

Ignacy Dec

Osoba jako podmiot w ujęciu kard. Karola Wojtyły

Collectanea Theologica 57/3, 5-18

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. IGNACY DEC, WROCŁAW

**OSOBA JAKO PODMIOT
W UJĘCIU KARD. KAROLA WOJTYŁY**

Wybór kardynała Karola Wojtyły, metropolity krakowskiego, na Stolicę Św. Piotra w Rzymie wskazywał, że naturalnym biegiem rzeczy nowy papież wniesie na najwyższy urząd w Kościele całe swoje dziedzictwo myślowe, złączone z wypracowanym poprzednio stylem bycia i działania. Tak się też stało. Już pierwsze dni, miesiące i lata nowego pontyfikatu potwierdziły to, iż nowy papież czerpie obficie z tego dziedzictwa, z którego wyrósł, i w którym tkwił przez wiele lat swego posługiwania kapłańskiego, biskupiego i profesorskiego. Jakie to było dziedzictwo?

Już pierwszy kontakt poznawczy z myślą kardynała Wojtyły, prowadzi nas do stwierdzenia, iż jego filozoficzno-teologiczna myśl jest skoncentrowana wokół problemu człowieka. Trzeba od razu podkreślić, iż była to myśl na wskroś filozoficzna. Owszem, kardynał Wojtyła, a wcześniej biskup i ksiądz Wojtyła, z racji powołania i pełnionych kościelnych funkcji, podejmował w swoich publikacjach naukowych także wątki teologiczne, jednakże zasadnicze jego dzieła, a przede wszystkim studium *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 1960) oraz *Osoba i czyn* (Kraków 1969) przybrały kształt filozoficznej refleksji nad człowiekiem.

Można by zapytać, dlaczego ksiądz kardynał widział potrzebę uprawiania najpierw filozofii człowieka, dlaczego jego dziedzictwo myślowe, które wniósł na biskupią stolicę w Rzymie, w przeważającej części miało charakter właśnie filozoficzny? Odpowiedź na te pytania znajdziemy u samego autora. Wspomina o tym ksiądz kardynał we *Wstępach* do wyżej wspomnianych dzieł¹. Wyznaje tam, iż potrzeba pogłębionej refleksji nad człowiekiem była podyktowana nie tyle względami teoretycznymi, ale praktycznymi. Zrodziła się nie tyle przy katedrze profesorskiej, ile pod wpływem pracy duszpasterskiej, a potem w wyniku wymiany doświadczeń z biskupami całego Kościoła na Soborze Watykańskim II. Ustalenia filozoficzne okazały się potrzebne do rozwiązywania praktycz-

¹ Por. *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin³ 1982, 13—19, oraz: *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 24—25. Por. także w związku z tym Z. J. Zdybicka, *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, 113.

nych problemów ludzkiego życia w duszpasterskim posługiwaniu Kościoła. Podjęcie refleksji filozoficznej okazało się też — zdaniem księdza kardynała — bardzo potrzebne dla teologii. Zresztą miało ono być tylko przygotowaniem do refleksji teologicznej. Pisał o tym autor bardzo wyraźnie w dziele *Osoba i czyn*. Podejmując pracę nad zagadnieniem osoby, autor zdaje sobie sprawę, że to filozoficzne zagadnienie posiada równocześnie kapitalne znaczenie dla teologii. „Poprzestajemy na stwierdzeniu tego, co w tej chwili jest jedynie właściwe i możliwe. Znaczenie problematyki personalistycznej w teologii to zagadnienie olbrzymie. W studium niniejszym świadomie nie zamierzamy w żadnym miejscu przekroczyć progu tego zagadnienia. Może będzie można kiedyś i to uczynić po gruntownym przygotowaniu. W takim razie studium niniejsze może też służyć jako przygotowanie myśli do podjęcia problematyki personalistycznej na gruncie teologii”².

Autor nie przypuszczał, że wypadnie mu w przyszłości owe propozycje realizować, ale już w roli najwyższego Pasterza Kościoła. Istotnie — dziś z perspektywy kilku lat pontyfikatu Jana Pawła II — można powiedzieć, iż papież przekroczył próg filozofii i realizuje to, co zapowiedział: głoszenie prawdy o człowieku na gruncie teologii. Program ten urzeczywistnia przede wszystkim w encyklikach, podróżach apostolskich, katechezach w czasie audyencji generalnych. Każdy niemal kontakt z Ojcem św. utwierdza nas w przekonaniu, że teologiczna prawda o człowieku stanowi rdzeń papieskiego kerygmatu. Skoro jednak prawda ta została poprzedzona tak bogatą refleksją filozoficzną nad człowiekiem, zachodzi potrzeba wgłębiania się także w filozoficzne przemyślenia obecnego papieża zawarte w całym jego posługiwaniu kapłańskim, biskupim, kardynalskim i profesorskim.

W literaturze filozoficznej ostatnich lat, polskiej i zagranicznej, pojawiło się już sporo publikacji podejmujących różne problemy z zakresu filozofii kardynała Wojtyły. Ich liczba wyraźnie wzrosła od jego wyboru na papieża.

