

JERZY W GAŁKOWSKI

SAMOSTANOWIENIE OSOBY W UJĘCIU KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY

Myśl naukowa kard. K. Wojtyły charakteryzuje się pewnego rodzaju dwoistością. Tych dwoistości jest wiele. Pierwszą z nich jest dwutorowość i równoległość analiz teologicznych i filozoficznych. Również i w samej filozofii można zaobserwować bardzo ważną i charakterystyczną dwoistość, dotyczącą sposobu filozofowania. Z jednej bowiem strony widać wyraźne nawiązywanie do tradycji filozofii bytu, filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, z drugiej zaś — do filozofii świadomości, czyli w tym wypadku do fenomenologii. Syntezy tych dwóch nurtów dokonuje Autor zarówno na płaszczyźnie teologicznej, jak i filozoficznej, najpełniej jednakże na terenie antropologii filozoficznej, co znalazło swój wyraz w ostatniej opublikowanej książce filozoficznej — *Osoba i czyn*. Podczas dyskusji, jaka się nad nią toczyła, kard. K. Wojtyła powiedział, że znajduje się w pozycji tłumacza starającego się przełożyć pojęcia tomizmu na pojęcia fenomenologii i na odwrót — „[] poruszając się w *Osobie i czynie* pomiędzy jednym a drugim pojęciem bazowym (co wynika z funkcji przekładu — tłumacz znajduje się zawsze w pośrodku, pomiędzy dwoma językami), starałem się — o ile możliwości — jedno z tych pojęć odsłonić przez drugie, a nie przesłonić, to znaczy — nie wykluczyć”¹

W pracy naukowej kard. K. Wojtyły istnieje jeszcze jedna dwoistość. Jako kierownik Katedry Etyki KUL zajmuje się głównie etyką, ale ponieważ etyka jest sprawą istotnie ludzką, czymś, co wychodzi od człowieka i jest dla człowieka, to jako bazę dla rozważań etycznych uprawia filozofię człowieka. Antropologia ma dać fundamenty etyce. Kard. K. Wojtyła w swojej antropologii koncentruje się głównie na tych zagadnieniach, które są ważne dla etyki. Można by te rozważania nazwać antropologią etyczną. Jednakże mają one szerszy zakres i znaczenie. Jest to po prostu próba zobaczenia i opisanego człowieka.

W antropologii tej, jako właściwość szczególnie ważna, ukazywana jest również pewna dwubiegunowość człowieka, czyli analizowanie problemów w kontrapozycji. Pokazywane są pewne istniejące w człowieku przeciwieństwa. Ich istnienie nie jest jednakże przeciwstawne, one współistnieją i są wzajemnie powiązane, wzajemnie się uzupełniają.

Te różne dwoistości — metodologiczne i treściowe — stanowią pewną trudność. Trzeba ukazywać dwa piętra czy dwa aspekty analiz — dwa różne sposoby analizy człowieka, jego podmiotowość i jego przedmiotowość itd. Wydaje się jednak, że ta próba syntetyzowania tomizmu i fenomenologii jest szczególnie płodna i skuteczna.

Punktem wyjścia dla analiz antropologicznych i etycznych jest doświadczenie człowieka. Doświadczenie, w którym człowiek bezpośrednio styka się z człowiekiem, z człowieczeństwem, z istotną strukturą, jest doświadczeniem wewnętrznym, gdyż człowiek przede wszystkim z samym sobą obcuje i siebie samego bezpośrednio dotyka i doświadcza. Nie należy tego rozumieć jako wąski empiryzm, jako tylko doświadczenie zmysłowe, gdyż temu ostatniemu przynajmniej towarzyszy akt intelektualny². Jest to więc doświadczenie, które można nazwać rozumiejącym. W doświadczeniu następuje nie tylko

¹ *Słowo końcowe* [w dyskusji nad dziełem *Osoba i czyn*] „Analecta Cracoviensia” 5-6 1973-1974 s. 258

