

John CROSBY

DIALEKTYKA PODMIOTOWOŚCI I TRANSCENDENCJI W OSOBIE LUDZKIEJ

Kiedykolwiek dochodzimy do zrozumienia prawdy, obojętnie czy dotyczy ona zwierząt, aniołów czy Boga, nabieramy dystansu do przedmiotu poznania, przez który to dystans transcendujemy siebie i zdobywamy wewnętrzność osobowej podmiotowości. [...] Wydaje się, że w społeczeństwie, które ma zdrową podmiotowość i które zdolne jest zabezpieczyć tę podmiotowość przed zredukowaniem jej do elementów świata, musi istnieć jakieś wspólne rozeznanie prawdy.

Proponuję tu kilka skromnych refleksji na temat wizji człowieka i jego miejsca w świecie, przedstawionej przez Jana Pawła II w wypowiedzi skierowanej do świata polskiej nauki 9 VI 1987 r. na KUL-u. Mówię jako ten, który sam głęboko przejął się wizją proponowaną przez Ojca Świętego.

1. Jan Paweł II zastanawia się nad podmiotowością osoby ludzkiej. Za punkt wyjścia biera fragment Księgi Rodzaju przedstawiający Adama przydzielającego nazwy zwierzętom (Rdz 2, 19-20). Papież interpretuje ten fragment tak samo, jak uczynił to w czasie środowej audiencji 10 X 1979 r., na samym początku pięcioletniej katechezy na temat mężczyzny i niewiasty¹. Uważa, że akt przydzielania nazw zwierzętom powinien być rozumiany jako akt poznawania pierwszych i podstawowych prawd o nich i oczywiście traktuje termin „zwierzęta” jako oznaczający nie tylko same zwierzęta, ale także całe stworzenie, które Adam znalazł wokół siebie. Tym, co przede wszystkim interesuje Ojca Świętego, jest fakt, że Adam poprzez poznawanie podstawowych prawd o bytach go otaczających dochodzi do doświadczenia własnej podmiotowości, do doświadczenia faktu bycia osobą, a przez to – do doświadczenia swojej radykalnej od nich odmienności.

2. Mogłoby się wydawać, że Adam wychodząc ku bytom go otaczającym w celu ich nazwania może się w nich zatracić. Istnieją však stany świadomości, w których naprawdę zatracamy się w jej przedmiotach. Rozważmy bierność, z jaką ludzie oglądają telewizję. Nie są świadomi siebie w spotkaniu z tym, co widzą. Zatracają się w tym, co oglądają. Ich podmioto-

¹ We włoskiej wersji Papieskiej katechezy *Uomo e donna lo creo*, Roma 1987, s. 44-47, rozważania te są zatytułowane *Il significato dell'originaria solitudine dell'uomo* (Znaczenie pierwotnej samotności człowieka).

wość nie zostaje przebudzona przez ich sposób patrzenia, lecz raczej przezeń uśpiona. Dlaczego z Adamem stało się inaczej? Dlaczego przebudził się jako osobowy podmiot w akcie wychodzenia ku zwierzętom w celu ich nazwania? Jan Paweł II odpowiada: w akcie nazywania zwierząt spotkał się z p r a w d ą o n i c h. Ta „prawda o bycie” nie ma dostępu do naszego poznania, jeżeli tylko biernie obserwujemy świat; jest raczej czymś, co nakłada na naszą podmiotowość takie wymagania, że ktokolwiek tę prawdę uchwyci, zaczyna żyć jako podmiot już w akcie jej ujmowania.

