

KU INTEGRALNEJ WIZJI CZŁOWIEKA – OSOBY. ELEMENTY ANTROPOLOGII KAROLA WOJTYŁY

Słowa kluczowe: osoba, antropologia filozoficzna, Karol Wojtyła, transcendencja osoby, integracja osoby, dusza-ciało, jedność człowieka, istnienie osobowe

Key words: person, philosophical anthropology, Karol Wojtyła, transcendence of person, integration of person, soul-body, unity of man, personal existence

Schlüsselwörter: Person, philosophische Anthropologie, Karol Wojtyła, Transzendenz der Person, Integration der Person, Seele-Körper, Einheit des Menschen, Personendasein

Na treść niniejszej refleksji składają się analizy znaczących fragmentów antropologicznej myśli Karola Wojtyły, zmierzającej w sposób metodycznie ugruntowany do ukazania integralności i wyjątkowości człowieka jako osoby. Rozważana będzie kolejno specyfika osoby w relacji do natury, dynamizm osoba–natura, pojęcia transcendencji i integracji osoby, relacja dusza–ciało, jedność osoby oraz cel życia osobowego. Omawiając antropologiczne wątki myśli Wojtyły, trzeba pamiętać, że celem jego badań było dotarcie do podstaw bycia osobą, a podstawy te są ściśle związane z realizowaniem siebie w świadomym i wolnym czynie. Badania antropologiczne służyły więc teorii moralności (etyce), nie zmierzając do całościowej teorii człowieka, a jedynie dając wystarczające jej fundamenty. Aspekty antropologiczne są zatem w sposób konieczny związane z aspektami etycznymi – osoba najpełniej objawia się bowiem, zdaniem Wojtyły, jako podmiot moralności, stanowiący o sobie w prawdzie. Wyodrębnienie aspektów antropologicznych jest możliwe przez zabieg, który zastosował sam autor w swojej pracy *Osoba i czyn*, mówiąc o tzw. wyłączeniu przed nawias problematyki etycznej (mimo iż nie ma o niej mowy, jest

* Dr hab. Arkadiusz Gudaniec – ur. 1970, studiował filozofię i filologię klasyczną na KUL (1990–1997), od 1997 asystent, a od 2007 adiunkt w Katedrze Metafizyki na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor książek i artykułów (w języku polskim, włoskim i angielskim) z dziedziny antropologii filozoficznej i metafizyki. Opublikował rozprawę: *Paradoks bezinteresownej miłości* (Lublin 2015) oraz *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby* (Lublin 2016). Główne obszary zainteresowań: personalizm metafizyczny, problem istnienia osobowego, problem jedności bytowej człowieka, filozofia miłości i przyjaźni, zagadnienie doświadczenia antropologicznego. Pozostałe obszary działalności naukowej: opracowania językowe wydawnictw filozoficznych w zakresie terminologii greckiej i łacińskiej, przekłady z języka włoskiego.

wciąż obecna), po to, by móc poddać analizie elementy antropologiczne tej myśli¹. Celem tej analizy jest własna próba zrozumienia badanego przedmiotu, „(...) osoby ludzkiej dla niej samej, ażeby odpowiedzieć temu wyzwaniu, jakie przynosi doświadczenie człowieka w całym swoim bogactwie, a także egzystencjalna problematyka człowieka we współczesnym świecie”².

OSOBA I NATURA

Wojtyła w swojej analizie osoby i czynu (ukazującej osobę w czynie i osobę poprzez czyn) zmierzał do uzyskania rozumienia „ja” jako bytującego i działającego podmiotu³. Wynikające z tych analiz pierwszeństwo osoby przed czynem (istnienia przed działaniem) stało się podstawą do afirmacji osobowego aktu istnienia (*esse*), leżącego u korzeni wszystkich dynamizmów osoby, danych w doświadczeniu „człowiek działa”. Zależność przyczynowa działania od istnienia, wyrażona w klasycznej formule *operari sequitur esse*, którą analizuje Wojtyła, wskazuje na działanie jako najwłaściwszą drogę do poznania istnienia. Działanie (czyn) jako przejaw dynamizmu człowieka odsłania źródło, którym jest istnienie, a to oznacza, że pozwala poznać fundament bycia osobą (co dla Wojtyły było jednym z głównych celów jego analiz). Dokonując analizy czynu poznajemy zatem człowieka nie tylko jako podmiot działania, ale także jako indywidualny podmiot osobowy, objawiający swoje szczególne osobowe oblicze⁴.

Istotne jest tu wskazanie konsekwencji, płynących z przyjęcia wyjątkowości osoby, z jej przeciwstawienia rzeczom, a zarazem uznania za bytujący realnie podmiot. Skoro zatem osoba, w pełni jej znaczenia ukazanego w analizach relacji osoba-czyn, jest podmiotem (*suppositum*) istnienia i działania, to właściwe jej istnienie (*esse*) jest osobowe, a nie tylko indywidualne, w znaczeniu indywidualnej natury. Jednostkowienie ogólnej natury w przypadku poznawania człowieka prowadzi do redukcji osoby do rzędu rzeczy, przedmiotów, z których każdy jest konkretnym egzemplarzem właściwego sobie gatunku (określanego przez ogólną naturę). Pełnię pojęcia osoby wyraża raczej jedność i niepowtarzalność, niż konkretność. Skoro u początku całego właściwego człowiekowi dynamizmu, a także wszystkiego, co dzieje się w człowieku, znajduje się jego osobowe *esse*, to samo *esse* (istnienie) jest nie czym innym, jak tylko pierwotnym dynamizmem człowieka, zasadą wszystkich jego dynamizmów (*operari* określa wobec tego dynamizm wtórny, a *esse* dynamizm pierwotny)⁵.

¹ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 61–62.

² Tamże, s. 71.

³ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, dz. cyt., s. 381.

⁴ Zob.: tamże, s. 378–379.

⁵ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 122–123.

U podstaw dynamicznej spójności człowieka, jak wyraża się Wojtyła, tkwi jego osobowe istnienie⁶. Spójność czy też jedność dynamiczna człowieka jest dana w doświadczeniu i ma miejsce dlatego, że u podstaw każdego *operari* jest osobowe *esse*. Spójność ta określa ludzką naturę, czyli człowieczeństwo, stąd osoba nie oznacza jedynie jednostkowego człowieczeństwa, ale „właściwy (...) tylko człowieczeństwu sposób jednostkowego bytowania. Ów sposób bytowania pochodzi stąd, że właściwe człowieczeństwu istnienie jednostkowe jest istnieniem osobowym”⁷. Wojtyła wskazuje w tym miejscu *explicite* na koncepcję *esse* św. Tomasza z Akwinu, której rozwinięciem i swoistą kontynuacją ma być przedstawiona teoria czynu osoby, zakorzenionego w osobowym istnieniu. Uzgadniając swoje rozwiązanie z koncepcją Tomaszową, Wojtyła wskazuje na naturę ludzką jako bliższą podstawę dynamicznej jedności (spójności), zaś podstawą najgłębszą jest *esse*. Człowieczeństwo jest więc jedyną naturą, która bytuje realnie, jednostkowo, jako osoba. Stąd każdy dynamizm ludzki (nawet to, co tylko dzieje się w człowieku) posiada znanie osobowe⁸.

Człowiek jest bytem dynamicznym, gdyż działa i zmienia się (pozostając jednak sobą). Dwa kierunki tego dynamizmu określane są przez dwie obiektywne struktury: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”. Pierwsza z nich jest aktywna, druga bierna – w ten sposób odpowiadają one metafizycznym kategoriom *agere-pati*, do których *ex post* odwołuje się Wojtyła. Mimo że *agere* (działanie, aktywność) i *pati* (doznawanie, bierność) są zróżnicowane, a nawet przeciwstawne sobie, to także wzajemnie się warunkują, jako że razem wynikają z tego samego podmiotu⁹. O różnicy między tymi dynamizmami decyduje moment sprawczości. Kryterium to prowadzi z kolei do przyjęcia równoległego przeciwstawienia pomiędzy czynem („człowiek działa”), w którym człowiek doświadcza siebie jako sprawcy, i uczynnieniem („coś dzieje się w człowieku”), polegającym na uświadomieniu sobie obecności jakiegoś działania. Sprawczość jako aktywny element doświadczenia przeciwstawia się tu specyficznie rozumianej podmiotowości, będącej biernym doznawaniem działań nie sprawianych bezpośrednio przez podmiot¹⁰.

Właściwa różnica między „działaniem” a „dzianiem się” polega na świadomym przeżywaniu w nich udziału własnego „ja”, wyrażanym w dynamice sprawczości. Sprawczość czynu dana jest w przeżyciu, w którym osoba uświadamia sobie, że jest sprawcą czynu¹¹. „Kiedy działałam, wówczas przeżywam siebie samego jako sprawcę tej postaci zdynamizowania własnego podmiotu. Kiedy coś dzieje się we mnie, wówczas zdynamizowanie to nastąpiło bez sprawczego wdania się mojego ‘ja’”. Właśnie dlatego określamy ten typ faktów jako coś, co we mnie się dzieje, aby

⁶ Więcej na temat osobowego istnienia jako zasady jedności człowieka-osoby pisałem w rozprawie pt. *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Lublin 2016. Korzystam tu z przeprowadzonych tam analiz.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 131.

