

JERZY W. GAŁKOWSKI

OSOBA I WSPÓLNOTA

SZKIC O ANTROPOLOGII KARD. KAROLA WOJTYŁY

Określenie czyjejs postawy naukowej może iść dwoma torami. Pierwsze można próbować określić ją poprzez opis stosowanych metod i sposobów postępowania, a także celów, którym ma służyć tworzona teoria. Po drugie przez ukazanie treści analiz, wniosków i postulatów, czyli przez ukazanie wizji świata danego autora. Zadaniem niniejszego szkicu jest zarysowanie koncepcji filozoficznej, dokładnie antropologicznej i moralnej, kard. Karola Wojtyły. W tym wypadku uzasadnione będzie przedstawienie obu tych aspektów jego filozofii, w swoich publikacjach bowiem oraz wystąpieniach na kongresach polskich i zagranicznych obu nimi się zajmował. Problemami teoretycznymi i metateoretycznymi zajmował się również na wykładach i seminariach z etyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie od 1954 r. był wykładowcą, a od 1956 r. jest kierownikiem Katedry Etyki. W tym więc roku przypada jubileusz 25-lecia jego pracy naukowo-dydaktycznej w KUL-u. Szkic ten ma w mojej intencji także inny wymiar, i to podwójny: uczczenie owego jubileuszu, ale przede wszystkim złożenie przez ucznia podziękowania i hołdu Profesorowi za miłość prawdy i prawdę o dobru, żywo przeżywane przez Profesora i za przekazywanie ich słuchaczom i uczniom.

1. Z zagadnień metaproblemowych szczególnie podkreślić należy dwa — doświadczenia oraz syntezy tomizmu i fenomenologii.

Pierwszy problem postawiony i analizowany był w dwu publikacjach: najpierw w artykule *Problem doświadczenia w etyce*¹, a następnie w

¹ Kard. K. Wojtyła. *Problem doświadczenia w etyce*. „Roczniki Filozoficzne” 17:1969 z. 2 s. 5—24.

książce *Osoba i czyn*². Trzeba od razu zaznaczyć, że zarówno ten problem, jak i synteza tomizmu z fenomenologią okazały się kontrowersyjne i wywołały dużą dyskusję³.

Zgodnie ze współczesnymi tendencjami w filozofii kard. K. Wojtyła podkreśla zasadnicze znaczenie doświadczenia jako punktu wyjścia dla tworzenia etyki i antropologii filozoficznej. W swych analizach doświadczenia wychodzi od stwierdzenia rozbicia w poglądach na temat źródeł i kryteriów wiedzy o moralności i człowieku. Z jednej strony są „empiryści”, zawężający doświadczenie do „czysto zmysłowego”, z drugiej zwolennicy racjonalistycznego aprioryzmu, stojący na stanowisku, „że owe sądy pierwsze, bezpośrednie i wprost oczywiste mają swe źródło wyłącznie w rozumie, a nie w doświadczeniu”⁴. Oczywiście, między tymi dwiema skrajnościami mieści się wiele stanowisk pośrednich lub jakoś je łączących, w tym także „trzeźwy empiryzm”, który kard. K. Wojtyła chce ująć i ukazać. Błędem owych skrajności jest to, że albo nie docierają do samej istoty badanego przedmiotu — moralności lub człowieka — ale tylko do jego przejawów, albo też nie mają z nim bezpośredniego kontaktu doświadczalnego. W cytowanych wyżej publikacjach podana jest pewna teoria doświadczenia. Nie jest ona szeroko rozbudowana, gdyż ma służyć jedynie przeprowadzonym tam analizom.

Kard. K. Wojtyła stara się zsyntetyzować te dwa skrajne ujęcia, biorąc z nich potrzebne elementy i łącząc je w jedno całościowe ujęcie (które by można nazwać doświadczeniem rozumiejącym) zgodne z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną, ale uzupełnione podejściem fenomenologicznym (szerokimi analizami przeżycia i podmiotowości człowieka), a także w pewnym zakresie analizami języka potocznego (w duchu języka potocznego).

W doświadczeniu wyróżnia Autor dwa elementy: poczucie rzeczywistości, czyli poczucie, że coś, z czym się doświadczalnie styka człowiek, istnieje realnie i obiektywnie, niezależnie od podmiotu i aktu poznania; oraz poczucie poznawania, czyli „swoistego zetknięcia czy zespolenia się z tym, co istnieje i w taki sposób istnieje”⁵.

Tak rozumiane doświadczenie nie kończy się ani na zetknięciu z przedmiotem w doznaniu zmysłowym, ani tylko na uchwyceniu danego momentu przedmiotowego. Jest to doświadczenie poprzez cały apa-

² Kard. K. Wojtyła. *Osoba i czyn*. Kraków 1969.

³ Dyskusja ta została opublikowana w czasopiśmie „Analecta Cracoviensia” 5—6:1973—1974 (*Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”* (s. 49—272). Zawarte tam są wypowiedzi dyskutantów oraz Wypowiedź wstępna i Słowo końcowe kard. K. Wojtyły).

⁴ *Problem doświadczenia w etyce* s. 6.

⁵ Tamże s. 14.

rat poznawczy człowieka, a więc obejmuje ono również zrozumienie doświadczanego przedmiotu. Aktowi zetknięcia zmysłowego, co najmniej, towarzyszy akt intelektualny. Jest to więc empiryzm mający charakter także intelektualny. Proces zrozumienia przedmiotu, będący integralną częścią doświadczenia, nie kończy się na samym akcie doświadczenia rozumiejącego. Jest on bowiem tak nabrzmiały treścią, że stanowi podstawę i materiał dalszych, bardziej dojrzałych i pełnych rozumień. Dzięki temu człowiek, jako podmiot poznający, nie zatrzymuje się na „powierzchni” poznawanego przedmiotu, na jego różnych aspektach, momentach czy fenomenach, nie zatrzymuje się na pierwotnym rozumieniu, ale przenika je i poprzez nie dociera do „głębi” przedmiotu, jednocy te wszystkie oglądy i rozumienia w całościowym i pełnym obrazie przedmiotu, ujmując poprzez liczne fakty ich „jedność znaczeniową”.

Ten ostatni proces — wydobywania jedności znaczeniowej — nazywa kard. K. Wojtyła indukcją. Na tym wszakże nie kończy się proces poznawczy. Aktywność intelektualna człowieka prowadzi do pełnej „eksploatacji doświadczenia”, do pełnego zrozumienia, a wreszcie wytłumaczenia, czyli redukcyjnego ujęcia właściwych racji lub podstaw treści danych doświadczalnie — „Tłumacząc, idziemy coraz dalej za przedmiotem, który dany jest nam w doświadczeniu — i tak jak nam jest on dany. Całe bogactwo i różnorodność doświadczenia stoi przed nami otworem”⁶. W tej koncepcji doświadczenia, które ma być realistyczne, pewne i adekwatne, wyłonione są trzy jego fazy — zetknięcie bezpośrednio z przedmiotem, zrozumienie i wytłumaczenie.

W etyce ma się do czynienia z dwoma „piętami” doświadczenia — doświadczeniem moralnym i doświadczeniem moralności⁷. Bardziej pierwotne i podstawowe jest doświadczeniem moralne, czyli samo sprawcze praktykowanie i przeżywanie dobra i zła moralnego, w wymiarze osobowym i społecznym. Jest ono po prostu doświadczeniem życiowym każdego człowieka. Wszakże dla budowania etyki, czyli filozoficznej teorii moralności, musi ono stać się samo przedmiotem doświadczenia jakby drugiego stopnia — głębszego, precyzyjniejszego i metodycznie pokierowanego. Chodzi w nim o zrozumienie, czy jest doświadczenie moralne i czym jest moralność. Istotnie łączy się z nim doświadczenie człowieka, bez którego nie byłoby możliwe ujęcie i zrozumienie moralności. Podstawowym doświadczeniem w antropologii (jak w etyce jest nim doświadczenie moralne), które samo z kolei jest przedmiotem doświadczenia człowieka, jest po prostu ludzkie działanie, czyn, jak również „uczynnienia”, czyli procesy bezwolnie dziejące się w człowieku.

⁶ *Osoba i czyn* s. 20.

⁷ Bardziej szczegółowo opisuje ten problem kard. K. Wojtyła w artykule *Problemy doświadczenia w etyce*.

I tu właśnie mieści się łącznik między koncepcją doświadczenia a zagadnieniem syntezy tomizmu i fenomenologii. Jest nim ujęcie człowieka — tak dla potrzeb antropologii filozoficznej jak i etyki — w jego przedmiotowości i w jego podmiotowości. Tomizm, jako filozofia bytu, akcentuje przede wszystkim analizę struktur bytowych i na niej skupia się, na analizie istnienia i substancjalności. Natomiast fenomenologia — filozofia świadomości — akcentuje i analizuje przeżycie i doświadczenie wewnętrzne. W zależności od konkretnych ujęć poszczególnych przedstawicieli tych filozofii mogą to być analizy uzupełniające się albo przeciwstawne sobie. Kard. K. Wojtyła odrzuca absolutyzowanie jednego tylko z tych aspektów, powodujące rozszczepienie w filozofii. Nie daje wszakże w swoich pracach pełnej syntezy tych dwóch filozofii. Nie chodzi Autorowi o danie teorii czy raczej metateorii tej syntezy, ale o coś innego — możliwie pełne ujęcie przedmiotu dociekań: człowieka i moralności. Jest to zastosowanie narzędzi dwóch różnych filozofii, ujmujących swój przedmiot z dwóch różnych stron, o zespolenie dwóch różnych sposobów filozofowania, które według kard. K. Wojtyły mogą i powinny się uzupełniać dla wytworzenia całościowego, integralnego pojęcia, dla wytworzenia pełnego obrazu człowieka i moralności.