3. W *Osobie i czynie* Karola Wojtyły zawarty jest kilka głębokich spostrzeżeń związanych z wymaganiami nakładanymi na naszą podmiotowość przez „prawdę bytu”. Wymienię chociażby dwa. Pierwsze dotyczy podstawowego dla całej książki rozróżnienia pomiędzy tym, że coś się dzieje w człowieku, a tym, że człowiek działa. Autor stawia pytanie (rozdz. 3, par. 9), czy owo rozróżnienie można odnaleźć w życiu poznawczym osoby, tzn. czy istnieje taki sposób działania człowieka, który ma charakter nie tyle woli-tywny, co poznawczy. Odpowiada na nie w sposób pozytywny twierdząc, że z działalnością poznawczą osoby mamy do czynienia w akcie formowania sądu bądź zdania. „Myślenie mianowicie do pewnego jakby miejsca dzieje się w człowieku, a od pewnego miejsca jest już wyraźnym jego działaniem. [...] Człowiek jednak przeżywa siebie jako sprawcę myślenia i poznania dopiero w określonym momencie. Tym momentem jest z pewnością już moment sądu. Czynność sądenia jest też najwłaściwszą czynnością poznawczą człowieka” (*Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 178). Ponieważ sąd jest nośnikiem prawdy, sama czynność, której człowiek dokonuje wydając sąd, jest odkrywaniem podmiotowości osoby aktualizującej się w relacji do prawdy.

4. Drugie spostrzeżenie Karola Wojtyły dotyczy pewnego duchowego dystansu w stosunku do bytów, jaki mamy na skutek zrozumienia prawdy o nich. „Człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoistą nadrzędność przez prawdę; jest to «wyższość prawdy» związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby” (*Osoba i czyn*, s. 194). Czy możliwe byłoby osiągnięcie tego duchowego dystansu wobec bytów na mocy zrozumienia prawdy o nich, jeśli nie zwrócilibyśmy się ku sobie, nie weszli w siebie? Przecież tylko w ten sposób stajemy się tożsami ze sobą i istniejemy jako osoby.

Jaśniejsze się stanie, czym jest ów duchowy dystans i dlaczego przeżywamy swoją podmiotowość jako jego rezultat, jeśli rozpatrzymy to, co Karol Wojtyła pisze na temat prawdy, a zwłaszcza prawdy w odniesieniu do dobra bądź jak zwykł mówić: „prawdy o dobru”. Można by znów w tym miejscu zacytować *Osobę i czyn*, lecz bardziej przemawia do nas sposób, w jaki pisze

o tym wcześniej w *Miłości i odpowiedzialności*: „Prawda warunkuje wolność, o tyle bowiem tylko człowiek może zachować wolność w stosunku do różnorodnych przedmiotów, które narzucają mu się w działaniu jako dobre i godne pożądania, o ile jest zdolny dobra te ujmować w świetle prawdy i tak kształtować swój samodzielny stosunek do nich. Bez tej zdolności byłby człowiek skazany na determinację: owe dobra brałyby go w posiadanie i decydowały bez reszty o charakterze jego czynów i całym kierunku jego działalności. Zdolność poznawania prawdy umożliwia człowiekowi auto-determinację” (Lublin 1982, s. 103-104).

Można dostrzec zbieżność między tą wolnością decyzji a podmiotowością realizowaną przez Adama w nazywaniu zwierząt. Tak samo jak dobra narzucają się nam grożąc zdominowaniem nas i eliminacją naszej wolności, tak też i przedmioty naszej świadomości narzucają się nam grożąc zredukowaniem nas do stanu bierności poznawczej. Podobnie jak prawda o dobru, a raczej nasze jej rozumienie, daje nam dystans do dóbr pozwalając nam stanąć ponad nimi i określić się w odniesieniu do nich, tak też nasze rozumienie prawdy o widzialnym świecie daje nam dystans do rzeczy świata, pozwalając na urzeczywistnienie naszej wewnętrzności i podmiotowości. Można mówić o wolności osoby nie tylko w związku z wolnością moralną, do której Karol Wojtyła odsyła w cytacie, ale także w związku z podmiotowością, do której Jan Paweł II odnosi się mówiąc o nazywaniu zwierząt przez Adama.

Jan Paweł II ukazuje, jak ważne jest uznanie aktu poznania nie tylko za temat epistemologii, lecz także za temat antropologii filozoficznej. Nie wystarczy tylko bronić możliwości poznania i wyróżnić jego główne rodzaje, należy też rozważyć, czym jest dokonywanie tego aktu dla egzystencji osoby.

