

Karol Kardynał WOJTYŁA

PODMIOTOWOŚĆ I „TO, CO NIEREDUKOWALNE” W CZŁOWIEKU*

Podmiotowość jest poniekąd synonimem „tego, co nieredukowalne” w człowieku. Jeżeli w tym kontekście dokonujemy przeciwstawienia, to nie jest to jednak przeciwstawienie obiektywizmu i subiektywizmu, ale tylko przeciwstawienie dwóch sposobów filozoficznego (a także potocznego i praktycznego) traktowania człowieka: jako przedmiotu i jako podmiotu.

1. STATUS QUESTIONIS

Wydaje się, że problem podmiotowości człowieka znajduje się współcześnie w centrum wielorakich zainteresowań. Trudno byłoby w sposób zwięzły wyjaśnić, dlaczego i w jaki sposób doszło – i stale dochodzi – do tej sytuacji. Przyczyn jest chyba bardzo wiele, nie wszystkich należy szukać na terenie filozofii czy nauki. Niemniej filozofia – a nade wszystko filozoficzna antropologia i etyka – jest miejscem szczególnym, gdy chodzi o ujawnianie się tego problemu, o jego obiektywizację. Istota zagadnienia leży bowiem właśnie w tym punkcie: odczuwamy silniejszą niż kiedykolwiek potrzebę – a także widzimy większą możliwość – obiektywizacji problemu podmiotowości człowieka.

Pod tym względem myśl współczesna zdaje się niejako pozostawiać na boku dawne antynomie, które wyrosły przede wszystkim na gruncie teorii poznania (epistemologii) i które stanowiły nienaruszalną jakby linię podziału między podstawowymi orientacjami w filozofii. Antynomia: subiektywizm – obiektywizm, oraz kryjąca się za nią antynomia: idealizm – realizm, stwarzały warunki nie sprzyjające zajmowaniu się podmiotowością człowieka, lękano się bowiem, że prowadzi to nieuchronnie do subiektywizmu. Obawy te zaś pośród myślicieli stojących na gruncie realizmu i obiektywizmu epistemologicznego były poniekąd uzasadnione charakterem czy choćby „wydźwiękiem” subiektywistycznym oraz idealistycznym analiz przeprowadzanych na gruncie „czystej świadomości”. W rezultacie utrwałała się w filozofii linia podziału i przeciwieństwa pomiędzy ujęciem „obiektywnym” człowieka, które było zarazem ujęciem ontologicznym (człowiek jako byt) – a ujęciem „subiektywnym”, które od tej rzeczywistości człowieka zdawało się nieuchronnie odcinać.

* Artykuł ten ukazał się pt. *Subjectivity and the Irreducible in Man* w serii *Analecta Husserliana*, vol. VII, Dordrecht 1978, s. 107-114. W języku polskim jest publikowany po raz pierwszy. Red.

Jesteśmy jednakże świadkami załamywania się owej linii podziału, i to poniekąd z tych samych powodów, które przyczyniły się do jej powstania. Z tych samych powodów – to znaczy: także pod wpływem analiz fenomenologicznych prowadzonych na gruncie „czystej świadomości” przy zastosowaniu Husserlowskiej „epoché”, czyli przy wzięciu w nawias istnienia, tzn. rzeczywistości podmiotu świadomego. W przekonaniu piszącego te słowa, owa linia demarkacyjna między ujęciem subiektywistycznym (idealistycznym) a obiektywistycznym (realistycznym) w antropologii i etyce musi się załamać i faktycznie się załamuje na gruncie doświadczenia człowieka. Doświadczenie to wyzwala nas siłą faktu od czystej świadomości jako podmiotu pomyślanego i założonego „a priori”, a wprowadza nas w cały konkret istnienia człowieka, tj. w rzeczywistość podmiotu świadomego. Mając jednakże w swoim dorobku wszystkie analizy fenomenologiczne, przeprowadzone na gruncie owego założonego podmiotu, tzn. czystej świadomości, nie możemy już odtąd zajmować się człowiekiem tylko jako bytem obiektywnym – ale niejako musimy zajmować się nim jako podmiotem w takim wymiarze, w jakim o tej specyficzniej człowieczej podmiotowości człowieka stanowi świadomość.

Wydaje się, że jest to właśnie podmiotowość osobowa.