Skoro widzenie moralności mieści się w pewien sposób w widzeniu człowieka — człowiek i moralność są dwiema rzeczywistościami istotnie i nieodłącznie ze sobą związanymi — to odkrywanie i zrozumienie moralności powinno iść przez odkrywanie człowieka w doświadczeniu rozumiejącym. Najbardziej pierwotnym faktem dla obu tych zagadnień jest czyn, jest doświadczalne zetknięcie się z rzeczywistością określoną słowami „człowiek działa”. Punkt wyjścia jest ten sam, ale dalsza droga jest tylko częściowo wspólna, gdyż czego innego poszukuje się w etyce, a czego innego w antropologii. Tym niemniej te dwie rzeczywistości wzajemnie się tłumaczą: człowiek nie może być rozumiany bez moralności, a moralność bez człowieka.

Tomistyczne ujęcie tego problemu, według kard. K. Wojtyły, jest takie, że etyka zakłada antropologię lub, na innej płaszczyźnie, teoria czynu zakłada teorię osoby. Oznacza to, że uprawiając etykę lub analizując czyn w i e się już, co to jest osoba i według tego buduje się teorię moralności lub działania ludzkiego. Z teorii podmiotu wysnuwa się teorię jego działania. Kard. K. Wojtyła proponuje tu inny porządek postępowania. Wychodzi od doświadczenia czynu. Doświadcza się wewnętrznie aktualizacji, ruchu, energii i transcendowania. Poprzez to dociera się do właściwego podmiotu — sprawcy tego działania, poznaje się sprawcę i jego sprawczość. Czyn odsłania i ukazuje sprawcę. Nie tylko wskazuje na sprawcę, ale zarazem wskazuje, jaki on jest. W danych

doświadczenia zawarte są również właściwe racje działania, czyli istotne właściwości osoby.

Doświadczenie człowieka, doświadczenie faktu „człowiek działa”, to przede wszystkim doświadczenie wewnętrzne, doświadczenie własnego „ja”, które jest zarazem podmiotem — sprawcą działania, przedmiotem doświadczenia i podmiotem doświadczającym. Dzięki temu zagwarantowana jest i bezpośredniość doświadczenia, i wewnętrzne — „od środka” — zetknięcie się w przeżyciu z czynem. Wewnętrzne to nie tylko wewnątrzpodmiotowe, ale doświadczenie samego czynu „od środka”, gdyż czyn jest faktem przeżyciowym, jest konstytuowany przez świadomość. Świadomość jest bowiem zarazem elementem sprawstwa podmiotu — osoby, elementem czynnika doświadczającego i przedmiotu doświadczenia. W doświadczeniu czynu dane jest również stawanie się wartości, dany jest dynamiczny, egzystencjalny aspekt moralności. Eksploatacja tych danych najgłębiej ujawnia osobę.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w ten sposób doświadczalnie dany jest człowiekowi tylko on sam. Nie jest się jednak odcięty od tego samego doświadczenia drugiej osoby. W *Osobie i czynie* kard. Wojtyła pisze o możliwości dotarcia do tego doświadczenia drugiego przez wzajemne komunikowanie sobie treści doświadczenia, pisząc zarazem o jego niewspółmierności z własnym doświadczeniem. Brak szerszego opracowania doświadczenia drugiego człowieka (bo proces komunikowania treści doświadczenia drugiego „ja” nie wyczerpuje możliwości doświadczenia drugiego) uzupełniony jest częściowo w późniejszych publikacjach. Wydaje się, że bardzo płodne byłoby poznawcze „wyeksploatowanie” faktu spełniania czynu „wspólnie z innymi”, czyli wspólnotowego charakteru czynu. Analizy przeprowadzone przez kard. K. Wojtyłę są otwarte na tego rodzaju zabiegi, pokazują drogę dalszego ich rozwijania, a częściowo są już dokonane.

W cytowanej wyżej dyskusji mówiono między innymi, że kard. K. Wojtyła praktycznie odrzuca tomizm na rzecz fenomenologii. Nie jest to słuszne. Intencją Autora jest „próba scalenia dwóch orientacji filozoficznych”⁸. Autor stara się wyrazić koncepcję człowieka jednej filozofii za pomocą języka i analiz drugiej, rozwijając przez to jedną i drugą, i chyba modyfikując je również — „Osobiście uważam, że poruszając się w *Osobie i czynie* pomiędzy jednym i drugim pojęciem bazowym (co wynika z funkcji przekładu: tłumacz znajduje się zawsze pośrodku, między dwoma językami), starałem się — o ile możliwości — jedno z tych pojęć odślonić przez drugie, a nie przesłonić, to znaczy — nie wykluczyć”⁹.

⁸ *Osoba i czyn* s. 23.

⁹ Słowo końcowe. W: *Dyskusja* s. 258.

2. Intencja kard. K. Wojtyły dokonania syntezy filozofii bytu i filozofii świadomości w badaniach dotyczących człowieka wyznaczona jest samym sposobem istnienia i strukturą przedmiotu — człowieka. W filozofii bytu inna jest, w pewnym wymiarze, sama koncepcja doświadczenia oraz znaczenie, jakie mu się przypisuje. Przede wszystkim o wiele mniej zwraca się uwagę (zreflektowaną, teoretycznie pokierowaną) na samo doświadczenie wewnętrzne, na sposób poznawania. Nie eksploatowano dostatecznie przeżycia poznawczego. To dokonało się dopiero w filozofii świadomości. W tomizmie szła za tym innego rodzaju interpretacja doświadczenia. Ze względu na sposób widzenia świata, na inne założenia ontologiczne i teoriopoznawcze kierowano się ku szukaniu uzasadnień bytowo-substancjalnych, tak jak w filozofii świadomości — ku uzasadnieniom podmiotowo-przeżyciowym. U kard. K. Wojtyły następuje połączenie poszukiwań i interpretacji przedmiotowo-bytowych z podmiotowo-przeżyciowymi (świadomościowymi) dla wyjaśnienia zjawiska ludzkiego. Tego domaga się po prostu człowiek, jego struktura. Zdaniem Autora oparcie się w tomizmie na zasadzie „*agere sequitur esse*” spowodowało utożsamienie płaszczyzny bytowej z poznawczą, a wskutek tego wyjaśnienie *agere* dokonuje się przez *esse*. Właściwy jest jednak przeciwny kierunek poznawania i wyjaśniania bytu przez działanie, *esse* przez *agere*.

Zgodnie z tym ostatnim twierdzeniem poznać i zrozumieć osobę można tylko w doświadczeniu jej aktywności (przede wszystkim czynu, ale także „dziania się”) — „Może się to dokonać tylko przez wykazanie tych «momentów», które konstytuują osobę”¹⁰.

Pierwsze, co się tu nasuwa, zgodnie zresztą z tokiem myśli Autora, to świadomość¹¹. Warunkiem wszakże funkcjonowania świadomości jest istnienie tej szczególnej postaci wiedzy, jaką jest samowiedza¹². Jej przedmiotem jest własne „ja”. Jest to spontaniczne i autonomiczne poznawanie siebie samego, niezależnie od jakiegokolwiek teorii. Dzięki samowiedzy następuje poznanie przez akt intencjonalny, następuje obiektywizacja danych poznawczych. Jest ona „wcześniejsza” od świadomości¹³ i wnosi do świadomości „znaczeniową relację do własnego Ja i do jego czynów”¹⁴. Świadomość, w przeciwieństwie do samowiedzy, nie ma

¹⁰ Ks. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*” 5—6:1973—1974 s. 95.

¹¹ Trzeba tu zaznaczyć, że nie zawsze dokładne analizy świadomości w *Osobie i czynie* zostały poprawione i uzupełnione w przygotowanym do druku nowym wydaniu tej książki.

¹² *Osoba i czyn* s. 39.

¹³ Por. A. Półtawski, *Czyn a świadomość*. W: *Logos i Ethos*. Kraków 1971 s. 85.

¹⁴ Tamże s. 86.

funkcji poznawczych, nie obiektywizuje, nie posiada podmiotowości, nie ma aktów intencjonalnych, nie dociera sama i bezpośrednio do poznanego przedmiotu. Natomiast odzwierciedla (dzięki samowiedzy) czyny i to wszystko, co dzieje się w człowieku¹⁵.

Podstawowa dla świadomości jest funkcja refleksywna, jak ją nazywa kard. K. Wojtyła. „Polega ona na przeżyciu, upodmiotowieniu tego, co przedmiotowe, na naturalnym zwrocie w stronę podmiotu (nie chodzi tu o refleksję, która jest zwrotem myśli ku aktom umysłowym!)”¹⁶. Ta funkcja sprawia, że osoba „[...] przeżywa siebie jako podmiot — czyli przeżywa swoje własne »ja«”¹⁷.

Całość analiz prowadzi do uchwycenia właściwego sposobu działania świadomości, jej funkcji i znaczenia w ludzkim czynie oraz „miejsca” w ludzkim byciu. Prowadzi do uchwycenia subiektywności człowieka i ukazania znaczenia tego faktu. Subiektywność bowiem, jako właściwy człowiekowi sposób przejawiania się, jest faktem obiektywnym. Należy przy tym wyraźnie odróżnić subiektywność od subiektywizmu. Subiektywność to fakt, że człowiek jest podmiotem i przeżywa siebie jako podmiot. Jest to aspekt człowieka, pewna strona jego bytowania i działania. Subiektywizm natomiast, zdaniem kard. K. Wojtyły, polega na sprowadzaniu czynów wyłącznie do przeżycia, a wartości moralnych do samych treści świadomości. Subiektywizm ujmuje świadomość nie jako aspekt człowieka, ale całościowy i pełny podmiot działania.

