is not so obvious whether the philosophical standpoint of Pope John Paul II can be characterized in the same way. Therefore, it is not surprising that the official statements of John Paul II (encyclicals and books from the pontificate period) more often criticize and reject than affirm certain philosophical trends. This strategy – reminiscent in many respects of the way the social teaching of the Church is formulated – gives grounds for distinguishing the ‘negative’ philosophy of John Paul II. It consists of what from the beginning Wojtyła referred to as the ‘philosophy of consciousness’ and what with time, as Pope, he also connected with the criticism of socio-political systems which originated from Descartes and the philosophy of Enlightenment.

Keywords: John Paul II, criticism, Descartes, philosophy of Enlightenment, philosophy of consciousness

Wprowadzenie

W pozytywnych charakterystykach filozoficznego stanowiska Karola Wojtyły wskazuje się na ogół na dwa główne prądy: metafizykę św. Tomasza z Akwinu i fenomenologię Maxa Schelera (Gałkowski 1981, 75; Marecki 2009, XII;

Kopania 2009, 126). Nawet jeśli w pismach Wojtyły wielokrotnie pojawiają się uwagi o „niewystarczalności ujęcia tomistycznego” (Gałkowski 1981, 76) albo „wskazuje się na ograniczenia [...] filozofii tomistycznej” (Kopania 2009, 126), to jednak charakterystyka jego stanowiska filozoficznego byłby błędna bez uwzględnienia stałej dominacji filozofii bytu i realistycznej metafizyki we wszystkich jego pismach, przed „filozofią świadomości” i teorią poznania. I choć Wojtyła akceptował istnienie dwóch wielkich nurtów myślenia filozoficznego, a mianowicie „nurtu przedmiotowego i podmiotowego, filozofii bytu i filozofii świadomości” (Wojtyła 1994, 67), to jednak „zawsze respektował pierwszeństwo horyzontu bytu przed horyzontem świadomości” (Zdybicka 2008, 816).

Nawet jeśli neotomizm, personalizm czy fenomenologia rzeczywiście opisują filozofię Wojtyły, to nie jest pewne, czy opisują również stanowisko Jana Pawła II. Zwraca na to uwagę Giovanni Reale, podkreślając, że: „[...] w swoich książkach Karol Wojtyła wypowiadał się jako filozof, podczas gdy Jan Paweł II mówi jako następca św. Piotra, a zatem jako strażnik i głosiciel przesłania Chrystusa. Z tej racji te dwie role i dwa związane z nimi przesłania powinny zostać wyraźnie oddzielone” (Reale 2003, 365). Wypowiadając się w oficjalnych dokumentach Kościoła, Jan Paweł II, przynajmniej na poziomie deklaracji, nie może afirmować żadnego systemu filozoficznego: „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie wypowiada się oficjalnie po stronie jakiegось wybranego kierunku filozoficznego odrzucając inne” (*Fides et ratio*, 49)¹. Za takimi oświadczeniami stoją jednak nieuniknione preferencje oraz niebezpośrednie oceny nurtów filozoficznych. Nawet jeśli z pozycji głowy Kościoła niestosowane jest wyrażenie ich wprost.

Deklarowany przez Jana Pawła II dystans wobec filozofii wynika z dobrze znanych założeń. Rzymski katolicyzm, nawet jeśli dla wyrażenia oraz obrony głoszonej nauki musi posłużyć się teraz, jak i dawniej, adekwatnym środkiem wyrazu, to nie może nigdy porzucić fundamentalnego przekonania, że wykład doktryny nie zastąpi przeżycia wiary, którą doktryna z mozołem jedynie wyraża. W dziejach chrześcijaństwa pewne środki wyrazu akceptowano, inne odrzucano jako nieadekwatne czy niestosowne: „[...] filozofia – czytamy w ogłoszonej w 1897 r. przez Leona XIII encyklice *Aeterni patris* – jeśli tylko jest właściwie wykorzystywana przez uczonych, zdolna jest w jakiś sposób wyrównać i utorować drogę do prawdziwej wiary i jak najstosowniej przysposobić umysły swoich uczniów na przyjęcie Objawienia” (*Aeterni patris*, 4). Leon XIII nie pozostawił jednak żadnych wątpliwości, o jaką filozofię chodzi,

¹ Encykliki Jana Pawła II cytuję według (Jan Paweł II, 2009), podając numer paragrafu. Podobny sposób cytowania stosuję, odwołując się do encykliki Leona XIII *Aeterni patris* i encykliki Piusa XI *Divini Redemptoris*.

i zadekretował, że najważniejszym służącym do zamierzonego celu narzędziem jest metafizyka tomistyczna: „niech wybrani przez Was roztropnie nauczyciele starają się usilnie wpajać naukę św. Tomasza w dusze uczniów i niech w wyraźnym świetle ukazują jej niezbitość i wzniosłość w stosunku do pozostałych doktryn” (*Aeterni patris*, 31).

To, że tomizm pozycję tę uzyskał w oparciu o autorytet nieomyślności papieża, może pociągać za sobą wiele konsekwencji. Może ograniczać swobodę uprawiania filozofii na uczelniach katolickich, może powstrzymywać postęp w teologii (przynajmniej co do narzędzi, jakimi nauki teologiczne się posługują), ale może również, dzięki konserwatyzmowi, chronić przed relatywizmem. Prawda została bowiem zdeponowana w przesłaniu Chrystusa, które jest zamknięte i skończone. W chrześcijaństwie zaś nie chodzi o to, by doktrynę przekształcać na użytek zmieniającego się świata (Ratzinger 2018, 27–28), ale o to, by światu tę niezmienną prawdę podawać do wiadomości, co najwyżej dostosowując środki wyrazu do zmieniających się epok: „Należy zwłaszcza pamiętać, że istnieje tylko jedna prawda, choć wyraża się ona w formach, które noszą znamię historii, a ponadto są wytworem ludzkiego umysłu zranionego i osłabionego przez grzech” (*Fides et ratio*, 51). Nie tylko nie oznacza to całkowitej dowolności w wyrażaniu doktryny, ale nawet zakłada, że pewne systemy filozoficzne całkowicie się do tego celu nie nadają. Z pewnością nawet przy największej liczbie prób nie zaistnieje nigdy zgoda, by do języka teologii katolickiej wprowadzić twierdzenia, w których wyraźnie przeczy się istnieniu Boga, nieśmiertelnej duszy, grzechu pierworodnego czy potrzebie zbawienia (Kołakowski 1990, 225), choć mistyka zna takie przypadki, w których sens wyraża się nonsensem, a prawdę formułuje się jako paradoks.