⁸ Jest to tzw. integracja natury i człowieczeństwa w osobie. Zob.: tamże, s. 132–133. W człowieku należy jeszcze uwzględnić przyczynowanie natury, dokonujące się poza dynamizmem sprawczości. Zob.: tamże, s. 129–130.

⁹ Zob.: tamże, s. 111–112.

¹⁰ Zob.: tamże, s. 112–124.

¹¹ Zob.: tamże, s. 116.

wskazać na dynamiczność bez sprawczości, bez sprawczego udziału człowieka. Tak tedy w dynamizmie człowieka zarysowuje się istotna różnica wynikająca z przeżycia sprawczości. (...) Zachodzi wyraźnie przeżywany związek przyczynowy pomiędzy osobą a czynem, który powoduje, że osoba, czyli każde konkretne ludzkie 'ja', musi czyn uważać za skutek swej sprawczości (...)”¹².

Wojtyła odwołuje się także do tradycyjnego ujęcia Akwinaty, który przedstawia tę samą opozycję dynamizmu ludzkiego w postaci pary terminów *actus humanus* – *actus hominis*. *Actus humanus* dotyczy dynamizmu, który angażuje rozumność i wynikającą z niej świadomość oraz wolność. Odpowiada mu czyn (działanie). *Actus hominis* dotyczy sfery nierozumnej, obciążonej determinizmem natury. Ten typ aktu wyraża uczynnienie (dzianie się)¹³. Na tle wszystkich powyższych różnicowań dynamizmów człowieka pojawia się wreszcie istotna opozycja, przeciwstawiająca osobę w tym, co w niej nieredukowalne, naturze, jako odmiennemu rodzajowi przyczynowania. Osoba (sprawczość, wolność) i natura, jako źródło dynamizmów niezależnych od woli ludzkiej (gdyż dynamizmy te wynikają z faktu przynależności do gatunku „człowiek”), stanowią wyraz zasadniczej złożoności, obserwowanej w elementarnym doświadczeniu człowieka, będącego tych dynamizmów syntezą¹⁴.

Natura w ujęciu Wojtyły przyjmuje podwójne znaczenie w przeciwstawieniu do osoby. Przy określaniu podmiotu natura nie oznacza „realnego, konkretnego podmiotu istnienia i działania (...), wskazuje bezpośrednio na to, co jest wszystkim ludziom właściwe z racji tego, że są ludźmi”¹⁵. W związku z tym także przy określaniu sposobu działania, w jakim przejawia się natura, należy przypisać jej tylko ten dynamizm, który właściwy jest nie dla sprawczości, lecz dla podmiotowości. Natura jest zatem rozumiana jako powszechna właściwość ludzi (natura ludzka, człowieczeństwo) oraz jako specyficzna właściwość dziania się (dynamizm wrodzony). „Natura unaocznia się wyłącznie w uczynnieniach podmiotu 'człowiek', czyny natomiast ujawniają tego człowieka jako osobę”¹⁶. Natura w tym ujęciu jest zatem czymś, co istnieje w człowieku i zdaje się przeciwstawiać osobie (sprawczości, wolności, czynom, działaniu). Takie jednak przeciwstawne ujęcie osoby i natury jako dwóch światów w człowieku jest, zdaniem Wojtyły, spojrzeniem jednostronnym, nie uwzględniającym istotnego elementu doświadczenia, jakim jest ujęcie podmiotu (zarówno wobec osoby, jak i natury). Doświadczenie zostaje w ten sposób zawężone, nieadekwatnie rozumiane, gdyż jego cząstkowość stawia się ponad jego całościowość¹⁷.

„Doświadczenie całościowe, które jest zarazem prostym i podstawowym ujęciem człowieka, czy to w zakresie przed- i pozanaukowym, czy też na terenie nauki, a przede wszystkim filozofii, przemawia za jednością i tożsamością podmiotu 'człowiek'”¹⁸. Odseparowanie natury ujętej jako odrębna w stosunku do struktur

¹² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 116–117.

¹³ Zob.: tamże, s. 73–79, 115.

¹⁴ Zob.: tamże, s. 125–126.

¹⁵ Tamże, s. 126.

¹⁶ Tamże, s. 127.

¹⁷ Zob.: tamże, s. 127–128.

¹⁸ Tamże, s. 128.

osobowych (czyn, wolność), może prowadzić do przyjęcia naturalistycznego determinizmu, wykrzywiającego dany w doświadczeniu obraz człowieka oraz niwelującego odpowiedzialność za czyn. Od rezultatów ujęcia cząstkowego, tj. od elementów dostrzegalnych jako odrębne struktury w człowieku, należy więc podążać, w ramach rozumiejącego charakteru doświadczenia, do ujmowania całości, czyli do uznania tych struktur za przejawy dynamizmów tkwiących w jednym tożsamym ze sobą ludzkim podmiocie.

Doświadczenie jako ogląd (fenomenologicznie opisywany) mówi głównie o jedności człowieka-osoby. Złożoność pojawia się na płaszczyźnie dynamizmu osoby, jednak ukazana na tej drodze rozbieżność czynu i uczynnienia nie przeszkadza jedności osoby, manifestującej się w czynie. Złożoność ta nie jawi się jako niezintegrowana wielość, lecz jedność, ugruntowana w konkretnym podmiocie ludzkim. Jedność i tożsamość podmiotu ludzkiego wskazuje więc na syntezę działania i dziania się, sprawczości i podmiotowości – znika podstawa do przeciwstawiania osoby i natury, a narzuca się konieczność ich integracji. Kulminacją doświadczenia jest bowiem doświadczenie „ja”, które każe nam uznać to, co dzieje się w człowieku, za przynależne do „ja”. Doświadczenie jedności i dynamicznej tożsamości „ja” jest przedmiotowo wcześniejsze, bardziej podstawowe niż doświadczenie zróżnicowania. Istnieje więc doświadczalna podstawa integracji natury w osobie. Osoba i natura to zróżnicowane dynamizmy jednego podmiotu, a nie dwa odrębne podmioty działania¹⁹.

Doświadczenie odsłania zatem tak jedność, jak i złożoność. Jedność podmiotu, jako pierwotnie ujmowana, nie przesłania różnic i bogactwa człowieka, ujawnianego w dynamizmach czynu i uczynnienia. Pokazuje natomiast, że istnieje podstawa integracji osoby i natury, czyli wolności i tego, co wrodzone²⁰. Można zatem stwierdzić, że „w ową jedność struktury osobowej ‘wbudowana’ jest bardzo gruntownie struktura bytująca i dynamizująca się ‘na sposób’ natury, inny niż osoba”²¹. A zatem „człowiek stanowi tę złożoną jedność, na gruncie której integracja czynu w osobie zawiera zawsze w jakiś sposób wszystkie elementy psycho-somatycznej złożoności”²². Odczytana tutaj wstępnie przez Wojtyłę integracja natury w osobie oznacza ostatecznie, że natura jest w człowieku integralną jego częścią i realnie istnieje tylko w osobie – jednostka nie jest więc zwykłym osobnikiem gatunku, ale bytem osobowym.

TRANSCENDENCJA OSOBY

Kwestia transcendencji osoby pojawia się u Wojtyły w związku z zagadnieniem woli oraz wolności. Jeśli osoba jest widziana zasadniczo z perspektywy czynu, który najpełniej ją wyraża, to sam fakt wolnego działania, w którym osoba o sobie stanowi, jest podstawą jej transcendencji w stosunku do dynamizmów natury. Wojtyła na-

¹⁹ Zob.: tamże, s. 128–129, 225–226.

²⁰ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 1996, s. 202–203.

²¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 252.

²² Tamże, s. 266–267.

zywa to transcendencją pionową, w odróżnieniu od transcendencji poziomej, określającej intencjonalne wychodzenie podmiotu ku przedmiotowi. Transcendencja, której podstawą jest samostanowienie i samozależność w działaniu, polega właściwie na potwierdzaniu siebie przez podmiot, który przekracza (lub: przerasta) siebie samego. Transcendencja ta ukazuje osobę jako autonomiczną podmiotowość, która w wolności stanowi o sobie, a zatem także o kierunkach aktualizacji swej natury²³.

Transcendencja w nowy sposób ukazuje także relacje pomiędzy sprawczością i podmiotowością osoby. Zwracając się w akcie samostanowienia ku własnemu wnętrzu, osoba odkrywa przedmiotowość własnego „ja”, gdyż stanowi o sobie, tzn. czyni siebie kimś. To wewnętrzne uprzedmiotowienie zachodzi równocześnie z upodmiotowieniem w świadomości, gdyż człowiek przeżywa każdy swój wolny akt. „Płyne stąd jakby stałe odkrywanie podmiotu w jego dogłębnej przedmiotowości, odkrywanie – rzecz można – przedmiotowego budowania własnego podmiotu”²⁴. Samostanowienie, poprzez które osoba realnie zmienia samą siebie, będąc zarazem podmiotem i przedmiotem czynu, jest aktem ukazującym doskonałość (a wraz z nią transcendencję) osoby w stosunku do natury. W akcie chcenia bowiem, który jest momentem stanowienia o sobie, „pierwszym przedmiotem, ku któremu zwraca się akt woli, jest sam podmiot i tylko poprzez podmiot akt woli dosięga przedmiotu”²⁵. Wojtyła nadał w ten sposób egzystencjalny wymiar scholastycznej doktrynie, zgodnie z którą czyn ma skutek przechodni, tj. przechodzący na przedmiot, i nieprzechodni, pozostający w podmiocie jako jego realizacja – ludzkie *praxis* w swym wymiarze przechodnim zmienia więc naturę, a w wymiarze nieprzechodnim osobę²⁶.