Miejscem, gdzie może najsilniej zaznaczony jest związek (czy wzajemne tłumaczenie) fenomenologii i tomizmu, są analizy następnego aspektu — integralnego dynamizmu człowieka. W nich bowiem następuje przejście od przeżycia do ujęcia struktur bytowych człowieka poprzez scalenie różnorodnych „świadectw świadomości” w jedno całościowe doświadczenie człowieka¹⁸. Dzięki pierwotnemu aktowi „ja działam” — danemu w przeżyciu — dochodzi się do dwóch podstawowych struktur obiektywnych, dwóch dynamizmów: aktywności („człowiek działa”) i bierności („coś dzieje się w człowieku”). Wzajemnie się one warunkują i tłumaczą. W języku metafizycznym, czyli struktur ontycznych, a nie ich podmiotowego przeżywania, tłumaczone są one parą pojęć „potentia — actus”. I ten sposób ich ujęcia uważa kard. K. Wojtyła za jedynie adekwatny. To wszystko wskazuje chyba wyraźnie, że zarzuty pod adresem koncepcji kard. K. Wojtyły, iż jest ona tylko fenomenologiczna (co tu chyba oznacza, że jest tylko analizą przeżywania) a nie filozoficzna

¹⁵ Por. *Osoba i czyn* s. 36—38; Póltawski, jw. s. 85; ks. Jaworski, jw. s. 101.

¹⁶ Póltawski, jw. s. 86.

¹⁷ *Osoba i czyn* s. 46.

¹⁸ Tamże s. 63.

(czyli nie dotyczy struktur bytowych, pozaprzeżyciowych), są chyba w dużej mierze chybione.

Ujmowanie dynamizmu ludzkiego w kategoriach „*potentia — actus*” ma wyjątkowe znaczenie, gdyż „[...] wskazuje na pewne *fieri*, czyli stawanie się — nie w znaczeniu bezwzględnym, takie bowiem jest tylko *fieri* — stawanie się z nicości, ale w znaczeniu względnym, tj. w oparciu o jakiś byt istniejący, w obrębie jego wewnętrznej struktury”¹⁹. Analizy te dotyczą szczególnie ważnego problemu (który rozwinięty będzie dalej), a mianowicie możliwości, zakresu i sposobów autokreacji człowieka — tu będzie znajdować się podstawa określenia znaczenia i wartości moralności.

Różnice między dynamiczną czynnością („człowiek działa”), której przyczyną jest „ja”, a dynamiczną biernością („coś dzieje się w człowieku”), której przyczyna jest poza „ja”, choć jest w podmiocie, ujawnia się przez poznawcze przeżycie tego pierwszego („jestem sprawcą”). Dzięki podmiotowującej roli świadomości, tj. dzięki umożliwieniu wewnętrznego oglądu naszych czynów i ich związku z „ja” oraz dzięki umożliwieniu przeżycia ich jako czynów i jako własnych, przeżycie sprawstwa pozwala człowiekowi stanąć niejako „ponad” swoim działaniem. (Będzie to później miało duże znaczenie dla uchwycenia struktur wolnościowych i transcendencji człowieka). Przeżywanie sprawczości daje możliwość nie tylko ujęcia transcendencji (bycia „ponad”), ale i immanencji człowieka w działaniu („jestem cały w moim działaniu”). W czynie ludzkim ujmowanym całościowo transcendencja i immanencja tworzą dynamiczną jedność, tak jak sprawczość i bierna podmiotowość tworzą jedność.

W momencie transcendencji dokonuje się i uwidacznia sprzęgnięcie osoby i czynu, uwidacznia się to, że czyn jest „przedłużeniem” osoby. Zależność działania od osoby (sprawczość) nie polega tylko na tym, że osoba może wywołać zaistnienie czynu (że on jest), ale także na ukształtowaniu skutku (jaki on jest), co nazywa kard. K. Wojtyła twórczością. To właśnie otwiera horyzonty poznawcze na moralność, na istotne tworzenie się człowieka. Człowiek bowiem przez to nie tylko może się tworzyć, ale również może nadawać kierunek i kształt swojej tworzonej osobowości. Ukazuje się tu nowy wymiar i nowe przeciwstawienie czynności i bierności (na płaszczyźnie metafizycznej) — człowiek poznaje się zarazem jako „twórca”, „tworzywo”²⁰ oraz jako „wytwór”.

Mimo zasadniczej różnicy między dynamizmem sprawczym a dynamizmem biernym („uczynnieniem”, „coś dzieje się”), co ujawnia różnicę między sprawczością i podmiotowością, istnieje jedność i tożsamość

¹⁹ Tamże s. 66.

²⁰ Tamże s. 73.

tych momentów, gdyż „[...] ten, kto działa, jest równocześnie tym, w którym to czy owo się dzieje”²¹. Ukazuje to innego jeszcze rodzaju — głębszą — podmiotowość tłumaczącą (przez redukcyjne „cofnięcie się”) tamte dwa dynamizmy. Wyrażając to w języku Tomasza z Akwinu, podmiotem tym jest byt-człowiek, realnie istniejący, tj. taki byt, którego konstytutywnym aspektem jest *esse*²², czyli pierwotny akt i pierwotny dynamizm, źródło wszelkich dynamizmów bytu-człowieka. Owo *esse* konstytuujące byt nie tylko indywidualizuje (wyodrębnia od innych), ale ze względu na szczególną podmiotowość tego bytu (i fakt, że przeżywa siebie) aktualizuje jego jedyność i niepowtarzalność, powoduje, że ten byt to nie „coś”, ale „ktoś”. A więc powoduje także to, iż jego wtórny dynamizm — działanie i dzianie się — jest zupełnie inny od dynamizmu wszelkich innych bytów istniejących w świecie. Fenomenologicznie wyróżnione dynamizmy syntetyzują się z realnie istniejącą osobą jako ich ostatecznym podmiotem²³. Od strony metafizycznej ten podmiot to nic innego jak (metafizycznie ujęta) natura, czyli „[...] istota jakiegokolwiek bytu, ujęta jako realna podstawa całego dynamizmu tegoż bytu”²⁴. Znika więc tu fenomenologiczne przeciwstawienie osoby i natury, która w tym ujęciu rozumiana jest jako tylko podmiot „uczynnień”, czyli determinizmów. To metafizyczne określenie natury (która tutaj jest „człowieczeństwem”) pozwala ostatecznie ukazać spójność podmiotu i całego dynamizmu²⁵. Dotarcie, poprzez analizy fenomenologiczno-przeżyciowe, do istotnych struktur bytowych człowieka, do jego natury ma zasadnicze znaczenie dla budowania etyki, dla określania prawa naturalnego. Mimo to nie znika całkowicie różnica między osobą a naturą, choć „integracja natury i osoby [...] uwydatnia jedność i tożsamość człowieka jako bytu podmiotowego”²⁶. Poprzednie analizy wskazują wyraźnie, że człowiek jest nie tylko dynamiczny, ale że źródło tego dynamizmu, a więc mocy sprawczej i mocy „uczynnień”, tkwi w nim samym²⁷.

Dynamizm osoby sięga dalej niż tylko wyłanianie aktów. Przez zdynamiczowanie podmiot nie pozostaje taki sam. Jego struktura nie jest statyczna, ale zostaje przekształcona. W niej coś „staje się”, coś „zaczyna istnieć” (nie w sensie pierwotnego *esse*)²⁸. Stawanie się dotyczy wszy-

²¹ Tamże s. 74.

²² Tamże s. 75—76.

²³ Tamże s. 77.

²⁴ Tamże s. 85.

²⁵ Tamże s. 86.

²⁶ Tamże s. 88.

²⁷ Podobne wnioski nasuwają się przy analizie działania człowieka od strony jego potrzeb (por. J. Gałkowski. *Potrzeby ludzkie a działanie*. „Roczniki Filozoficzne” 23:1975 z. 2 s. 37—70).

²⁸ *Osoba i czyn* s. 100—102.

stkich odmian dynamizmów i ich podmiotów-warstw: somatyczno-wegetatywnej, psycho-emotywniej oraz (przez sprawczość) osobowej. Skutkiem tego przyczynowania sprawczego, „[...] homogennym skutkiem sprawczości osobowego «ja» jest moralność”²⁹. Sama sprawczość powoduje zainstnienie wartości osobowych, jak je nazywa kard. K. Wojtyła³⁰, czyli wzmocnienie samej osobowości, samego źródła energii sprawczej. Jest ona warunkiem koniecznym tworzenia się osoby, realnego tworzenia się człowieka — jako dobrego lub złego — przez odniesienie sprawczości do normy moralności³¹.

Czyn ludzki, który jest źródłem i przyczyną stawania się człowieka (jako dobrego lub złego), zawiera realną integralną strukturę tego stawania się — wolności, przeżywaną jako „mogę” — nie muszę”. Cofając się redukcyjnie od przeżycia do realnej struktury bytowej, ujmuje się to jako podmiotową potencjalność — wolę³².

Analizy wolności człowieka przeprowadzone przez kard. K. Wojtyłę są szersze niż w tradycyjnych ujęciach tomistycznych. Dzięki szerokiemu zastosowaniu analiz danych doświadczenia i przeżycia wychodzą one poza temat intencjonalności chcenia, który, zdaniem Autora, był głównym przedmiotem tamtych analiz.

Odkrycie woli i wolności poprzez przeżycie „mogę — nie muszę”, a następnie „chcę”, prowadzi do uchwycenia tego, że wolność jest przede wszystkim właściwością osoby, a dopiero jako następstwo tego właściwością działania.

Samostanowienie, będące istotą wolności i będące podstawą tworzenia się osoby, zakłada i odsłania bardziej pierwotne właściwości strukturalne osoby, a mianowicie samoposiadanie („Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada — i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie”) i samopanowanie („[...] osoba jest z jednej strony tym, kto panuje nad sobą samym, z drugiej zaś strony tym, nad kim ona sama panuje”)³³. Jest to posiadanie i panowanie nieodstępne komuś czy czemuś innemu, co w filozofii tradycyjnej oddane było słowami: *persona est alteri incommunicabilis*. I tak jak świadomość „upodmiotawia” osobę, tak samostanowienie ją „uprzedmiotawia”³⁴. Samostanowienie, dotycząc własnego podmiotu, który ustawia jakby w pozycji przedmiotowej, jest jego przedłużeniem, aktualizując „[...] gotową już niejako przedmiotowość tegoż «ja» [...]”³⁵.