² *Osoba i czyn* Kraków 1969 s. 12

bezpośrednie zetknięcie z przedmiotem, ale zarazem intelektualne zrozumienie treści doświadczanych. Doświadczenie jest realizowane w przeżyciu świadomym — przeżywamy zarówno sposób, jak i treść doświadczenia. W fenomenologii pojęcia przeżycia i świadomości mają szczególne znaczenie. Prawdopodobnie ze względu na nawiązywanie w szerokim zakresie do tomizmu, kard. K. Wojtyła opowiada się wyraźnie za realistyczną interpretacją tych pojęć. Jeżeli doświadczamy siebie w przeżyciu, jeśli chwytny i analizujemy pewne treści w świadomości, to pochodzą one z poznania, z przedmiotu poznawanego z rzeczywistości pozapodmiotowej. Świadomość odbija to, co pochodzi z poznania, a nie tworzy własnych treści. Kard. K. Wojtyła używa tutaj takich określeń jak „przyleganie świadomości do bytu”³ „świadomość (dzięki samowiedzy) „trzyma się” bytu”⁴ itp.

Podstawowym faktem, od którego począwszy buduje się filozofię człowieka, jest fakt oddany słowami „ja działałem”. Jest to fakt podstawowy w poznawaniu siebie samego, a także w poznawaniu drugiego. „Ja działałem” — jest przeżyciem subiektywnym, podmiotowym. Poprzez analogię i uogólnienie tych treści doświadczalnych można dojść do poznania, że nie tylko „ja działałem” ale że „człowiek działa”. Chwytny więc w doświadczeniu nie tylko moją obiektywną rzeczywistość, ale również rzeczywistość istniejącą poza mną. Co prawda istnieje niewspółmierność między doświadczeniem siebie samego a doświadczeniem drugiego — drugiego „od środka” poznać wprost nie mogę⁵. W fakcie oddanym słowami „ja działałem” odkrywa się jako istotną jego treść pewien podstawowy dynamizm. Jest on odsłonięty i unaoczniony przez świadomość przez jej docieranie do obiektywnych faktów poprzez poznanie. Poznanie „zakotwicza” treść świadomości w rzeczywistości obiektywnej. Treść ta nie jest „twórczością” świadomości⁶ ale odbiciem rzeczywistości obiektywnej. Tak więc ujmowany dynamizm jest niezależną od świadomości realną i obiektywną strukturą człowieka.

Ów obiektywny dynamizm ma dwa oblicza, dwa kierunki: „działanie ludzkie” czyli pewną aktywność oraz „dzianie się” bierność, która jest najwyraźniej chwytna na poziomie somatycznym. „Dzianie się” to pewne istniejące w człowieku procesy, których jest on podmiotem i obserwatorem, ale nie sprawcą. „Działanie ludzkie” („ja działałem” „człowiek działa”) to są procesy, których człowiek jest podmiotem, obserwatorem i zarazem sprawcą. Jedne z nich człowiek doznaje, drugie sprawia — „Unaocznia się w nich czynność i bierność — agere oraz pati — jako constitutum struktur i obiektywna podstawa ich zróżnicowania”⁷.

Te dwie postaci dynamizmu, w których „[] człowiek występuje jako dynamiczny podmiot”⁸, są nie tylko w pewnej opozycji do siebie, ale również wzajemnie się warunkują i wzajemnie tłumaczą. One też urzeczywistniają właściwy człowiekowi pełny dynamizm. Źródło tego dynamizmu tkwi w człowieku. Kard. K. Wojtyła uważa, że najdoskonalsze tłumaczenie tego dynamizmu znajduje się w arystotelesowskiej koncepcji możności i aktu (*potentia et actus*)⁹. Te dwie formy — możność i akt — które będą miały duże znaczenie dla tłumaczenia wolności ludzkiej, nazywa dwoma stanami bytu, dwiema postaciami istnienia ludzkiego i nadaje im znaczenie egzystencjalne. Czasem nazywa je również dwoma momentami lub fazami istnienia. Możliwość to jest coś w przygotowaniu, w dyspozycji, w gotowości, ale jeszcze nie w rzeczywistości. Natomiast akt to urzeczywistnianie, spełnianie. Pojęcie *actus* nie oznacza powstawania z niczego, ale powstawanie oparte na już istniejącym bycie, oznacza stawanie się, rozwijanie się bytu już istniejącego, przechodzenie bytu na wyższy stopień istnienia. Jest to sposób „dokonywania się” człowieka, spełniania się. Koncepcją *potentia-actus* tłumaczy pełny dynamizm człowieka — i działania i dziania się¹⁰.