W niniejszym artykule podejmujemy problem podmiotowości osoby ludzkiej w ujęciu księdza kardynała, jako że ten centralny temat dla jego przemyśleń, nie jest jeszcze dostatecznie wyakcentowany w dotychczasowej literaturze. Sam autor często wskazywał na ważność tego problemu³. W artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* pisał: „Problem podmiotowości człowieka posiada dziś kapitalne znaczenie filozoficzne. Na jego gruncie przesilają się wielorakie tendencje założenia i orientacje. (...) Prócz tego problem podmiotowości osoby (...) narzuca się dzisiaj jako jedno z centralnych

² *Osoba i czyn*, dz. cyt., 24.

³ Por. np. artykuł: *Osoba: podmiot i wspólnota*, *Roczniki Filozoficzne* 24(1976), z. 2, 6—9.

zagadnień światopoglądowych, które stają u podstaw ludzkiej *praxis*, u podstaw moralności (a więc i etyki), u podstaw kultury, cywilizacji i polityki” (s. 6).

Podejmując zatem ten problem wchodzimy niejako w centrum doktryny filozoficznej naszego autora. Mamy jednak świadomość przeróżnych ograniczeń w realizacji postawionego sobie zadania. Podjęte refleksje nie będą pretendować do miana wyczerpujących. Będą tylko skromnym przyczynkiem w dziele integralnego przybliżenia dziedzictwa myślowego Jana Pawła II. Być może przynajmniej we fragmencie odsłonią filozoficzne „zaplecze” ogłoszonych dotąd encyklik, a poniekąd i całego nauczania papieskiego.

1. Sposób poznania siebie jako podmiotu

a) Doświadczenie człowieka jako naczelné źródło poznania

Jedną z zasadniczych cech antropologicznych rozważań kardynała Wojtyły jest ich empiryczność i konkretność. Już w pierwszym zdaniu swego dzieła *Osoba i czyn* autor pisał: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka”⁴. Trzeba obiektywnie stwierdzić, iż autor zrealizował swoje zamierzenie bardzo dokładnie. Niemal wszystkie ustalenia antropologiczne w jego rozważaniach były dokonywane w oparciu o szeroko rozumiane doświadczenie człowieka. Wchodziło tu w grę zarówno doświadczenie zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Człowiek może doświadczać innych ludzi, a także siebie samego. Innych doświadcza zawsze od zewnątrz, a więc dosięga ich poprzez doświadczenie zewnętrzne. Siebie samego zaś może doświadczać dwójako: od zewnątrz i od wewnątrz, a więc zewnętrznie i wewnętrznie. Uprzywilejowanym sposobem doświadczenia siebie samego jest doświadczenie od wewnątrz. Owo doświadczenie — jak podkreśla ksiądz kardynał — jest właściwe jedynie człowiekowi. Tylko człowiek ma możność doświadczać bezpośrednio siebie samego. Jest to doświadczenie jedyne, wyjątkowe, nie mające odpowiednika w świecie przyrody. Człowiek tylko jest tym, kto doświadcza i zarazem tym, kogo się doświadcza. Jest więc równocześnie podmiotem i przedmiotem doświadczenia⁵. Zatem człowiek jako podmiot dany jest w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy.

Doświadczenie wewnętrzne siebie samego — jak zauważa autor — nie stoi w opozycji do doświadczenia zewnętrznego siebie czy też innych ludzi, ale je tylko dopełnia, poszerza i pogłębia. Obydwa

⁴ *Osoba i czyn*, dz. cyt., 5.

⁵ Por. np.: *Osoba i czyn*, dz. cyt., 6—11 oraz *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 7—9.

typy doświadczenia wzajemnie się przenikają i uzupełniają. W dalszej refleksji nad doświadczeniem człowieka autor oznajmia, iż każde doświadczenie, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, jest w jakiś sposób związane z czynnikiem intelektualnym. „Cały zespół aktów poznawczych — pisze autor — skierowany na człowieka, zarówno na tego, którym jestem ja sam, jak też na każdego poza mną, posiada charakter empiryczny i zarazem intelektualny”⁶. Czynnikiem intelektualnym nie jest tylko coś transcendentnym w stosunku do doświadczenia samego siebie, ale jest również w relacji do niego czymś immanentnym⁷. Ujawnia się on nawet w doświadczeniu zmysłowym.

Po wskazaniu na zasadnicze rodzaje doświadczenia człowieka, ujmowane przez księdza kardynała, i wyakcentowaniu bezpośredniego, wewnętrznego doświadczenia siebie samego, należy z kolei wskazać na przedmiot owego doświadczenia, czyli na rzeczywistość, która ujawnia się w tym doświadczeniu. Oddajmy ponownie głos samemu autorowi. W rozprawie *Osoba: przedmiot i wspólnota* ksiądz kardynał stwierdza lapidarnie: „W doświadczeniu jest nam dany człowiek jako ten, który istnieje (bytuje) i działa” (s. 7). W tekście tym autor wskazuje na dwie rzeczywistości doświadczane wprost przez każdego człowieka — na istnienie i działanie. Człowiek więc doświadcza siebie jako istniejącego i zarazem jako działającego. Doświadcza wprost swego istnienia i działania, ale także — choć w nieco inny sposób — doświadcza istnienia i działania innych.