Ograniczenie dowolności przy wyborze filozoficznych środków w teologii wyraża się przez krytyczny stosunek Kościoła wobec niektórych doktryn nowoczesnej filozofii, które z powodu otwartego odrzucenia Boga, bądź tylko deklarowanego agnostycyzmu, przestały być dla Kościoła użyteczne: „Magisterium Kościoła może zatem i powinno krytycznie oceniać – mocą swojego autorytetu i w świetle wiary – filozofie i poglądy, które sprzeciwiają się doktrynie chrześcijańskiej” (*Fides et ratio*, nr 50). Wydaje się, że tu leży źródło krytycznych uwag odnoszących się do filozofii kartezjańskiej i jej konsekwencji², które wielokrotnie powtarzają się w pismach Jana Pawła II (*Fides et ratio*, 57).

² Najpełniejsza analiza tego zagadnienia została przeprowadzona przez Jerzego Kopanię (Kopania 2009). Autor zaczyna od naszkicowania ogólnego stanowiska Kościoła wobec filozofii kartezjańskiej od czasu ogłoszenia encykliki *Aeterni Patris* i rozwoju neotomizmu aż utrwalenia się stereotypu, że kartezjanizm jest niezdolny do rozwiązywania problemów moralnych (Kopania 2009, 126). Oceny takie, zrozumiałe w przypadku tomistów – zwraca uwagę Kopania – są jednak także powielane przez filozofów, „którzy w swych badaniach twórczo korzystają z metod zainicjowanych przez kartezjanizm” (Kopania 2009, 126). Takie paradoksalne stanowisko – w gruncie rzeczy fenomenologiczne, a deklaratywnie tomistyczne – reprezentuje,

Zachodzi jednak różnica pomiędzy stanowiskiem Leona XIII a Jana Pawła II, która staje się wyraźna zwłaszcza tam, gdzie zachodzi konieczność formułowania pozytywnego stosunku Kościoła wobec filozoficznego narzędzia teologii. O ile w *Aeterni patris* Magisterium „wskazywało konkretne kierunki poszukiwań” (*Fides et ratio*, 57; por. *Aeterni patris*, 31), jednoznacznie określając filozoficzne preferencje Kościoła, o tyle w dokumentach Jana Pawła II przeważa krytyka filozoficznych nurtów: „Nowoczesna filozofia zapomniała, że to być winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega. Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. W ostatnich czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawiona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie” (*Fides et ratio*, 5).

Ostrożność wobec identyfikowania religii z filozofią ma długą tradycję i mocne merytoryczne podstawy. Można ją dostrzec już u początków kształtowania się doktryny Kościoła, począwszy od wystąpienia Pawła z Tarsu na Areopagu, gdy zachowanie tożsamości chrześcijaństwa zależało w znacznym stopniu od zdolności odróżnienia się od popularnych systemów filozoficznych i moralnych. Wydaje się, że sposób prowadzenia przez Jana Pawła II dyskusji z tradycją filozoficzną zachował wiele z tej pierwotnej apologii. Wprawdzie encyklika *Fides et ratio* jako szczególnie szkodliwe wypunktowuje eklektyzm, historyzm, scjentyzm, pragmatyzm oraz nihilizm (*Fides et ratio*, 86–90), jednak w rzeczywistości chodzi o znacznie więcej niż tylko o kilka skrajnych ideologii: „[h]istoria pokazuje jednak, że myśl filozoficzna, zwłaszcza nowożytna, nierzadko schodzi z właściwej drogi i popełnia błędy” (*Fides et ratio*, 49). W tej samej encyklice czytamy wcześniej: „Nie ma przesady w stwierdzeniu, że rozwój znacznej części nowożytnej myśli filozoficznej dokonywał się przy stopniowym oddalaniu się od chrześcijańskiego Objawienia, sprowadzając ją nawet na pozycje jawnie z nim sprzeczne. W ubiegłym stuleciu proces ten

według Kopani, Wojtyła (por. Gałkowski 1981, 83). Jako przykład podaje kilka wypowiedzi z wybranych pism z okresu pontyfikatu, głównie z *Przekroczyć próg nadziei* (1993) oraz *Pamięć i tożsamość* (2005), które uzupełnia stanowiskiem z wczesnej monografii *Osoba i czyn* (1969) oraz artykułu *Osoba: podmiot i wspólnota* (1976). W pismach tych można bez trudu znaleźć charakterystyczne, generalizujące oceny kartezjanizmu (Kopania 2009, 127–130). Kopania pokazuje paradoksalność krytyki, która nie jest konsekwentna na gruncie antropologii rozwijanej przez Wojtyłę w niemal wszystkich jego pismach. Moim zamiarem jest zwrócenie uwagi na inny aspekt dyskusji Wojtyły z tradycją filozoficzną, którą kontynuował jako papież.

osiągnął apogeum. Niektórzy przedstawiciele idealizmu starali się na różne sposoby przekształcić wiarę i jej treści, a nawet tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, w struktury dialektyczne poddające się pojmowaniu racjonalnemu. Temu nurtowi przeciwstawiały się różne formy humanizmu ateistycznego, wypracowane pod względem filozoficznym. Uznały one wiarę za czynnik alienujący i szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności. Nie wahały się przy tym nadać sobie statusu nowych religii i stały się podstawą programów społecznych i politycznych, prowadzących do powstania systemów totalitarnych, które przysporzyły ludzkości wielu cierpień” (*Fides et ratio*, 45). Wielu wcześniejszych papieży krytkowało ateistyczną ideologię marksistowską, ale żaden nie wskazywał równie szeroko tak odległych jej filozoficznych źródeł.