Nawiązywanie do metafizyki arystotelesowskiej, która przecież jest fundamentem myśli Tomasza z

³ Tamże s. 62

⁴ Tamże s. 41

⁵ Tamże s. 7-8

⁶ Tamże s. 48

⁷ Tamże s. 63

⁸ Tamże s. 64

⁹ Tamże s. 65

¹⁰ Tamże s. 65-67

Akwinu, i nadawanie jej tak wysokiej rangi wskazuje ze wbrew poglądom niektórych polemistów¹¹ kard K Wojtyła pozostaje na płaszczyźnie tradycyjnej filozofii bytu, na płaszczyźnie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Analizy przeprowadzone w *Osobie i czynie*, a także i w innych publikacjach świadczą wyraźnie na korzyść takiego stwierdzenia. Myląca, być może, okazała się dla wielu proporcja między liczbą przeprowadzonych analiz, które jako punkt wyjścia miały podłoże filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, a liczbą analiz dokonanych na podłożu filozofii świadomości. Większa liczba tych drugich wynikała stąd, że kard K Wojtyła zakładał niejako grunt filozofii bytu, a więc nie widział potrzeby przekonywania do tej filozofii. Koncepcję filozofii bytu wzbogacał koncepcjami filozofii świadomości, dążąc do ich syntezy. Oczywiście, synteza taka nie mogła pozostawić nienaruszonej filozofii bytu, ale zmieniała ją w pewien sposób, a przede wszystkim otwierała i poszerzała. Wydaje się, że taki sposób rozwijania myśli, przeprowadzania analiz miał na celu przekonanie zwolenników tradycyjnej filozofii bytu do wykorzystania filozofii świadomości (fenomenologii) dla poszerzenia swej bazy filozoficznej. A pewno także i na odwrót. Biorąc pod uwagę to, a także fakt, że pewne prace kard K Wojtyły nie zostały jeszcze opublikowane, możemy stwierdzić, że zastanawianie się, czy jest to tomizm fenomenologizujący, czy też fenomenologia tomizująca¹² jest i przedwczesne i chyba niekonieczne.

W bezpośrednim doświadczeniu, w przeżyciu swojego dynamizmu człowiek ujmuje również różnicę między biernością a aktywnością, między „coś dzieje się w człowieku” a „człowiek działa”. Zrozumienie tej różnicy wynika przede wszystkim z ujęcia w przeżyciu momentu sprawczości. Wynika z tego, że jeden z tych dynamizmów przeżywam jako sprawiony przeze mnie. Przeżywam siebie jako sprawcę, a nie tylko jako podmiot, w którym zmagają się siły niezależne ode mnie. Owszem, jestem podmiotem siły, ale jestem również i jej sprawcą. Jestem podmiotem tego dynamizmu, ale jestem jego sprawcą — przeżywam swoje sprawstwo. Jestem więc przyczyną, czyli wywołuję istnienie tego działania, ruchu, a także powoduję zaistnienie jego skutku. Jestem przyczyną tego, że dynamizm ów coś wprowadza w istnienie — daje we mnie jakieś *esse*, którego przedtem nie było. Człowiek więc stoi ponad tym działaniem, ponad swoim dynamizmem, panuje nad nim. Jest nie tylko sprawcą, ale również twórcą w pełni tego słowa, gdyż tworzy w sobie nowe bytowości, nadaje im kształt. Tego rodzaju związek między osobą a czynem, między bytem a działaniem, jest ontyczną podstawą odpowiedzialności moralnej człowieka¹³.

Jeśli ja powoduję pewien dynamizm i pewien jego skutek, to znaczy, że jest on moją własnością. Sprawilem go bowiem sam własnymi siłami, własnymi prawami, własną wolą i z siebie samego jako tworzyw. Właśnie ten stosunek między przyczyną a skutkiem, między osobą („ja”) a czynem jest sprawczością. Sprawczość ta jest bezpośrednio doświadczana, jest przeżywana przez osobę. Jednocześnie zaś jest obiektywnym porządkiem istnienia — przekształcaniem realnie istniejącego bytu, mnie samego. Ma więc znaczenie egzystencjalne.