Szczególne znaczenie dla odkrycia prawdy o sobie ma owo bezpośrednie doświadczenie obecności (istnienia) swojego „ja”. Jest to z jednej strony doświadczenie „ja” jako przedmiotu, ale zarazem „ja” jako podmiotu. Ów przedmiot „ja” doświadczany jako istniejący i działający ujawnia się nam zarazem jako podmiot (także istniejący i działający). Można powiedzieć, iż zdaniem księdza kardynała owo „ja” jawi się nam w tymże doświadczeniu jako doświadczane i zarazem doświadczające. Człowiek więc dany jest w doświadczeniu jako podmiot swojego istnienia i działania⁸.

⁶ *Osoba i czyn*, dz. cyt., 11. Por. także w związku z tym uwagi J. W. Gałkowskiego zamieszczone w artykule *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, *Roczniki Filozoficzne* 29(1981) z. 2, 77—81.

⁷ Opowiadając się za takim ujęciem autor wyraźnie przeciwstawił się fenomenalistycznej teorii doświadczenia. Por. np. *Osoba i czyn*, dz. cyt., 6, 11—12. Por. także w związku z tym K. Kłósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, *Analecta Cracoviensia* V—VI(1973—1974)81—84.

⁸ Odkrycie człowieka jako podmiotu jest zasługą filozofii. Jest sprawą drugorzędną i dyskusyjną, jaka filozofia pozwala nam lepiej odkryć osobę jako podmiot: filozofia bytu czy filozofia świadomości. Nie ulega jednak wątpliwości, iż jedynie filozofia do takiego odkrycia nas prowadzi. Nauki szczegółowe zajmujące się człowiekiem nie są w stanie odkryć osoby jako podmiotu. Rozpatrują one człowieka jedynie od strony przedmiotowej.

W tradycji filozofii klasycznej ów podmiot określano metafizycznym terminem *suppositum*. Właśnie tym terminem posługuje się także ksiądz kardynał, oznajmiając, iż „pojęcie to służy stwierdzeniu podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym”⁹.

Trzeba jednak od razu zauważyć, iż autor słowa „metafizyczny” używa nie tyle w sensie „poza-zjawiskowy”, ale raczej „poprzez-zjawiskowy”, czyli „trans-fenomenalny”¹⁰. Chce przez to powiedzieć, iż ów podmiot metafizyczny (istnienia i działania) jest dostrzegany, ujawniany poprzez wszystkie doświadczane „fenomeny” składające się na rzeczywistość człowieka, jako tego, który istnieje i działa.

Możemy zatem uwydatnić na tym etapie naszych rozważań to, iż zdaniem księdza kardynała człowiek doświadczając swego istnienia i działania, doświadcza tym samym siebie samego jako podmiotu, jako *suppositum*.

b) *Od operari do esse*

Cóż można powiedzieć o tymże podmiocie (*suppositum*); jaką ma naturę i elementy konstytutywne? Droga poznawcza do odkrycia natury „ja” jako podmiotu prowadzi poprzez analizę działania, którego owo „ja” jest źródłem i podmiotem. Analiza *operari* prowadzi nas do odkrycia natury *esse*. „W ten sposób — pisze ksiądz kardynał — z ludzkiego *operari* czerpiemy poznanie nie tylko tego, że człowiek jest jego «pod-miotem», ale także i tego, kim człowiek jest jako podmiot swego działania”¹¹. Trzeba tu jednak od razu dopowiedzieć, że owo *operari* rozumie autor bardzo szeroko. Na jego zawartość składa się bowiem — jak dalej wyjaśnia — całokształt ludzkiego dynamizmu¹². W ramach dynamizmu ujawniają się wyraźnie dwie jego postacie: „dzianie się”, „uczynienie” („coś dzieje się w człowieku”) i „działanie”, „czynienie” („człowiek działa”). Pierwszy sektor dynamizmu stanowią różnego rodzaju procesy somatyczne i psychiczne. Człowiek czuje się ich podmiotem, jako że w nim one zachodzą, jednakże nie przeżywa w nich swojej sprawczości. Zaistnienie tego dynamizmu nie jest wynikiem wolnej i świadomej decyzji człowieka.

Natomiast w zakres drugiego sektora dynamizmu wchodzi czynny, jako akty podejmowane i spełniane w sposób wolny i świadomy. Człowiek przeżywa w nich nie tylko swoją podmiotowość, ale i sprawczość; jest ich sprawcą i twórcą. Doświadcza przez to samo swojej transcendencji wobec działania, transcendencji osoby w czynie¹³.

