

KONCEPCJA OSOBY W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY

Człowiek, „...odkrywca tylu tajemników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzalszego wyrazu tej istoty. (...) Grozi mu to, że stanie się dla siebie nazbyt zwyczajny. I to niebezpieczeństwo trzeba przezwyciężyć. (...) Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował”¹ W ten sposób Karol Wojtyła we wstępie do książki „Osoba i czyn”, swojego najbardziej istotnego dzieła filozoficznego, zwracał uwagę na konieczność nieustannego zgłębiania tajemnicy człowieka. Poszukiwanie pełnej prawdy o człowieku to – jego zdaniem – największa potrzeba współczesnej kultury. Uważał on bowiem, że źródłem jej kryzysu jest „błąd antropologiczny”, czyli niewłaściwa i niepełna, a przez to nieprawdziwa wizja człowieka. Niniejszy artykuł to próba ukazania, w oparciu o myśl antropologiczną K. Wojtyły, pełnej wizji człowieka, czyli odnalezienia właściwego mu miejsca w świecie.

Zrozumieć człowieka w całej jego pełni

Antropologiczne poszukiwania Karola Wojtyły od samego początku wynikały z przekonania, że złożoność człowieka domaga się pełnych odpowiedzi. Takie zadanie może podjąć antropologia całościowa, „antropologia adekwatna” – jak ją nazywał autor dzieła „Osoba i czyn” – która bierze pod uwagę różne wymiary osoby. Antropologia taka nie ma zatem charakteru właściwego naukom szczegółowym, jak antropologia kulturowa, psychologia czy socjologia, które są narażone ze swej natury na pewną fragmentaryczność opisu człowieka. W przeciwieństwie do tych dziedzin, których zasługi należy zauważyć i docenić w dziele poznania człowieka, antropologia Karola Wojtyły dążyła do stworzenia całościowej, uniwersalnej, a zarazem krytycznej wizji człowieka.

Punktem wyjścia dla jego antropologii jest wgląd człowieka w samego siebie, doświadczenie człowieka, któremu przyznaje on miejsce nadrzędne. Autorowi „Osoby i czynu” chodzi przede wszystkim o możliwość przyglądania się rzeczywistości i odkrywania jej taką, jaką ona jest rzeczywiście, czyli

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 71-72.

pozwała on wypowiedzieć się „rzeczom” Doświadczenie człowieka jest czymś uchwytnym i możliwym do oglądnięcia, bo prezentuje się wobec niego samego. Chodzi zatem o rzetelne czytanie danych obecnych w doświadczeniu i poszukiwanie w oparciu o nie adekwatnej wizji człowieka. Doświadczenie człowieka ma podwójny wymiar: wewnętrzny – relacja osoby do siebie i zewnętrzny – relacja do świata, ze szczególnym uwzględnieniem relacji międzyludzkich. Doświadczenie rzeczywistości zewnętrznej wobec człowieka dokonuje się zawsze za pośrednictwem doświadczenia wewnętrznego. W ten sposób każda forma relacji ze światem zakłada podstawową relację osoby do samej siebie.

Jednym z podstawowych doświadczeń człowieka jest doświadczenie działania – chodzi o dynamiczny fakt „człowiek działa” – które występuje z niezwykłą częstotliwością w jego życiu. K. Wojtyła proponuje zatem odkrywanie osoby i jej głębi poprzez analizę jej działania, czynu. Jest to swego rodzaju próba wejścia w świat osoby poprzez jej czyn. Istnieje wiele sposobów dotarcia do osoby. Jeżeli autor „Osoby i czynu” uznał czyn za uprzywilejowaną ścieżkę do poznania i zrozumienia osoby – podejmując się „studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn”² – czynił to w przekonaniu, iż w ten sposób możliwe jest najpełniejsze jej uchwycenie.

Cel, który postawił swojej antropologii Karol Wojtyła, czyli poznanie człowieka w całej jego pełni, domaga się adekwatnej metody. Umiejętność właściwego odczytania czynu i całej dynamiki działania człowieka oraz zwrócenie uwagi na całościowe doświadczenie człowieka, przywołują konieczność zastosowania metody zdolnej do zrealizowania tych zadań. Autor „Osoby i czynu” podjął się takiej próby, mając na uwadze, że wywoła ona – przynajmniej w polskim środowisku – spory metodologiczne pomiędzy dwiema szkołami filozoficznymi: fenomenologiczną i neotomistyczną. Rzeczywiście publikacja studium antropologicznego K. Wojtyły odbiła się szerokim echem szczególnie w środowisku lubelskim zorientowanym na tomizm. Niemal zaraz po ukazaniu się „Osoby i czynu” odbyła się w na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dyskusja³ dotycząca koncepcji osoby zaprezentowanej przez jej autora. W czasie dyskusji słusznie podkreślano, że fundamentem myśli Karola Wojtyły jest nurt tradycyjnej filozofii bytu, czyli arystotelizm i tomizm, nie traktowanych jednak w sposób apologetyczny. Zauważano, że autor studium

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 59; T. Styczeń, *O metodzie antropologii filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne”, 21(1973), n. 2, s. 108. Według Stycznia czyn jest swego rodzaju oknem, poprzez które możemy przyglądać się osobie.