Sprawczość nie jest strukturą prostą, ukazuje się w pewnej dwoistości. Z jednej strony jestem sprawcą tego działania, a więc stoję ponad nim, jest ono w mojej władzy. Kard K Wojtyła nazywa to transcendencją. Ale zarazem w tym sprawianym przeze mnie działaniu cały jestem. Cała moja struktura bierze w nim udział, to „ja działam” — Autor nazywa ten moment immanencją. Jest w tym i inna dwoistość, dwubiegunowość człowieka i jego działania. Z jednej strony człowiek jest twórcą — aktywnie włącza się w życie, z drugiej zaś jest tworzywem, które sam kształtuje. Zarazem więc istnieje ludzka twórczość i bierność — czyli bycie materiałem dla siebie samego w swoim działaniu. W tej fazie analiz człowieka i jego działania pojawia się problem wolności, a zarazem ukazuje się łączność ludzkiego dynamizmu działania i działania się z właściwym człowiekowi stawianiem się.

Nawiązując do Boecjusza definicji osoby — *persona est rationalis naturae individua substantia* — przejętej przez Tomasza z Akwinu i całą prawie scholastykę, kard K Wojtyła rozwija teorię osoby, jaka się za tą definicją kryje. Przyjmuje za Tomaszem rozróżnienie między pierwotnym (substancjalnym) a wtórnym (przypadłościowym) aktem, między *esse* a *fieri*. Akt istnienia (*esse*) jest pierwszym

¹¹ Por. „*Analecta Cracoviensia*.. 5-6 1973-1974 s. 49-241.

¹² Por. A. B. Stępień *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”* Tamże s. 153-157.

¹³ *Osoba i czyn* s. 69.

i podstawowym czynnikiem zdynamizowania osoby¹⁴. Ale istnienie osoby źródło dynamizmu jest istnieniem kogoś, a nie czegoś. To też wyznacza swoistość tego dynamizmu. Swoistość i odrębność nie tylko w stosunku do świata pozapersonalnego, ale również inność i niepowtarzalność istnienia i działania każdej osoby ze względu na analogiczność istnienia.

W przeżyciu świadomym dynamizm człowieka ukazuje się jako dwie odrębne struktury: „człowiek działa” i „coś się dzieje w człowieku”. Natomiast na płaszczyźnie metafizycznej (*esse*) stanowią one jedność ostateczną *suppositum* i dynamiczne (nie statyczne) źródło wszelkiego dynamizmu. W owym *suppositum* dynamizmy działania i dziania się zespala się i jednoczą¹⁵. To ostatnie stwierdzenie jest podłożem wyróżnienia ważnych pojęć — osoby i natury. Zarazem w tym miejscu ukazana jest różnica między fenomenologicznym a metafizycznym rozumieniem pojęcia natury. Opowiedzenie się Autora za ujęciem metafizycznym, a więc za całościowym ujęciem człowieka pozwala na jednoczące i integrujące spojrzenie na człowieka.

Fenomenologiczne rozumienie pojęcia natury podkreśla moment uczynienia („coś dzieje się”), natomiast metafizyczne ujmuję całość dynamizmu. W tym wypadku jest to „| | istota jakiegokolwiek bytu ujęta jako realna podstawa całego dynamizmu tegoż bytu” czyli „| | człowieczeństwo jako podstawa całego dynamizmu właściwego człowiekowi”¹⁶. Natura stanowi więc podstawę jedności bytu i działaniem i jest przyporządkowana do *suppositum* którym jest osoba. Tak więc dynamizm naturalny człowieka jest dynamizmem osobowym. W człowieku zsyntetyzowany jest niejako przedmiotowy i podmiotowy aspekt dynamizmu. Związek natury i osoby nie jest stały i niezmienny. Potencjalność tych elementów bytowych wskazuje właśnie na ich dynamiczną łączność, na możliwość dopełnienia owego związku dopełnienia w działaniu.