Filozofia „negatywna”

Zwrotem „filozofia negatywna” nie posługuję się ani w sensie wartościującym, ani polemicznym wobec filozoficznego stanowiska Jana Pawła II. Używam go tylko, aby opisać sposób, w jaki pisma papieża mówią o pewnych nurtach filozofii nowożytnej i współczesnej. Można powiedzieć, że „filozofia świadomości” zapoczątkowana przez Kartezjusza w pismach tych obecna jest w „negatywny” sposób, że stanowi głównie „określenie pośrednie i negatywne” (Galkowski 1981, 75) pozycji filozoficznej Jana Pawła II.

Również nauka społeczna Kościoła w znacznej mierze formułowana była w sposób negatywny, jako krytyka głównych systemów społeczno-politycznych: kapitalizmu i socjalizmu. To analogia, którą warto uwzględnić. Czy jeśli jeden z systemów krytykowany jest mniej, oznacza to, że wyraża on stanowisko Kościoła? A może, skoro krytykowane są oba, to żaden nie jest akceptowany? Powstaje wreszcie pytanie: czy społeczna nauka Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą”, której w ogóle nie da się nie tylko utożsamić, ale nawet pogodzić ani z modelem kapitalistycznym, ani z socjalistycznym? Być może Kościół nie ma ani takich ambicji, ani też odpowiednich do tego kompetencji. Wysuwane na tej podstawie przypuszczenie o braku pozytywnego rozwiązania kwestii społecznej bądź niejasny i ogólnikowy sposób formułowania stanowiska zajmowanego przez Kościół wyraźnie widać zwłaszcza tam, gdzie od interpretacji przesłania Nowego Testamentu przechodzi ono do konfrontacji z rzeczywistością społeczną i polityczną. Z krytyki kapitalizmu i socjalizmu nie wyłącza się bowiem żadna pozytywna propozycja: „Nauka społeczna Kościoła *nie jest* jakąś «trzecią drogą» między *liberalnym kapitalizmem* i *marksistowskim kolektywizmem*, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona *kategorię niezależną*. Nie jest także ide-

ologią, lecz *dokładnym sformułowaniem* wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła” (*Sollicitudo rei socialis*, 41).

W tym przypadku przewaga krytyki sprawia ostatecznie, że stanowisko Kościoła daje się scharakteryzować nieomal wyłącznie negatywnie. Rodzi się nawet pokusa, by podejrzewać, że po prostu brak pozytywnej koncepcji (Wojtyła 1992), która mogłaby konkurować z krytkowanymi systemami: „Drogowskaz Papieża nie pokazuje dokładnej marszruty – stąd niespójności i brak precyzyjnych recept na uzgodnienie kolidujących interesów, na co zwracają uwagę krytycy. Drogowskaz pokazuje tylko kierunek, dokładnej drogi trzeba szukać samemu. Tę – umownie nazwaną – «trzecią drogę» Jana Pawła II łatwiej opisać «negatywnie», tj. wyliczając wady kapitalizmu i komunizmu, określając, jaki nie powinien być ład zgodny z nauką Kościoła, aniżeli wskazać modelowe rozwiązanie” (Domosławski 1999, 29). Nawet jeśli autor komentarza stwierdza, że „dokładnej drogi trzeba szukać samemu”, to z pewnością trudno podejrzewać, że Magisterium mogłoby pozwolić sobie na tę dowolność. Jeżeli jednak podobna konkluzja nie należy do rzadkości wśród czytelników papieskich dokumentów, wówczas najpewniej formuła przekazywania tej nauki uległa opacznej interpretacji.

To, co zauważono w krytyce współczesnych systemów polityczno-społecznych dokonanej przez Jana Pawła II, znajduje swój – jak zakładam – odpowiednik również na gruncie stanowiska filozoficznego papieża, które łatwiej jest scharakteryzować przez wskazanie przedmiotu krytyki niż przez wyliczenie preferencji. Tak jak w kwestiach społecznych stanowisko Kościoła jest polemiką z socjalizmem i kapitalizmem, tak w filozofii – mówiąc w wielkim uproszczeniu – jest polemiką z idealizmem i materializmem (Wojtyła 1992, 21)³.

Negatywnie sformułowane stanowisko nie musi być jednak stanowiskiem negatywnym. Analogia pomiędzy negatywnie formułowaną nauką społeczną a negatywnym stanowiskiem Jana Pawła II wobec filozofii ma wyraźny wspólny

³ Z dwóch wielkich i dominujących w filozofii nurtów, Kościół nie wybiera jednak ani drogi materializmu, ani drogi idealizmu: „Wiara chrześcijańska nie zgadza się całkowicie ani z jednym, ani z drugim rozwiązaniem” (Ratzinger 2018, 158). Stanowisko Josepha Ratzingera zostało sformułowane w 1968 r., ponad dekadę przed objęciem przez niego funkcji Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. I choć jest to pogląd uczonego, to dobrze oddaje także oficjalne stanowisko Jana Pawła II.