⁹ *Osoba: podmiot i wspólnota, art. cyt., 8.*

¹⁰ *Por. tamże.*

¹¹ *Osoba: podmiot i wspólnota, art. cyt., 9.*

¹² *Por. tamże.*

¹³ *Por. Osoba i czyn, dz. cyt., 68—75.*

Wyróżnione dwa rodzaje dynamizmu człowieka, składające się na ludzkie *operari*, wskazują pośrednio — jak to już wyżej wspomniano — na naturę ludzkiego „ja” jako podmiotu. Skoro ów dynamizm (*operari*) jest tak bogaty i zróżnicowany, to i ów podmiot, owo *esse*, podmiotujące różnego rodzaju akty, musi być w swojej strukturze złożone i jakby „wielostronne”.

Czy trzeba jednak badać cały dynamizm, by odkryć właściwą naturę ludzkiego „ja”, ludzkiego *esse*? Ksiądz kardynał proponuje nam zawęzić pole badań jedynie do „czynu”, a więc do świadomego działania człowieka, w którym zarazem wyraża się i konkretyzuje wolność właściwa osobie ludzkiej. Ten właśnie rodzaj *operari* ma zasadnicze i istotne znaczenie dla poznania podmiotowości człowieka jako osoby¹⁴. A zatem podmiotowość osobowa człowieka odsłania się przede wszystkim przez możliwie wszechstronną analizę ludzkiego czynu.

Przyjęcie takiego stanowiska wskazuje zarazem na stopniowe ujawnianie się podmiotowości człowieka jako osoby w jego uczasowionym rozwoju. Skoro bowiem „czyn”, a więc świadome i wolne działanie, pojawia się i wykształca dopiero z czasem — w rozwoju jednostki, przeto i człowiek, od początku istniejący jako podmiot — *suppositum*, dopiero z czasem ujawnia swoje osobowe oblicze. Konkretnie ludzkie „ja” odsłania się i zarazem konstytuuje na gruncie *suppositum*¹⁵. *Suppositum humanum* musi się niejako ujawnić jako ludzkie „ja”, podmiotowość metafizyczna, jako podmiotowość osobowa¹⁶.

Postępując dalej w naszym przybliżaniu wizji osoby u kardynała Wojtyły, wskażemy teraz na elementy strukturalne, tworzące osobową podmiotowość człowieka.

2. Elementy osobowej podmiotowości człowieka.

a) Świadomość — jej rodzaje i funkcje

W rozważaniach powyższych wzmiankowaliśmy już o obecności elementu intelektualnego w doświadczeniu siebie samego. Owo doświadczenie, czy raczej samodoświadczenie, jest nierozzerwalnie związane z funkcjonowaniem świadomości. Czyn, poprzez który manifestuje się osoba i poprzez który jest ona poznawana jako *suppositum humanum*, jest działaniem świadomym. Działanie zaś świadome jest ściśle zespolone ze świadomością działania¹⁷. Skoro zaś działanie świadome jest typowym przejawem *suppositum humanum*,

¹⁴ Por. *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 10.

¹⁵ Por. *tamże*, 12.

¹⁶ Por. *tamże*.

¹⁷ Por. *Osoba i czyn*, dz. cyt., 34

stąd też i świadomość ma kolosalne znaczenie dla samej podmiotowości osoby¹⁸. Jest istotnym komponentem ludzkiego „ja”.

Przystępując do prezentacji pojmowania świadomości przez księdza kardynała, odnotujmy tu od razu, iż reprezentuje on w tym względzie stanowisko dość specyficzne. Jego koncepcja świadomości — jak zobaczymy — odbiega wyraźnie od koncepcji tradycyjnej i zarazem odcina się od koncepcji husserliańskiej.

Autor rozpatruje świadomość w ścisłym zespoleniu z dynamizmem i sprawczością. W swoich analizach wskazuje najpierw na niewystarczalność i niekompletność tradycyjnej interpretacji świadomości. Jego zdaniem tradycyjna interpretacja czynu jako *actus humanus* uwzględniała jedynie przydawkowe znaczenie terminu świadomość, natomiast jego rzeczownikowe znaczenie nie zostało rozwinięte. „Tymczasem — jak zauważa autor — świadomość w znaczeniu rzeczownikowym, świadomość jako taka, pozwala się wyodrębnić w świadomym działaniu”¹⁹. Przenika ona głęboko relację osoba—czyn i da się wyodrębnić w działaniu świadomym jako jak gdyby w stosunku do niego nadrzędna. W tym nowym aspekcie świadomość nie jest traktowana tylko jako coś wpisanego w byt ludzki i ludzkie działanie, ale odkrywa się ją jako współobecną i współwystępującą z działaniem świadomym. Świadomość ta posiada swą ciągłość i tożsamość. Jest uprzednia, towarzysząca i następująca względem każdego czynu. Każdy czyn niejako zastaje już świadomość, kształtuje się i przewija wobec niej, zostawiając w niej za sobą jakby ślad swej obecności, jakieś swoje odzwierciedlenie. Świadomość więc towarzyszy czynowi i go odzwierciedla. Owa „czynność” odzwierciedlania bytowania i działania jest — zdaniem księdza kardynała — jedną z zasadniczych funkcji świadomości. Świadomość odbija to, co „dzieje się w człowieku” oraz to, że „człowiek działa i co działa”. Co więcej, świadomość odzwierciedla również to wszystko, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania. „Jest w niej poniekąd — jak stwierdza autor — cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka”²⁰. Jednakże — co jest niezmiernie ważne — tak ujmowana świadomość nie jest jednak i nie może być jedynym i ostatecznym podmiotem wszystkich treści. „Świadomość nie jest samodzielnym podmiotem” — podkreśla ksiądz kardynał — ale jest zapodmiotowana w ludzkim „ja”, czyli jej korzeniem jest zawsze *suppositum humanum*²¹. Stawiając tak sprawę, autor odcina się od pojmowania świadomości w filozofii transcendentальной i w fenomenologii Husserla. W tychże

¹⁸ Por. *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 11.