5. Dialektyka podmiotowości i transcendencji ku prawdzie ujawnia się z większą jeszcze jasnością, gdy prawda o dobru rodzi p o w i n n o ś ć m o r a l n ą. Powszechnie wiadomo, że Karol Wojtyła dokonał krytyki Schelerowskiej próby eliminacji powinności z etyki. W momencie zaistnienia powinności transcendencja, do której osoba jest wezwana, zostaje zradykalizowana, gdyż teraz spotykamy się z czymś, co ujawnia się jako „wewnętrzny [...] przymus czy nakaz w postaci «powiniennem spełnić czyn»” (*Osoba i czyn*, s. 198). Ów moment powinności nie zadaje gwałtu podmiotowości (jak się tego obawiał M. Scheler) ani nie niszczy tego duchowego dystansu do dóbr, stanowiącego warunek wolności. Będąc zakorzeniona w „prawdzie o dobru”, odnosi się dokładnie do człowieka w jego podmiotowości, uzdalniając go do spełnienia siebie jako osoby w zupełnie wyjątkowy sposób. „Osoba jako specyficzna struktura samopanowania i samoposiadania najwłaściwiej realizuje się przez powinność” i faktycznie „spełnienie to tym bardziej wydaje się dojrzałe, im dramat wartości i powinności jest w człowieku głębszy i bardziej gruntowny” (*Osoba i czyn*, s. 105).

Tak więc istnieje ścisła relacja między bezwarunkowością moralnej powinności i najgłębszą wewnętrżnością sumienia – bądź też między najbardziej wymagającą transcendencją ku prawdzie i najbardziej wewnętrzną podmiotowością.

6. Możemy bardziej sprecyzować myśl lubelskiego wykładu Papieża, jeśli rozważymy fragment, który zdaje się zaprzeczać dalszej części wypowiedzi. „Paradoksalnie można powiedzieć, że w miarę postępu wiedzy w świecie [...] człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scjentystyczno-technicznych bronić prawdy o sobie samym”.

Wydaje się, że istnieje pewna prawda – wypracowana w ramach „cywilizacji scjentystyczno-technicznych”, której poznanie niekoniecznie prowadzi do przebudzenia podmiotowości poznającego, ale raczej współlistnieje z zagrożeniami jego podmiotowości, z zagrożeniami, które zmuszają do pewnej „obrony” człowieka jako podmiotu. Trudno temu zaprzeczyć. Odkrycie nowych prawd w matematyce, chemii, astronomii, naukach historycznych, naukach prawnych zbyt często nie wiąże się z żadną pogłębioną samoobecnością i podmiotowością tych, którzy te prawdy odkrywają. W istocie, nagromadzenie takich prawd jest często odwrotnie proporcjonalne do uświadomienia sobie przez tych odkrywców ich własnej podmiotowości. Jak wszakże pogodzić to przekonanie z tezą Jana Pawła II, że poznanie prawdy o rzeczach ma zawsze w płaszczyźnie podmiotowej zdolność do przebudzenia poznającego jako osoby? Zdając sobie jasno sprawę z tej trudności, Papież rozpoczyna ten fragment od słowa „paradoksalnie”.

7. Czy może być tak, że tylko niektóre prawdy budzą podmiotowość poznającego? Jeśli tak, to które? Wydaje się, że można je określić poprzez pewien układ odniesienia, w którym te prawdy są umieszczone. Spróbujmy teraz rozwinąć myśl Jana Pawła II na temat ludzkiej „transcendencji ku prawdzie”.

Faktem jest, że istniejemy w wielu różnych wymiarach. Ostatnio wiele mówi się i pisze o pragmatycznym wymiarze naszego życia. Powstaje on wokół pragmatycznej postawy wobec świata; jest to dziedzina rzeczy, którą musimy wziąć pod uwagę, jeżeli chcemy realizować nasze praktyczne zamierzenia. Pozostając w tej dziedzinie, koncentrujemy się wyłącznie na tym, co służy praktycznej realizacji obranych zamierzeń; tym samym pozostajemy niewrażliwi na to, co nie jest wprost związane ze sferą pragmatyczną. Okazuje się rzeczą jasną, że jest to wymiar, którego jedynym centrum i miarą stajemy się my sami, a właściwie nasze pragmatyczne działanie.