Skoro człowiek realizuje siebie (stanowi o sobie) w aktach wolnej decyzji, to konstytutywnym elementem wolności staje się także odniesienie do prawdy (o dobru)²⁷, którą poznaje rozum, a przyjmuje wola w akcie samostanowienia. Panując nad swymi decyzjami, w aktach samodzielnego odpowiadania za wartości, uznawane w relacji do prawdy, osoba przeżywa odpowiedzialność za swe czyny. Ujawniająca się w doświadczeniu czynu dążność do samorealizacji osoby, przez swoje przyporządkowanie do prawdy nabierająca charakteru moralnego, stawia kolejną istotną kwestię wynikającą z osobowej transcendencji. Wierność prawdzie, odczytywana jako osobowa powinność, jest bowiem zarazem wiernością człowieka wobec

²³ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 161–164. Zob. także R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 211–212. Transcendencja odróżnia także wolę od procesu poznania: osoba swoim wolnym aktem zwraca się ku przedmiotowi i w ten sposób wychodzi poza siebie, poza granice swojego wnętrza, podczas gdy w akcie poznawczym intencjonalny zwrot ku przedmiotowi pozostaje w podmiocie. Zob. tamże, s. 213.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 158.

²⁵ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 209.

²⁶ Zob.: tamże, s. 210, 227.

²⁷ Dobro „prawdziwe” to dobro wybierane na zasadzie prawdy. Jest to więc klasyczne dobro godziwe (*bonum honestum*). Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 390.

własnego spełniania się jako osoby²⁸. Istnieje ścisły związek między transcendencją a spełnieniem siebie, który ukazuje zwłaszcza sumienie: spełniam siebie w czynie, który jest dobry, tj. zgodny z sumieniem²⁹.

W trakcie dokonywania poszczególnych analiz transcendencji są ujawniane coraz głębsze warstwy osoby: jej szczególna zdolność samostanowienia jest podstawą przeżywania osobowej wolności, „wolność wyraża się w sprawczości, a sprawczość pociąga za sobą odpowiedzialność. Odpowiedzialność ujawnia przyporządkowanie wolności do prawdy i zależność od niej: to co stanowi właściwy sens sumienia (...). W ten sposób transcendencja określa ów szczególny rys strukturalny człowieka jako osoby: swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu”³⁰. Tak rozumiany człowiek jako osoba jest kimś, kto siebie posiada i nad sobą (sobie) panuje. Doświadcza transcendencji w różnych odsłonach swojego samostanowienia, a także w dążeniu do spełnienia.

Doświadczenie transcendencji osoby wiąże się z przekonaniem o duchowości człowieka, utożsamianej z doświadczeniem wolności, odpowiedzialności i wierności prawdzie. Metoda fenomenologiczna, opisująca struktury samostanowienia i pragnienia samospełnienia, doprowadziła Wojtyłę do odkrycia realnie immanentnej w bycie ludzkim duchowości, rozumianej jako transcendencja osoby. Duchowość wyrażająca konkretny osobowy kształt życia osobowego, wypełnionego doświadczeniami wolności, odpowiedzialności i przyporządkowania do prawdy, okazuje się być rzeczywistością oglądową. Oznacza to, że wchodzi ona w zasięg doświadczenia, i dzięki temu doświadczeniu uzyskujemy jakieś pozytywne pojmowanie duchowości, a nie tylko jej pojęcie utworzone przez negację materialności³¹.

„Wielorakie przejawy tej transcendencji spotykają się ostatecznie w jednym źródle, które stale bije w człowieku jako podmiocie, jako *suppositum*, i które w ostatecznej analizie świadczy o tym, że *suppositum humanum* jest również duchowej natury. Transcendencja stanowi ujawnianie się duchowości człowieka”³². Zgodnie z opisywanym doświadczeniem, duchowość jest wyraźnie „zawieszona” na stałości substancjalnego podmiotu: podstawą duchowych przejawów życia musi być pierwiastek duchowy jako pewna „natura duchowa” w człowieku. Najpierw zatem ujawniana jest duchowość w doświadczeniu transcendencji, a następnie przechodzi się do wyjaśnienia bytu duchowego (na drodze pewnej abstrakcji). Mówiąc o naturze duchowej mamy jednak na myśli sposób istnienia i działania osobowy, wyrażający się tutaj (jako wolność) w niesprowadzalności człowieka do determinizmów

²⁸ Zob. szczegółowe analizy w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 180–216. Zob. także: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 213–224. Interesujące wydaje się w tym kontekście zwrócenie uwagi na niewspółmierność myślenia i poznawania. Myślenie implikuje bierność osoby jako świadka przedstawień, jest zbliżone do spontaniczności tego, co dzieje się w człowieku. Dopiero w akcie sądenia człowiek doświadcza swojej podmiotowości wobec aktu myślenia i jako podmiot przyjmuje odpowiedzialność za prawdę. Zob.: tamże, s. 216.

²⁹ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 388–390. Wyróżnione są tu dwa znaczenia spełnienia się (lub niespełnienia): metafizyczne, zgodnie z którym jestem lub staję się dobry (lub zły), oraz doświadczałne, wskazujące na przeżycie wartości moralnej. Zob. tamże, s. 390.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 222–223.

³¹ Zob.: tamże, s. 223.

³² K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 388–389.

natury³³. Należy zatem zmodyfikować używane wcześniej (w sensie opozycyjnym wobec osoby) tradycyjne pojęcie natury: natura duchowa człowieka jest nierozdzielnie związana z tym, że jest on osobą, a to z kolei oznacza, że wolność należy istotnie do natury człowieka³⁴. Co więcej, „'natura duchowa' oznacza tyle, co duchowość w sensie realnym i substancjalnym”³⁵.

Takie związanie transcendencji z duchowością zbliża się do transcendencji osoby w sensie metafizycznym. Można zatem powiedzieć, że metoda ta potwierdziła jedynie znaną od dawna koncepcję klasycznej metafizyki³⁶. Fenomenologiczny opis odsłaniający duchowość w doświadczeniu przejawów transcendencji osoby dostarczył nam jednak wiedzy o sposobach ujawniania się duchowości w doświadczeniu³⁷. Otóż, ujawnia się ona przede wszystkim jako źródło właściwych osobie dynamizmów. Stąd wnosić można o duchowej potencjalności człowieka, w postaci władz natury duchowej: władzy dynamicznego odniesienia do prawdy (rozum) i dynamicznego uzależniania wolności od prawdy (wola). Władze te stanowią o dynamicznym sprzęgnięciu osoby z czynem, a także wyznaczają właściwy profil osoby, który ujawnia się w transcendencji. To wyraźne osobowe znamię władz duchowych człowieka nie pozwala sprowadzić ich całkowicie do natury, mimo że charakteryzują się one tym, co zostało nazwane naturą duchową³⁸.

W następnym kroku Wojtyła pokazuje, że tak pojęta duchowość jest kluczem do zrozumienia złożoności człowieka i zarazem jego jedności. „Doświadczenie jako ogląd fenomenologiczny mówi głównie o jedności człowieka-osoby”³⁹. Odsłania się on bowiem jako jeden podmiot, manifestujący się przez transcendencję, a także jako jedność dynamiczna (w działaniu), choć tu już można dostrzec rozbieżności, wyrażające się w opozycjach czyn-uczynienie, sprawczość-podmiotowość, osoba-natura itp. Także na poziomie samej transcendencji ujawnia się pewna złożoność, gdyż ukazuje ona człowieka jako tego, który siebie posiada i równocześnie jest posiadany przez siebie w samostanowieniu, podobnie też ukazuje go jako tego, który nad sobą panuje i zarazem tego, nad kim on sam panuje⁴⁰. „Nadrzędności odpowiada podporządkowanie. Jedno i drugie 'składa się' na jedność osoby”⁴¹.

Transcendencja osoby, chociaż najlepiej wyjaśnia jej dynamiczną jedność, nie wyczerpuje całej rzeczywistości człowieka. Obejmuje ona także sferę, której obca jest struktura samostanowienia (wolności). Sfera ta jest określona przez ogół funk-

³³ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 223–225.

³⁴ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 225.

³⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 227.

³⁶ Jednym z charakterystycznych jej ujęć jest interpretacja M.A. Krąpca. Zob. np.: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 418–425.

³⁷ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 224–225.

³⁸ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 226–227.

³⁹ Tamże, s. 225.

⁴⁰ Zob.: tamże, s. 225–226. Wojtyła zwraca uwagę, że panowania nad sobą nie należy tu rozumieć w sensie potocznym, jako pewnej funkcji lub nabytej sprawności, dotyczącej podporządkowywania rozumowi i woli swych reakcji cielesnych bądź emocjonalnych (jest to raczej samo-opanowanie). Samo-panowanie jest natomiast podstawową strukturą osoby. Dlatego częściej używa mało chyba już dziś rozumianego terminu „panowanie sobie”. Zob.: tamże, s. 152–153.