²⁹ Tamże s. 103.

³⁰ Tamże s. 288—290.

³¹ Tamże s. 104.

³² Tamże s. 104—106.

³³ Tamże s. 110—111.

³⁴ Tamże s. 117, 119.

³⁵ Tamże s. 113.

Samostanowienie zakłada również i inną właściwość, a mianowicie moc kierowania sprawczością. Nie dokonuje tego świadomość (ona jako subiektywizująca, towarzyszy tylko woli), ale poznanie, tj. tutaj samowiedza, mająca funkcję obiektywizującą. Dzięki temu unika się solipsyzmu, subiektywizmu i idealizmu, czyli samozagubienia podmiotu w jego zupełnie swoistej rzeczywistości, jak mówi kard. K. Wojtyła³⁶.

Wolność jest ujęta jako zasadnicza zależność dynamizmu od własnego „ja” — osoba jest nadrzędna, jest transcendentna wobec czynu. Owa nadrzędność i samozależność osoby każe się opowiedzieć za autodeterministyczną koncepcją moralności. Wola w tym ujęciu nie jest samowładnym czynnikiem działania, ale władzą osoby, „narzędziem” osoby, „[...] która «może» a równocześnie «nie musi» posłużyć się nią jako władzą”³⁷. Wolność nie jest jakimś specjalnym naddatkiem, ale po prostu sposobem przejawiania się osoby tak, że można mówić jakby o „instynkcie wolności” w osobie³⁸.

Przy okazji doświadczenia wolności (samostanowienia, czyli świadomego rozstrzygnięcia) ujawnia się pewna szczególna właściwość człowieka, a mianowicie dwubiegowość: wolność-determinizm. „[...] zachodzi w człowieku pewne napięcie między wolą jako władzą samostanowienia, władzą świadomego rozstrzygnięcia, a potencjalnością ciała, emotywnością i popędowością”³⁹. Ujawnia się to i na innej płaszczyźnie — zależności ludzkiego „chcę” od przedmiotów (przedstawionych poznawczo). Jest to motywowanie woli przez poznanie wartości⁴⁰. Motywy poruszają wolę z jej stanu początkowej bezwładności, ale determinacja działania jest dziełem samej osoby. Dlatego determinacja ta jest autodeterminacją osoby.

Warunkowanie autodeterminacji przez poznanie zwraca z kolei uwagę na moment prawdy zawarty w poznawczym przeżyciu wartości⁴¹. Jest to „prawda aksjologiczna”, w której stwierdza się „[...] nie tyle, czym dany przedmiot jest, ile — jaką stanowi wartość”⁴². Łączy się to bezpośrednio z problemem spełniania się osoby, czyli doprowadzania struktury osobowości do właściwej pełni. Spełnienie dokonuje się przez moralność. Czyn ludzki ma zarówno charakter przechodni (dokonanie zewnętrzne), jak i nieprzechodni, tzn. „czyny ludzkie trwają w człowieku dzięki wartościom moralnym, które stanowią rzeczywistość przedmiotową najściślej spójną z osobą. Człowiek jako osoba jest kimś, a jako ktoś jest dobry albo zły”⁴³

³⁶ Tamże s. 118.

³⁷ Tamże s. 126.

³⁸ Tamże s. 127.

³⁹ Tamże s. 128—129.

⁴⁰ Tamże s. 134.

⁴¹ Tamże s. 148.

⁴² Tamże s. 150.

⁴³ Tamże s. 159.

Sprawczość osobowa jest nie tylko przejawianiem się osoby w czynie, ale również czynnikiem stawania się osoby. Czyn ludzki stanowi „miejsce” specyficznego integrowania się wielu „warstw” składających się na człowieka, zespalania się ich różnorodności w jedność czynu. Ponieważ między osobą a jej czynem zachodzi istotna współzależność, więc przez czyn urzeczywistnia się specyficzna jedność, dokonuje się jakby „skupienie się” osoby. Osobowa podmiotowość człowieka nie stanowi struktury zamkniętej. W niej (dokładnie w sumieniu) dochodzi do przyporządkowania dobra do prawdy, do powstania powinności moralnej. Realizacja tego „dobra w prawdzie” przez czyn jest rzeczywistym i najwyższym spełnianiem siebie — jest stawaniem się dobrym, stawaniem się pełnią osoby.

Osoba ludzka jest bytem potencjalnym, aktualizującym się przez czyn. Aktualizacja przez dobro jest spełnianiem się osoby, a przez zło moralne nie-spełnianiem. Oznacza to, że nie sama wolność jest warunkiem spełnienia, ale jej dobre użycie przez osobę⁴⁴. Tu właśnie wyłania się problem sumienia. Transcendencja osoby w czynie ujawnia się przez samozależność, ale równocześnie przez zależność od prawdy — w tym ostatecznie tworzy się wolność. Spełnienie się osoby może się dokonać jedynie przez prawdziwe dobro. I to jest właśnie funkcja sumienia: określenie prawdziwego dobra w czynie i wytworzenie powinności. „Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”⁴⁵.

„Rzeczywistość normatywna”, czyli uzależnienie wewnętrzne, „uzależnienie od dobra w prawdzie”, wyrażona jest w postaci norm. Normatywność pojawia się w wielu dziedzinach ludzkiej praxis — logice, sztuce, moralności. Ta ostatnia jednakże ma charakter wyjątkowy. Normy logiki i sztuki dotyczą zewnętrznych wytworów ludzkich, ich prawdy lub fałszu, ich piękna lub brzydoty. Normy moralności zaś określają kwalifikację lub dyskwalifikację samej osoby⁴⁶.

Zdolność ujmowania prawdy przez rozum (nie przez świadomość) jest podstawą pewnej nadrzędności osoby (transcendencji) wobec rzeczywistości, jest tworzeniem dystansu wobec przedmiotów i panowania nad nimi. Ta nadrzędność wobec rzeczywistości, wolności i czynu ujawnia się właśnie w sumieniu, które „[...] jest zupełnie swoistym wysiłkiem osobowości zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości”⁴⁷ i ujawnia moc (normatywną) prawdy, przez co spełniony zostaje czyn, a przede wszystkim zostaje spełniona osoba. Wewnętrzna dążność osobowa do spełniania siebie („dobro należy czynić, zła unikać”) jest aktualizowane przez prawdę — prawdę o dobru. Stąd siła i wartość zdań normatywnych leży w praw-

⁴⁴ Tamże s. 162.

⁴⁵ Tamże s. 163.

⁴⁶ Tamże s. 164.

⁴⁷ Tamże s. 167.

dziwości dobra obiektywnego. W ujęciu podmiotowym chodzi o przeżycie prawdziwości, o przekonanie i pewność. Nie jest to subiektywizm, gdyż przeżycie to opiera się na przedmiotowym poznaniu. Owo przekonanie właśnie wywołuje powinność, która przez to znajduje oparcie w obiektywnym stanie rzeczy.

Zarysowanie koncepcji powinności prowadzi wprost do zagadnienia odpowiedzialności. Odpowiedzialni (w sensie moralnym) bowiem jesteśmy za naszą sprawczość, o ile jest ona powiązana z powinnością⁴⁸. Ze względu na prawdę o dobru nasza sprawczość wywołuje jakąś wartość w przedmiocie, do którego się odnosi. Dlatego też odpowiedzialność jest po prostu odpowiedzialnością za wartość. Ponieważ zaś przedmiotem sprawczości jest sam podmiot, więc osoba jest przede wszystkim i pierwotnie odpowiedzialna za swoją wartość⁴⁹. Taką samą pierwotność, ze względu na samostanowienie i samozależność podmiotową, posiada ten aspekt odpowiedzialności, który ujmuje się w pytaniu: wobec kogo? (czego?). Odpowiedź brzmi: wobec własnego „ja”. I tu tkwi podstawa dalszej odpowiedzialności wobec społeczeństwa i wobec Boga. Samoodpowiedzialność w sumieniu jest warunkiem i podstawą innych form odpowiedzialności. Ta podstawowa forma odpowiedzialności bowiem tkwi w transcendencji osoby, czyli w nadrzędności osoby w stosunku do samej siebie i swego dynamizmu⁵⁰.

Koncepcja spełniania siebie ukazana przez kard. K. Wojtyłę nawiązuje w sposób wyraźny do tradycyjnej koncepcji szczęścia. Co więcej — nawiązuje nie tyle do tradycji kontemplacyjnej, ile raczej aktywistycznej. Zgodnie z przyjętą linią rozwiązywania problemów, a mianowicie opierając się na analizie podmiotowości, trzeba tu raczej mówić o szczęśliwości niż o szczęściu. To odsłania również różnicę między szczęśliwością a przyjemnością⁵¹. Szczęśliwość bowiem, poprzez spełnianie siebie, związana jest ze sprawstwem, a przyjemność z doznawaniem.

Transcendencja osoby w czynie — nadrzędność wobec samego siebie i wszelkich form własnego dynamizmu — przeżywana w doświadczeniu ujawnia z kolei duchowość człowieka. Przejawianie się duchowości odsłania i wskazuje jej źródło i właściwą podstawę tych przejawów, a mianowicie bytowość osoby ludzkiej — „duchowy pierwiastek ludzkiego bytu”⁵².

Dotychczasowe analizy ujawniły złożoność struktury człowieka, jej dwubiegunowość, jej „zdwojenie”. Przejawia się to na różnych płaszczyz-

⁴⁸ Tamże s. 177.

⁴⁹ Tamże s. 179.