2. HISTORYCZNE TŁO ZAGADNIENIA

Ta sprawa domaga się obszerniejszego naświetlenia, w ramach którego musimy dotknąć problemu „tego, co nieredukowalne” (l'irréductible, the irredocible) w człowieku – tego, co pierwotne, czyli zasadniczo ludzkie, co stanowi o całkowitej oryginalności człowieka w świecie.

Tradycyjna arystotelesowska antropologia opierała się, jak wiadomo, na definicji ὁ ἀνθρώπος ζῶον νοητικόν, homo est animal rationale. Definicja ta nie tylko odpowiada arystotelesowskim wymogom określania gatunku (człowiek) poprzez rodzaj najbliższy (istota żyjąca) oraz czynnik wyróżniający dany gatunek w tym rodzaju (obdarzona rozumem). Definicja ta zbudowana jest równocześnie w taki sposób, że wyklucza – przynajmniej gdy ją bierzemy bezpośrednio i wprost – możliwość uwydatnienia tego, co jest „nieredukowalne” w człowieku. Zawiera ona w sobie – przynajmniej na pierwszym planie – przeświadczenie o redukowalności (sprowadzalności) człowieka do świata. Racją tej sprowadzalności była i pozostaje potrzeba zrozumienia człowieka. Można by ten typ rozumienia określić jako kosmologiczny.

Nie sposób zakwestionować przydatności definicji Arystotelesowskiej, która utrzymała swoje panowanie na gruncie metafizycznej antropologii i patronowała powstaniu wielu nauk szczegółowych o człowieku rozumianym właśnie jako „animal”, z wyróżniającą go cechą rozumności. Cała tradycja nauki o złożoności natury ludzkiej o duchowo-cieleśnym compositum huma-

num, która od Greków poprzez scholastykę przeszła do Kartezjusza, porusza się w obrębie tej definicji – a więc na gruncie przeświadczenia o zasadniczej redukowalności (= sprowadzalności) tego, co istotowo ludzkie, do „świata”. Nie sposób zaprzeczyć, że ogromne obszary doświadczenia i wiedzy szczegółowej na nim opartej idą za tym przeświadczeniem i pracują dla jego ugruntowania.

Z drugiej strony wydaje się jednak, że przeświadczenie o pierwotnej oryginalności istoty ludzkiej, o jej – wobec tego – zasadniczej niesprowadzalności do „świata”, do przyrody, jest równie dawne, jak potrzeba redukcji wyrażona definicją Arystotelesa. Przeświadczenie to stoi u podstaw rozumienia człowieka jako „osoby”, co w dziejach filozofii ma również swą długą historię – współcześnie zaś stoi ono u podstaw narastającego uwydatnienia osoby jako podmiotu oraz wielu wysiłków zmierzających do interpretacji osobowej podmiotowości człowieka¹.

W tradycji filozoficznej i naukowej, wyrastającej z definicji „homo – animal rationale”, człowiek był nade wszystko przedmiotem, jednym z przedmiotów świata, do którego widzialnie i fizycznie przynależy. Tak rozumiana przedmiotowość wiązała się z ogólnym założeniem redukowalności człowieka. Podmiotowość natomiast jest jak gdyby terminem wywoławczym tego, że człowiek nie pozwala się w swej właściwej istotcie zredukować oraz wyjaśnić bez reszty przez rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową. Podmiotowość jest więc poniekąd synonimem „tego, co nieredukowalne” w człowieku. Jeżeli w tym kontekście dokonujemy przeciwstawienia, to nie jest to jednak przeciwstawienie obiektywizmu i subiektywizmu, ale tylko przeciwstawienie dwóch sposobów filozoficznego (a także potocznego i praktycznego) traktowania człowieka: jako przedmiotu i jako podmiotu. Nie można wszakże zapominać, że podmiotowość człowieka-osoby jest również czymś przedmiotowym².

Trzeba też stwierdzić, że sposób traktowania człowieka jako przedmiotu nie wynika wprost z samej definicji Arystotelesowskiej, a zwłaszcza nie należy do metafizycznej koncepcji człowieka w tym nurcie filozoficznym. Wiadomo, że sama przedmiotowość koncepcji człowieka jako bytu domagała się – po pierwsze stwierdzenia, że człowiek stanowi odrębne *suppositum* (= podmiot istnienia i działania), po drugie – afirmacji tego, że jest on osobą (*persona*). Jednakże tradycyjna nauka o człowieku jako osobie, której wyrazem stała się definicja Boecjusza „*rationalis naturae individua substantia*”, raczej wyrażała jednostkowość człowieka

¹ Jednym z takich wysiłków jest studium autora noszące tytuł *Osoba i czyn*, Kraków 1969, oraz bardziej dotycząca tego tematu praca zatytułowana: *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 6-38.