¹⁹ *Osoba i czyn*, dz. cyt., 34.

²⁰ *Tamże*, 36.

²¹ *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 12. Por. także *Osoba i czyn*, dz. cyt., 36—37.

bowiem kierunkach świadomość została do pewnego stopnia zabsolutyzowana i traktowana poniekąd jako podmiot wyizolowany i oderwany od rzeczywistości (u Husserla np. czysta świadomość po redukcji transcendentnej)²². Głosiło się tu tezę, iż byt jest konstytuowany w świadomości i poniekąd poprzez świadomość. Był to więc czysty idealizm, filozofia pojęć, sensów, treści zawartych w świadomości, a nie filozofia obiektywnej rzeczywistości, bytu realnie istniejącego, a zatem również i nie filozofia rzeczywistości, której na imię człowiek, czy też ludzka osoba.

Ksiądz kardynał swoją teorią świadomości przywrócił koncepcję bytu świadomego, to znaczy „nie ukonstytuowanego w świadomości i przez świadomość, ale wręcz przeciwnie — poniekąd konstytuującego świadomość”²³. Jeszcze raz powtórzmy, iż świadomość w tym ujęciu nie jest traktowana jako samodzielnie istniejący podmiot, ale jako właściwość, zakotwiczona w ludzkim „ja”, odzwierciedlająca ludzkie bytowanie i działanie.

Trzeba tu jednak od razu dodać — śledząc dalej myśl autora na tym odcinku — iż owo odzwierciedlanie przez świadomość ludzkich czynów dokonuje się w specyficzny, w tzw. świadomościowy sposób. Bliższa analiza tego sposobu prowadzi do wniosku, że świadomość nie spełnia funkcji poznawczej we właściwym znaczeniu²⁴. Świadomość bowiem nie obiektywizuje poznawczo, nie dociera więc do swych treści, na którą składają się znaczenia poszczególnych elementów rzeczywistości oraz ich wzajemnych związków. Owe znaczenia są jej dane „z zewnątrz” jako owoc wiedzy, którą człowiek zdobywa, i którą posiada w różny sposób i na różnych stopniach. Świadomość zatem współdziała z całym ludzkim poznaniem, od którego właśnie czerpie znaczenia. Różne stopnie wiedzy wyznaczają różne poziomy świadomości²⁵.

Oprócz rozmaitych postaci wiedzy szczególne znaczenie dla świadomości przedstawia samowiedza, której przedmiotem jest nasze własne „ja”. Dopiero dzięki niej świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relację do własnego „ja”. Także dzięki niej własne „ja” działającego podmiotu zostaje poznawczo ujęte jako przedmiot. Samowiedza wnosi w świadomość znaczeniową relację do własnego

²² Por. w związku z tym: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią wspólną*, Warszawa 1963, 481—482.

²³ *Osoba, podmiot i wspólnota*, art. cyt., 11. Por. w związku z tym: S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, *Analecta Cracoviensia* V—VI(1973—1974)147—149.

²⁴ Por. *Osoba i czyn*, dz. cyt., 36. Por. także M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, *Analecta Cracoviensia* V—VI(1973—1974)101—103.

²⁵ Por. *Osoba i czyn*, dz. cyt., 38—39. Por. także: A. Póltawski, *Czyn a świadomość*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971, 84—87, oraz tenże, *Człowiek a świadomość*, *Analecta Cracoviensia* V—VI(1973—1974)167—175.

„ja” i do jego czynów; jest zatem pod tym względem niejako wcześniejsza od świadomości; stanowiąc zarazem dla świadomości granicę w procesie świadomościowego upodmiotowienia. Akty samowiedzy nie tylko obiektywizują ludzkie „ja” i czyny odeń pochodzące, a więc nie tylko obiektywizują ludzkie bytowanie i działanie, ale także obiektywizują samą świadomość. Ta ostatnia jest także przedmiotem samowiedzy. Wyraża się to i ujawnia w tym, że człowiek nie tylko posiada świadomość swego działania, ale wie, że działa, i wie, że działa świadomie²⁶.