³ Mam na myśli dyskusję, która odbyła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na temat koncepcji osoby w „Osobie i czynie” *Dyskusja nad dziełem Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-1974), s. 49-272.

„Osoba i czyn” chciał być przede wszystkim „apologetą prawdy o człowieku”, dlatego wzbogacił tradycyjną antropologię o zdobycze współczesnej filozofii świadomości, ze szczególnym uwzględnieniem fenomenologii, która umożliwia głębszą analizę dynamizmu człowieka. K. Wojtyła nawiązuje do kategorii tradycyjnej antropologii, gdyż stanowią one bardzo dobry zarys całości, ale są to jak gdyby duże oczka sieci, którą teraz trzeba zageścić, a to wymaga już zupełnie innej metody, metody fenomenologicznej. Taką twórczą syntezę filozofii tradycyjnej i współczesnej możemy nazwać również metodologią całościową. Jak zaznaczaliśmy to wcześniej, a w tym miejscu należy to jeszcze raz podkreślić, poszukiwanie pewnego rodzaju komplementarności dwóch tradycji uprawiania filozoficznej antropologii przez K. Wojtyłę, miało za zadanie zrozumienie człowieka w całej jego pełni⁴

W artykule "Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku" Karol Wojtyła wyjaśnia, że klasyczna definicja Boecjusza – *homo est animal rationale* – nosi w sobie przekonanie o redukowalności człowieka do świata, czyni go niejako jednym z „przedmiotów” świata. Omawiana antropologia nie starała się zrozumieć człowieka z pozycji przeżywającej osoby ludzkiej, lecz dążyła do poznania go z zewnątrz. Autor dzieła „Osoba i czyn” uważa, że było to kosmologiczne rozumienie człowieka, gdyż osadza go mocno w świecie, wskazując na rozumność, jako element odróżniający go od wszystkiego, co go otacza i w czym uczestniczy. W antropologii tomistycznej człowiek jest oglądany jakby poprzez okna systemu, który próbuje określić jego specyfikę za pomocą zaczerpniętych z ogólnej teorii bytu kategorii ontologicznych, które nie są w stanie ująć jego specyfiki. Wydaje się zatem, że taka definicja człowieka w sposób niewystarczający uwypukla jego wyjątkowość i niepowtarzalność. Nie wyraża przekonania o podstawowej oryginalności bytu ludzkiego, czyli jego fundamentalnej nieredukowalności do świata. Przekonanie o nieredukowalności do świata stoi u podstaw koncepcji człowieka jako osoby, jako podmiotu. Dzięki podmiotowości, człowiek – osoba – podmiot, nie pozwala się ani zredukować, ani wyjaśnić w całości poprzez porównanie go z gatunkiem jemu najbliższym. Uwypuklenie nieredukowalności człowieka do świata, jego podmiotowości, stało się możliwe poprzez światło fenomenologii, która podkreśla rolę doświadczenia wewnętrznego człowieka. Kategoria osoby, wypracowana w ramach myślenia ontologiczno-kosmologicznego, stanowi

⁴ Jedną z podsumowujących wypowiedzi Jana Pawła II tak mówi o syntezie, próbie integracji, jaką podjął on w swojej antropologii: „Moje osobiste filozofowanie jest niejako rozpięte między dwoma biegunami: arystotelizmem-tomizmem i fenomenologią – „Wstańcie, chodźmy!”, Kraków 2004, s. 74.

jakby „teren do zabudowania” poprzez fenomenologiczne analizy świadomości⁵

Tadeusz Styczeń, komentując podmiotowość człowieka w duchu fenomenologii K. Wojtyły, zauważa, iż człowiek objawia się sobie jako całkowicie inny i oddzielony od świata rzeczy i przedmiotów, absolutnie do niego nieredukowalny, ponieważ może go poznawać, nie będąc jednocześnie przez niego poznany. Taki stosunek do świata „sprawia, że człowiek jest w nim osobno i jawi się sam sobie jako ktoś, kto go nieskończenie przekracza, kto jest w nim osobno: „inaczej” i „wyżej”, jakby sam, samotny, i że przez tę właśnie „samotność” jest sobą”⁶