⁵⁰ Tamże s. 189.

⁵¹ Tamże s. 185.

⁵² Tamże s. 189—192.

nach i na różnych poziomach. Z jednej strony w człowieku odkrywa się strukturę podmiotową (świadomość), z drugiej uprzedmiotawiającą (wiedza, wolność). Na innej płaszczyźnie istnieje sprawczość (aktywność) i podmiotowość (bierność). Transcendencja osoby w czynie ukazuje, że „ja” jest jakby „ponad” swoimi dynamizmami, „ponad” przedmiotami dążenia, immanencja zaś wskazuje na to, że osoba jest nie tylko ponad, ale i cała mieści się w swoim czynie, od środka go tworzy i kształtuje. Inne wreszcie zdwojenie to — osoby i natury. Najwyraźniej chyba to zdwojenie uwidacznia się w strukturze samoposiadania i samopanowania. Z jednej strony osoba jest tym, kto posiada i panuje, z drugiej jest tym, która jest posiadana i poddana własnemu panowaniu. Te różne dwoistości ukazują specyficzną strukturę samozwrotności, wewnętrznej relacji do siebie samego. Wskazuje to na życie tego bytu, jakim jest człowiek. I to życie osobowe — ten byt — jest „kims”, a nie „czymś”. Wskazuje na życie duchowe, tzn., że duch jest bytowym elementem struktury człowieka. Struktury te nie tylko uzupełniają się wzajemnie, ale i wzajemnie się warunkują. Zachodzi między nimi powiązanie zwrotne zarówno co do istnienia, jak i działania. Ukazane wyżej analizy struktur podejmowały aspekt czynny, transcendencję osoby w czynie. Analizy samoposiadania i samopanowania koncentrowały się nad tym, kto jest tym, który posiada i panuje. Kolej jest teraz na zanalizowanie aspektu przeciwstawnego: kto jest posiadany i poddany panowaniu.

Analiza sprawczości ujawniła złożoność bytu osobowego i chociaż skupiła się na jednym jego aspekcie, dynamicznym, wskazała również aspekt wobec niego komplementarny. I tak z jednej strony na przeciwległym biegunie do sprawczości leży podmiotowość, z drugiej zaś sama sprawczość przejawia się i w transcendencji („byciu ponad” swoim działaniem), i w immanencji („cały jestem w moim działaniu”). Wytlumaczenie transcendencji (przede wszystkim) i immanencji osoby w czynie dokonuje się przez integrację. Pojęcie to wskazuje „[...] na urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności na podłożu pewnej złożoności”⁵³.

Wyjaśnienie poprzez integrację osoby w czynie ma dwojaką funkcję. Po pierwsze chodzi o ujawnienie różnorodnych dynamizmów podmiotowych („uczynień”) dokonujących się na poziomie somatycznym i psychicznym oraz o ukazanie ich jedności ze sprawczością w czynie. Po drugie chodzi o ostateczne wyjaśnienie — już na planie metafizycznym — wszelkich dynamizmów (i czynnych, i biernych), poprzez wskazanie ich ostatecznej, wewnątrzosobowej przyczyny. To drugie jest jednocześnie wskazaniem pełnej integracji osoby w czynie albo też tworzenia się, spełniania się osoby.

⁵³ Tamże s. 202.

W czynie ludzkim zawiera się nie tylko moment dynamiczny sprawczości, ale również dynamizmy „dziań się” czy „uczynień”. Jedne i drugie tworzą razem nową, właśnie w czynie, jedność — „czyn ludzki nie jest bowiem tylko prostym zsumowaniem tamtych dynamizmów — jest dynamizmem nowym, nadrzędnym, w którym one osiągają również nową treść i nową jakość: właściwie osobową”⁵⁴.

Ludzkie ciało i ludzka psychika posiadają właściwą sobie wewnętrzną dynamikę, niezależną od dynamiki sprawczości. Między nimi zachodzi ścisły związek i warunkowanie — funkcje psychiczne są warunkowane somatycznymi⁵⁵. Nie wchodząc w szczegółowe analizy dynamizmów somatycznych i ich stopnie (instynkty, popędy), trzeba powiedzieć, że dynamizmy te, mimo swoistego funkcjonowania w osobie ludzkiej, nie działają całkowicie autonomicznie. Ciało ze swoimi dynamizmami należy do osoby i jest jej podporządkowane: „Człowiek jako osoba w aspekcie somatycznym posiada siebie przez to, że posiada swoje ciało, panuje zaś sobie przez to, że panuje nad swoim ciałem”⁵⁶. Poprzez sprawczość i transcendencję człowiek stoi ponad przyrodą, zaś „[...] przez swoje ciało jest autentyczną częścią przyrody”⁵⁷.

Integracja osoby w czynie jest ukazywaniem osoby i czynu oraz ich jedności i pełni od strony „bieguna” bierności. Braki czy niedomagania, jakie w związku z tym występują w człowieku — a więc dezintegracja — nie dotyczą zasadniczego rysu człowieka, rysu aktywnego: „Osoba zdeintegrowana nie tyle jest niezdolna do panowania sobie czy też posiadania siebie, ile do podporządkowania sobie samej oraz do tego, aby być przez siebie w pełni posiadana”⁵⁸. Dotyczy to struktury somatycznej i psychicznej.

Podstawowym dynamizmem psychiki jest to, co kard. K. Wojtyła nazywa emotywnością. Można by tu ukazać pewną analogię z doświadczeniem rozumiejącym, w którym bezpośredniemu zetknięciu zmysłowemu towarzyszy intelektualne rozumienie przedmiotu. Tak też z reaktywnością somatyczną łączy się ludzkie czucie, czyli swoista (spontaniczna i samorzutna) wrażliwość na wartości⁵⁹. Jest to struktura pośrednia między cielesnością a duchowością. Emotywność oznacza poruszenie wewnętrzne człowieka, jakąś wewnętrzną mobilizację dynamiczną spowodowaną zetknięciem się z wartością. To poruszenie wskazuje, że człowiek znajduje się w obliczu wartości. Wrażliwość na wartości, ich

⁵⁴ Tamże s. 209.

⁵⁵ Tamże s. 214—215.

⁵⁶ Tamże s. 220.

⁵⁷ Tamże s. 221.

⁵⁸ Tamże s. 206.

⁵⁹ Tamże s. 243.

przeżycie, nie jest jeszcze pełną charakterystyką funkcjonowania psychiki. Z tym bowiem łączy się (integruje) pozostała część dynamizmu, szczególnie zaś dynamizm poznawczy, przenikając ową wrażliwość prawdziwością. Dopiero z tego rodzi się przekonanie o prawdziwości dobra, będące podstawą pełnego i autentycznego przejawiania się wolności w rozstrzygnięciu moralnym ⁶⁰.

Emotywność ujawnia właściwe naturze ludzkiej dynamiczne skierowanie ku wartościom. Dzięki niemu tworzy się wewnętrzne napięcie oraz nacisk na sferę sprawczą, na wolę. I tu właśnie mieści się problem sprawności, cnót moralnych. Samorzutność emotywności powoduje tworzenie się wewnętrznych napięć między nią a sprawczością. Stawia te na nowo zagadnienie samoposiadania. Na tym poziomie dokonuje się przejęcie spontanicznej energii emotywności przez wolę — to jest właśnie sprawność moralna.

Pozostaje jeszcze jedna ważna sprawa. Urzeczywistnianie osobowej struktury samopanowania i samoposiadania w sprawnościach moralnych, czyli integracja ich w czynie, ukazuje duchowość człowieka. Tu powstaje pytanie o duszę. Jednakże „[...] człowiek nie przeżywa bezpośrednio swojej duszy [...] zarówno sama rzeczywistość duszy, jak też rzeczywistość jej stosunku do ciała, jest w tym sensie rzeczywistością trans-fenomenalną i poza-doświadczalną” ⁶¹. Mimo to w doświadczeniu człowieka zawarta jest implicite jedna i druga rzeczywistość. „I nie na żadnej innej drodze, tylko właśnie na drodze doświadczenia człowieka, ta jedna i druga rzeczywistość została odkryta i stale bywa odkrywana metodą refleksji filozoficznej właściwej dla filozofii bytu, czyli metafizyki” ⁶².

Odsłonięcie duszy w doświadczeniu człowieka polega na tym, że w ujawnianych przez doświadczenie strukturach nie znajduje się dostatecznej racji uzasadniającej różnorodnie przeżywane dynamizmy — „przeto ostatecznego źródła również i dla tych dynamizmów wypada szukać w tej samej duszy, która jest zasadą transcendencji osoby w czynie” ⁶³.

3. Istotną częścią antropologii moralnej kard. K. Wojtyły jest ukazanie tego, co nazywa personalistyczną lub osobową wartością czynu. Można by powiedzieć, że intuicja tego rodzaju wartości tkwiła już w tradycyjnej tomistycznej koncepcji wartości, szczególnie wartości moralnej.

⁶⁰ Tamże s. 252.

⁶¹ Tamże s. 279.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże s. 281. Sposób ujęcia duszy u kard. K. Wojtyły jest analogiczny do ujęcia Boga przez M. A. Krąpca (*Tajemnica i absurd w ostatecznym tłumaczeniu świata*. „Tygodnik Powszechny” 1957 nr 3), czyli jako czynnika uniesprzeczniającego w tłumaczeniu człowieka.

Jednakże w tomizmie (i nie tylko tam zresztą) wartość osobowa była tak ściśle zespolona z wartością moralną, że nie można ich było odróżnić i często używało się zamiennie tych pojęć charakteryzując wartość moralną jako aktualizowanie się potencjalności człowieka przez działanie. Kard. K. Wojtyła wyraźnie i wprost wyróżnia wartość personalistyczną, która „[...] polega na tym, że w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czynie wyraża się właściwa jej struktura samoposiadania i samopanowania”⁶⁴, od wartości moralnych, „[...] czyli wartości czynu spełnionego, wynikających z odniesienia do normy [personalistycznej]”⁶⁵.