Analiza samowiedzy i jej relacji do świadomości doprowadziła autora do odkrycia drugiej ważnej funkcji pełnionej przez świadomość. Otóż, oprócz funkcji odzwierciedlania, odbijania bytowania i działania, świadomość także „uwewnętrznia”, czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając jakby temu wszystkiemu miejsce we własnym „ja” osoby. Zwierciadło świadomości wprowadza nas do „wnętrza” czynów i do wnętrza ich dynamicznej relacji z własnym „ja”. Świadomość — jak zauważa autor — pozwala nam nie tylko wewnętrznym oglądać nasze czyny i ich związek z własnym „ja”, ale pozwala je przeżywać jako czyny i to czyny własne. Pozwala zatem przeżywać siebie jako podmiot. Niniejszą funkcję świadomości nazywa autor funkcją refleksywną, funkcją upodmiotowienia tego, co przedmiotowe. Funkcja ta stanowi jakby dopełnienie funkcji odzwierciedlania. O ile bowiem „w odbiciu podmiot zawiera się jeszcze jako przedmiot”, to „zwrot refleksywny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot, czyli przeżywa swoje własne «ja»”²⁷.

Można zatem powiedzieć, iż człowiek nie tylko posiada świadomość swego „ja”, ale dzięki świadomości przeżywa to „ja”, czyli przeżywa siebie jako podmiot bytujący i działający. Stąd też kardynał Wojtyła wyraźnie twierdzi, że świadomość jest realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość osoby w znaczeniu psychologicznym, a ściślej — przeżyciowym. Owo konstytuowanie jest tożsame z konstytuowaniem własnego „ja”. Świadomość, przebiegając drogę od odbicia do przeżycia, wchodzi w strukturę podmiotu—osoby i doświadczalnie konstytuuje go wraz z każdym przeżyciem. Dzięki temu człowiek bytuje w pełnej zgodności ze swą umysłową istotą i zarazem bytuje „do wewnątrz”, czyli bytuje jako istota nie tylko o wymiarze materialnym, ale i duchowym. Owa duchowość przejawia się właśnie w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną bytowania i działania człowieka²⁸.

²⁶ Por. *Osoba i czyn*, dz. cyt., 40 a także A. Półtawski, *Czyn a świadomość*, art. cyt., 86.

²⁷ Por. *Osoba i czyn*, dz. cyt., 46 oraz *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 16.

²⁸ Por. *Osoba i czyn*, dz. cyt., 47—48.

Przejdźmy z kolei do zaprezentowania drugiego ważnego elementu osobowej podmiotowości człowieka jakim jest samostanowienie.

b) Samostanowienie — wolna sprawczość

Rzeczywistość samostanowienia, jako istotny rys osoby ludzkiej, ujawnia się w myśli kardynała Wojtyły na kanwie analizy czynu, a więc tego dynamizmu osoby, który — jak już wyżej wspomniano — został określony przez autora w słowach „człowiek działa”. W wyrażeniu tym, jak łatwo zauważyć, spięte są ze sobą dwa elementy, które pozostają względem siebie w relacji przyczyna—skutek („człowiek” — przyczyna; „działa” — skutek). Doświadczenie wskazuje nam na nieoddzielalność tych dwóch elementów. Czyn nie może być oderwany od osoby, od danego „ja” i przypisany komuś innemu jako swemu sprawcy. Czyn wypływa z osoby jako ze swego źródła. Ksiądz kardynał w swoich rozważaniach zwraca nam uwagę na specyfikę tego związku. Odróżnia go od związku zachodzącego między tym samym ludzkim „ja” a wszystkim tym, „co dzieje się w człowieku”. O ile w relacji „ja” — „dzianie się” owo „ja” jest tylko podmiotem dla „dziania się”, o tyle w relacji „ja” — „czyn”, owo „ja” jawi się nam nie tylko jako podmiot, ale także jako sprawca (spełniacz). Zatem czyn jako działanie świadome przypisujemy „ja” jako świadomemu sprawcy.

Omawiając zagadnienie sprawczości osoby, kardynał Wojtyła wskazuje na dwa typy sprawczości: na sprawczość, którą można nazwać zewnętrzną, przechodnią i na sprawczość wewnętrzną, nieprzechodnią. W pierwszym typie sprawczości uwidacznia się zależność między przyczyną, którą jest osoba, a skutkiem zewnętrznym, znajdującym się poza podmiotem sprawczym. Samo działanie ma tu charakter przechodni. Natomiast — w drugim — bardziej podstawowym typie sprawczości, działanie w swoich skutkach dotyczy samego podmiotu działającego. Występuje tu zależność sprawcza, która wiąże świadome działanie człowieka z własnym podmiotem. I właśnie w tym typie sprawczości ujawnia się w szczególności sposób wolność osobowa człowieka zwana przez autora samostanowieniem. „Samostanowienie — pisze ksiądz kardynał — jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego „ja”, poprzez którą człowiek w czynie odsłania się jako osobowy podmiot”²⁹.

Trzeba tu znowu zauważyć, iż autor odróżnia ten rodzaj sprawczości, zwanej samostanowieniem od sprawczości właściwej innym podmiotom działającym, nie będącym bytami osobowymi. Ta ostatnia wynika z podmiotu, ale nie wnika weń, nie wraca doń niejako i nie odnosi się na pierwszym miejscu do niego samego. Natomiast sprawczość osoby w pierwszym rzędzie dotyczy niej samej, a więc

²⁹ Osoba: podmiot i wspólnota, art. cyt., 14.

jest samostanowieniem, poprzez które uwidacznia się podmiotowa struktura osoby jako samopanowania i samoposiadania³⁰.