Człowiek istotą wolną, wezwaną do realizacji siebie poprzez dobro

Powiedzieliśmy wcześniej, że czyn ujawnia osobę, czyli pozwala w sposób adekwatny analizować istotę osoby i całościowo ją zrozumieć. Fakt, że „człowiek działa”, dotyczy zarówno rzeczywistości osoby, jak i czynu. To, co odróżnia działanie człowieka od tego, co się tylko w nim dzieje, stanowi „moment sprawczości” Człowiek odkrywa, że to on – a nie ktoś inny, czy coś innego – jest przyczyną sprawcą swojego działania. Może zatem powiedzieć: „ja jestem sprawcą” Nie jest on tylko przedmiotem różnych aktywności, lecz również ich świadomym podmiotem, mogącym kierować się działaniem, którego jest sprawcą. Świadomego działania człowieka, które jest czynem, nie można przypisać żadnej innej istocie, jak tylko osobie. Czyn zakłada osobę, a jednocześnie ją ujawnia. Oznacza to, że nie można oddzielić chcenia od osoby, która chce. Wola, która manifestuje się w każdym „chcę”, unaocznia się jako właściwość osoby. Karol Wojtyła w studium „Osoba i czyn” definiuje tę specyficzną relację, jaka zachodzi pomiędzy wolą a osobą, mianem samostanowienia⁷

⁵ K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 437-442. Również we wcześniejszym artykule K. Wojtyła podkreślał niewystarczalność tradycyjnej myśli filozoficznej odnośnie problematyki osobowego opisu człowieka: „Można w tym punkcie zauważyć, jak bardzo ta koncepcja osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza, jest obiektywistyczna. Prawie się może wydawać, że nie ma w niej miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby-podmiotu. Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem (...), natomiast na analizę świadomości i samoświadomości jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości” – *Personalizm tomistyczny*, w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 440-441.

⁶ T. Styczeń, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 496.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 151.

Zakłada ono, że osoba jest zdolna do posiadania siebie samego, samo-posiadania. Rzeczywistość tę można przedstawić również w sposób negatywny: nikt nie może posiadać mojej osoby w taki sposób, w jaki ja sam ją posiadam. Myśliciele średniowieczni wyrażali to przekonanie w stwierdzeniu, że *persona est sui iuris*, co oznacza, że człowiek stanowi wolą sam o sobie, gdyż sam siebie posiada. Obok samo-posiadania można wyróżnić w strukturze ludzkiego chcenia samo-panowanie, które jedynie osobie przypisuje zdolność panowania nad sobą. Samo-panowanie odwołuje się do średniowiecznej myśli dotyczącej strukturalnej niedostępności człowieka: *persona est alteri incommunicabilis*⁸

W świetle tego, co zostało powiedziane, samostanowienie wyraża pewnego rodzaju wewnętrzną determinację człowieka w stosunku do samego siebie. Osoba charakteryzuje się szczególną zależnością od własnego „ja”, która jest fundamentem wolności. Koncepcja wolności, jako zależności osoby od własnego „ja”, uwypukla radykalną granicę pomiędzy „osobą” a „naturą”. W świecie natury, w którym brakuje zależności od własnego „ja”, istnieje „konieczność”, jako antyteza wolności. Zestawienie ze światem natury pozwala na głębsze zrozumienie wolności: nie jest ona niezależnością, ale samozależnością, czyli zależnością osoby od siebie samej.

W doświadczeniu wolności odkrywamy zdolność człowieka do przekraczania samego siebie, czyli jego transcendencję. Karol Wojtyła wyróżnia transcendencję pionową i poziomą, wskazując jednocześnie ich wzajemne przenikanie się. Nie można bowiem oddzielić w dynamice osoby rzeczywistości "chcę" (transcendencja pionowa), od "chcę czegoś" (transcendencja pozioma): z jednej strony, jeżeli „chcę”, zawsze „chcę czegoś” z drugiej natomiast owo „chcę czegoś” jest zakorzenione w bardziej podstawowym i pierwotnym "chcę". Spróbujmy zatrzymać się na zagadnieniu transcendencji poziomej, czyli nad problemem intencjonalności. Pomoże nam ona w zrozumieniu samej natury chcenia. Intencjonalność polega na skierowaniu się podmiotu ku przedmiotowi czy wartości (przedmiot i wartość będziemy używać zamiennie, chodzi bowiem o przedmiot jako wartość). Wyraża ona właściwe dla woli otwarcie podmiotu na przedmiot, czyli ukazuje swego rodzaju przekroczenie granicy samego podmiotu. W tej perspektywie na plan pierwszy wysuwa się charakterystyczne dla woli dążenie do dobra. Warto