Twórczość działania ludzkiego powoduje, że człowiek staje się coraz bardziej „jakiś”, staje się coraz bardziej „kimś”. To tworzenie nie sięga oczywiście samych korzeni istnienia — *esse* jest to akt *fieri* — rozwoju i stawania się tego, co już istnieje, już istniejącego człowieka, bardziej tym kimś, kim jest. *Fieri* ma trzy zasadnicze postaci, dokonuje się na płaszczyźnie somatyczno-vegetatywnej, psycho-emotywnej i na płaszczyźnie osobowej¹⁷. To ostatnie oznacza, że człowiek rozwijając się przez swoją sprawczość, rozwija się jako dobry lub zły. Dotyczy to oczywiście nie przekształceń treści świadomości, ale realnej egzystencjalnej rzeczywistości. Człowiek staje się „jakimś”, „kimś”, czyli staje się dobrym lub złym, nie przez samą sprawczość, ale przez odniesienie jej do normy moralności¹⁸.

W integralnej strukturze ludzkiego stawania się (*fieri*) zawarty jest moment wolności — „| | wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym, poprzez czynny jest korzeniem samego *fieri* ludzkiej moralności”¹⁹. Wolność jest realną właściwością osobową.

W podmiotowym przeżyciu wolności unaoczniona jest ona w fakcie „mogę — nie muszę”. Podłożem tego przeżycia jest realnie istniejący dynamizm. W potencjalności podmiotu, odpowiednikiem tego dynamizmu jest wola²⁰. Wola jest to, co pozwala człowiekowi chcieć — między „mogę” a „nie muszę” wchodzi aktywny czynnik ludzki — „chcę”. Na tym tle dopiero rysuje się we właściwy sposób koncepcja samostanowienia osoby ludzkiej. Wola to nie tylko chcenie, to nie tylko właściwość czynu ludzkiego, ale również właściwość osoby sprawiającej czyn. Możliwość spełnienia czynu przez wolę jest polem, na którym dokonuje się samostanowienie.

Fakt ten zakłada znowu dalszą złożoność wewnętrzną osoby. Samostanowienie zakłada, to jest dalszą treścią doświadczenia, że osoba samą siebie posiada (biegun dynamiczny), że zarazem jest posiadana przez siebie (biegun bierności)²¹. Fakt ten nazywa kard. K. Wojtyła samoposiadaniem.

¹⁴ Tamże, s. 76.

¹⁵ Tamże, s. 76.

¹⁶ Tamże, s. 84.

¹⁷ Tamże, s. 92-106.

¹⁸ Tamże, s. 104.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 104.

²¹ Tamże, s. 11.

scholastyka określała, że *persona est sui iuris*. Jeśli sam siebie posiadam, to mogę również stanowić o sobie. Jest to kolejna dwoistość — osoba panuje nad samą sobą, a jednocześnie jest pod własnym panowaniem. Można by to nazwać panowaniem samemu sobie. Osoba jest nieoddawalna drugiemu, drugi człowiek nie może panować nade mną w wymiarze wewnętrznym.

Samoposiadanie i samopañowanie przypominają stare określenie cnoty umiarkowania, zwanej ongiś cnotą cnót. Tylko dlatego człowiek może być bytem moralnym (w pewnym wymiarze), że ma własne prawa i tylko przez niego samego mogą być one egzekwowane. Tylko dlatego może się rozwijać, że sam siebie posiada i sam sobie panuje, a więc sam siebie tworzy. To dzięki samostanowieniu następuje pełna integracja — „Ono to właśnie wiąże oraz integruje różne przejawy dynamizmu człowieka na poziomie osoby”²²

Takie ujęcie osoby oraz jej działania oparte na metafizyce bytu, włączając analizy filozofii świadomości, pozwala uniknąć stałej tendencji tej ostatniej do traktowania człowieka jako bytu dwusubstancjalnego, do przeciwstawienia sobie w nim różnych momentów bytowych. To, co w człowieku dzieje się, i to, co jest aktywnym sprawianiem w czynie ludzkim stanowi całość zintegrowaną i zsynetyzowaną i jest poddane świadomej ludzkiej dynamice. Filozofia bytu, a także filozofia świadomości akcentują (a nawet czasem absolutyzują) bądź to aspekt przedmiotowy, bądź to aspekt podmiotowy człowieka.