Ciekawe, że wiele prawdziwych twierdzeń „znajduje się” w tym właśnie wymiarze. Wiele praw ogólnych sformułowanych przez nas znajduje swoje potwierdzenie w doświadczeniu praktycznego życia, a ważność tylko w kon-

tekście określonego środowiska ludzkiego. Innymi słowy: wiele rzeczy, które nazywamy dobrymi, są słusznie za takie uważane, ale nie w jakimś ostatecznym sensie, lecz tylko w określonym sensie, wyznaczonym przez otoczenie.

Mamy wszakże możliwość transcendowania tego wymiaru. Możemy zainteresować się bytami samymi w sobie, które nie mogą być określone naszymi zainteresowaniami pragmatycznymi i w żaden sposób nie implikują układu odniesienia do dziedziny praktycznej lub jakiegokolwiek innej, której centrum jest człowiek. Jesteśmy w stanie zarówno poszukiwać, jak i odnajdywać ogólne prawa, które zachowują ważność nie tylko w naszym, ale – używając słów Leibniza – „w każdym z możliwych światów”, np. pierwsze zasady logiki formalnej mają taką wewnętrzną konieczność, że nie mogą być zmienione mocą żadnej władzy – ani boskiej, ani ludzkiej. Poznając takie prawdy transcendujemy to, co względne w naszym otoczeniu, i zaczynamy żyć w innym wymiarze, który możemy nazwać dziedziną absolutną tego, co istnieje. Wiedząc na przykład, że zasada niesprzeczności obowiązuje we wszelkich możliwych światach, znamy jednocześnie prawdę o *n i e o b a l a n e j* ważności, która pozostaje nietknięta nawet w obliczu Boga. A oto inny przykład. Jeśli mówimy za Kantem, że dobro moralne jest „dobrem bezwzględnym”, tzn. takim, które nigdy nie może służyć złu, lecz zawiera dobro uchylające wszelką dwuznaczność poprzez jakiegokolwiek powiązanie ze złem, wówczas potwierdzamy *o s t a t e c z n e* dobro dobra moralnego. Tym samym afirmujemy to, czego sensu nie da się sprowadzić do wymiaru pragmatycznego; nasza afirmacja wymaga układu odniesienia do wymiaru absolutnego, w którym każda rzecz jawi się taką, jaką rzeczywiście i ostatecznie jest.

Powróćmy do naszego pytania o relację między prawdą a podmiotowością. Czyż nasze prawdy nie powinny mieć czegoś z tego ostatecznego odniesienia, jeżeli nasze ich poznanie ma rozwinąć naszą podmiotowość? Czyż nie powinny one pretendować do pewnej niezaprzeczalnej obiektywności oraz implikować całości tego, co istnieje? Czyż nie powinny być zakorzenione w faktycznych naturach rzeczy? Wydaje się, że sam patos wyrażenia: „prawda o bycie”, nie wymaga odniesienia do prawdy dotyczącej faktów, lecz tylko do tej prawdy, która jest umieszczona w całości tego, co jest. Wydaje się, że taką prawdę, prawdę w aspekcie „ostatecznościowym”, ma na myśli Jan Paweł II, kiedy mówi: „im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości”.

8. Joseph Pieper szeroko naświetla tę tak ważną dla Jana Pawła II relację zachodzącą między prawdą a podmiotowością. Pieper twierdzi, że w obrębie wszystkich ożywionych bytów da się wyróżnić sferę wewnętrzną i