⁸ Tamże, s. 152. W swoim późniejszym artykule K. Wojtyła określa samostanowienie jako istotę ludzkiej wolności – *Osobowa struktura samostanowienia*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 425. W innym artykule dodaje, że „samostanowienie jest najgłębszym i najbardziej fundamentalnym wymiarem ludzkiego «ja», dzięki któremu człowiek w czynie ukazuje się jako osobowy podmiot” – *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 386.

zauważyć, że w takim ujęciu mamy do czynienia z tradycyjnym sposobem traktowania problematyki ludzkiego chcenia⁹

Chcąc głębiej dotknąć rzeczywistości chcenia jako aktu intencjonalnego, powinniśmy zatrzymać się nad strukturą ludzkich rozstrzygnięć. Dzięki rozstrzygnięciu, podmiot – zwracając się ku przedmiotowi – nie daje się przez niego pasywnie zdeterminować. Prawdziwe chcenie wyklucza taki układ, w którym przedmiot determinuje podmiot z zewnątrz, niejako wchłaniając go. Przeciwnie, jeżeli osoba "chce czegoś", wówczas samodzielnie zwraca się ku wartości. Właściwe dla ludzkiego chcenia nie jest zatem pasywne skierowanie się ku wartościom, ale aktywne "skierowanie się", które odzwierciedla czynne zaangażowanie się podmiotu. To osoba zwraca się ku przedmiotowi i wybiera go. Prawdą jest, że wartości posiadają zdolność wpływania na osobę, przyciągania jej, powodując pewnego rodzaju zależność podmiotu od przedmiotu. Owa „zależność” pozwala nam ubogacić samą ideę wolności: podmiot nie jest wolny „od” wartości, ale przeciwnie, wolny „do” wartości, wolny „dla” nich. O dojrzałości osoby decyduje nie to, że potrafi ona zdystansować się od wartości, ale przeciwnie, że pozwoli się pociągnąć wartościom prawdziwym. Taka zdolność osoby do postawienia się niejako ponad wartościami, potwierdza niezależność woli w intencjonalnym porządku chcenia. Podmiot, doświadczając pewnego wpływu ze strony wartości, pozostaje ostatecznie od niego niezależny. Analiza intencjonalności przyprowadziła nas na nowo do zagadnienia wolności i samostanowienia. Więcej, pozwala nam ona lepiej ją zrozumieć.

Wolność, w swoim podstawowym znaczeniu, to zależność od siebie, od własnego „ja” W swoim znaczeniu rozwiniętym, wolność to niezależność od świata przedmiotów i wartości, czyli niezależność w sferze intencjonalnej. Zdolność wyboru, która wyraża niezależność podmiotu w relacji do przedmiotu, można wyjaśnić faktem, że człowiek u korzeni swoich działań jest zależny od siebie, od własnego „ja” "W ten sposób indeterminizm wchodzi w formułę autodeterminizmu. Ze swej strony niezależność od przedmiotu, od wartości jako celu chcenia potwierdza samostanowienie, które wydaje się być doświadczeniem najbardziej elementarnym i najpełniejszym zarazem"¹⁰

Wolność jednak to nie tylko zależność człowieka od własnego „ja” i niezależność od wartości. Pełnię wolności można lepiej uchwycić, zatrzymując się na zagadnieniu prawdy. Odniesienie osoby do prawdy jest czymś odmiennym od relacji podmiotu z przedmiotem. Jest czymś głębszym, ponieważ zakorzenia akt intencjonalny w osobie. Zakorzenie to można, za

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 169-171.

¹⁰ Tamże, s. 177, K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 487-490.

K. Wojtyła, nazwać zależnością w prawdzie. Niezależność podmiotu na polu intencjonalności wyjaśnia się ostatecznie owym istotnym odniesieniem do prawdy, która podkreśla jego nadrzędność względem własnego dynamizmu. Tym, co ostatecznie kształtuje wolność, nie jest jedynie zależność podmiotu od własnego „ja”, ale zależność od prawdy, „zależność w prawdzie”. Pełne znaczenie transcendencji odkrywamy dopiero w tej zależności podmiotu od prawdy. Człowiek jest wolny wtedy, gdy w pewien sposób podporządkowuje się prawdzie. „Rządzi sobą ten tylko, kto rządzi się prawdą. Samoprzekraczanie się wolności człowieka w kierunku prawdy, jej autotranscendencja w prawdzie – to definicja ludzkiej wolności”¹¹