Z punktu widzenia stawania się osoby i moralności istotne jest to, że samostanowienie ujmuje łącznie przedmiotowość i podmiotowość — osoba-podmiot jest dla siebie samej przedmiotem. Człowiek zachowując się aktywnie wobec świata przede wszystkim sam siebie kształtuje. Samostanowienie urzeczywistnia czyli przywołuje do istnienia wypełnia ludzką podmiotowość, a więc przez to że człowiek zwraca się do siebie samego ze odnosi siebie swoje działanie i świat do siebie samego — przez to zarazem urzeczywistnia swoją przedmiotowość. „Jednakże uprzedmiotowienie podmiotu nie posiada charakteru intencjonalnego w takim znaczeniu, w jakim intencjonalność odnajdujemy w każdym ludzkim chceniu”²³. Ludzkie „chcę” jest zwracaniem się do konkretnego przedmiotu. Tutaj zaś uprzedmiotowienie (a więc i spełnianie siebie) jest realizowaniem gotowej już wewnętrznej przedmiotowości, aktualizowaniem gotowej potencjalności. Nie jest to wychodzenie poza własną podmiotowość, ale jakby przedłużenie własnego istnienia, rozrost podmiotowości. W tym momencie właśnie tkwią korzenie ludzkiej moralności²⁴.

Wewnętrzny zwrot do siebie jako do przedmiotu zachodzi nie intencjonalnie, ale spontanicznie, razem z intencjonalnością ludzkich chceń. Nie dlatego człowiek sięga po coś, że chce siebie spełnić, ale dlatego sięga po to, że tego potrzebuje. Przez to działanie zaś, dzięki temu że w sposób naturalny człowiek jest najbliższym przedmiotem swojego działania, coś się w człowieku zmienia, coś się staje. Jest, oczywiście, możliwa także i taka sytuacja, że człowiek czyni siebie samego świadomie i intencjonalnie przedmiotem — celem działania jest to sytuacja pewnego egoizmu czy przynajmniej egotyzmu.

Koncepcja samostanowienia człowieka przypomina pewne koncepcje szczęścia spotykane w scholastyce²⁵ oraz koncepcję szczęścia wypracowaną przez W. Tatarkiewicza, który mówi, że aby być szczęśliwym, nie można uczynić szczęściem bezpośrednim przedmiotem swojego działania. Trzeba tylko spełniać swoje obowiązki, realizować dobro, a przy tej okazji, niejako ubocznie, człowiek staje się szczęśliwy²⁶. Tak samo jest ze spełnianiem siebie — człowiek dąży do przedmiotu, realizuje jakieś dobro, a zarazem sam staje się przedmiotem, zmieniającym się pod wpływem tego działania.

Samostanowienie bazuje na chceniu, na wychodzeniu od własnego „ja” w kierunku jakiegoś przedmiotu, ale jest zarazem wchodzeniem we własne „ja”, przekształcaniem siebie samego. Odkrywa ono pewną zasadniczą jedność człowieka — jedność podmiotowo-przedmiotową. Poprzez samostanowienie spełnia się jedna i niepowtarzalna osoba. Poprzez nie pogłębia się, realizuje, zarazem przedmiotowość

²² Tamże s. 112

²³ Tamże s. 113

²⁴ Tamże

²⁵ Por. np. J. Gałkowski, *Zagadnienie szczęścia w ujęciu Jana Dunska Szkota*, W: *Acta medievale* T. 3, Lublin 1978, s. 145-154

²⁶ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1962

podmiotowość człowieka (i to jedna poprzez drugą); pogłębia się także integracja tych dwóch czynników integracja osoby. Uprzedmiotowienie dokonuje się wspólnie z upodmiotowieniem, gdyż każde uprzedmiotowienie warunkowane jest świadomością. Jednakże nie ona kieruje wolą, lecz poznanie, samowiedza, która ma z kolei charakter obiektywizujący. A więc subiektywizacja i obiektywizacja, „[...] uprzedmiotowienie i upodmiotowienie wzajemnie się dopełniają i niejako równoważą”²⁷

Tu właśnie podkreślony jest realizm tej koncepcji. Dzięki poznaniu, czyli wyjściu poza subiektywność, dzięki bezpośredniemu zetknięciu się z rzeczywistością człowiek nie jest zamknięty w sobie, nie jest samotną wyspą. Ukazanie tego, że poznanie kieruje chceniem i samostanowieniem, jest przekreśleniem solipsyzmu, subiektywizmu i idealizmu. W działaniu świadomym istnieje jedność samostanowienia i świadomości czy – w innym wymiarze – przedmiotowości i podmiotowości człowieka. Osoba stanowi tę jedność i w tej jedności osoba się spełnia.