zewnątrzną. Wnętrze kamienia jest takie samo, jak jego strona zewnętrzna, dlatego też określenie „wnętrze” nie wyraża specyficznego wymiaru jego bytu. W przypadku bytów ożywionych istnieje odrębny wymiar, który może być nazwany ich wnętrzem. Każdy byt posiada dynamiczne centrum, poprzez które pozostaje w relacji do innych bytów. Pieper twierdzi dalej, że im silniejsza jest owa wewnętrzna zasada bytu ożywionego, tym szerszy jest obszar jego życia. Jeśli świadomość zwierzęcia pozwala mu na zamieszkiwanie w bardziej rozległym i bogatszym środowisku aniżeli to, które jest zamieszkiwane przez roślinę, to dzieje się tak dlatego, że świadomość zwierzęcia jest o wiele silniejszą formą wewnętrzności niż ta, która charakteryzuje roślinę. Jeśli byt mimo zajmowania małej przestrzeni potrafi istnieć w ramach całości tego, co jest, to musi posiadać nieporównywalną w stosunku do innych bytów wewnętrzną zasadę – wewnętrzność podmiotowości osobowej. Nie jest to zasada, która byłaby silniejsza tylko co do stopnia w porównaniu z wewnętrzną zasadą świadomości zwierzęcej, lecz jest to dziedzina innego rzędu, dziedzina o wymiarze absolutnym; osoba, która może w niej żyć, posiada inny rodzaj wewnętrzności – absolutną wewnętrzność podmiotowości osobowej. Tylko własny akt osoby, pochodzący z tej wewnętrzności, jest w stanie osiągnąć dziedzinę absolutnej. Zacytujmy słowa Piepera: „Im dalej sięga moc ogarniania świata obiektywnego bytu, tym głębiej musi tkwić oparcie dla niej w samym wnętrzu podmiotu. Gdy zaś zasięg tej mocy obejmie „głębię świata”, czyli zasięg ukierunkowania na całość, wówczas osiągnięty zostaje najwyższy – jedynie duchowi właściwy – stopień zasadzania-się-w-samym-sobie. Tak oto o istocie ducha stanowią dwa dopełniające się momenty: a więc nie tylko zdolność odnoszenia się do świata i rzeczywistości jako całości, lecz także najwyższa zdolność przemieszkiwania w samym sobie, bycia-w-sobie, samoposiadania, samopanowania, czyli po prostu tego, co wielka tradycja Zachodu od dawien dawna określa mianem bytu osobowego”².

Pieper sugeruje nawet, że możemy zdefiniować podmiotowość osobową w ramach naszego „die Richtung auf die Totalitaet” (ukierunkowania na całość); że możemy twierdzić, iż to właśnie głębia wewnętrzności w żywym bycie jest podporządkowana absolutnej dziedzinie tego, co jest; to właśnie głębia wewnętrzności otwiera byt na dziedzinę absolutną. Określenie osoby jako bytu zdolnego do rozumienia i stwierdzenia ostatecznej prawdy jest sposobem objawienia istoty bytu osobowego. Nie jest to jednak najbardziej bezpośrednia definicja osoby. To, co Karol Wojtyła mówi na początku trzeciego rozdziału *Osoby i czynu* o samoposiadaniu, kieruje się wprost ku najgłębszej strukturze osoby. „Definicja” Piepera jest raczej próbą zrozumienia osoby nie bezpośrednio przez nią samą, ale pośrednio poprzez jej transcen-

² J. Pieper, *Was Heisst Philosophieren?*, München 1963, s. 49.

dencję ku prawdzie; nadal jednak rzuca ona światło na osobę, a ściślej na podmiotowość i samoposiadanie osoby w wyjątkowy sposób, tak, że żadne bardziej bezpośrednie podejście do osoby nie może tego zastąpić.

W każdym bądź razie lepiej rozumiemy, dla czego cała prawda zawarta w „die Richtung auf die Totalitaet” głęboko nas angażuje jako osoby; widzimy jaśniej, dlaczego jesteśmy w stanie zrozumieć tę prawdę tylko poprzez przeżycie naszej najgłębszej podmiotowości.