mianownik: krytykę nowoczesności. Wspólny jest też rezultat krytyki. Musi tak być, skoro systemy społeczno-polityczne Wojtyła uważa za realizację idei teoretycznie wyrażonych w określonych nurtach filozoficznych, których źródła identyfikuje się z filozofią Kartezjusza i to właściwie od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku (Wojtyła 2009, 106–107). Vittorio Possenti sądzi, że ten pogląd jest całkowicie naturalny i usprawiedliwiony. W komentarzu do encykliki *Fides et ratio* czytamy m.in.: „Żywsze w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat zainteresowanie Kościoła filozofią, jak świadczą o tym dwa Sobory Watykańskie i encyklika *Aeterni patris*, jest okolicznością pobudzającą do refleksji, ponieważ właśnie na froncie myśli rozgorzały najzaciętsze boje pomiędzy Kościołem a nowoczesnością. Na tej linii rodziły się najbardziej zdecydowane dialektyczne przeciwieństwa, najsilniejsze spory, największe trudności [...]. Uzasadniony wydaje się pogląd, że nowoczesna historia jest «historią filozoficzną», czyli że w dużej mierze wyszła z umysłów filozofów. [...] Również i dzisiaj opinia Kościoła na temat filozofii nowożytnej i współczesnej, choć jawi się jako mniej sztywna i bardziej zróżnicowana, pogodniejsza i mniej skłonna do anatem niż w przeszłości, nie pozbyła się dawnej rezerwy” (Possenti 2004, 45).

Jan Paweł II nie wykracza poza oceny i deklaracje zawarte w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*). Można powiedzieć, że obraz współczesności zarysowany w dokumentach Vaticanum II i pismach Jana Pawła II jest w tych sprawach zbieżny, a nawet, jak pokażę to na końcu, jest zgodny z wykładnią formułowaną jeszcze w latach 30. XX w. W gruncie rzeczy ostatecznie polega – zarówno w filozofii, jak i nauce społecznej – na św. Tomaszu (Wojtyła 1992, 23). Różnica polega przede wszystkim na tym, że w odróżnieniu od wcześniej wypowiedzanego stanowiska Kościoła Jan Paweł II bezpośrednio wskazuje i znacznie szerzej kreśli filozoficzne źródła opisywanego stanu rzeczy.

Kartezjusz, oświecenie, marksizm

W wywiadzie udzielonym Vittorio Messoriemu w 1994 r. Jan Paweł II po raz kolejny nawiązał do Kartezjańskiego oderwania myślenia od „egzystencji” i ugruntowania go jedynie w ludzkim rozumie. „Zapomnienie” (*Fides et ratio*, 5; *Veritates splendor*, 36) albo oderwanie filozofii od religijności (*Fides et ratio*, 45, 105) lub wolności ludzkiej od posłuszeństwa prawdzie (*Centesimus annus*, 17; *Veritatis splendor*, 84; *Evangelium Vita*, 48, 96) to sformułowania, którymi papież opisuje zawieszenie obowiązywania tomistycznej relacyjnej definicji prawdy. Mają więc wyrażać ducha przewrotu, jaki dokonał się w filozofii w XVII w., i wskazywać na jego główny skutek: zmarginalizowanie

metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej w głównych nurtach filozofii nowożytnej i współczesnej.

Na pytanie, dlaczego Bóg musiał dla odkupienia ludzkich win ofiarować własnego Syna, papież odpowiada w nieoczekiwany sposób, formułując oceny dziejów filozofii nowożytnej i współczesnej. Pytanie postawione przez Messori brzmi dokładnie: „dlaczego «historia zbawienia», jak nazywają ją chrześcijanie, jest tak skomplikowana? Czy Bóg-Ojciec rzeczywiście potrzebował, krwawej ofiary swego Syna, by nam przebaczyć, by nas zbawić?” (Jan Paweł II 1994, 55). Odpowiedź jest zaskakująca, ponieważ nie zawiera – jak można byłoby przypuszczać – teologicznej wykładni tajemnicy wiary, ale jest oceną przewrotu myślowego zapoczątkowanego w XVII stuleciu. Przywołajmy ten obszerny cytat: „Cały racjonalizm ostatnich stuleci, czy to w wydaniu anglosaskim, czy później kantyzm, heglizm oraz filozofia niemiecka XIX i XX w. razem z Husserlem i Heideggerem – to wszystko jest poniekąd dalszy ciąg i rozwój poglądów kartezjańskich. [...] Kartezjusz oznacza zarazem początek wielkiego rozwoju nauk ścisłych, przyrodniczych, a także nauk humanistycznych w ich nowym wydaniu. Oznacza też odwrót od metafizyki, a zwrot w kierunku filozofii poznania. Kant jest największym wyrazicielem tej właśnie orientacji. Otóż jeśli z pewnością nie można przypisać ojcu nowożytnego racjonalizmu odejścia od chrześcijaństwa, to trudno nie widzieć, iż stworzył on klimat, w którym w nowożytnej epoce takie odejście mogło się urzeczywistnić. Nie urzeczywistniło się ono zaraz, ale urzeczywistniało się stopniowo. Mniej więcej sto pięćdziesiąt lat po Kartezjuszu stwierdzamy, jak *wyłączono poza nawias to wszystko, co jest istotowo chrześcijańskie* w tradycji myśli europejskiej. Protagonistą staje się tutaj epoka oświeceniowa we Francji. Oświecenie to definitywna *afirmacja czystego racjonalizmu*. Rewolucja Francuska podczas terroru zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powaliła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu” (Jan Paweł II 1994, 55–56). Przez „odwrót od metafizyki” rozumieć należy odwrót od metafizyki określonego typu, w tym przypadku od metafizyki bytu, ontologii arystotelesowsko-tomistycznej (Wojtyła 2009, 186). Wyrażenie to zostało jednak użyte w sposób, który nadał mu walor wartościowania, oceny, nie zaś bezstronnego opisu. Papież zdaje się w tym miejscu wyrażać żal z powodu niefortunnego obrotu dziejów, którego niezamierzonym inicjatorem stał się Kartezjusz.