Właśnie samostanowienie, decydowanie o sobie, autodeterminacja, zakłada bardziej podstawowe struktury w osobie ludzkiej jakimi są: samoposiadanie i samopanowanie. Jeśli człowiek stanowi o sobie, musi także jakby wcześniej siebie samego posiadać oraz sobie samemu panować. Samoposiadanie ujawnia się i zarazem potwierdza w działaniu przez wolę. Człowiek stanowi o sobie wolą. Jest to możliwe wówczas, gdy sam siebie posiada. Przeżycie „ja chcę” jako aktualne samostanowienie zakłada więc strukturalnie samoposiadanie. Stanować bowiem można tylko o tym, co się realnie posiada, a także stanowić może tylko ten, kto posiada³¹.

Podobnie ma się sprawa z drugim elementem, z drugą strukturą implikowaną przez samostanowienie — z samopanowaniem. Stanowi ono — jak zdaje się twierdzić ksiądz kardynał — jakiś aspekt czy nawet bliższą konkretyzację samoposiadania. Osoba zdolna do samostanowienia, musi nie tylko samą siebie posiadać, ale także samej sobie panować, znajdować się pod swoim własnym panowaniem. „Przez samostanowienie — pisze ksiądz kardynał — każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może”³².

Niniejszy doświadczalny rys samostanowienia zakorzeniony w samopanowaniu i samoposiadaniu był już poniekąd ujawniany w tradycji scholastycznej. Mówiło się bowiem w niej, iż *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Wskazywano przeto na to, iż osoba jest jakby „nie-odstępna” (*incommunicabilis*) drugiej osobie. Właśnie owa „nie-odstępność” czy „nie-udzielność” to nic innego jak osobowe samopanowanie i samoposiadanie przejawiające się i wyrażające w działaniu jako samostanowienie, czyli autodeterminacja³³. Osoba zatem — powtórzmy to jeszcze raz — sama determinuje się w swoim działaniu. Nikt za nią nie może wybierać i decydować. Owa samodeterminacja — jak słusznie zauważa J. Gałkowski, komentując w tym względzie myśl księdza kardynała — dokonuje się wprawdzie ze względu na pewne motywy, ze względu na poznane wartości. Nie jest to bowiem wolność „od” przedmiotów, „od” wartości, lecz wręcz przeciwnie, wolność „do” nich, czy ściślej — wolność „dla” przedmiotów, dla wartości. Zatem na charakter, na jakość wyboru, samostanowienia mogą w jakimś stopniu wpływać motywy zewnętrzne przede wszystkim: prawda, dobro, piękno, jednakże — co jest niezmiernie ważne — sam akt

³⁰ Por. *Osoba i czyn*, dz. cyt., 110—111.

³¹ Por. *tamże*, 110.

³² *Tamże*, 111.

³³ Por. w związku z tym M. A. Krąpiec, *Człowiek — suwerenny byt osobowy w ujęciu Karola Wojtyły*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980, 31.

wyboru czy rozstrzygnięcia dokonuje się siłami samego podmiotu—osoby, czyli jest to rzeczywistość autodeterminacja, samostanowienie³⁴.

Owo determinowanie siebie sprawia, iż człowiek poprzez podejmowane decyzje i podjęte działania staje się jakiś. Nie tylko wywiera piętno swoim działaniem na rzeczywistość zewnętrzną, pozapodmiotową, ale także tworzy siebie samego, czyli spełnia siebie samego. Moment spełnienia, czy też samospełnienia jest — zdaniem księdza kardynała — kolejnym aspektem, elementem czy też przejawem podmiotowości osobowej człowieka, dlatego należy go tutaj w naszym rozważaniu uwzględnić.

c) Samospełnienie — kreacja osobowa

Ksiądz kardynał wskazuje nam, iż czyn jako skutek jest w stosunku do osoby zarazem zewnętrzny, przechodni, jak i wewnętrzny, immanentny, nieprzechodni. Wynika z tego, że także i dążenie ku jakiejś pełni, właściwe czynowi, jest jakby dwukierunkowe. Z jednej strony każdy czyn zawiera w sobie orientację intencjonalną, kieruje się ku określonym przedmiotom, znajdującym się poza osobą. Z drugiej jednak strony czyn mocą samostanowienia wnika w podmiot, we własne „ja”, w swojego sprawcę. Zatem poprzez czyn uzupełniany jest w jakimś sensie nie tylko świat zewnętrzny, ale przede wszystkim sama osoba spełniająca ten czyn. U korzenia całego ludzkiego *operari* tkwi dążność do spełnienia siebie. Świadczy to zarazem o przygodności i autoteologii samego człowieka, jako sprawcy czynu. „Dążność do spełnienia siebie, swojego «ja» jest nie-pełna... i uwytatnia auto-teologię, celem bowiem bytu — *suppositum*, który przeżywa swoją niepełność — jest spełnienie siebie, czyli «samo-spełnienie»”³⁵.