Wartość personalistyczna czynu jest więc z jednej strony nośnikiem (pod określonymi wyżej warunkami) wartości moralnej, z drugiej odsłania i ukazuje wartość samej osoby. Treść tej wartości ukazywana była w analizach szczegółowych dotyczących sprawczości, transcendencji i integracji osoby w czynie.

Pierwotne doświadczenie czynu i osoby przez czyn zawiera w sobie jeszcze inne ważne treści, a mianowicie to, że człowiek istnieje i działa „wspólnie z innymi”⁶⁶. Intencją kard. K. Wojtyły nie było danie pełnej teorii wspólnoty ani „społeczności” człowieka, ale jednak ukazanie i opis ich rdzenia, który nazywa „uczestnictwem”. Jest on rozumiany dwojako: opisowo i wartościująco. „Naprzód jako właściwość osoby wyrażająca się w zdolności nadawania osobowego (personalistycznego) wymiaru własnemu bytowaniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi ludźmi. Z kolei uczestnictwo pojęte jest w *Osobie i czynie* jako pozytywna relacja do człowieczeństwa innych ludzi, przy czym «człowieczeństwa» nie rozumiemy jako abstrakcyjnej idei człowieka, ale — zgodnie z całym jego widzeniem w tymże studium — jako osobowe «ja», za każdym razem jedyne i niepowtarzalne”⁶⁷. Zgodnie ze swoją podstawową ideą ontologicznej pierwotności osoby wobec społeczeństwa „[...] tylko rzetelne zrozumienie ludzkiego działania może prowadzić do prawdziwej interpretacji współ-działania, a nie na odwrót”⁶⁸.

Pojęcie uczestnictwa ma tutaj charakter przede wszystkim wartościujący, a nawet normatywny, przez uzgodnienie jego treści z istotnymi właściwościami osobowymi. „Przez uczestnictwo rozumiemy tutaj to, co odpowiada transcendencji osoby w czynie wówczas, gdy ten czyn jest spełniany «wspólnie z innymi», w różnorodnych relacjach społecznych, czy między-ludzkich. Oczywiście — jeśli odpowiada transcendencji, od-

⁶⁴ *Osoba i czyn* s. 290—291.

⁶⁵ Tamże s. 290.

⁶⁶ Tamże s. 286.

⁶⁷ *Osoba: podmiot i wspólnota*. „Roczniki Filozoficzne” 24:1976 z. 2 s. 20—21.

⁶⁸ *Osoba i czyn* s. 287.

powiada także integracji osoby w czynie [...]”⁶⁹. Z tego wynika, że uczestnictwo nie oznacza tylko zewnętrznych relacji, ale wynika ze struktury wewnętrznej, a wobec tego wskazuje i „[...] oznacza więc właściwości samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną”⁷⁰. Zgodnie z tym uczestnictwo nie jest określone tylko przez relacje zewnętrzne i ontologiczne, ale również, i przede wszystkim, relacje wewnętrzne, podmiotowe. Co więcej — są to relacje do konkretnej osoby, z jej jednostkowymi właściwościami, a nie tylko „[...] do tego, przez co on (in abstracto) jest człowiekiem”⁷¹.

Podane wyżej określenia osoby i uczestnictwa prowadzą do wniosku, że to osoby tworzą społeczeństwo, że wspólnota określona jest przez osobę, a nie, że społeczeństwo wyłącza osoby. Prymat osoby wobec wspólnoty widoczny jest zarówno na płaszczyźnie metafizycznej (faktycznej), na płaszczyźnie metodologicznej (tworzenia teorii), jak również na płaszczyźnie moralnej (co szczególnie wyraźnie występuje przy analizie zjawiska alienacji).

Pojęcie uczestnictwa ma treść złożoną, dwojaką. Po pierwsze jest to sposób odniesienia się do „innych” ze względu na działanie „wspólnie z innymi”, po drugie jest to uzgodnienie własnych wyborów działania z wyborami „innych” i z własną osobowością. „Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada więc działanie «wspólnie z innymi», gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dlatego, że wybierają inni — widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogenną”⁷². O ile uczestnictwo jest rdzeniem wspólnoty, to wspólnota jest „materialnym” faktem bytowania i działania wspólnie⁷³. Wspólnota jest uchwyceniem jedności członków, wielości podmiotów. Z punktu widzenia metafizycznego osoba jest bytem substancjalnym, natomiast jedność jako suma relacji osób jest bytem przypadłościowym, wydawać więc by się mogło, iż jest czymś drugorzędnym⁷⁴. Tak wynikałoby z analizy systemowej, z analizy treści metafizyki. Jednakże kard. K. Wojtyła, zgodnie ze swoim podejściem doświadczalnym, określenia i wartościowania osobowo-społeczne opiera na żywym i życiowym doświadczeniu ludzkim.

Istotne jest tutaj wprowadzenie rozróżnienia płaszczyzny obiektywnej, na której funkcjonuje pojęcie społeczeństwa, oraz płaszczyzny

⁶⁹ Tamże s. 294.

⁷⁰ Tamże s. 295.

⁷¹ Por. *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 21 oraz *Osoba i czyn* s. 304.

⁷² Por. *Osoba i czyn* s. 296.

⁷³ *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 22.

⁷⁴ Tamże.

subiektywnej, z pojęciem wspólnoty. Jest to rozgraniczenie faktów „zewnątrz-osobowych” i „wewnątrz-osobowych”.

Z punktu widzenia społeczeństwa, czyli obiektywnych relacji, pozwalających określać poszczególne osoby jako „Polaka”, „katolika”, „mieszczanina”, „robotnika”, na pierwszy plan wysuwa się właśnie byt przypadłościowy (relacje)⁷⁵. Ale tę obiektywną rzeczywistość relacji można również ująć od strony subiektywnej i jakby osobistej — „[...] od strony świadomości i przeżycia wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich. Wówczas dopiero wchodzimy w rzeczywistość wspólnoty i dotykamy właściwego jej znaczenia”⁷⁶. Wspólnotą więc są nie tyle obiektywne i zewnętrzne relacje zachodzące między członkami społeczeństwa, ile osobiście uświadamiane i przeżywane przez poszczególne podmioty relacje, więzi i jedność. „Poniekąd też można powiedzieć, że społeczeństwo (społeczność, grupa społeczna itp.) jest sobą poprzez wspólnotę swoich członków. W rezultacie wspólnota wydaje się czymś bardziej istotnym, przynajmniej z punktu widzenia osobowej podmiotowości wszystkich członków danego społeczeństwa czy grupy społecznej”⁷⁷. Dodać tu jeszcze należy, że wspólnota nie tworzy nowej podmiotowości, nie staje się podmiotem bytowania i działania, lecz nadal są nią osoby, chociaż powiązane nowymi relacjami⁷⁸. Wspólnota mieści się więc na dwóch płaszczyznach i ma dwojakie znaczenie: realne i idealne lub też ontologiczne i aksjologiczno-normatywne, jest ona zarazem pewną rzeczywistością i zasadą⁷⁹. Nie ma bowiem społeczeństwa, które nie byłoby powiązane jakąś wspólnotą, a zarazem jest ona zadaniem do spełnienia, wynikającym z wewnątrzosobowego dynamizmu, z autoteleologii człowieka. Człowiek bowiem spełnia siebie we wspólnocie i przez wspólnotę z innymi⁸⁰. Między dynamizmem osoby a spełnieniem się wspólnoty istnieje równoległość i wzajemny ścisły związek.

4. Kard. K. Wojtyła wyróżnia dwa wymiary wspólnoty: między-osobowy („ja—ty”) oraz społeczny („my”). Każdy z nich ma inny sens aksjologiczny i normatywny. Bardziej pierwotnym i warunkującym inne jest wymiar między-osobowy. Podstawą jest teza, iż „ja” jest kształtowane i konstytuowane w bezpośrednim podmiotowym odnoszeniu się do „ty”, bowiem konstytuowanie się „ja” następować może nie w izolacji i nie samo z siebie, ale tylko i wyłącznie w układzie „ja—świat”, a szczególnie w relacji do osobowego elementu tego świata.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże. Por. także: *Osoba i czyn* s. 305.

⁷⁷ *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 23.

⁷⁸ Por. *Osoba i czyn* s. 303.

⁷⁹ Por. *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 23.

⁸⁰ Tamże.

Relacja „ja-ty”, znajdowanie się twarzą w twarz z drugą osobą, ma w płaszczyźnie antropologicznej dwa wymiary: poznawczy i egzystencjalny. Przy czym w tym drugim można mówić o jego znaczeniu metafizycznym i moralnym. Relacja „ja-ty” jest relacją podmiotową między dwoma (a więc jest to już wielość, aczkolwiek minimalna) podmiotami-osobami. To zetknięcie się jest bezpośrednim doświadczeniem drugiego, jego poznawczym ujęciem⁸¹. Ale owo doświadczenie ma zarazem znaczenie dla poznawczego ujęcia siebie samego. Bowiem, jak pisze Autor, relacja ta jest relacją powracającą: „ja” widzi i ujmuje w niej nie tylko „ty”, ale ujmuje również siebie „w świetle drugiego »ja«”⁸². Owo poznawanie siebie „w twarzy” drugiego ma również podwójne znaczenie. Z jednej strony odsłania „wewnętrzną” osobowość „ja” i „ty”, odsłania głębokość ludzkiej osobowości, jej intymność, jednostkowość i swoistość (niepowtarzalność, nieprzekazywalność), z drugiej zaś strony sam fakt odsłaniania się sobie samemu i zarazem drugiemu jest odsłonięciem „zewnętrznego” wymiaru osobowości, tj. wymiaru społecznego. Relacja „ja-ty” jest miejscem szczególnie wrażliwym tak z punktu widzenia filozoficznego, jak i życiowego. W niej bowiem krzyżuje się, nakłada i jednoczy wiele różnych płaszczyzn. Przede wszystkim relacja ta nie ma tylko znaczenia poznawczego, ale również, jak o tym mówiono wyżej, egzystencjalno-ontyczne i moralne, nie tylko podmiotowe, bo przynosi również skutki przedmiotowe. Ujmowanie siebie „w świetle drugiego »ja«” jest zaczątkiem i źródłem również tworzenia się osobowości człowieka, jego spełniania się. Stąd biorą początek moralnie znaczące procesy naśladowania osobowych wzorów, procesy wychowania i samowychowania. Dzięki owej relacji dochodzi do samopoznania oraz do samoutwierdzenia się, do samopotwierdzenia, a zarazem do samopotwierdzenia wobec drugiego (czyli do osadzenia w społeczności, a przez to również do afirmacji społecznej i afirmacji społeczeństwa).