Bardziej jednoznacznej ilustracji tego, na czym polega „odejście od chrześcijaństwa” zainicjowane przez filozofię kartezjańską, dostarcza ostatnia książka Papieża. Udzielając odpowiedzi na pytanie sformułowane na początku drugiego rozdziału: „Skąd zatem wzięły się ideologie zła? Jakie są korzenie nazizmu i komunizmu? Jak doszło do upadku tych systemów?” (Jan Paweł II 2005, 13), wylicza się ideologiczne podstawy ludzkich decyzji, które doprowadziły

do totalitaryzmów XX-wiecznych: „ideologie zła są głęboko zakorzenione w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. W tym miejscu muszę dotknąć pewnych faktów, które związane są z dziejami Europy, a zwłaszcza jej kultury. Kiedy ukazała się encyklika o Duchu Świętym, pewne środowiska na Zachodzie bardzo negatywnie na nią zareagowały. Z czego wynikała ta reakcja? Pochodziła ona z tych samych źródeł, z których przed ponad dwustu laty zrodziło się tak zwane europejskie oświecenie – w szczególności oświecenie francuskie, nie wykluczając jednak angielskiego, niemieckiego, hiszpańskiego czy włoskiego” (Jan Paweł II 2005, 16). Kilka ważnych kwestii zostało tu poruszonych, ale nie rozwiniętych. Czym są tajemnicze „środowiska na Zachodzie”? Dlaczego tak ostro zareagowały na encyklikę *Dominum et vivificantem* z roku 1986? Czym są owe źródła, te same dla „środowisk na Zachodzie”, dla oświecenia europejskiego, ale także dla „radykałnie ateistycznej rewolucji marksistowskiej”? Dalsze akapity tej książki udzielają jednoznacznej odpowiedzi tylko na ostatnie pytanie⁴.

Oto inny przykład zaczerpnięty z tej samej książki: „[...] tradycje europejskie, zwłaszcza okresu oświeceniowego, uznają konieczność jakiegoś kryterium używania wolności. Kryterium tym nie jest jednak dobro godziwe (*bonum honestum*), ale raczej użyteczność i przyjemność” (Jan Paweł II 2005, 42). Mowa jest tu więc jedynie o nowożytnym utylitarystycznym i hedonistycznym. To właśnie te doktryny podlegają tu krytyce. Inna sprawa, czy mogą one stanowić reprezentatywny przykład oświeceniowej filozofii wolności w ogóle. W naszym przekonaniu: nie. Zwłaszcza, że np. wkład Kanta w polemikę z utylitarystycznym jest przez papieża wskazywany tak samo jednoznacznie jak jego zasługi dla nowoczesnego personalizmu w etyce (Jan Paweł II 2005, 45; Gałkowski 1981, 76; Spaemann 1999).

Kolejny raz posłużmy się bardziej obszernym cytatem: „Aby lepiej naświetlić ten problem [korzeni «ideologii zła»] i kryzysu tradycji chrześcijańskiej – T.K.], trzeba wrócić do okresu przed oświeceniem, a przede wszystkim do tej rewolucji, jakiej w myśleniu filozoficznym dokonał Kartezjusz. *Cogito, ergo sum* – «myślę więc jestem», przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. W ten sposób dokonała

⁴ Określenie „ideologia zła” nie zostało zastosowane tylko do zbrodniczych reżimów. Pod koniec rozdziału Jan Paweł II używa tego określenia do scharakteryzowania nacisków Parlamentu Europejskiego, by „związki homoseksualne zostały uznane za inną postać rodziny, której przysługiwałoby również prawo adopcji” (Jan Paweł II 2005, 20). Współcześnie fraza „ideologie zła” niemal wyłącznie funkcjonuje w polemikach i najczęściej w tym ostatnim znaczeniu. Nie jest jednak wykluczone, że termin ten utworzył Jan Paweł II za Alainem Badiou, a jego pierwotny sens był czysto deskryptywny.

się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, czym była w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu: filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez niego tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens*, *ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. *Cogito, ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią” (Jan Paweł II 2005, 16–17). Trzeba jednak podkreślić, że hierarchia ważności różnych „form istnienia” – jeśli można bezpośrednio nawiązać do wypowiedzi Jana Pawła II – nie orzeka o zależności w samym bycie, ale jedynie opisuje hierarchię pewności towarzyszącej ludzkiemu poznaniu. Z tej perspektywy *cogito* bez wątpienia zajmuje pozycję wyróżnioną. W „filozofii świadomości”, choć nie tylko w niej, nie ma nic bardziej oczywistego ponad to, że zajmowanie się bytami, które nie są treścią świadomości, jest po prostu bezprzedmiotowe. Umiarkowanemu agnostycyzmowi metodologicznemu, jaki z tego stanowiska wynika, przeciwstawia się prawo do nieograniczonej spekulacji metafizycznej.

Jan Paweł II – to jeszcze jedna ważna konkluzja, na jaką pozwala lektura ostatniej książki papieża – występuje tu wyraźnie jako rzecznik metafizyki tomistycznej. Konwencjonalnie podkreśla przy tym nie tylko merytoryczne walory tego stylu filozofowania (mowa o tym w cytowanym fragmencie), ale również eksponuje polityczną i społeczną rolę, jaką tomizm odegrał w czasach wszechobecnego „materializmu dialektycznego”. Przy czym gdy jest mowa o „modelu marksistowskim” czy „marksistowskich władzach” (Jan Paweł II 2005, 17), zapewne chodzić musi jedynie o zmodyfikowaną wersję ideologii marksistowskiej, a niekoniecznie o źródłową myśl Marksa. Zanim poruszymy ten ostatni wątek, jeszcze raz zwróćmy uwagę na polemikę Jana Pawła II z tradycją oświeceniową.