⁴¹ Tamże, s. 226.

cji cielesno-zmysłowych, tj. dotyczących tego, co dzieje się w człowieku. Jest ona analizowana od strony specyficznego dla niej doświadczenia, które objawia dwa odrębne, choć wyraźnie uzależnione od siebie dynamizmy: somatyczny i psychiczny. Bezpośrednie doświadczenie ludzkie obejmuje fakty psychiczne, które przy pobieżnej analizie wykazują zależność od sfery organicznej, samej w sobie niedostępnej dla świadomości. Można je określić mianem psychosomatycznych⁴². Jako realne zjawiska życia osobowego, uczynnienia te współtworzą dynamiczną rzeczywistość osoby, wyrażającej się w czynie. Istotne jest podkreślenie, że współstanowią one osobowy dynamizm, nie zaś, że wyodrębniają w stosunku do niego jakiś własny poziom dynamicznych relacji⁴³. Zależność ta jest podstawą integracji, która zostanie omówiona w dalszej części tego artykułu.

Ciało jako rzeczywistość widzialna, podpadająca pod zmysły i poddana naukowym metodom empirycznym, posiada zarówno swoją zewnętrzność (układ członków ciała), jak i wewnętrzność (układ organów, organizm) – przy czym w innym sensie wewnętrzności ciała jest także ten aspekt cielesności, który ukazuje odczuwanie ciała w psychice i świadomości. To drugie znaczenie rozważane jest przy analizie relacji pomiędzy somatyką a psychiką⁴⁴. Ciało posiada swoją sprawczość, autonomię, niezależną od samostanowienia – należy więc do osoby jedynie na podstawie bytowej jedności człowieka, a równocześnie „przemawia (...) bardzo wyraźnie za ontyczną złożonością człowieka”⁴⁵, tj. przeciwko upraszczającym redukcjom. Psychika natomiast to całość elementów danych w obserwacji wewnętrznej i zewnętrznej, których nie można zredukować do ciała. Obejmuje ona czynności świadome, niematerialne, ale ściśle uzależnione od cielesności. Funkcje psychiczne są więc istotnie zdeterminowane cieleśnie, ale nie można ich zredukować do procesów somatycznych (przez co uczynnienia te mają charakter niematerialny): „w doświadczeniu tym uwydatnia się zarówno (...) odrębność w stosunku do somatyki, jak też swoiste z nią zintegrowanie, scalenie w człowieku”⁴⁶.

Cielesność (somatyczność) charakteryzuje się reaktywnością, w której dadzą się wyróżnić instynkty (reakcje) oraz popędy, ukierunkowane na określony cel. Istotnym wymiarem psychiki jest natomiast emotywność, która jest uwarunkowana reaktywnością ciała. Emotywność posiada właściwą sobie spontaniczność, wyrażającą się w naturalnej wrażliwości na wartości. Odczucie ciała (jako jego „uświadomiona” wewnętrzność) także należy do psychiki i wchodzi w skład doświadczenia bycia w świecie. Na uwagę zasługuje ponadto odróżnienie podniecenia, jako irracjonalnego stanu psychicznego połączonego z reakcją cielesną, od wzruszenia, będącego głębszym, racjonalnym stanem psychiki, wiążącym tę ostatnią ze sferą duchowości. Psychiczna emotywność umiejscawia się zatem pomiędzy somatyką a duchowością i stanowi podstawę dla integracji obu tych wymiarów. Świadomość

⁴² Zob.: tamże, s. 238–243.

⁴³ Zob.: tamże, s. 237–239.

⁴⁴ Zob.: tamże, s. 247–252, 268–272.

⁴⁵ Tamże, s. 251.

⁴⁶ Tamże, s. 263.

nadaje co prawda dynamizm psychicznym cechy podmiotowe, ale nie są to jeszcze struktury sprawczości⁴⁷.

W ten sposób doświadczenie doprowadziło do konieczności ujmowania odrębnych struktur w człowieku: duchowości i cielesności. Ujawniają się one w postaci swoistego napięcia pomiędzy samostanowieniem a potencjalnością ciała, emotywnością i popędowością, wykazujących pewną naturalną spontaniczność⁴⁸. Wojtyła poświęca temu zagadnieniu całą trzecią część swojego traktatu *Osoba i czyn*, dotyczącą problemu integracji osoby w czynie, na płaszczyźnie somatyki (nie wchodzącej w pole świadomości) i psychiki (jako uświadamianej, lecz niezależnej od woli). Złożoność człowieka pojawia się za każdym razem jako cień towarzyszący bezpośrednio doświadczanej jedności. Związek jedności ze złożonością wyraża się bowiem w fakcie transcendencji. I tak np. przeżycie sprawczości i wolności („mogę – nie muszę”) ujawnia duchową naturę człowieka, ale nie jako całkowicie odrębną od sfery psychiczno-emotywniej, lecz jako zdolną do panowania nad tamtą. Człowiek jest immanentny wobec rzeczywistości materialnej i zarazem transcenduje ją, nadając dynamizmowi ciała znaczenie osobowe⁴⁹.

INTEGRACJA OSOBY

Dynamizm człowieka jest zróżnicowany – jego fenomenologiczna analiza prowadzi do pełnego obrazu podmiotowości, który odpowiada złożonej naturze człowieka, a także ukazuje w jaki sposób człowiek-osoba jest podmiotem poprzez swoje ciało i swoją psychikę (a zwłaszcza emotywność)⁵⁰. Pojęcie integracji jest tym szczególnym momentem analizy doświadczenia, który odsłania osobową jedność w aspekcie wielości, tj. jako istotne związanie i współwarunkowanie różnorodnych struktur w człowieku. Ujawnione przy analizie transcendencji osobowe struktury samopanowania i samoposiadania wykazują, jak już wspomniano, charakterystyczną dwubiegunowość: osoba jako panująca i posiadająca (siebie) oraz osoba jako podporządkowana (sobie) i posiadana (przez siebie). Złożoność człowieka, właściwa mu jako osobie, jest więc doświadczalnie ujmowana w postaci dostrzeżenia faktu, że posiada on siebie i jednocześnie jest przez siebie posiadany⁵¹.

Integracja nie polega na scalaniu części (mniej lub bardziej samodzielnych) w jedną całość, ale na „urzeczywistnianiu i zarazem ujawnianiu jedności na gruncie swoistej złożoności podmiotu osobowego”⁵². Integracja jest więc określeniem szczególnego typu jedności, która pozwala dostrzec charakterystyczną dla człowieka złożoność struktur, wielość dynamizmów i różnorodność elementów, które są od

⁴⁷ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 266–272, 280–287.

⁴⁸ Zob.: tamże, s. 168–169.

⁴⁹ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 203, 206.

⁵⁰ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 379.

⁵¹ Zob.: K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, dz. cyt., s. 429. Scholastyczne adagium *persona est alteri incommunicabilis* wyraża tę samą prawdę, tj. że nikt inny nie może mnie posiadać, tylko ja sam. Zob.: tamże.

⁵² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 294–295.

siebie wzajemnie uzależnione i ze sobą ściśle powiązane. Złożoność tę tworzą wyodrębniające się dynamizmy, określające dziedzinę czynności, tj. somatyka i psychika, w ich relacji do czynu (gdyż taki aspekt brany jest pod uwagę przez Wojtyłę, w przeciwieństwie do wyspecjalizowanych aspektów wyznaczających obszar badań nauk szczegółowych, które z definicji pomijają ogład całości człowieka)⁵³.

Integracja osoby w czynie jest analizowana osobno w każdym aspekcie, tzn. w aspekcie somatyki i psychiki. Sfera somatyki (cielesności, reaktywności) podlega integracji ze względu na „uprzedmiotowienie” ciała, doświadczenie czucia (odczuwanie ciała) oraz znaczenie popędów. Wspomniane przy okazji omawiania transcendencji samo-uprzedmiotowienie osoby (gdy w swym czynie staje się ona sama dla siebie przedmiotem), okazuje się być istotnie związane z uzewnętrznieniem się osoby w ciele i poprzez ciało, gdyż to właśnie ciało staje się przedmiotem działania osoby – a raczej, jak sprostowuje Wojtyła, integralnym składnikiem „uprzedmiotowienia całego osobowego podmiotu, do którego ciało przynależy”⁵⁴. Uprzedmiotowienie to określa szczególnie typ przynależności ciała do osoby: „człowiek nie ‘jest’ swoim ciałem, lecz ‘posiada’ swe ciało”⁵⁵, dzięki czemu możliwe staje się uprzedmiotowienie ciała jako środka ekspresji samostanowienia osoby. Jest to kwestia istotna dla rozumienia wolności ludzkiej, a także stanowi ważny element uzupełniający strukturę samoposiadania i samopanowania: osoba posiada siebie, posiadając swoje ciało, panuje nad sobą poprzez poddanie sobie swego ciała. Posiadanie ciała, co warto podkreślić, wyraża raczej pewien szczególny aspekt bycia sobą, rozumiany jako posiadanie siebie samego, aniżeli zamiar przedmiotowego traktowania ciała⁵⁶.

Ciało staje się zatem przedmiotem antropologii o tyle, o ile jest przyporządkowane całościowemu doświadczeniu osoby, przeżywającej siebie także w integracji (jedności) z dynamizmami opartymi na fizycznych aspektach bytowania człowieka. Stawiając problem relacji osoba–ciało, Wojtyła wskazuje na konieczność właściwego rozumienia przyporządkowania „widzialnej zewnętrznosci ciała do niewidzialnego wnętrza [osoby – dop. AG]”⁵⁷, skoro ciało jest zasadniczym środkiem ekspresji osoby. Mimo doświadczalnie stwierdzonej autonomiczności dynamizmu ciała, może się ono stać podstawą ekspresji osoby dzięki psychicznemu upodmiotowieniu ciała. Odślania się w ten sposób gotowość ciała do poddania się podmiotowości osobowej: „Integralność człowieka–osoby polega na normalnym – i (...) o ile możliwości doskonałym zestrojeniu tej somatycznej ‘podmiotowości’ ze sprawczą i transcendentną podmiotowością osoby. Integralność taka jest warunkiem integracji osoby

⁵³ Zob.: tamże, s. 240–241.