² Por. rozdział: *Podmiotowość i subiektywizm w Osobie i czynie*, s. 56 nn.

jako substancjalnego bytu, który posiada naturę rozumną, czyli duchową – niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby. W ten sposób definicja Boecjańska przede wszystkim określa niejako „teren metafizyczny”, czyli wymiar bytu, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, stwarzając jakby warunek do „zabudowy” tego terenu na podstawie doświadczenia.

3. PRZEŻYCIE JAKO ELEMENT INTERPRETACJI

Wydaje się, iż kategorią, do jakiej celem tej „zabudowy” musimy sięgnąć, jest kategoria przeżycia. Nie jest ona znana w metafizyce Arystotelesa. Kategorie, które mogłyby się zdawać stosunkowo najbliższe przeżyciu, mianowicie kategorie „agere” i „pati”, nie mogą być z nią utożsamiane. Kategorie te służą do określenia dynamiki bytu, doskonale różnicują także i to, co w człowieku tylko „się dzieje”, od tego, co człowiek „działa”, czyli „czyni”³. Jednakże na drodze dokonywanego w ten sposób tłumaczenia dynamicznej rzeczywistości człowieka pozostaje za każdym razem (i w wypadku „agere” i „pati”) odnośne przeżycie, jako aspekt nie ujęty wprost takim metafizycznym tłumaczeniem czy „redukcją”, jako „to, co nieredukowalne”: element nie-redukowalny. Z punktu widzenia meta-fizycznej struktury bytu i działania, a więc z punktu widzenia dynamizmu człowieka rozumianego meta-fizycznie, ujęcie tego elementu może się zdawać niekonieczne. Uzyskujemy również i bez niego wystarczające zrozumienie człowieka, tego, że człowiek „działa”, oraz tego, że coś w nim „się dzieje”. Na takim zrozumieniu opiera się cały gmach antropologii i etyki poprzez wiele stuleci.

Jednakże w miarę, jak narasta potrzeba zrozumienia człowieka jako jedynej w sobie i niepowtarzalnej osoby, zwłaszcza zaś – w całym tym właściwym człowiekowi dynamizmie działania (czynu) i dziania się – potrzeba zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka, kategoria przeżycia uzyskuje swoje znaczenie, i to znaczenie kluczowe. Chodzi bowiem nie tylko o metafizyczną obiektywizację człowieka jako podmiotu działającego, czyli sprawcy swoich czynów, ale chodzi o ukazanie osoby jako podmiotu przeżywającego swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją podmiotowość. Z chwilą zgłoszenia takiego zapotrzebowania w interpretacji człowieka działającego (l’home agissant) kategoria przeżycia musi odnaleźć swoje miejsce w antropologii i etyce, co więcej – musi do pewnego stopnia stanąć w centrum odnośnych interpretacji⁴.

³ Studium *Osoba i czyn* jest w dużej mierze zbudowane na tej podstawie.

⁴ Można to zauważyć porównując *Osobę i czyn* z pracą M. A. Krąpca *OP Ja człowiek, Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

Może zaraz zrodzić się pytanie, czy przez nadanie takiej kluczowej funkcji przeżyciu w interpretacji człowieka jako osobowego podmiotu nie skazujemy się nieuchronnie na subiektywizm. Pomijając zbyt szczegółowe rozważania tego problemu, możemy krótko stwierdzić, że wiążąc się w owej interpretacji dostatecznie mocno z integralnym doświadczeniem człowieka, nie skazujemy się na subiektywizm ujęcia, zabezpieczamy natomiast autentyczną subiektywność człowieka, tzn. jego osobową podmiotowość, w realistycznej interpretacji jego bytu.