Całe zagadnienie prawdy odgrywa znaczącą rolę w zrozumieniu osoby i jej specyficznego dynamizmu w czynie. Istotnym dla woli jest jej odniesienie do prawdy. Człowiek, w stosunku do prawdziwego dobra, powinien poszukiwać – poprzez decyzje i wybory – właściwej odpowiedzi. Poznanie prawdy o wartości, o konkretnym dobru, nie jest jednoznaczne z autentyczną odpowiedzią podmiotu na tę wartość poprzez jej wybór. Całościowe doświadczenie człowieka, ze wskazaniem na doświadczenie moralności, ukazuje, że nie istnieje proste połączenie pomiędzy rozpoznaniem prawdziwego dobra a odpowiedzią na nie. Człowiek, znając prawdę o dobru, jest w stanie odrzucić je i nie pójść jego śladem. Takie odrzucenie prawdy o dobru, czyli swego rodzaju wybór nie-wybrania prawdy, jest jednocześnie dla podmiotu nie-wybraniem samego siebie. Człowiek, odwracając się od dobra prawdziwego, w konsekwencji odwraca się od siebie. Ceną odrzucenia prawdy, jest odrzucenie siebie, przekreślenie samego siebie. Istnieje ścisły związek pomiędzy szacunkiem dla prawdy a szacunkiem dla samego siebie. Wolność tworzy, wzbogaca człowieka jedynie wtedy, gdy jest ona podporządkowana prawdzie¹²

Człowiek przez działanie kształtuje siebie samego. Zwracając się ku rzeczywistości zewnętrznej, ku jakiejś wartości, jednocześnie chce być przez nią wewnętrznie ubogacony, pragnie przy jej pomocy formować siebie. Staje się on „kims”, „jakims” poprzez swoje czyny, poprzez działanie świadome, poprzez używanie swojej wolności. Nie rodzi się gotowy, ukształtowany, lecz nieustannie się rozwija. Podstawowym wymiarem wolności człowieka jest to,

¹¹ T. Styczeń, *O antropologii...*, s. 505. Istnieje ścisła zależność pomiędzy prawdą a wolą. Relacja ta nie jest jednokierunkowa. Nie tylko poznanie wpływa na wolę, ale również wola ma wpływ na poznanie. Można powiedzieć, że dzięki intencjonalnemu zwróceniu się podmiotu ku wartości, wola „powierza” poznaniu zadanie ukazania prawdy o dobru, którą możemy nazwać prawdą aksjologiczną. Wola niejako „domaga się” od poznania ukazania prawdziwego dobra przedmiotów, odkrycia prawdziwej wartości.

¹² Tamże, s. 502-504.

że decyduje on o swoim spełnieniu, o swojej realizacji. Dzięki swoim decyzjom i wyborom tworzy siebie: może stać się dobry albo zły. Oznacza to, że może się zrealizować albo nie zrealizować. W ludzką wolność jest zatem wpisany dramat, dramat wolności, ściśle związany z realizacją człowieka. Zauważony powyżej ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy szacunkiem dla prawdy a szacunkiem osoby dla siebie samej, prowadzi nas ku sferze moralności, najbardziej typowej dla człowieka-osoby. Moralność, która oznacza możliwość spełnienia człowieka poprzez dobro i jego nie-spełnienie poprzez zło, pochodzi z wolności, objawia i potwierdza wolność. Powiedzieliśmy wcześniej, że właściwa ludzkiej wolności nie jest czysta niezależność osoby, ale jej zależność od siebie i to zależność w prawdzie. Spełnienie się osoby, jej realizacja, jest powiązane z rozpoznaniem prawdy dotyczącej dobra: osoba realizuje się w sensie etycznym jedynie poprzez prawdziwe dobro, czyli poprzez moralną dobroć czynu¹³

W świetle zagadnienia realizacji zauważamy, że poznanie prawdziwego dobra obliguje człowieka do jego wybrania. Jest to swego rodzaju władza normatywna prawdy. Osoba w każdym swoim czynie jest świadkiem przejścia od rozpoznania prawdy: „jest”, „taka jest prawda”, do powinności: „powiniennem to uczynić” Przejście to nie jest automatyczne. Powinność do spełnienia prawdziwego dobra powoduje w człowieku, dzięki sumieniu, pewnego rodzaju wewnętrzny przymus, który jest ściśle związany z dynamiką realizacji siebie, czyli realizacji „ja” w czynie i poprzez czyn. Obserwujemy w człowieku pewnego rodzaju strukturę: „powiniennem spełnić prawdziwe dobro, ponieważ chcę zrealizować siebie” Mamy tu do czynienia z interesującym zetknięciem się powinności z wolnością. Wolność nie jest wolna, używając pewnej gry słów, od powinności realizacji się osoby. Człowiek wolny, to jednocześnie podmiot odpowiedzialny za siebie i za swoją realizację. Więcej, osoba jest wezwana do realizacji siebie poprzez czyny, a tylko wybierając prawdziwe dobro, może zrealizować siebie. W wezwaniu tym rozbrzmiewa pewnego rodzaju imperatyw: „być dobrym jako człowiek – nie być złym jako człowiek”¹⁴

Dawać siebie, aby bardziej być

Wezwanie do realizowania swojego człowieczeństwa, do tego, by być dobrym człowiekiem, nabiera pełnego znaczenia w relacji do drugiej osoby, do

¹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 195-199. „Wartości moralne bowiem są tak istotne dla osoby, że prawdziwe jej *spełnienie* dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ile *przez moralną dobroć* tego czynu” – s. 197

¹⁴ Tamże, s. 210.