⁵⁴ Tamże, s. 246.

⁵⁵ Tamże, s. 246.

⁵⁶ Zob.: tamże, s. 246–247. Wojtyła w przypisie (na s. 246) wyjaśnia tę kwestię, przytaczając opinię W.A. Luijpena, który odrzuca zarówno twierdzenie „jestem moim ciałem”, jak i „mam ciało”, przyjmując stanowisko pośrednie: ciało jest przejściem od świadomego podmiotu do podmiotu należącego do świata.

⁵⁷ Tamże, s. 244.

w czynie”⁵⁸. Człowiek może zatem „wnikać we własną somatykę na tyle, na ile to jest potrzebne dla samostanowienia w czynie”⁵⁹.

Odczuwanie własnego ciała ujawnia zespolenie przeżywanego na tym gruncie „ja” cielesnego (somatycznego) z całym „ja” osobowym. Tę ścisłą jedność potwierdza doświadczenie samopoczucia, oparte na wartościowaniu, oraz uświadamianie sobie stanów cielesnych, wskazujące na związek ciała ze świadomością. Na tym tle ujawnia się głęboka więź podmiotowości psychicznej człowieka z jego ciałem oraz wyraźna nadrzędność świadomości względem odczuwania bodźców fizycznych. Integracja ciała i procesów psychicznych stanowi tym samym podstawę ujawniania się osoby w jej transcendencji. Dynamizmy ciała w ten właśnie sposób poddają się samostanowieniu, dzięki któremu osoba świadomie posługuje się swym ciałem jako środkiem własnej ekspresji. Zdolność do takiej integracji, jak najbardziej naturalna, staje się podstawą do nabywania sprawności, dzięki której ciało coraz bardziej spontanicznie podąża w kierunku wskazanym przez wolę. Podstawą tej sprawnościowej funkcji integracji jest synteza czynu i ruchu, jako naturalne zestrojenie podmiotowości ciała z osobą. „Można powiedzieć, że człowiek w momencie samostanowienia ‘włącza’ reaktywny dynamizm ciała i w ten sposób nim się posługuje”⁶⁰.

Kolejnym interesującym momentem, który ujawnia się w analizie dynamizmów na tle całościowego doświadczenia osoby, jest zjawisko popędów. „Popęd (...) wskazuje na pewną dynamiczną orientację (...) natury w określonym kierunku”⁶¹. Dynamizm ten wskazuje więc na „charakterystykę samej natury w jej wyraźnie celowej kierunkowości dynamicznej”⁶², wynikającej z przynależności człowieka do świata ożywionej przyrody. Dwa zasadnicze ludzkie popędy, tj. popęd samozachowawczy oraz popęd seksualny, nie przynależą jedynie do sfery somatycznej. Dotyczą one także w istotny sposób sfery psychicznej, a ponadto – jak wyraża się Wojtyła – dopiero w psychice znajdują „właściwą sobie wyrazistość”⁶³, ujawniającą się w postaci emotywnego przynaglenia. Emocje człowieka ukazują zatem na tym gruncie zgodność z orientacją natury. Dzięki psycho-emotywniej funkcji popędów, człowiek może też nimi kierować – na tyle, na ile są one uświadamiane. Kierowanie to polega właściwie na świadomym dostosowywaniu popędu do właściwej mu celowości. Dynamizm ludzki wymaga bowiem, by popęd był przeżywany przez podmiot osobowy, a więc by był uznany i spełniony w sposób wolny⁶⁴.

Panowanie nad ciałem jest aspektem panowania osoby nad naturą. Doświadczenie mówi nam nieustannie, że człowiek jest kimś jednym, a także, że jest osobą. To poczucie jedności, ciągłości doświadczenia i tożsamości podmiotowej, czyli poczucie „ja”, wskazuje na nadrzędność osoby jako odrębnego indywiduum i tym samym

⁵⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 252.

⁵⁹ Tamże, s. 272.

⁶⁰ Tamże, s. 253.

⁶¹ Tamże, s. 256.

⁶² Tamże, s. 256.

⁶³ Tamże, s. 256.

⁶⁴ Zob.: tamże, s. 258, 292. Szerszą analizę popędowości ludzkiej, w kontekście problemu osobowej miłości, przeprowadził Wojtyła w swej rozprawie pt. *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 21–66 (rozdział pt. *Osoba a popęd*).

pewną podrzędność natury. W człowieku ma miejsce pewne stałe napięcie między wolą jako władzą samostanowienia a potencjalnością ciała, emotywnością i popędością. To właśnie napięcie stanowi o możliwości transcendencji, która oznacza nadrzędność osoby w stosunku do swego dynamizmu. Z nadrzędności tej wynika samopanowanie i samoposiadanie.

W warstwie psychiki podstawą integracji jest zależność emotywności od reaktywności (uwarunkowanie psychiki przez somatykę). Dynamizm psycho-somatyczny można traktować jako zasadniczą jedność, niemniej wyraźnie ujawnia się w niej złożoność. Psychika i somatyka stanowią jedność jako dynamizmy wzajemnie uwarunkowane, choć niesprowadzalne do siebie. Jedność tę pozwala dopiero zrozumieć integracja, której rola polega głównie na tym, by odsłaniać podstawę jedności, przy równoczesnym wyodrębnieniu i dostrzeżeniu złożoności⁶⁵. Integracja zjawisk psychicznych, mimo niższego stopnia empirycznej naoczności w stosunku do integracji somatycznej, stanowi podstawę dla zrozumienia związku natury z osobą. Wojtyła wyodrębnia psychiczny wymiar człowieka jako zarazem autonomiczny i powiązany z ciałem, a także z duchowością osoby⁶⁶.

Istotnym momentem integracji na płaszczyźnie emotywniej człowieka jest związek wrażliwości z prawdziwością, dzięki czemu receptywny element cielesnego odczuwania (tj. psychicznej reakcji na bodźce wraz z towarzyszącym jej odruchem cielesnym) łączy się z duchowym przeżywaniem wartości (prawdy, dobra, piękna). Intuicja emocjonalna odgrywa znaczącą rolę w tym przeżywaniu, wpisując się w proces osobowej samorealizacji. Przeżycie wartości, charakteryzujące relację osoby do bytu i dobra, jest w ten sposób pewną syntezą elementów obiektywnych i subiektywnych, zapewniając także równowagę pomiędzy emotywnością i racjonalnością⁶⁷. Podporządkowanie spontaniczności, właściwej dla dynamiki emotywniej, samostanowieniu osoby wymaga wykształcenia odpowiednich sprawności (cnót), zdolnych także do maksymalnego wykorzystania psychiczno-emotywniej energii dla celów osobowych. Integracja ta, w przeciwieństwie do wcześniej realizowanej integracji somatyczno-reaktywnej, dokonuje się przez całe życie człowieka, wyznaczając jedno z najważniejszych zadań życia osobowego⁶⁸.

Podniecenie, określające irracjonalny element emotywności (odpowiadający klasycznemu pożądanu zmysłowemu), podlega integracji ze sprawczością osoby dzięki przekazywaniu części swej naturalnej energii wzruszeniu, jako wyższej warstwie ludzkiej uczuciowości (będącej odpowiednikiem scholastycznego pożądanu intelektualnego). I dlatego, patrząc z drugiej strony, „akompaniament somatyczny podniecenia można rozumieć jako swoiste udzielanie się ciału dynamizmu, który jest sam w sobie psychiczny”⁶⁹.

⁶⁵ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 242–243, 261–267.

⁶⁶ Zob.: R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania 'Osoby i czynu'*, przeł. T. Styczeń, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, dz. cyt., s. 20.

⁶⁷ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 272–276, 288–291. Zob. także: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 234–236.

⁶⁸ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 294–295.

⁶⁹ Tamże, s. 278.

Integracja działania i dziania się dokonuje się w aktach samostanowienia, na poziomie osobowym, gdyż podstawowym elementem integracji jest samo „ja”, które o sobie stanowi. Wolność – wyjaśnia R. Buttiglione – realizuje się w relacji do uczynień, a więc nie odrywając się od bytowej struktury osoby (jak to ma miejsce w idealizmie, gdzie zhipostazowano fakt ludzkiej wolności i świadomości). Wolność nie tylko transcenduje naturalne dynamizmy, ale dostarcza podstawy do ich integracji⁷⁰. Ponadto, czyn i uczynienie jako elementy aktywny i bierny, na gruncie samej fenomenologii ukazują niewyjaśnialne jeszcze złożenie podmiotu z dwóch różnych struktur. Scheler zredukował ten dualizm do refleksywnej strony świadomości, Kant odwrotnie, odrzucił bierny aspekt podmiotowości i za autentycznie ludzkie uznał tylko przeżycie sprawczości. Problem ten rozwiązuje Wojtyła zwracając się do ontycznego centrum osoby, które jest źródłem zarówno czynu, jak i uczynienia, a ponadto wskazuje, że „przeżycie sprawczości towarzyszy przeżyciu dziania się czegoś w człowieku, lecz go nie zastępuje. (...) Sprawczość osoby w stosunku do aktu realizuje się przez włączenie w nią dynamizmów cielesnych i emocjonalnych, a nie przez ich zniesienie”⁷¹.