4. KONIECZNOŚĆ ZATRZYMANIA SIĘ PRZY „TYM, CO NIEREDUKOWALNE”

Interpretacja człowieka na gruncie przeżycia domaga się wprowadzenia do analizy bytu ludzkiego aspektu świadomości. W taki sposób jest nam dany człowiek nie tylko jako byt określony gatunkowo, ale człowiek jako konkretne „ja”, jako przeżywający siebie podmiot. Byt podmiotowy oraz właściwe dlań istnienie (suppositum) jawi się nam w doświadczeniu właśnie jako ów przeżywający siebie podmiot. Jeżeli zatrzymamy się przy nim, odsłoni on przed nami struktury, które stanowią o nim jako o konkretnym „ja”. Odsłanianie tych struktur konstytuujących ludzkie „ja” nie musi bynajmniej oznaczać skądinąd zrywania z redukcją i definicją gatunkową człowieka – oznacza natomiast samo w sobie taki zabieg metodologiczny, który można by określić jako zatrzymanie się przy „tym, co nieredukowalne”. Trzeba zatrzymać się w procesie redukcji, która prowadzi nas w kierunku zrozumienia człowieka w świecie (typ kosmologiczny zrozumienia), a by zrozumieć człowieka w samym sobie. Ten drugi typ zrozumienia można by nazwać personalistycznym. Typ personalistyczny zrozumienia człowieka nie jest antynomią typu kosmologicznego – jest jego wypełnieniem. Powiedziano już uprzednio, że również definicja osoby, sformułowana przez Boecjusza, określiła tylko niejako „teren metafizyczny” dla interpretacji osobowej podmiotowości człowieka.

Doświadczenia człowieka nie można wyczerpać na drodze redukcji „kosmologicznej”, trzeba zatrzymać się przy tym, co jest jego „nieredukowalnym”, przy tym, co w każdym człowieku jest jedyne i неповtarzalne, poprzez co on jest nie tylko „tym właśnie” człowiekiem – jednostką gatunku, ale przez co jest osobą – podmiotem: dopiero wówczas obraz człowieka jest prawidłowy i kompletny. Nie ma możliwości skompletowania go na drodze samej redukcji, nie można też pozostawać w obrębie samego „tego, co nieredukowalne” (bo to oznaczałoby niezdolność wyjścia z czystego „ja”) – trzeba poznawczo dopełniać jedno drugim. Biorąc jednak pod uwagę różne okoliczności realnego bytowania ludzi, trzeba stale pozostawiać w tym wysiłku poznawczym więcej miejsca dla „tego, co nieredukowalne”, trzeba mu dawać jakby pewną przewagę w myśleniu o człowieku, w teorii i prak-

tyce. L'irréductible oznacza bowiem także to wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby.

W przeżyciu odślaniają się nie tylko czyny i doznania w swoich najgłębszych zależnościach od własnego „ja”. Odślania się również cała osobowa struktura samostanowienia, w którym człowiek odnajduje swoje „ja” jako tego, który siebie posiada i sobie panuje – a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i sobie panować. Dynamiczna struktura samostanowienia mówi człowiekowi za każdym razem o tym, że jest sobie samemu dany i zadany równocześnie. Właśnie w ten sposób człowiek jawi się sobie samemu w swoich czynach, w wewnętrznych rozstrzygnięciach sumienia: jako ten, który stale sobie samemu jest zadawany, który musi stale potwierdzać, sprawdzać, a przez to samo niejako stale „zdobywać” tę dynamiczną strukturę swego „ja”, która jest mu dana jako „samo-posiadanie” i samo-panowanie. Równocześnie bowiem struktura ta jest całkowicie wewnętrzna, immanentna, stanowi rzeczywiste wyposażenie osobowego podmiotu, poniekąd jest nim samym. W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem.

Struktury samo-posiadania i samo-panowania jako istotnej dla osobowego „ja”, jako kształtującej osobową podmiotowość człowieka, każdy z nas doświadcza w przeżyciu wartości moralnej, dobra lub zła. I może nieraz jeszcze intensywniej jawi się mu ta rzeczywistość, gdy jest zagrożona poprzez zło, niż wówczas, gdy – bodaj doraźnie – nic jej nie grozi. W każdym razie doświadczenie uczy, że „morale” jest bardzo gruntownie zakorzenione w „humanum”, a ściślej jeszcze w tym, co należy określić jako „personale”. Moralność w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka, w nim jest zapodmiotowana i w tym też tylko wymiarze może być właściwie rozumiana. Równocześnie zaś „morale” jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu „ja”. Rozstrzygnięcia sumienia co krok ukazują, że człowiek jako osoba spełnia się przerażając samego siebie ku wartościom akceptowanym w prawdzie i urzeczywistnianym dlatego z głębokim poczuciem odpowiedzialności.

5. PERSPEKTYWA

To wszystko zasłużyło na wiele wnikliwych analiz, których już dokonano i które stale bywają kontynuowane. Nie podejmując owych analiz w dalszym ciągu, pragniemy tylko stwierdzić, że cała owa bogata i wieloraka rzeczywistość przeżycia stanowi w naszym poznaniu człowieka nie tyle element czy aspekt, ile swoisty wymiar. I właśnie przy tym wymiarze trzeba koniecznie się

zatrzymać, jeżeli struktura podmiotowa i w tym sensie również osobowa człowieka ma zarysować się w całej pełni.