Samostanowienie jest rdzeniem wolności²⁸. Gdyby się jednak tylko tyle powiedziało o wolności człowieka, to jeszcze by nie były uwyraźnione wszystkie jej mechanizmy. Dlatego kard. K. Wojtyła rozwija analizę dalszych danych doświadczenia rozumiejącego. Samostanowienie jest takim przejawem dynamizmu, w którym sprawianie kierunku i celowość działania, czyli po prostu sprawczość, jest zależna od własnego „ja”. Ta zależność jest jądrem wolności²⁹. I w tym ujęciu sprawczość ukazuje się jako pochodna wolności.

Istnieje w tym nowa dwoistość: mianowicie panowanie nad własnym dynamizmem, transcendencja osoby, ma dwa wymiary – poziomy i pionowy. Jak mówi kard. K. Wojtyła³⁰. W intencjonalnych aktach chcenia – transcendencja pozioma – człowiek przekracza granice podmiotu ku jakiemuś przedmiotowi, sięga na zewnątrz siebie. Poprzez to sięganie dokonuje się transcendencja pionowa, mianowicie dynamiczne przekraczanie granic swojej podmiotowości jest we władzy osoby, jest naznaczone wolnością, nadrzędnością osoby względem swojego dynamizmu. Osoba jest „ponad” swoim dynamizmem. Osoba jest więc niezależna od przedmiotów swojego chcenia, nie musi ich chcieć. Jest ponadto niezależna od samego chcenia i swojej woli. Wola jest władzą osoby, która może, ale nie musi jej użyć³¹. To jest właśnie treść transcendencji pionowej.

Transcendencja pozioma i pionowa, nie oznacza całkowitej niezależności osoby od świata i całkowitej obojętności wobec wartości, wobec wewnętrznych i zewnętrznych determinizmów. Władanie własnymi dynamizmami jest uwarunkowane, motywowane różnymi czynnikami. Jest motywowane wewnętrznymi dynamizmami cielesności i emotywności człowieka, jest wreszcie motywowane poznana wartością. Motywowanie polega na poruszeniu woli, na zdynamizowaniu ludzkiego chcenia. Zwykle oddziałuje na człowieka więcej niż jeden motyw. Musi nastąpić wówczas rozstrzygnięcie – które chcenie wywołane przez nie ma stać się działaniem. Do czasu tego rozstrzygnięcia zawieszony zostaje chcenie. Rozstrzygnięcie dotyczy zarówno samego chcenia, jak też jest wyborem przedmiotu chcenia. Chcenie to wybrana wartość tworzą jedność³².

Osoba sama determinuje się w swoim działaniu, gdyż zdolność wybierania, wolność woli jest niezależnością od przedmiotu, od wartości. Niezależność ta jednak nie znosi uwarunkowania przez wartości. Samodeterminacja dokonuje się ze względu na motywy, na poznanie wartości – „Nie jest to bowiem wolność „od” przedmiotów „od” wartości, lecz wręcz przeciwnie wolność „do” nich, albo lepiej jeszcze się wyrażając – wolność „dla” nich, dla przedmiotów, dla wartości”³³. Koncepcja ta jest koncepcją autodeterministyczną – nie odrzuca bowiem wpływu motywów zewnętrznych na sam akt wyboru czy rozstrzygnięcia, jednakże zarazem pokazuje, że rozstrzygnięcie dokonuje się siłami samego podmiotu – osoby.

²⁷ *Osoba czyn* s. 119.

²⁸ *Tamże* s. 120.

²⁹ *Tamże* s. 122.

³⁰ *Tamże* s. 123 n.

³¹ *Tamże* s. 125-126.

³² *Tamże* s. 132.

³³ *Tamże* s. 38 r.