W oparciu o powyższy tekst można dopełnić i pogłębić obraz ludzkiego „ja” szkicowany już po części we wcześniejszych rozważaniach. Otóż ludzkie „ja”, będące podmiotem i spełniaczem czynu, konstytuuje się przy pomocy świadomości i samoświadomości we własnych czynach, zaś przez samostanowienie ujawnia się sobie nie tylko jako samoposiadanie i samopanowanie, ale także jako dążące do samospełnienia. Ten ostatni rys ludzkiego „ja” uważa autor za niezwykle ważny. Wskazuje on bowiem, że osobowa podmiotowość człowieka nie stanowi struktury zamkniętej, już „wykończony”. Ponadto ów „zwrot ku sobie”, dokonujący się w samoświadomości, samostanowieniu i samospełnianiu, jest także jakby źródłem otwarcia się tegoż podmiotu na rzeczywistość zewnętrzną. Stąd też wyżej wspomniane elementy osobowej podmiotowości człowieka łączy ściśle nasz autor z rysem transcendencji osoby.

³⁴ Por. J. W. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, *Zeszyty Naukowe KUL* 22(1979) nr 1—3, 78.

³⁵ *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 17.

W studium *Osoba i czyn* kardynał Wojtyła wspomina o dwóch rodzajach transcendencji osoby: poziomej i pionowej³⁶. Transcendencja pozioma wyraża się w przekraczaniu siebie ku rzeczywistości zewnętrznej. Dokonuje się to zarazem w czynnościach poznawczych jak i pożądawczych. Jest to więc jakieś wychodzenie podmiotu w stronę przedmiotu. Poprzez to sięganie na zewnątrz, a ściślej w procesie przekraczania podmiotu w stronę przedmiotu, ujawnia się zarazem drugi typ transcendencji osoby — transcendencja pionowa. Człowiek bowiem doświadcza w czynie swojej wolności. Przekraczanie granic swej podmiotowości leży w jego gestii, w jego władaniu. Wszelki czyn jest w „rękach” osoby. Osoba jest ponad swoim dynamizmem. Jest niezależna od przedmiotów swego poznania i chcenia, nie musi ich poznawać i nie musi ich chcieć. Nie ma tu absolutnej determinacji zewnętrznej. Jest tylko determinacja wewnętrzna — samodeterminacja. Owa samodeterminacja dokonuje się jednak ze względu na odkrywane wartości. W tym to kontekście myślowym, idącym drogą eksplikacji doświadczenia, autor wprowadza czy raczej odkrywa, nową strukturę osobową, mianowicie sumienie i przypisuje tej instancji szczególną rolę na odcinku transcendowania osoby w działaniu. Sumienie jest tym czynnikiem w osobie, dzięki któremu człowiek przeżywa wartości moralne. To właśnie dzięki sumieniu i poprzez sumienie człowiek przekracza, siebie samego w stronę prawdy i w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy. Dopiero udział sumienia w dynamice czynu (rozpoznanie prawdy i dobra, ze względu na które to wartości zostaje podjęty czyn) prowadzi do spełnienia siebie w tymże czynie, jeśli czyn ten był zgodny z „głosem sumienia”, albo też do niespełnienia siebie, jeśli czyn był podjęty w opozycji do odkrytych w sumieniu wartości. Zatem tylko przez czyn zgodny z sumieniem (z sumieniem — dodajmy — ukształtowanym wedle obiektywnych wartości prawdy i dobra) człowiek spełnia siebie, a przez to staje się dobry jako człowiek. Natomiast poprzez czyn niezgodny z sumieniem człowiek spełnia siebie jakby w „kierunku zła”, stając się złym jako człowiek. Jest to właściwie niespełnienie siebie. Wynika z tego, że spełnienie siebie dokonuje się tylko przez działanie moralnie dobre. Skoro tak, to staje się jasne, iż spełnienie siebie nie utożsamia się z samym spełnieniem czynu, ale zależy od wartości moralnej tegoż czynu. Jeszcze raz powtórzmy: tylko czyny dobre, a więc czyny przyporządkowane w sumieniu prawdzie, która jest zarazem dobrem, przyczyniają się do samospełnienia osoby³⁷.

³⁶ Por. *osoba i czyn*, dz. cyt., 187—190.

³⁷ Por. *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 18—19. Por. także w związku z tym T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, 91—93.

**PERSON — SUBJECT
AS APPROACHED BY CARDINAL KAROL WOJTYŁA**

The article takes up the central problem of the anthropology of Cardinal Karol Wojtyła which is the problem of person's subjectivity.

In the first part of the article the author presents the way of recognizing oneself as subject. In this connection he discusses Cardinal Wojtyła's conception of experience. In particular he emphasizes the part of inner experience and the duality of the dynamism experienced in man (acting — „man act” and happening — „something happens in man”).

In the second part of his article the author shows the elements of personal subjectivity of person. The first one is consciousness. The author discusses its kinds and functions. The second one is self-determination which presumes self-possession and self-control and is identified with the freedom of man. The third element is person's self-fulfilment — personal creation.