Co oznacza owo zatrzymanie się poznawcze przy przeżyciu? Trzeba je rozumieć w relacji do „tego, co nieredukowalne”. Tradycje filozoficznej antropologii uczą wszakże, iż można niejako przejść poprzez ten wymiar, można go poznawczo ominąć na drodze abstrakcji zmierzającej do określenia gatunkowego człowieka-bytu, czyli do redukcji typu kosmologicznego (*homo – animal rationale*). Powstaje jednak pytanie, czy wówczas – określając istotę człowieka – nie gubimy zarazem poniekąd tego, co najbardziej ludzkie, skoro „*humanum*” wyraża się i urzeczywistnia jako „*personale*”. W takim razie „to, co nieredukowalne” wskazywałoby na to, że nie można tak tylko poznawać człowieka, tak tylko go rozumieć. To też zdaje się mówić współczesna filozofia podmiotu tradycyjnej filozofii przedmiotu.

Jednakże nie tylko to. „To, co nieredukowalne” oznacza to, co z istoty swojej nie może podlegać redukcji, co nie może być „redukowane”, ale tylko ukazwane: ujawniane. Z istoty swojej przeżycie opiera się redukcji, nie znaczy to jednak, że wyłamuje się z naszego poznania. Domaga się ono tylko, aby było poznawane inaczej, taką mianowicie metodą, na drodze takiej analizy, która tylko ujawnia i ukazuje jego istotę. Metoda analizy fenomenologicznej pozwala nam zatrzymać się przy przeżyciu jako „*l'irréductible*”. Metoda ta bynajmniej nie jest tylko opisem rejestrującym jednostkowo zjawiska (= *fenomena* w znaczeniu Kantowskim: jako treści podpadającej pod zmysły). Zatrzymując się przy przeżyciu „tego, co nieredukowalne”, staramy się poznawczo przeniknąć całą jego istotę. W ten sposób ujmujemy też nie tylko podmiotową ze swej istoty strukturę przeżycia, ale także jego strukturalną więź z podmiotowością człowieka. Analiza fenomenologiczna służy więc zrozumieniu transfenomenalnemu, służy zarazem ujawnieniu tego bogactwa, jakie właściwe jest bytowi ludzkiemu w całej złożoności *compositum humanum*.

I otóż takie ukazanie – ukazanie możliwie dogłębne – wydaje się być drogą nieodzowną w poznawaniu człowieka z uwagi na jego osobową podmiotowość. Podmiotowość ta jest równocześnie określoną rzeczywistością, jest rzeczywistością, gdy staramy się ją zrozumieć w przedmiotowym całokształcie, któremu na imię „człowiek”. To wyznacza zarazem charakter całej drogi zrozumienia. Przecież przeżycie także – i na de wszystko – jest rzeczywistością. Prawidłowa metoda jej ukazania może przyczynić się tylko do wzbogacenia i pogłębienia całego realizmu koncepcji człowieka. Osobowy profil człowieka wchodzi wówczas w sferę poznawczego oglądu, złożoność jego natury nie zaciera się, lecz precyzyjniej zarysowuje. Myśliciel szukający ostatecznej w znaczeniu filozoficznym prawdy o człowieku porusza się już nie po „czysto metafizycz-

nym terenie”, ale znajduje pod dostatkiem elementów świadczących zarówno o cielesności, jak i duchowości człowieka, jedną i drugą lepiej unaoczniających. Są to właśnie elementy dalszej filozoficznej zabudowy.

Pozostaje jednak zawsze pytanie: czy ów typ „kosmologiczny” rozumienia człowieka oraz typ „personalistyczny” ostatecznie się wykluczają? W jakim miejscu i czy w ogóle spotykają się ze sobą redukcja i ukazywanie tego, co „l'irréductible” w człowieku? W jaki sposób filozofia podmiotu ma ukazywać przedmiotowość człowieka w samej jego osobowej podmiotowości? Zda się, że są to pytania, które dzisiaj wyznaczają perspektywę myślenia o człowieku, perspektywę współczesnej antropologii i etyki. Są to pytania istotne i gorące. Antropologia i etyka muszą być dziś uprawiane w takiej niełatwej, lecz obiecującej perspektywie.