„ty” W czwartej części „Osoby i czynu”, Karol Wojtyła nakreślił zarys teorii uczestnictwa, która ukazuje stosunek człowieka do otaczającej go rzeczywistości, a w sposób szczególny zajmuje się relacją do drugiego człowieka. Autor studium podjął się próby odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób działanie człowieka wspólnie z innymi ludźmi, służy jego realizacji. Chodziło zatem o przyglądnięcie się takiej rzeczywistości, w której człowiek, będąc członkiem określonej wspólnoty działania, poprzez działanie to spełnia prawdziwe czyny i w czynach tych spełnia siebie samego. Działanie z innymi ludźmi, relacja do nich, jest przestrzenią, w której człowiek może w pełni realizować swoje człowieczeństwo. K. Wojtyła wyróżnia dwa rodzaje wspólnoty: międzyludzką – w której analizie zostają poddane bezpośrednie relacje, jakie łączą „ja” z „ty” i „ty” z „ja” oraz społeczną – w której rozważane jest dobro wspólne. W relacji „ja – ty”, w wymiarze intersubiektywnym, „ja” staje naprzeciw „ty” Drugi człowiek prezentuje się nie jako przedmiot-rzecz, ale jako istota obdarzona wnętrzem, jako osobowy podmiot, „bliźni”; „ty” jest tak samo jakimś drugim „ja” Wejście w relację „ja – ty” zakłada istnienie odrębnych podmiotów osobowych, które nie stanowią jednak zamkniętych w sobie monad. Osoba istnieje w sobie i dla siebie, ale zarazem jest rzeczywistością zdolną do traktowania drugiego człowieka jako podmiot, jako bliźniego. Człowiek jest zdolny do uczestnictwa, rozumianego jako pozytywna relacja do człowieczeństwa innych ludzi¹⁵

Zdolność do uczestnictwa, a zarazem możliwość pełnej realizacji się poprzez relację do drugiego człowieka, zachęca do rozważenia antropologicznej myśli Karola Wojtyły z perspektywy rzeczywistości daru i darowania¹⁶ Chodzi

¹⁵ Tamże, s. 307-335. Temat uczestnictwa został podjęty i pogłębiony przez K. Wojtyłę w artykule *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w]: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 447-461. „Uczestnictwo oznacza zasadniczą personalizację stosunku człowieka do człowieka. Nie mogę przeżyć drugiego człowieka jak siebie, moje własne „ja” jako takie jest bowiem nieprzenośne. Kiedy przeżywam go jako osobę, przybliżam się maksymalnie do tego, co stanowi o jego „ja” jako jedynej i niepowtarzalnej realności człowieka” – s. 452-453.

¹⁶ Do najbardziej znanych i niemal „klasycznych” refleksji na temat daru należy dzieło J. L. Mariona, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997. Opublikował on w 1989 zbiór esejów, przygotowujących do tematyki daru, pod tytułem *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. W ten sposób Marion zareagował na próbę podjęcia tego tematu przez J. Derridę, zaproponowaną z charakterystycznym dla tego autora umiłowaniem do paradoksu i zebranych po raz pierwszy na seminarium prowadzonym w latach 1977-78 w École Normale Supérieure i kontynuowanych w *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991. Tematyka daru, symboliczna w swojej treści i wymowie, jest antyczna jak ludzkość, jednak zajęto się nią w sposób systematyczny i naukowy w sposób szczególny po znanym dziele M. Maussa, *Essai sur le don*.

o poszukanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób człowiek może być darem dla drugiego człowieka. Problematyka daru nie jest *explicite* obecna w dziele „Osoba i czyn”. Możemy jednak odnaleźć jego istotne elementy w dynamice samostanowienia. Tylko ten, kto posiada siebie, może darować się innym i tylko ten, kto panuje nad sobą, może czynić z siebie dar dla drugiego. Precyzyjniej: aby być prawdziwym darem dla innych, człowiek musi jednocześnie realizować siebie. Chcąc kształtować innych poprzez dar z siebie, musi najpierw w pełni uczestniczyć w kształtowaniu samego siebie. Samostanowienie nie jest jedynie warunkiem spełnienia człowieka, ale jednocześnie otwiera przed nim możliwość darowania siebie drugiemu. Struktury samo-posiadania i samo-panowania ukazują w wystarczający sposób, że osoba nie jest bytem zamkniętym w sobie, ale przeciwnie, opisują one szczególną dyspozycję i zdolność osoby do bycia darem i to darem bezinteresownym. Człowiek jest w stanie darować się właśnie poprzez fakt bycia osobą, czyli indywiduum charakteryzujące się samo-posiadaniem i samo-panowaniem.