Na początku, wspomnianego już, drugiego rozdziału *Pamięci i tożsamości* znalazło się wyznanie, że omawiane sprawy stanowiły przedmiot trzech pierwszych encyklik (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* oraz *Laborem exercens*), ale także zostały opracowane w dokumentach Vaticanum II (zapewne również w innych oficjalnych publikacjach Kościoła z tego czasu). Nie powinno zatem dziwić nawiązanie do utartego już sposobu budowania związków pomiędzy filozoficznymi ideami oświecenia a XX-wiecznymi totalitaryzmami: „Myśl oświeceniowa, zwłaszcza jej hasła wolnościowe, przyczyniła się z pew-

nością do powstania *Manifestu komunistycznego* Karola Marksa, ale sprzyjała także – może nawet niezależnie od tej odezwy – kształtowaniu postulatów sprawiedliwości społecznej, która również miała swój korzeń w Ewangelii. Warto się zastanowić, w jaki sposób te wszystkie procesy związane z inspiracją oświeceniową prowadziły do głębszego odkrycia prawd zawartych w Ewangelii. Świadczą o tym chociażby encykliki społeczne – od *Rerum novarum* Leona XIII aż do encyklik XX wieku, do *Centessimus annus*” (Jan Paweł II 2005, 113). Dalej natomiast powiada się – choć bez zamiaru eksploatawania tego wątku – o „oświeceniowym podłożu wielkich katastrof dziejowych XX wieku” (Jan Paweł II 2005, 113), w szczególności II wojny światowej i reżimów komunistycznych. Wydaje się, że uwagi dotyczące oceny konsekwencji filozofii oświeceniowej są kontrowersyjne przede wszystkim dlatego, że wystawia się je w oderwaniu od wszelkiej innej krytyki oświecenia (choćby sformułowanej przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej).

Co innego jednak z perspektywy minionego czasu mówić o pewnym następstwie faktów, co innego zaś oznajmiać o istnieniu koniecznych związków pomiędzy nimi. Sposób obrony wartości i zasad w chrześcijaństwie może się okazać dla nich zabójczy, gdy staną się dekretem identyfikowanym z historycznym wydarzeniem Bożego objawienia. Podejście takie jest bowiem wariantem potępianego przez Kanta błędu polegającego na wyprowadzaniu powinności z doświadczenia (Kołakowski 1984, 134). Jeśli można w tym miejscu nawiązać do znanego i eksponowanego w filozofii oświeceniowej dylematu pomiędzy zewnętrznym postępowaniem struktur i instytucji społecznych a wewnętrznym postępowaniem moralnym człowieka: z oceny – nawet jeśli jest negatywna co do skutków – szerokiego i niszczącego oddziaływania ideologii politycznych i struktur społecznych wynika przekonanie, że człowiek jest albo bezradny wobec ich potęgi, albo nietwórczy. Tymczasem również do bogatego zasobu idei oświeceniowych należy przekonanie, że jest dokładnie przeciwnie, co w sposób negatywny wyraża także nauka Jana Pawła II, ilekroć głosi się w niej, że ostatecznym korzeniem zła jest grzech.

Z tej perspektywy zaś Jana Pawła II można chyba zaliczyć do – jak to nazywa Kołakowski – przedstawicieli „tradycyjnej ortodoksji antykomunistycznej”, która głosi, że „komunizm współczesny jest doskonałym wcieleniem doktryny marksistowskiej” (Kołakowski 2009, 6). Kołakowski trafnie zauważa, że o ile trudno byłoby u ludzi wzbudzić niechęć do marksizmu, dowodząc jedynie, że jest to doktryna ateistyczna, o tyle można go skutecznie zdyskredytować, wykazując, że jest „nasieniem niewolnictwa, tyranii i zbrodni” (Kołakowski 2009, 6). Sprawa jest powszechnie znana i wielokrotnie była opisywana. Dla ilustracji powołuję się na obszerny komentarz Kołakowskiego: „Despotyczne formy rządzenia i w szczególności prześladowania religijne w tym ustroju nie

pochodzą stąd, że komunizm jest ateistyczny, ale stąd, że jest totalitarny, że zatem jest jak gdyby konstrukcyjnie napędzany dążeniem do zniszczenia wszystkich form życia zbiorowego i wszystkich krystalizacji kultury nie narzuconych przez państwo. Znamienna dla integryzmu katolickiego koncentracja krytyki na sprawie ateizmu, to znaczy na błędach doktrynalnych komunizmu, jest z kilku powodów myląca i nieskuteczna. Nade wszystko, nie pozwala ta postawa wypracować pojęć oddzielających indyferentyzm religijny liberalnej demokracji od państwa ideologicznego sowieckiego typu, przeszkadza zatem w uwolnieniu Kościoła od tradycji, która w liberalizmie widziała wroga *par excellence*; co więcej, atakując komunizm za błędną teorię teologiczną czy antykomunistyczną, utrudnia krytykę totalitaryzmu jako takiego, niezależnie od jego doktrynalnej podbudowy. [...] Ponadto, przy założeniu, że jądrem zła w komunizmie jest ateizm, sprawa konfrontacji chrześcijaństwa z komunizmem zostaje umiejscowiona w ramach walki idei, co jest wszelako wadliwą interpretacją sytuacji, przynajmniej w krajach wepchniętych w klątkę sowie tyzmu: idea komunistyczna nie ma tam bowiem żadnej siły własnej, nie jest praktycznie wyznawana i stanowi tylko legitymizację przemocy sprawowanej nad społeczeństwem” (Kołakowski 1984, 196–197)⁵. Kołakowski jest zdania, że skuteczna walka z totalitaryzmem musi opierać się na afirmacji prawa do „swobodnego wyboru form własnego życia duchowego”, na co Kościół zgodzić się nie jest w stanie (Kołakowski 1984, 197).