9. Po wprowadzeniu zasady dialektycznej jedności podmiotowości i poznania obiektywnej prawdy (wspomnianej przeze mnie w pkt. 6), Papież mówi, że zasada ta dotyczy nie tylko poznania nieosobowego świata „zwierząt” przez Adama, ale co więcej, wiąże się z „człowiekiem pośród ludzi, z człowiekiem w społeczeństwie”. Może to znaczyć, że zdobywana prawda o człowieku posiada lub nie „die Richtung auf die Totalitaet” lub wymiar ostatecznościowy, o którym właśnie wspomnieliśmy. Można by sformułować pewne prawdy o człowieku mówiąc o nim wyłącznie w kategoriach ekonomicznych, pomijając zaś aspekt dobra i zła moralnego, lecz prawdom tym brakowałoby ostatecznego uzasadnienia, które jest cechą charakterystyczną prawd o dobru i złu moralnym. Nie posiadając zaś tej ostateczności nie byłyby one w mocy ugruntować swojej niezależności od otoczenia ani też przebudzić ludzkiej podmiotowości. Echo tego problemu obecne jest też w nowej encyklice Papieża *Sollicitudo rei socialis*, której nauczanie koncentruje się wokół tezy o niedopuszczalności oddzielania ekonomicznego od moralnego sposobu widzenia rzeczywistości. Początkowo czytelnik uważa, iż ów prymat etyki jest głoszony ze względu na innych, których powinniśmy szanować w naszym działaniu, lecz dalsze rozważania prowadzą do wniosku, iż prymat ten jest postulowany ze względu na nas samych jako sprawców działania. Potrzebujemy prawdy moralnej, by móc żyć z pewnym duchowym dystansem wobec innych osób, by uniknąć zawłaszczenia przez nie i w ten sposób pozostać nienaruszonymi jako osoby w wymiarze społecznym.

Tak więc relacja między podmiotowością i prawdą odnosi się nie tylko do prawdy „o zwierzętach”, lecz do każdej prawdy mającej charakter ostatecznościowy. Kiedykolwiek dochodzimy do zrozumienia takiej prawdy, obojętnie czy dotyczy ona zwierząt, aniołów czy Boga, nabieramy dystansu do przedmiotu poznania, przez który to dystans transcendujemy siebie i zdobywamy wewnętrzną osobową podmiotowość.

10. Wydaje się, że Jan Paweł II w swych rozważaniach jest szczególnie zainteresowany tym dystansem, którego nabieramy wobec zwierząt. Dystans ten można odróżnić od tego, który mamy w stosunku do innych ludzi czy Boga, przez to, że jest on zarazem pewną wyższością. Papież dostrzega

najprawdopodobniej owo szczególne doświadczenie podmiotowości w doświadczeniu s a m o t n o ś c i, które przeżywamy w realizacji swojej wyższości w stosunku do całego nieosobowego stworzenia³. Ustosunkowuje się też do głęboko zakorzenionej tendencji człowieka, by „uczynić siebie poddanym ziemi”, pozwolić na całkowite zawłaszczenie przez nią, na zredukowanie się do niej. Jest więc czymś zrozumiałym, że w tym kontekście Papież zwraca uwagę na konieczność p a n o w a n i a człowieka n a d naturą oraz podkreśla, że to człowiek winien podporządkowywać sobie przyrodę, nie zaś ona jego.

11. W związku z tym Jan Paweł II czyni szczególnie głębokie spostrzeżenie: Adam zaczyna korzystać ze swego panowania nad przyrodą już w s a m y m akcie n a z y w a n i a zwierząt, mówiąc innymi słowy: zaczynamy przejawiać panowanie nad naturą już w samym akcie rozumienia prawdy o niej. Tak więc wywieranie wpływu na naturę i panowanie nad nią jest kontynuacją wspomnianej wyższości, która zaistniała już w akcie rozumienia prawdy. Ojciec Święty chce powiedzieć, że rozumienie to nie jest jedynie koniecznym wstępem do przeżycia naszej wyższości, lecz samo stanowi już istotny wymiar tego przeżycia.

12. Można też inaczej jeszcze rozwinąć wyrażoną w lubelskim przemówieniu Jana Pawła II myśl o nieredukowalności człowieka do świata. Jeżeli osoba ludzka jest tak ukonstytuowana, że realizuje w pełni swe osobowe istnienie tylko w jakiejś świadomej relacji do całości stworzenia, to niemożliwe jest, aby mogła się zupełnie w tej całości pogrążyć. Byt, który może uczestniczyć w całości tego, co istnieje, sam nie może być wyłącznie częścią jakiegoś skończonego systemu. Nie jest to jedynie abstrakcyjny wniosek; przeżywamy bowiem naszą nieredukowalność do świata doświadczając naszego „Richtung auf die Totalitaet”.