STOSUNEK DUSZA – CIAŁO

Dwa omówione dotąd etapy ujęcia fenomenologicznego polegały na: 1) stwierdzeniu bogactwa szczegółowych dynamizmów na poziomie somatyki i psychiki oraz 2) przeprowadzeniu analizy integracji, która „czyni” te dynamizmy osobowymi; i przyporządkowuje je transcendencji osoby, w ten sposób, że odnajdują one swoje miejsce w integralnej strukturze samoposiadania i samopanowania. W kolejnym kroku Wojtyła zauważa, że odkrycie złożoności tych struktur (np. człowiek siebie posiada – człowiek jest posiadany) oraz ujawnienie odrębności tego co psychiczne, a zarazem spójności psychiki z tym co somatyczne w człowieku, daje podstawę do wnioskowania na temat stosunku duszy do ciała, chociaż nie oznacza odkrycia i doświadczenia tego stosunku (gdyż ono dokonuje się na gruncie całościowego doświadczenia człowieka, przy użyciu metod metafizycznych). Integracja i transcendencja dostarczają jednak pewnych danych, określają bliski grunt dla ujęcia stosunku duszy do ciała – zwłaszcza w aspekcie przyporządkowania integracji do transcendencji oraz ich komplementarności (człowiek jako zarazem posiadający siebie i posiadany przez siebie). Dusza i ciało jako pojęcia metafizyczne posiadają także znaczenie potoczne, co wskazuje na ich bliskość doświadczeniu oraz ich praktyczno-egzystencjalne znaczenie dla każdego człowieka. Pojęcia transcendencji i integracji konkretyzują to potoczne doświadczenie⁷².

Kategorie oglądu fenomenologicznego są w stanie ukazać granicę dynamizmów, mających źródło w ciele, w obrębie całościowego dynamizmu człowieka-osoby, jako transcendentnego w stosunku do tych dynamizmów i ukazującego poziom duchowości. Na podstawie samego doświadczenia uchwycono bowiem granice poten-

⁷⁰ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 211.

⁷¹ Tamże, s. 200.

⁷² Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 297–299, 344.

cialności ciała-materii oraz istnienie potencjalności duchowej. Zbytнім uproszczeniem byłoby jednak, zdaniem Wojtyły, uznanie tej oglądowej granicy potencjalności za granicę odrębności duszy i ciała⁷³. Doświadczenie integracji wykazuje ponadto, że „stosunek duszy do ciała przenika poprzez wszystkie te granice, jakie znajdujemy w doświadczeniu, że jest od nich głębszy i bardziej zasadniczy”⁷⁴. Aby jednak ująć rzeczywistość duszy oraz jej stosunek do ciała, czy też granicę odrębności między nimi, niezbędne są kategorie metafizyczne.

Chociaż dusza nie jest dostępna doświadczeniu, to jednak doświadczenie naprowadza nas na rzeczywistość duszy oraz jej stosunku do ciała: treści oglądowe wskazują i zawierają niejako *implicite* te rzeczywistości, które mogą być odkrywane metodą refleksji filozoficznej, stosowanej w metafizyce. I tak, by wyjaśnić integrację dynamizmów somatycznych i psychicznych, należy odkryć taką przyczynę (źródło), która będzie zarazem przyczyną transcendencji – jako że transcendencja i integracja uzupełniają się i są ostatecznie zrozumiałe tylko w tej współzależności. Zasadą transcendencji jest natomiast dusza⁷⁵. Należy jednak podkreślić, że przeżycie transcendencji nie jest tożsame z przeżyciem duszy. „Analiza fenomenologiczna doprowadza nas (...) na próg relacji ciało–dusza i pozwala nam dostrzec zgodność metafizycznej nauki o duszy z danymi doświadczenia”⁷⁶. I chociaż ta sama analiza wykazuje, że u podłoża złożonych dynamizmów ludzkiego działania musi leżeć zasadnicza jedność i prostota, nie upoważnia nas to jednak do przyjmowania, iż jest to wyjaśnienie problemu związku duszy i ciała (związek ten ma przecież charakter ponaddoświadczalny)⁷⁷. Mamy jednak pewne podstawy, by sądzić, że dusza jest wspólną zasadą transcendencji i integracji, gdyż „struktura doświadczenia człowieka zdaje się potwierdzać [tę hipotezę]”⁷⁸.

Nieustannie przekonujące nas o jedności nasze bezpośrednie doświadczenie „ja”, stałego źródła wszystkich czynności, także tych cielesno-zmysłowych, rodzi nieodparte pytanie o rozumienie tego źródła, o pojmowanie jego bytowości, struktury, istoty itd. Samo doświadczenie ujawnia podstawy tego rozumienia, kierując badającego umysł ku metafizycznej podstawie doświadczanych fenomenów. Doświadczenie pokazuje bowiem, że istnieje integracja osoby i natury, wolności i tego, co wrodzone, że ontologicznie różna od ciała duchowość istnieje w ciele i poprzez ciało, że natura jest w człowieku integralną częścią osoby i realnie istnieje tylko w osobie (z czego wynika, że jednostka to nie zwykły osobnik gatunku, ale byt osobowy).

Analiza fenomenologiczna struktury samostanowienia, dokonana przez Wojtyłę, doprowadziła do odkrycia duchowego źródła jedności człowieka, wyjaśniającego

⁷³ Zob.: tamże, s. 299–300. Kategorie oglądu fenomenologicznego, zdaniem Wojtyły, uchwytują też granicę samego oglądu i dzięki temu ukazują drogę ludzkiego umysłu do ujmowania tych metafizycznych rzeczywistości. Zob.: tamże, s. 344 (jest to fragment usunięty w drugim wydaniu dzieła *Osoba i czyn*, Kraków 1985).

⁷⁴ Tamże, s. 300.

⁷⁵ Zob.: tamże, s. 298–300. Nie istnieje bezpośrednie poznanie ani przeżycie duszy. Utożsamiamy je często z duchowym aspektem „ja”. Zob.: tamże, s. 228.

⁷⁶ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 240.

⁷⁷ Zob.: tamże.

⁷⁸ Tamże.

doświadczenie transcendencji: transcendencja osoby w czynie dowodzi koncepcji człowieka, w której o jedności bytowej stanowi pierwiastek duchowy. Pierwiastek duchowy jako źródło dynamizmu człowieka i zasada jego jedności, ma charakter dynamiczny, tj. zakłada istnienie duchowej potencjalności, w postaci władz duchowych (rozumu i woli), mających wyraźne znamię osobowe i umożliwiających dynamiczne zjednoczenie osoby ze swym czynem⁷⁹. Przeprowadzona analiza integracji i podlegających jej dynamicznych warstw człowieka–osoby doprowadziła do konkluzji, iż element duchowy stanowi zarazem o złożoności człowieka (gdyż to co duchowe odróżnia się od ciała i jego dynamizmów), jak i o jedności osoby.

JEDNOŚĆ OSOBY

Osobową jedność w analizach Wojtyły tłumaczy, jak można było dostrzec w powyższych analizach, przede wszystkim transcendencja osoby w czynie. W przeżyciu sprawczości transcendencja łączy się z immanencją osoby wewnątrz czynu, tzn. przechodzi w immanencję przeżycia samego działania (gdy działam, cały jestem w moim działaniu, w zdynamizowaniu mojego „ja”, do którego sprawczo się przyczyniam). Człowiek jest immanentny w stosunku do rzeczywistości materialnej swego ciała (cielesności) i zarazem transcenduje ją, tzn. nadaje znaczenie osobowe dynamizmowi ciała. Transcendencja i immanencja są współzależne i razem wyrażają dynamiczną jedność osoby z czynem⁸⁰. Jedność ta jest zrozumiała tylko z punktu widzenia transcendencji osoby.

W czynie – wyrażającym się w syntezie sprawczości i podmiotowości, przeżycia czynnego i biernego – dopełnia się również to, co czynne i to, co bierne w człowieku. O ile strona czynna (sprawczość) jest polem ujawniania się transcendencji osoby, o tyle strona bierna (podmiotowość) – integracji, komplementarnej w stosunku do transcendencji. Oba te bieguny uzupełniają się do tego stopnia, że „bez integracji transcendencja zawisa w jakiejś pustce strukturalnej”⁸¹. Integracja dokonuje się na bazie transcendencji, co oznacza, że osoba integruje wszystkie swoje dynamizmy dzięki temu, że je transcenduje⁸². Integracja nie oznacza też łączenia w jedną całość różnych elementów, ale urzeczywistnianie się i ujawnianie się jedności (całości) na podłożu różnorodnej złożoności⁸³. Komplementarność transcendencji i integracji stanowi o jedności osoby. „O ile więc doświadczenie jedności osobowej człowieka naprowadza na jego złożoność, to z kolei gruntowne zrozumienie tej złożoności pozwala także w pełni zrozumieć *compositum humanum* jako jedną i bytowo niepozwartą osobę”⁸⁴.

⁷⁹ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 226–227.

⁸⁰ Zob.: tamże, s. 117, 232.

⁸¹ Tamże, s. 230.