Oprócz encyklik z początków XX w. ideologie komunistyczne są przedmiotem papieskiej krytyki głównie w encyklice *Laborem exercens* oraz w dokumentach potępiających teologię wyzwolenia, której jednym z głównych grzechów jest pozytywne odwołanie się do marksizmu jako propozycji rozwiązania problemu gorszącej nierówności społecznej. W polemikach tych nie akceptuje się wizji świata jako pola ścierania się skonfliktowanych klas społeczno-politycznych, a z pewnością nie traktuje się walki klasowej jako ostatecznego źródła istniejącego w świecie zła. Analogicznie nie uważa się, by rewolucja klasowa i zrównanie nierówności społecznych mogły oznaczać kres zła i zbawienie ludzkości na ziemi. Dyskusja dotyczy raczej fundamentalnych sposobów pojmowania źródeł zła i perspektyw jego definitywnego usunięcia. Nawet jeśli znajduje się tu miejsce na ogólną krytykę materializmu dialektycznego i historycznego, to jednak zasadnicze błędy dostrzega się nie tyle w życiu społecznym, co raczej w sferze metafizycznych wyobrażeń: „W teorii i w praktyce materializm *wyklucza* radykalnie obecność i działanie Boga, który

⁵ Opublikowany w 1978 r. tekst Kołakowskiego, w reakcji na wybór papieża Polaka, dobrze diagnozuje istotę błędu przenikającego tzw. naukę społeczną Kościoła. Mylnie podejmuje się w niej bowiem polemikę z domniemanymi wyznawcami komunizmu. Ludzie zaś nie popadają w ateizm dlatego, że przedstawia się w nim atrakcyjną propozycję światopoglądową, ale dlatego, że teizm (np. chrześcijański) nie potrafi wiarygodnie przekonać ludzi do swoich racji.

«jest duchem», w świecie, a nade wszystko w człowieku, z tej podstawowej przyczyny, że nie przyjmuje Jego istnienia, będąc systemem istotowo i programowo ateistycznym. Przejmującym zjawiskiem naszych czasów, któremu Sobór Watykański II poświęcił kilka ważkich paragrafów, jest ateizm. I chociaż nie można mówić o ateizmie w sposób jednoznaczny ani też sprowadzać go do filozofii materialistycznej – istnieją bowiem inne jeszcze jego odmiany i można by powiedzieć, że często używa się tego słowa niejednoznacznie – niemniej jednak jest rzeczą oczywistą, iż prawdziwy i właściwy materializm, rozumiany jako teoria wyjaśniająca rzeczywistość i przyjęty jako zasada kluczowa działania jednostkowego i społecznego, ma charakter ateistyczny. Horyzont wartości oraz celów, jaki on określa, jest ściśle związany z interpretacją całej rzeczywistości jako «materii». Jeśli w interpretacji tej mówi się także o «duchu» i «sprawach ducha» – np. w dziedzinie kultury czy moralności – to zawsze tylko jako o pochodnych (*epifenomenach*) materii, która wedle tego systemu jest jedyną i wyłączną postacią bytu. Stąd wynika, że przy takiej interpretacji religia może być rozumiana tylko jako pewna odmiana «złudzenia idealistycznego», którą należy zwalczać sposobami i metodami najbardziej odpowiadającymi miejscom i okolicznościom historycznym, aby wyeliminować ją ze społeczeństwa i z serca człowieka” (*Dominum et vivificantem*, 56, s. 329; por. *Centessimus annus*, 13). Zaraz po tych słowach następuje paragraf, w którym rysuje się wizję współczesnego świata jako cywilizacji śmierci. Istotną przesłanką tak pesymistycznej oceny czasów współczesnych są potępiane przez Kościół praktyki: aborcja, wojny, terroryzm (*Dominum et vivificantem*, 57, s. 331).

Podsumowanie

Łączenie ideologii totalitarnego komunizmu z filozofią marksistowską, podobnie jak poszukiwanie filozoficznych przesłanek zbrodni komunizmu i hitleryzmu nie jest całkowicie bezpodstawne. Trudno jednak zrekonstruować je w sposób niebudzący wątpliwości. Kołakowski słusznie zauważa, że żaden ruch, nieważne czy polityczny, czy religijny, nigdy nie był doskonałą realizacją teorii, które mógł nawet uważać za swoje ideologiczne zaplecze (Kołakowski 2009, 5–8). Marksizm nie jest pod tym względem wyjątkiem, choć wyraźnie różni się od innych systemów filozoficznych tym, że sprowokował powstanie ideologii mających za swój zasadniczy cel zmienianie świata. Wydaje się jednak, że o wiele trudniej zbudować pomost łączący myśl Marksa i filozofię Kartezjusza w taki sposób, by można jej przypisać absolutyzację świadomości i indeterministycznie rozumianą wolność (Wojtyła 2009, 107) z jednej strony, a z drugiej cały potencjał totalitarny ideologii komunistycznych.