13. Dotychczas zastanawialiśmy się nad myślami Jana Pawła II o związku między podmiotowością a prawdą na poziomie osoby. Podkreślić jednak należy, iż w akapicie czwartym rozpatruje on tę relację na poziomie s p o ł e c z n o ś c i jako całości. Za zadanie uniwersytetów uznaje dostarczenie społecznościom „konsolidacji ich własnej podmiotowości”. Papież daleki jest od stwierdzenia, iż społeczności posiadają podmiotowość w tym samym sensie, co osoby; podobnie daleki jest od uznania poglądu (ku któremu skłaniał się Scheler) stwierdzającego, że *Gesamtpersonen* to osoby w równie pełnym i właściwym sensie, co *Einzelpersonen*. Jednakże społeczności są czymś więcej niż tylko zbiorami jednostek czy nawet zbiorami ich interpersonalnych relacji. Posiadają swą własną realność i swe

³ Papież głęboko rozważa problem samotności w wyżej wspomnianej katechezie z 10 X 1979 r.

własne życie, a nawet pewną jego wewnętrzność, ich „podmiotowość” zaś wyrasta z relacji do prawdy w nie mniejszym stopniu, niż zachodzi to w przypadku osoby.

Wydaje się, że w społeczeństwie, które ma zdrową podmiotowość i które zdolne jest zabezpieczyć tę podmiotowość przed zredukowaniem jej do elementów świata, musi istnieć jakieś wspólne rozeznanie prawdy. Jednakże pewne kwestie, dotyczące prawd ostatecznych, nie pojawiają się w debacie nad „wspólnym rozeznanie prawdy”, zwłaszcza w tych społeczeństwach, które uchodzą za nowoczesne i „pluralistyczne”.

14. Zakończmy nasze luźne refleksje uwagami dotyczącymi wypowiedzi Jana Pawła II na temat Boga jako gwaranta podmiotowości (akapit 7). Papież zauważa, iż zapoczątkowany w Oświeceniu sposób myślenia, w którym dobro człowieka było równoznaczne z negacją Boga (w którym upatrywano czynnika alienującego), zakończył się „zrównaniem człowieka z resztą przedmiotów widzialnego świata”, a więc „śmiercią człowieka” jako osoby. W związku z tym istotne staje się pytanie, czy relacja do Boga jest rzeczywistym gwarantem nieredukowalności osoby do obserwowalnego świata. Jan Paweł II odpowiada na to pytanie twierdząco. W Bogu napotykamy istotę wszelkiej prawdy, która jest ostateczna; w Nim odnajdujemy najdalsze przeciwieństwo względności świata. Kierując się ku Bogu, skupiamy naszą uwagę nie tylko na skończonych bytach, jakimi ostatecznie są one wobec Niego, lecz raczej na Nim samym, który jest miarą ich skończoności. Dochodząc do prawdy o Bogu, stajemy się radykalnie niezależni od bytów znajdujących się wokół nas i przedzieramy się ku naszej najgłębszej podmiotowości.

Jeżeli osoba ludzka jest nie tylko zdolna do spotkania prawdy o Bogu, lecz także przebudzona przez tę prawdę w swej podmiotowości, przeżywając jednocześnie swoje wobec Niego podporządkowanie, jak mogłaby wyczerpać swe istnienie jedynie jako widzialna część stworzenia? Ponownie stwierdzić należy, że nie jest to wniosek, a doświadczenie. Jan Paweł II zastanawia się głęboko nad *negatywnym* doświadczeniem bycia *odmiennym* od nieosobowych bytów oraz nad doświadczeniem podmiotowości w samym centrum tejże samotności. Można dodać więc zgodnie z kierunkiem jego myśli, że istnieje też *bardziej pozytywne* doświadczenie tajemniczego „pokrewieństwa” z Bogiem i ono jest również wyjątkowym doświadczeniem podmiotowości.

Tłum. *Dorota Chabrajska*
Ks. Artur Sieradzki