Racja, czy też zasada, wyboru własnego działania jest racjonalna — jest nią prawda, jest nią „[...] swoiste odniesienie do prawdy, która wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną”³⁴ Wola, jako władza wybierania, jest władzą osoby. Ale również władzą osoby jest intelekt — władza poznawcza. Dlatego też wybór może być kierowany wewnątrz przez poznanie, przez prawdę. Dlatego też każde chcenie jest aktem pełnej osoby, jest jej odpowiedzią na prawdę o dobru. Mówiąc tu o prawdzie ma się na myśli nie prawdę ontologiczną, ale prawdę aksjologiczną, chodzi nie o to, „[...] czym dany przedmiot jest, ile — jaką stanowi wartość”³⁵

Zależność aktu wyboru od osoby jest zależnością w prawdzie, jak mówi kard. K. Wojtyła. Jest to nadrzędność osoby wobec własnego dynamizmu, transcendencja w pełni świadoma i oparta na jasnym widzeniu świata i miejsca osoby w świecie. Przy tym „miejsce osoby w świecie” oznacza ujęcie nie więzów statycznych, ale dynamicznych — ujęcie nacisków płynących z zewnątrz (motywów) i siły wewnętrznej osoby przekształcającej świat, ustawiającej osobę w świecie.

W transcendencji dokonuje się i uwidacznia istotne sprzęgnięcie osoby i czynu. Czyn jest wytworzony i ukształtowany przez osobę — jest od niej zależny i jest jej „przedłużeniem”. Zarazem też czyn „przedłuża”, czyli spełnia (czyni pełną) osobę. To właśnie otwiera horyzonty poznawcze na moralność. Człowiek bowiem nie tylko może się tworzyć, ale rzeczywiście przez czyn się tworzy. Spełnianie się osoby nie dokonuje się jednakże przez sam fakt czynu. Tylko ten czyn spełnia osobę, który jest w zgodzie z jej istotną strukturą i wartością, który jest zgodny z normą moralności i w tym sensie jest „prawdziwy”

Teoria wolności kard. K. Wojtyły jest jednym z najbardziej pełnych opisów i analiz wolności ludzkiej. Z jednej strony bardzo szeroko eksploatuje doświadczenie wewnętrzne człowieka, ukazując mechanizmy wolności; z drugiej zaś — nie zatrzymuje się na nich, ale poprzez nie dociera do struktury ontycznej człowieka i jego działania, tłumaczącej te mechanizmy. Pełnię swą więc teoria ta uzyskuje dzięki organicznemu połączeniu, dzięki syntezie tradycyjnej filozofii bytu w postaci arystotelesowsko-tomistycznej z filozofią świadomości, z fenomenologią. Aczkolwiek kard. K. Wojtyła zasadniczo nie zatrzymuje się na problemach metateoretycznych syntezy, to jednak w jego dziele można znaleźć również pewne omówienie i tego problemu. Przede wszystkim jednak jest to realizowanie tej syntezy.

SELF-DETERMINATION OF PERSON ACCORDING TO CARDINAL KAROL WOJTYŁA

Summary

The scholarly works of Cardinal Wojtyła are characterised by a certain duality. For he is both a philosopher and theologian who synthesizes thomism and phenomenology and analyses the problems of ethics and anthropology, and his treatment of individual problems is that of contrapositions.

The point of departure for his ethical and anthropological analyses is volitive-intellectual experience (comprehensive experience) of man in which man is both the subject and object to this experience. An analysis of this fact leads to the formulation of the two basic forms of human dynamism: activeness (human acting) of which man is the subject and the author, and passiveness (happening) of which man is only the subject. A further analysis of „human acting” reveals its complexity: man stands above his causativeness (transcendence) so that he is wholly in it (imminence). This, at the same time, shows that man in acting is the creator of himself and his own material. Through his creativity man becomes more and more „somebody” This is the basis of his freedom which is the root of man becoming good or bad through action. In experience, freedom manifests itself as „I can — I need not”. Between „I can” and „need not” enters the active factor „I want” The basis of this dynamism is will. The propriety of this dynamism, i.e. self-determination, constitutes the basic meaning of human freedom. The developed meaning of freedom, which is revealed superiority of the person in relation to the desired object and his own dynamism, is demonstrated through analyses of self-possession and self-determination. Freedom is not indifferent towards inner and outer values since both condition human acting. The principle of human choice is rational — it is truth about good. Thus, freedom can be defined as the dependence of the act of choice on person, but dependence on truth.

Translated by Andrzej Jaroszyński

³⁴ Tamże s. 143.

³⁵ Tamże s. 150.