Są tu więc dwa zadania i dwa wymiary tej podstawowej relacji. Wymiar wewnątrz-podmiotowy (samopoznania, samopotwierdzenia i samotworzenia) oraz wymiar zewnątrz-podmiotowy, wyrażający wspólnotowość. Analiza tej relacji ma jeszcze i inne, bardzo ważne, znaczenie. Z jednej strony stanowi jakby filozoficzno-antropologiczne uzasadnienie jednej z podstawowych tez współczesnej psychologii humanistycznej i psychoterapii mówiącej, że podstawą zdrowia psychicznego i właściwego rozwoju osobowości jest poznanie i samoutwierdzenie, akceptacja własnego „ja”. Po drugie analiza tego problemu „prowadzić może do wła-

⁸¹ Tamże s. 28.

⁸² Tamże s. 24.

ściwego ujęcia, zrozumienia i pokierowania rozwojem miłości własnej, jako pierwotnej struktury rozwoju osobowego i społecznego na płaszczyźnie filozoficznej oraz teologicznej (tj. zaleceń ewangelicznych miłości bliźniego jak siebie samego). Analizy „ja” i jego właściwego, podmiotowego stosunku do siebie samego stanowią warunek właściwego ujęcia i relacji do „ty” i „my”.

Relacja „ja” do „ty”, choćby nawet jednostronna, jest rzeczywistym przeżyciem układów międzyosobowych, ale pełne przeżycie zachodzi dopiero, gdy relacja ta ma charakter wzajemny. W relacji wzajemnej, w której każde „ja” jest zarazem „ty”, a każde „ty” jest zarazem „ja”, i tak są wzajemnie przeżywane, wzajemnie też konstytuowana i potwierdzana jest osobowość. „Ja” i „ty” bowiem nie tylko są podmiotami (współ) bytującymi i (współ) poznającymi, ale również (współ) działającymi. Układ „ja-ty” ma więc wymiar podwójny: jest faktem i postulatem, ma znaczenie metafizyczne i moralne ⁸³.

Wzajemne poznawcze ujawnianie się człowieka, w którym „ty” ujmowane jest jako „drugie ja”, ukazuje pełną podmiotowość, z transcendencją i dążnością do samospełnienia. Jest nie tylko ukazana, ale prowadzi do jej przeżycia i akceptacji. I to właśnie jest tworzeniem autentycznej wspólnoty. Bowiem wspólnota nie jest tylko metafizycznym faktem istnienia „obok siebie”, ale faktem podmiotowym przeżycia tego istnienia. Przeżycie „drugiego ja”, jego własnej transcendencji, dążność do spełnienia i samocelowości stanowią autentyczną i pełną wspólnotę podmiotową.

Jednocześnie przeżywanie „drugiego ja”, ze względu na różnorodne sytuacje przedmiotowe i podmiotowe, prowadzi do różnorodnych wzajemnych odniesień i powiązań. Akceptowanie „drugiego ja” może być podłożem coraz głębszego zaufania, oddawania się wzajemnego i wzajemnej przynależności. To prowadzi z kolei do coraz mocniejszego wzajemnego akceptowania się ⁸⁴. Istnieje w tym zakresie wzajemne powiązanie zwrotne. Przykładami mogą być relacje koleżeństwa, przyjaźni czy miłości. Jest zupełnie zrozumiałe, iż taka akceptacja wzajemna jest źródłem odpowiedzialności za drugiego oraz że prowadzi do takiego zjednoczenia osób, które można nazwać „communio personarum” ⁸⁵. Cały ten proces jest nie tylko faktem ontologicznym (osobowym i społecznym), ale jest równocześnie faktem moralnym, gdyż ma odniesienie do wartości (godności) osoby. Jest on faktem i postulatem ludzkiego sumienia. Domaga się duchowego wysiłku osoby, jej transcendencji „zewnętrznej”, o której będzie dalej jeszcze mowa.

⁸³ Tamże s. 27.

⁸⁴ Tamże s. 28.

⁸⁵ Tamże s. 29.

Aczkolwiek międzyosobowe relacje „ja—ty” wydają się najbardziej podstawowe i najmocniej wiążące osoby, to jednak nie są jedynym sposobem powiązania osób z zewnętrznym (osobowym) światem. Osoba ujawnia się i kształtuje nie tylko w relacji do drugiej osoby jednostkowej, ale również w relacji do pewnej zbiorowości, w stosunku do wielości osób, tworzących — ze względu na łączące je relacje — pewną jedność. Jedność ta powstaje przez wspólne bytowanie oraz działanie odnoszące się do jakiejś jednej wartości, do dobra wspólnego⁸⁶. To wspólne bytowanie i działanie zarówno na płaszczyźnie przedmiotowej (ontologicznej), jak i podmiotowej (przeżycia), w stosunku do dobra wspólnego, „stanowi sam rdzeń wspólnoty społecznej”⁸⁷ i powoduje, że wielość różnorodnych „ja” konstytuuje się jako „my”.

To wspólne odniesienie się do wartości, która przez to samo staje się również wartością „wspólną”, a więc i celem każdej osoby z osobna, realizującym jej wewnętrzną dążność do samospełniania się, jest nie tylko faktem ontologicznym. Bowiem poprzez osobową transcendencję, poprzez sumienie („prawdę o dobru”, która stanowi wyznacznik osobowego działania), ma również znaczenie etyczne⁸⁸.

Tutaj odnajduje się inne znaczenie transcendencji osobowej, którą by można nazwać „zewnątrzną”. Wcześniej opisana transcendencja ujawniała wewnętrzny dystans, niezależność i wyższość osoby wobec własnych wewnętrznych dynamizmów i ich przedmiotów. Samo-posiadanie, samo-stanowienie i samo-panowanie, będące przejawem duchowości człowieka, określały sposoby wprowadzenia wewnętrznego ładu, dzięki czemu człowiek mógł się sam określać wobec dobra. Było to ujęcie wewnątrz-osobowej mocy moralnej człowieka.

W odniesieniu do relacji „ja—ty” oraz do „my” chodzi również o samookreślanie się w dobru, lecz nie wewnątrz-osobowo (co jest chyba płaszczyzną bardziej pierwotną i warunkującą płaszczyznę zewnątrz-osobową); jest to ujmowanie całego siebie, przekraczanie i panowanie nad całym sobą. Całość osobowej jednostkowości przyporządkowana jest szerszemu układowi osobowo-społecznemu. Podporządkowanie to nie ma oczywiście charakteru zewnętrznego, ale wypływa z wnętrza, z „ja”, opierając się na ujęciu i uznaniu prawdy o znaczeniu i miejscu osoby jednostkowej w świecie. Jest to więc przejście ponad własnym egoizmem i egoizmem i opanowanie ich. Jest to ujęcie prawdy, że samo-celowość i samo-spełnianie się własne swój pełny wyraz może znaleźć tylko we wspól-celowości i współ-spełnianiu się. Oczywiście, przeżycie tych prawd nie jest jeszcze w pełni wystarczające. Chodzi nie tylko o uznanie konieczno-

⁸⁶ Tamże s. 30.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże s. 31.

ści włączenia się we wspólnotę dla własnego interesu, ale równie o uznanie autonomicznej wartości innych i oddanie się tym wartościom mimo ograniczeń, jakie to uznanie innych za sobą pociąga, samo-ograniczeń, które aktualnie mogą być przeżywane boleśnie.

Dzięki poznaniu i uznaniu (co jest rolą sumienia), że dobro osobowe w wymiarze jednostkowym jest zarazem dobrem w wymiarze społecznym (dobrem wspólnym), czyli powodującym przedmiotowe samo-spełnienie w obrębie „my”, ujawniona zostaje „większa pełnia” tego dobra⁸⁹. Ponieważ spełnianie się jednostkowe w sposób konieczny dokonywać musi się w relacjach wspólnotowych, a wspólnota jest warunkiem bytowania i rozwoju jednostki, to i dobro wspólne jest zarazem warunkiem dobra jednostkowego i jest nadrzędne wobec dóbr jednostkowych⁹⁰.

Przedmiotowy i podmiotowy fakt bytowania i działania wspólnie z innymi, zwany przez kard. K. Wojtyłę uczestnictwem, zakłada i domaga się osobowego zaangażowania.