Możliwość bycia darem dla innych, obecną *implicite* w studium „Osoba i czyn”, odnaleźć możemy w innych publikacjach Karola Wojtyły, przede wszystkim w „Miłości i odpowiedzialności” oraz artykułach, które są rozwinięciem i pogłębieniem myśli antropologicznej „Osoby i czynu”. W ostatnim akapicie artykułu „Osobowa struktura samostanowienia” autor odnosi się do słów Soboru Watykańskiego II mówiących o tym, że „człowiek (...) nie może się w pełni odnaleźć, jak poprzez bezinteresowny dar z siebie”¹⁷. „Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym” kładzie w tych słowach nacisk na aspekt aksjologiczny osoby, czyli na jej pełną realizację. Powiedzieliśmy wcześniej, że spełnienie osoby może dokonać się jedynie poprzez dobro. Człowiek, aby był prawdziwym darem dla drugiego, musi najpierw być darem dla siebie, czyli realizować siebie. Jeżeli nie realizuje siebie, nie może stać się prawdziwym darem dla drugiego. Wydaje się, że próba zrozumienia osoby w świetle kategorii daru, przenika jeszcze głębiej osobową strukturę samostanowienia, odkrywając jej pełny sens¹⁸.

Wymiar daru w jakimś sensie przywołuje rzeczywistość niedostępności osoby oraz jej dostępności. Karol Wojtyła w pewien sposób chce „pogodzić” przekonanie scholastyki, że osoba jest niedostępna, nieprzekazywalna,

¹⁷ *Gaudium et spes*, 24.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osobowa struktura...*, s. 431; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 173. Galarowicz stwierdza, iż teza – wg której darowanie siebie drugim jest jedynie przymiotem indywiduum zdolnego do samostanowienia, czyli osoby – jest oryginalną tezą K. Wojtyły.

z filozofią współczesną, która kładzie szczególny nacisk na wymiar dialogu i relacji osobowych. Twierdzi on, że osoba, będąc niedostępna – *alteri incommunicabilis* – jest jednocześnie zdolna do dialogu. Precyzyjniej: niedostępność osoby nie stoi w sprzeczności z jej otwartością. W „Miłości i odpowiedzialności” K. Wojtyła podkreśla, że niedostępność wiąże się ściśle z jej wnętrzem, z samostanowieniem. Osoba jest świadoma przynależności własnego «ja» do niej samej, a zatem niezależna w swoim czynach i w swoich decyzjach, i nikt nie może chcieć i wybierać za nią. Jednocześnie, będąc właścicielem siebie, dzięki sile swojej woli i dzięki strukturze samostanowienia, staje się ona zdolna do dialogu, gdyż może otworzyć się wobec innych osób. Może stać się przejrzysta i dostępna dla nich. K. Wojtyła przyznaje, że jedynie miłość czyni możliwą wzajemną, prawdziwą i autentyczną więź pomiędzy osobami. Miłość, czyli w pełnym sensie dar z siebie, ustrzega osobę od jej „sterylności”, czyniąc ją nie tylko zdolną, ale przede wszystkim skłoną do darowania siebie drugim. To miłość sprawia, że „osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui iuris* oraz z owego *alteri incommunicabilis*”¹⁹ Rezygnacja z siebie na rzecz innych, właściwa dla miłości i dla rzeczywistości daru, nie jest umniejszeniem osoby, ale przeciwnie, ubogaca ją. Pozwala człowiekowi w pełni przeżywać swoje człowieczeństwo. Karol Wojtyła dodaje, że osoba „decydując się” z miłości na taką rezygnację z siebie, „kieruje się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie – do rozszerzenia i ubogacenia egzystencji osoby”²⁰

Relacja do drugiego człowieka – relacja „ja – ty” jest zwrotna. Oznacza to, że osoba kierując się w stronę „ty”, wraca jednocześnie do swego „ja”. Odnosząc się do drugiego, człowiek nie przestaje być sobą, nie zatracą się w relacji do innych. Relacja z „ty” nie jest zatem ucieczką od „ja”. Przeciwnie, w owej zwrotności relacji „ja – ty” dostrzec można moment konstytuowania się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”. Drugi, „ty”, pomaga osobie w uświadomieniu sobie siebie, swego „ja”, dzięki czemu przeżywa ona siebie w sposób pełniejszy i wyrazistszy. W ten sposób drugi ma udział w ugruntowaniu podmiotowości osoby. „W swojej podstawowej postaci – pisze

¹⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 112; J. Piątek, *Persona e amore nel pensiero filosofico del card. Karol Wojtyła*, s. 27-28.