⁸² Podobnie integracja różnych dyscyplin zajmujących się człowiekiem możliwa jest tylko na gruncie antropologii filozoficznej. Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 241.

⁸³ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 231, 296.

⁸⁴ Tamże, s. 228.

Odkrycie i ujawnienie bogactwa struktur i dynamizmów somatycznych i psychicznych w człowieku zmierza do przyporządkowania ich transcendencji, tj. do „uczynienia” ich osobowymi. Integracja tych dynamizmów w czynie osoby jest bowiem warunkiem integracji osoby w czynie, a ta z kolei pozwala ostatecznie zrozumieć fundament dynamicznej jedności człowieka jako osoby⁸⁵. Podstawą integracji są, ukazane w analizie doświadczenia, zależności pomiędzy wyodrębnionymi dynamizmami, a także ujawnienie stosunku nadrzędności i podrzędności w relacjach między nimi, co z kolei umożliwia poddanie tych dynamizmów aktom samostanowienia⁸⁶.

Zależności te są dostrzegalne na tle zarysowanej wcześniej opozycji osoba–natura, ukazującej w analizie doświadczenia dwa odmienne dynamizmy. Natura zdaje się przeciwstawiać osobie na polu tzw. redukcji fenomenologicznej, zgodnie z którą o naturze ludzkiej decyduje „naturalny dynamizm”, tj. konieczne, wrodzone czynniki, będące zasadami zdeterminowanych działań człowieka. „Redukcja metafizyczna natomiast zmierza ku pełnej integracji natury w osobie. [...] Bierze [ona] pod uwagę naturę jako podstawową właściwość podmiotu działającego [...]. Sam zaś ów podmiot jest osobą, posiada bowiem istnienie (*esse*) osobowe. Wobec tego wszelka postać zdynamizowania tego podmiotu, wszelkie *operari* – czy to będzie działanie, czy dzieanie się, czyli uczynienie – skoro jest realnie związane z człowieczeństwem, z naturą, jest też realnie osobowe”⁸⁷. Mimo to, jak wyjaśnia dalej Wojtyła, „właściwa czynowi sprawczość ludzkiego ‘ja’, która odsłania nam transcendencję osoby, nie odrywa jednak tejsze osoby od natury. Wskazuje tylko na szczególne właściwości tejsze natury, wskazuje na siły, które bytowanie i działanie człowieka konstytuują na poziomie osoby”⁸⁸.

Na tej podstawie integracja osoby pozwala w nowy sposób podjąć problem jedności psychofizycznej. Po pierwsze, zdaniem Wojtyły, należy wykluczyć redukcyjne rozumienie tego terminu, zgodnie z którym ujmuje ono wszystko to, co mogą swym zakresem objąć szczegółowe nauki empiryczne. Pojęcie jedności psychofizycznej jest ponadto, jak wynika z przeprowadzonych analiz, wtórne wobec pierwotnej dynamicznej jedności osoby i czynu. Jedność osoby i czynu jest bowiem nadrzędna zarówno w stosunku do złożoności, jak i wobec jedności psychofizycznej. Tym samym zakłada ono transcendencję i integrację osoby w czynie – swą jedność psychofizyczną człowiek zawdzięcza więc integracji oraz transcendencji⁸⁹. Wobec oczywistości faktu jedności i realności podmiotu, doświadczanego jako „ja”-osoba, jakakolwiek złożoność dynamiczna w człowieku objęta jest zawsze procesem integracji, który ukazuje dynamiczną jedność całego człowieka, zaś podstawa tej jedności ujawnia się w osobowej transcendencji.

⁸⁵ Zob.: tamże, s. 242–243, 297.

⁸⁶ Zob.: tamże, s. 272.

⁸⁷ Tamże, s. 130, 132.

⁸⁸ Tamże, s. 133.

⁸⁹ Zob.: tamże, s. 236–237. Należy pamiętać, że rozumienie jedności psychofizycznej, do jakiego odwołuje się Wojtyła, różni się od rozumienia arystotelesowskiego, związane z hylemorfizmem.

Integracja osoby w czynie dostarcza nam więc klucza do zrozumienia psychofizycznej jedności człowieka, który pozwala między innymi uniknąć błędnego pojmowania tej jedności jako złożenia dwóch elementów różnej natury (badanych przez różne metody i dyscypliny). Elementy te ukazują swą prawdziwą naturę dopiero wówczas, gdy są ujmowane na tle organicznej całości, którą stanowią, a całość tę można zrozumieć dzięki fenomenologicznej analizie doświadczenia czynu. Czyn bowiem, jako dynamizm wyższego rzędu, uwzględnia i zarazem transcenduje inne dynamizmy człowieka. Daje też właściwe podstawy do ujmowania człowieka w jego jedności oraz złożoności. Integracja osoby ujawnia bowiem psycho-somatyczną złożoność, którą należy ujmować w relacji do transcendencji osoby. Dynamizmy cielesne i psychiczne, należące do różnych uczynności osoby (i badane różnymi naukowymi metodami), podlegają w ten sposób osobowej integracji, tj. wprowadzaniu ich w proces samorealizacji osoby⁹⁰.

W tym miejscu można już dostrzec pełne znaczenie integracji osoby w czynie, zamierzone przez Wojtyłę w jego analizach. Podstawą integracji jest czyn, odsłaniający sprawczość i wolność osoby. Z tej właśnie racji czyn ludzki, integrując liczne i różnorodne dynamizmy osoby, nie jest ich sumą, ale nowym, nadrzędnym dynamizmem, który nadaje tym dynamizmom nową treść i jakość: stają się one osobowe. Oznacza to, że dynamizmy właściwe ludzkiej somatyce oraz psychice nie tyle są scalane, co „biorą czynny udział w integracji – jednakże nie na swoim własnym poziomie, ale na poziomie osoby”⁹¹ (antypersonalistyczna redukcja naturalizmu jest konsekwencją ujmowania tych dynamizmów na ich pierwotnym poziomie, nie uwzględniającym tego skoku jakościowego). W wyniku integracji dynamizmy te tracą swoją odrębność, ale nie realność. Bez udziału w czynie są one tylko działaniem się w człowieku, a skutek integracji zostają wciągnięte w jedność „ja” poprzez sprawczość i wolność. Integracja osoby w czynie ukazuje zatem wyższy rodzaj jedności w stosunku do jedności psychosomatycznej, który polega na wprowadzeniu uczynności w dynamiczną jedność osoby. Przeniesienie ich do struktury czynu jest szczególną funkcją integracji, niezbędną dla urzeczywistnienia osoby⁹².

Integracja wraz z transcendencją ukazują więc dynamiczną jedność człowieka na fundamencie czynu, zjednoczonego z osobą (jedność osoby i czynu). Wszystkie dynamizmy, dostrzegalne w człowieku, są ujęte w relacji do czynu, tj. do działającej osoby, jako sprawcy czynu. Charakterystyczny dla istot żywych organiczny dynamizm przybiera w przypadku człowieka postać wyjątkową. Dzięki odmiennej w stosunku do determinizmów natury aktywności ludzkiej, którą jest sprawczość (tj. rozumność i wolność), człowiek wykorzystuje wrodzoną mu dynamikę istoty żywej, modyfikując pierwotny charakter tej dynamiki i podporządkowując ją nowej, doskonalszej formie życia. Jednocześnie powstaje specyficzne napięcie między naturalnymi uczynieniami a wolnym czynem⁹³. Wszystko, co dzieje się w człowieku, oraz każde jego wolne działanie (czyn) stanowi element dynamicznej jedności

⁹⁰ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 228–229.

⁹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 238.

⁹² Zob.: tamże, s. 238–239.

⁹³ Zob.: K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad 'Osobą i czynem'*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, dz. cyt., s. 361.

człowieka–osoby. Jedność osoba–czyn oznacza, że w działaniu–czynię, tj. działaniu świadomym i wolnym, objawia się osobowe istnienie. Działanie to (czyn) ukazuje istotę osoby (rozumność i wolność), jej indywidualność i niepowtarzalność – ukazuje więc jednostkowe istnienie realizujące się w ludzkiej rozumnej naturze. W kontekście integracji ludzka natura oznacza więc takie właściwości, które „pozwalają konkretnemu człowiekowi być osobą: bytować i działać jako osoba. (...) Dlatego też żadna inna natura nie bytuje realnie (tzn. jednostkowo), jako osoba – tylko człowieczeństwu jest to właściwe”⁹⁴.

W tym duchu Wojtyła proponuje wprowadzić nowy termin na określenie czynu: *actus personae* zamiast tradycyjnego *actus humanus*. Oznacza to zwrot od rozumienia czynności osobowych jako realizujących jednostkową naturę rozumną, do pojmowania tych czynności jako spełnianych przez jedną i niepowtarzalną osobę – osoba spełniając czyn zarazem sama się w nim spełnia⁹⁵. Człowiek nie jest więc ujednostkowioną istotą człowieczeństwa, ale niepowtarzalną egzystencją osobową, posiadającą swoje szczególne osobowe istnienie. Dlatego nie wystarczy, by zaspokajał on swoje naturalne potrzeby i realizował dobro swojego gatunku, ale by realizował je w sposób osobowy. Oznacza to, że terenem ujawniania się osobowego istnienia jest natura człowieka, jako zespół dynamizmów, który służy osobie do rozwijania własnej inicjatywy wolności⁹⁶.