5. Przeciwnością uczestnictwa, które jedynie pozwala się człowiekowi spełniać, są postawy nazwane przez kard. K. Wojtyłę indywidualizmem i totalizmem. Indywidualizm to brak uczestnictwa pochodzący od osoby, to wysuwanie dobra osoby jako dobra naczelnego, nadrzędnego wobec dobra wspólnoty i społeczeństwa⁹¹. To oznacza posiadanie przez społeczeństwo tylko tylu praw, ile udzieli jej jednostkowa osoba. Totalizm jest przeciwstawną formą alienowania człowieka. Jest to uniemożliwienie osobie uczestnictwa przez złą strukturę wspólnoty, jest to podporządkowanie całkowicie i bez reszty osoby społeczeństwu⁹². Osoba posiada tylko tyle praw, ile udzieli jej społeczeństwo. Jedna i druga postać alienacji niszczy osobę, a przez nią również i wspólnotę. Jeśli wspólnotę określa się poprzez dobro wspólne, to dobra tego nie można określić tylko w zewnętrznych kategoriach przedmiotowych (jako celu działania wspólnie z innymi), ale również i przede wszystkim w kategoriach podmiotowych, tj. jako dobro osobowe, własne i innych członków wspólnoty, które ma służyć również i wzbogacaniu samej wspólnoty⁹³. Takie ujmowanie wspólnoty pozwala uchwycić pewną zasadniczą jedność wielości członków wspólnoty, jedność zarówno od strony strukturalnej tych osób, jak i — przede wszystkim — „[...] od strony świadomości i przeżycia wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich”⁹⁴.

W zakresie odniesienia się osoby do społeczności człowiek może zaj-

⁸⁹ Tamże s. 32.

⁹⁰ Tamże s. 32—33.

⁹¹ *Osoba i czyn* s. 298—299.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże s. 306—310.

⁹⁴ *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 22.

mować różnorodne postawy. Jedne z nich oznaczają podjęcie aktywnej odpowiedzialności za nią (nazywa je kard. K. Wojtyła postawami autentycznymi), inne (nie-autentyczne) są zaprzeczeniem odpowiedzialności. Wspólnota, jak i osobowość, jest rzeczywistością dynamiczną i żywą, jest rzeczywistością ciągle tworzącą się. Wytworzona struktura może być zarówno prawidłowa, jak i wadliwa. Postawa autentyczna jest gotowością podejmowania swojej części zadań dla dobra całości — jest to postawa solidarności. Ale też solidarnością jest aktywny sprzeciw wobec panującego zła. Przeciwieństwem zaś — postawami nie-autentycznymi — jest niewłączenie się aktywne w tworzenie wspólnoty, konformizm, czyli „pozwalanie się nieść” zbiorowości, oraz postawa „uniku” wobec zła⁹⁵.

Pojęcie alienacji, którym posługuje się kard. K. Wojtyła, opiera się na pojęciu wspólnoty. Ze względu na różnorodność osób i wynikającą stąd różnorodność relacji międzypersonalnych tworzona wspólnota nie jest czymś jednoznacznym. Już między relacjami „ja — ty” i relacjami w „my” zachodzi odrębność sięgająca „samykh korzeni obu układów”⁹⁶. Układy te nie sprowadzają się do siebie, chociaż się nie likwidują wzajemnie, lecz przenikają i warunkują. Odrębność tę, wynikającą z odrębności osobowej (odrębności autoteleologii, przeżywanych wartości, odrębności spełniania się itd.), należy podtrzymywać i ułatwiać przez odpowiednie struktury społeczne, gdyż tylko w nich przejawiać się może autentyczność relacji, a przez to i autentyczność wartości.

Autentyczność relacji podmiotowych — a to właśnie oznacza uczestnictwo — pozwala człowiekowi pozostać sobą we wspólnocie, pozwala mu spełniać się w niej i przez nią, a zarazem pozwala stworzyć prawdziwą „communio personarum”⁹⁷. Alienacja byłaby właśnie przeciwieństwem tak pojętego uczestnictwa, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie powoduje więc odczłowieczania w sensie „wyrzucenia” poza granice gatunku *Homo sapiens*, ale powoduje niemożliwość spełniania się osobowego, a zarazem jest przeszkodą w tworzeniu się właściwych relacji „ja—ty” oraz przeszkodą w tworzeniu się „my” (a jedno i drugie jest warunkiem spełnienia się osoby — jest to więc jakby sprzężenie zwrotne ujemne i w sensie ontycznym, i w sensie etycznym)⁹⁸.

Przeprowadzane przez kard. K. Wojtyłę analizy osobowości i analizy wspólnoty doprowadzają do ujęcia ich punktu wspólnego, a zarazem do pewnego zwięźczenia rozważań antropologicznych, jakie dokonane jest w pojęciu „bliźni”. Jest to nie tylko pojęcie opisujące strukturę człowieka i jego miejsce wśród innych osób i we wspólnocie, ale pojęcie ma-

⁹⁵ *Osoba i czyn* s. 310—319.

⁹⁶ *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 34.

⁹⁷ Tamże s. 34—36.

⁹⁸ Tamże s. 37—38.

jące charakter aksjologiczny i normatywny. „Pojęcie «bliźni» jest związane z człowiekiem jako takim oraz z samą wartością osoby, bez względu na jakiegokolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa. Pojęcie «bliźni» uwzględnia, czyli bierze wzgląd na samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy «inny» człowiek, jak i «ja» sam”⁹⁹.

Wspólnota ludzi w samym człowieczeństwie jest faktem ontologicznym, faktem przedmiotowym. Nie jest jednakże wystarczająca do stworzenia pełnej wspólnoty ludzi. Do tego potrzebna jest jeszcze podmiotowa zdolność i gotowość uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka. Jest to rdzeń osobowej wartości działania i rdzeń wspólnoty¹⁰⁰.

Omawiane wyżej analizy kard. K. Wojtyły miały na celu ukazanie pełnego oblicza człowieka, miały doprowadzić do wyjaśnienia, czym człowiek jest, aby tym wyraźniej pokazać, jaką wobec człowieka należy zająć postawę. Zbliżyły się więc do granic etyki i wskazały na jej możliwość, a nawet konieczność, ale granicy tej nie przekroczyły. Jednakże wskazanie wartości osoby byłoby zatrzymaniem się w pół kroku, gdyby za tym nie poszło wskazanie konsekwencji praktycznych. Tego domaga się przede wszystkim wewnętrzny dynamizm osoby-podmiotu poznającego i działającego, tego domaga się również zrozumiana w doświadczalnym spotkaniu wartość osoby-przedmiotu.

Konsekwencję praktyczną ukazuje kard. K. Wojtyła w dwóch wymiarach: nadprzyrodzonym i naturalnym. Aczkolwiek używane słowa są inne, to istota jest ta sama — czy jest to ewangeliczne przykazanie miłości¹⁰¹, czy też norma personalistyczna, która głosi, że „[...] osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”¹⁰². „Ten sposób odniesienia, ta postawa jest zgodna z tym, czym jest osoba, z wartością, jaką reprezentuje — i stąd jest godziwa”¹⁰³.

Miłość jest jedynie słusznym sposobem odnoszenia się do osób: do Boga, do „ty”, do „ja” i do „my”. Jest podstawą każdej ludzkiej wspólnoty. Jednakże odpowiedzialność za własne postępowanie i za drugiego człowieka, właśnie miłość będąca istotą związków międzyosobowych, domaga się poznania i „użycia” w działaniu dobra obiektywnego w jego konkretności i w jego głębokim powiązaniu z istotną strukturą człowieka, z jego naturą. Odczytanie owego prawa naturalnego jest sprawą ludzkiego rozumu¹⁰⁴, zaś potwierdzenie osobowe jest sprawą życia człowieka.

⁹⁹ *Osoba i czyn* s. 320.

¹⁰⁰ Tamże s. 322.

¹⁰¹ Tamże s. 323—326.

¹⁰² *Miłość i odpowiedzialność*. Kraków 1962 s. 32.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ *Osoba ludzka a prawo naturalne*. „Roczniki filozoficzne” 18:1970 z. 2 s. 55—57.

LA PERSONNE ET LA COMMUNAUTÉ

ESQUISSE DE L'ANTHROPOLOGIE DU CARDINAL KAROL WOJTYŁA

R é s u m é

Dans le présent article, nous nous proposons de présenter l'anthropologie philosophique exposée par le cardinal Karol Wojtyła dans ses publications.

Tout d'abord, nous avons esquissé certains problèmes métaphilosophiques qui y apparaissent, notamment celui de la synthèse du thomisme et de la phénoménologie (autrement dit, synthèse de la saisie de l'homme dans l'optique de l'objet, et dans l'optique du sujet), de même que celui de l'expérience, considérée par l'Auteur comme point de départ de la philosophie.

Par la suite, nous avons procédé à la description des deux types de dynamisme existants chez l'homme et vécus par lui, que l'on peut formuler comme suit: „l'homme agit” et „quelque chose se passe dans l'homme”. L'expérience cognitive de ces dynamismes sert de base à la distinction, chez l'homme, de sa nature et de sa personne. Cette structure bipolaire mène, elle, à des analyses plus détaillées de l'efficacité de l'homme, et à la description des „mécanismes” de sa liberté, tels que le self-control, le self-government et l'autodétermination.

„L'homme agit” est une formulation qui englobe également l'idée que l'homme existe et agit „en commun avec les autres”. Par conséquent, on distingue deux structures socio-personnelles essentielles: la participation à la communauté et le „membership” dans la même communauté. Ce dernier saisit les relations entre les hommes d'un point de vue objectif, ce qui permet de caractériser l'individu comme „Polonais”, „catholique”, „ouvrier”, etc. Par contre, la participation offre une optique subjective et, pour ainsi dire, personnelle des mêmes relations. C'est la désignation du „noyau” de la société, basé sur la prise de conscience des relations, du lien et de l'union avec les autres, et sur l'expérience qu'en est faite par chacun de ses membres. L'Auteur montre également deux dimensions principales de la communauté, qu'il appelle respectivement „inter-personnelle” („je-tu”) et „sociale” („nous”).

Ensuite, nous avons analysé les structures qui sont à l'opposé de la participation, à savoir l'individualisme et le totalitarisme, ce qui permet à l'Auteur de traiter le problème d'aliénation d'une manière novatrice et créatrice.

Enfin, nous avons examiné les attitudes authentiques (la solidarité et la révolte), et celles inauthentiques (l'esquive).