Zapewne próba syntezy fenomenologii Schelera i metafizyki św. Tomasza z Akwinu jest oryginalnym osiągnięciem Karola Wojtyły, ale nie zmienia to faktu, że pod niejednym względem jego myśl naśladuje tradycyjne wzorce. Widać to w sposobie prezentacji stanowiska Kościoła w oficjalnych dokumentach w czasie pontyfikatu Jana Pawła II. Przybrała ona podobną postać do tej, jaką znaleźć można już w przedwojennych reakcjach na encyklikę *Divini Redemptoris* Piusa XI wystosowaną przeciwko ideologii komunistycznej. Ogólnikowość sformułowań przedwojennych encyklik, w których nie nazywa się wprost prądów filozoficznych, które „od dawna usiłują oddzielić wiedzę od wiary, a życie codzienne od życia Kościoła” (*Divini Redemptoris*, 4), uzupełnia o szczegóły komentarz opublikowany w polskiej prasie katolickiej: „W ciągu marca bieżącego roku, Stolica Apostolska odezwała się dwukrotnie, aby w oparciu o swe niezienne zasady wystąpić stanowczo przeciw dwóm doktrynom politycznym i społecznym, które choć zwalczają się nawzajem zawzięcie, korzeniami swymi tkwią w tej samej glebie ideowej dziewiętnastego wieku, tak żyznej dla wszelkiego rodzaju błędów i niedorzeczności. [...] Choć brzmi to jak paradoks, nie ulega dla nas wątpliwości, że wspólnym ojcem komunizmu i narodowego socjalizmu jest liberalizm, zrodzony w artykułach Encyklopedii, a dojrzewający w hasłach rewolucji francuskiej. Przede wszystkim jego przesadne wyobrażenia o prawach człowieka i obywatela usprawiedliwiły egoizm w jego brutalnej postaci, tak charakterystycznej dla okresu wczesnego kapitalizmu, a jego reakcję wywołały wysiłki Marxa o wyzwolenie uciśnionego i wyzyskiwanego proletariatu. [...] liberał utorował drogę komuniście, który w świecie zdechrystianizowanym znajduje podatny grunt dla swoich błędów” (Demiński 1937, 248–250). Treść tego komentarza nie tylko bardzo przypomina treść znacznie bardziej konkretnych pod tym względem encyklik Jana Pawła II, ale być może rzuca też nowe światło na rzeczywiste podstawy formowania się myśli papieża Polaka, które trzeba będzie uwzględnić w nowych charakterystykach jego stanowiska filozoficznego⁶.

Literatura

- Bartoś T. (2008), *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
Demiński H. (1937), *Encykliki Divini Redemptoris i Mit brennender Sorge*, „Verbum”, nr 2, s. 247–265.
Domosławski A. (1999), *Trzecie drogi prowadzą do Rzymu*, „Gazeta Świąteczna”, nr 112 (15–16 maja), s. 28–29.

⁶ Tadeusz Bartoś szuka tych podstaw w tomistycznych podręcznikach, autorów z końca XIX i początku XX w. (Bartoś 2008, 30–36). O podążaniu za tradycyjnie tomistycznym ujęciem problemów etycznych, ich określenia i uzasadnienia pisze też Gałkowski (Gałkowski 1981, 85).

- Gałkowski J. (1981), *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 29, s. 75–87.
- Jan Paweł II (1994), *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II (2003), *Fides et ratio. Tekst i komentarze*. W: T. Styczeń, W. Chudy (red.), Lublin: Wyd. KUL.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. W: P. Ptasznik, P. Sardi i in. (red.), Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2009), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak.
- Kołodziejczyk L. (1984), *Pomyślne proroctwa i pobożne życzenia laika na progu nowego pontyfikatu w wiecznej sprawie praw carskich i boskich*. W: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (s. 194–199), Londyn: „Aneks”.
- Kołodziejczyk L. (1990), *Iluzje demitologizacji*. W: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych* (s. 215–236), Warszawa: Res Publica.
- Kołodziejczyk L. (2009), *Główne nurty marksizmu. Cz. 1: Powstanie*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Kopania J. (2009), *Szkice kartezjańskie*, Kraków: Aureus.
- Leon XIII (2000), *Encyklika „Aeterni Patris”*, przeł. K. Pawłowski, Komorów: Antyk Marcin Dybowski.
- Marecki J. (2009), *Filozofia ludzkiego doświadczenia*. W: K. Wojtyła, *Filozof i papież. Wybór tekstów*, wyboru dokonał, oprac. i wstępem opatrzył J. Marecki (s. XI–XIX), Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Maryniarczyk A. (2015), *Filozoficzno-kulturowe źródła totalitaryzmów XX wieku w ujęciu Jana Pawła II*, „Człowiek w Kulturze”, nr 25, s. 27–41.
- Pius XI (1998), *Encyklika Divini Redemptoris (O bezbożnym komunizmie) Jego Świętobliwości Pana naszego Piusa XI z Opatrzności Bożej papieża do czcigodnych braci patriarchów, prymasów, arcybiskupów, biskupów i innych ordynariuszów, utrzymujących pokój i jedność ze Stolicą Apostolską*, przeł. S. Okoniewski, Komorów: „Antyk”.
- Possenti V. (2000), *Katolicka nuka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, przeł. Ł. Skuza, S. Pyszka, T. Żeleźnik, Kraków: WAM.
- Possenti V. (2004), *Filozofia i wiara*, przeł. K. Kubis, Kraków: WAM.
- Possenti V. (2007), *Rewolucja ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kardynała Karola Wojtyły*, przeł. i przedm. R. Skrzypczak; komentarz S. Lanza, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, Instytucja Kultury m.st. Warszawy: Stowarzyszenie Kulturalna „Frona”.
- Ratzinger J. (2018), *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków: Znak.
- Reale G. (2003), *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”*. W: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*. T. Styczeń, W. Chudy (red.) s. 365–377, Lublin: Wyd. KUL.
- Spaemann R. (1999), *Wewnętrzna sprzeczność Oświecenia*. W: K. Michalski (red.), *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przeł. M. Łukasiewicz, J. Migasiński, A. Pawelec, Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.

- Wojtyła K. (1992), *O możliwości nauki społecznej Kościoła. Niepublikowany wywiad udzielony profesorowi Vittorio Possenti w 1978 roku*, Warszawa: Ośrodek Chrześcijańskiej Myśli Społecznej „Augustinum”.
- Wojtyła K. (1994), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. T. Styczeń i in. (red.). Lublin: Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL.
- Wojtyła K. (2006), *Wykłady lubelskie*. T. 3: *Człowiek i moralność*. T. Styczeń i in. (red.), Lublin: Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL.
- Wojtyła K. (2009), *Filozof i papież. Wybór tekstów*. W: J. Marecki (red.), Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Zdybicka Z.J. (2008), *Wojtyła Karol (Jan Paweł II)*. W: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 9 (s. 815–822), Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.