²⁰ Tamże. Możemy zauważyć ścisły związek pomiędzy miłością a darem – dar z siebie to inne imię miłości, ponieważ „darowanie się, oddanie się”, tworzy samą istotę miłości. K. Wojtyła dodaje: „Jeżeli się odbierze miłości głębię oddania, gruntowność zaangażowania osobowego, to to, co z niej pozostanie, będzie całkowitym jej zaprzeczeniem i przeciwieństwem” – s. 115.

K. Wojtyła – relacja „ja – ty” nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości. owszem, poniekąd mocniej w niej osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej”²¹

Człowiek, stając się darem dla innych, jednocześnie sam staje się bardziej sobą. Osoba, będąc darem dla drugiego, otrzymuje go jednocześnie w darze. Drugi człowiek staje się darem, gdyż uczestniczy w konstytuowaniu się osoby, jej podmiotowości osobowej. Dar nie zubaża człowieka, który daruje, ale go ubogaca. Pozwala mu w pełni się realizować. Myślenie o człowieku w kategorii daru pomaga w głębszym odczytaniu rzeczywistości osoby. Przybliżyła nas do celu, którym jest próba opisanego człowieka w całej jego pełni i prawdzie o nim. „Człowiek – pisze K. Wojtyła – spełnia się „poprzez drugich”, urzeczywistnia siebie, żyjąc „dla drugich” – w czym właśnie najbardziej dochodzi do głosu nie tylko przekraczanie siebie ku innym, ale także przerastanie siebie”²²

Nie przestać zdumiewać się

Kilkadziesiąt lat po ukazaniu się studium „Osoba i czyn”, jej autor jako papież Jan Paweł II, podkreślał, że nie można przestać zdumiewać się w obliczu ludzkiej istoty. Człowiek – patrząc na samego siebie i na innych – powinien się zdumiewać. W pierwszej części „Tryptyku rzymskiego”, w wierszu „Zdumienie”, pisał:

*Co mi mówisz górski strumieniu?
w którym miejscu ze mną się spotykasz?
ze mną, który także przemijam –
podobnie jak ty...
Czy podobnie jak ty?
(Pozwól mi się tutaj zatrzymać –
pozwól mi się zatrzymać na progu,
oto jedno z tych najprostszych zdumień.)
Potok się zdumiewa, gdy spada w dół*

²¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 395; zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 279-284. Według tego komentatora myśli K. Wojtyły, możemy zaobserwować u niego „myślenie dialogiczne”, w którym drugi człowiek nie jest piekłem, gdyż przekreśla podmiotowość osoby (jak głosił Sartre), ale spotkanie z drugim jest szansą dla osoby, dla jej rozwoju, dla jej pełni.

²² K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 489; K. Wojtyła, *Osobowa struktura...*, dz. cyt., s. 431. Autor wskazuje na swego rodzaju „prawo daru” które jest wpisane w głębię struktury samostanowienia.

*i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
– lecz zdumiewa się człowiek!
Próg, który świat w nim przekracza,
jest progiem zdumienia.
(Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”.)²³*

Człowiek nie może przestać zdumiewać się właśnie dlatego, że jest człowiekiem, zdolnym do zaglądania w swoje wnętrze. Zdumiewając się, jest jednocześnie inspirowany do nieustannego poszukiwania głębszej prawdy o samym sobie, o swojej wartości i niepowtarzalności. Więcej, człowiek jest wezwany do tego, aby w pełni się realizował, aby bardziej był sobą, aby żył pełnią swego człowieczeństwa. Jest zatem wezwany do przekraczania siebie, pociągany wzwyż, ku dobru, bo tylko tak może się spełnić do końca. Przede wszystkim jednak człowiek powinien być zdolny do zdumienia się drugim człowiekiem i gotowy do otwarcia się na niego poprzez dar z siebie. Takie przekraczanie siebie w stronę drugiej osoby, w stronę „ty”, jest wyrazem pełni człowieczeństwa. Człowiek nie jest bowiem „samotną wyspą”, odłączoną i zamkniętą samą w sobie, ale jest bytem otwartym, który się realizuje w dialogu i łączności z innymi. Wobec drugiego, w relacji do niego, może on poznać prawdę o sobie i może w pełni się zrealizować.

²³ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 9-10.