Stosując metodę fenomenologicznych opisów doświadczenia osoby w czynię, Wojtyła ukazał to, co sam nazywa nieredukowalnym wnętrzem osoby. W świetle doświadczanej w oczywisty sposób jedności podmiotu–osoby, każda dostrzegalna wielość i złożoność dynamicznych struktur w człowieku podlega zawsze procesom osobowej integracji. Integracja ukazuje dynamiczną jedność całego człowieka, zaś podstawą tej jedności jest, jak widzieliśmy, transcendencja osoby w czynię. Ostatnią podstawą każdej doświadczanej i odkrywanej jedności jest natomiast jedność osoby i czynu, która ukazuje osobowe istnienie (osobę) w osobowym działaniu (czynię).

CEL ŻYCIA OSOBOWEGO

Odkrywając osobowy wymiar ludzkiego bytowania wkraczamy niewątpliwie w nowy obszar rozumienia człowieka, a także jego jedności. Osoba – jak już było wspomniane – nie tylko jest kimś, ale także staje się kimś. Nie jest w istocie swej bytem gotowym, pełnym. Ujawnia to Wojtyła w analizie potencjalności i przygodności, dążenia do spełnienia. Na płaszczyźnie samostanowienia przygodność ukazuje dążność do spełnienia jako istotne dla człowieka doświadczenie dramatycznej walki, w której jest on zawieszony między dobrem a złem. Ten niezwykle istotny wymiar transcendencji, jakim jest dążność do spełniania siebie, świadczy równocześnie o przygodności człowieka. Pragnienie spełnienia świadczy bowiem o niepełności „ja”, zaś samospełnienie staje się celem bytu, przeżywającego swoją niepełność. Dlatego

⁹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 132.

⁹⁵ Zob.: tamże, s. 157.

⁹⁶ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 203.

osobowa podmiotowość człowieka nie jest strukturą zamkniętą – zwrócenie się ku sobie okazuje się wyrazem pełnego otwarcia na rzeczywistość. Człowiek spełnia siebie, tj. urzeczywistnia autoteleologię swojego osobowego „ja”, poprzez transcendentny wymiar swojego działania⁹⁷. „Transcendencja prawdy i dobra ma decydujący wpływ na kształtowanie się ludzkiego ‘ja’”⁹⁸. Prawdziwe i pełne ujawnienie osoby to ujawnienie jej koniecznej relacji do prawdy. Analizy poznania, woli czy wartości ludzkich nie ujawniają jeszcze osoby, jeśli nie wydobywają jej transcendencji jako odniesienia do prawdy i „prawdziwego” dobra⁹⁹. W ścisłym związku z transcendencją osoby pozostaje specyficznie rozumiana szczęśliwość, posiadająca strukturę ściśle osobową i nie dająca się sprowadzić do powierzchownie rozumianej przyjemności¹⁰⁰.

Analiza integracji ukazała dokładniej celowość jako istotną cechę dynamizmu człowieka, na każdym jego poziomie. Obiektywną podstawą integracji osoby jest bowiem fakt, że zarówno wola, jak i uczucia oraz inne dynamizmy ciała są skierowane nie tylko do jakiegoś właściwego im (wynikającego z istoty danego dynamizmu) celu, ale przede wszystkim kierują się one, nie zawsze świadomie, do tych samych celów (metafizycznych), które osoba identyfikuje jako wartości. Na poziomie najbardziej podstawowym tą wartością jest istnienie: „zarówno reaktywność, jak i pobudliwość stoją do dyspozycji potężnej siły natury, która wyznacza orientację w stronę wartości samego istnienia”¹⁰¹. Wola prowadzi całą osobę ku odpowiadającemu jej celowi, kierując niższymi dynamizmami i tym samym kierując całego człowieka ku dobru. Czyn służy jedności osoby, bo służy jej spełnieniu – jedność tę zarazem ujawnia i wyzwala¹⁰².

Można stwierdzić, że ujawnione cechy osobowe, wskazujące na dążenie człowieka do udoskonalenia siebie, tj. pewnego wzmocnienia swojej (przeżywanej) jedności ze sobą samym, dają wyraz istotnej otwartości osoby na byt (w poznawaniu prawdy) i na inne osoby (w miłości). Osoba wchodzi w szczególnego typu relację z innymi osobami. Ludzki podmiot istnieje w sobie i zarazem dochodzi do świadomości swego istnienia w największym stopniu przez relację z „drugim”. Człowiek w pełni odkrywa siebie wyłącznie w relacji do drugiego człowieka, tzn. ludzkie osobowe „ja” uzyskuje świadomość siebie i zaczyna istnieć na sposób w pełni ludzki (osobowy)

⁹⁷ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 388, 391.

⁹⁸ Tamże, s. 391.

⁹⁹ Zob. tamże, s. 390.

¹⁰⁰ Zob.: Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 216–221.

¹⁰¹ Tamże, s. 280. Mówiąc o popędzie seksualnym stwierdza: „Popęd seksualny posiada znaczenie egzystencjalne, jest bowiem ściśle związany z istnieniem człowieka, z istnieniem gatunku *Homo sapiens* (...)” (Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 50–51).

¹⁰² Zob.: R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 239 oraz K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 226. O kierowniczej roli rozumu w bycie ludzkim decyduje to, że określa on dobro, będące celem całego człowieka jako bytu. „Poszukiwanie środków do celu wówczas tylko realizuje się na poziomie godnym człowieka, kiedy sam ów cel odpowiada rozumnej jego naturze”. Poza tym, „[...] rozum, tak naturalnie związany z wolą, musi również szukać prawdy w tym wszystkim, do czego wola dąży, w każdym jej działaniu. (...) Tak tedy całe istnienie człowieka (...) wciąż aktualizuje się przy udziale prawdy” (K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: Tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 218, 241).

dopiero w relacji z innymi. Dzięki afirmacji ze strony drugiej osoby, człowiek uświadamia sobie swą osobową wartość i angażuje się w jej realizację¹⁰³.

Na mocy własnego aktu istnienia, będącego czymś najbardziej intymnym i jednostkowym, nieprzekazywalnym i niepowtarzalnym, osobę określano w tradycji filozofii klasycznej jako *incommunicabilis* – niekomunikowalną. Wyraża się przez to owa wyjątkowa właściwość osoby, dzięki której ma ona wyłączny dostęp do siebie i jest „nieudzielalna” poza siebie, a granicą tej nieudzielalności jest ludzka wolność. Otóż, dzięki przeżywanej przygodności oraz wynikającego stąd pragnienia spełnienia (bycia bardziej sobą lub bycia w większej jedności ze sobą), osoby pragną komunikować innym osobom tę intymną część, jaką przeżywają będąc sobą. W ten sposób istotna niekomunikowalność osoby staje się podstawą komunikacji interpersonalnej, dialogu, więzi międzyosobowych, takich jak przyjaźń, w której osoby jednoczą się, by razem przeżywać (w różnych aspektach) swą bytowość i by móc się w niej udoskonalać¹⁰⁴.

Wojtyła w IV części swojej rozprawy *Osoba i czyn* ukazuje uczestnictwo jako sposób wspólnotowego realizowania się osoby. Człowiek spełnia się jako osoba poprzez swoiste zjednoczenie z drugim człowiekiem: wspólnota jest konstytutywnym wymiarem samorealizacji osobowej. Świat osób cechuje się zdolnością do zupełnie wyjątkowego jednoczenia się, niespotykaną w świecie nieosobowym. W swoim działaniu, wolnym od ograniczeń materii, ludzie są w stanie – przenikając się wzajemnie – łączyć się w jedną wspólną całość: wspólnotę, tworzącą nowy rodzaj osobowej jedności. Jedność taka jest uczestnictwem, używając określenia Wojtyły, w człowieczeństwie własnym i innych osób¹⁰⁵, jest pewnym współodczuwaniem wspartym na fundamencie wspólnego wszystkim ludziom osobowego istnienia. Wspólnota działania, oparta na możliwości współprzenikania się osób oraz budowania między nimi duchowej jedności, zakorzeniona jest bowiem w szczególnego rodzaju wspólnocie bytowania – osobowego istnienia. Jedność taka umożliwi osobową realizację każdego człowieka, gdyż każdy działając osobowo (wobec osobowego celu, którym jest „drugi”) spełnia się zarazem jako osoba: „ty” staje się drugim „ja”.

Mimo iż to człowiek–osoba jest „właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania, również gdy ono realizuje się wspólnie z innymi”¹⁰⁶, wspólnota jest społecznością jakby-podmiotową, służącą jedynie realizacji każdej osoby poprzez działanie „wspólnie z innymi”. Zasadą właściwego uczestnictwa jest dobro wspólne, stwarzające osobom warunki wspólnego bytowania w postaci możliwości osobowego spełnienia się. Dzięki temu osoba może doświadczać swojej wolności w relacji do innych osób. Spełnianie takie przebiega również na drodze dojrzewa-

¹⁰³ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 244, 398–399. Jak twierdzi M.A. Krąpiec, człowiek rozwija się głównie przez wykształcenie w sobie bytowania „dla-osoby-drugiej”. Byt osobowy jest więc nie tylko bytem w sobie i dla siebie, ale będąc takim jest zarazem bytem dla drugiej osoby. Zob.: M.A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: Tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998, s. 26, 35.

¹⁰⁴ Zob.: E. Martinez, *Życie osoby a komunikacja interpersonalna*, w: *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby*, red. P.S. Mazur, Kraków 2014, s. 88–93.

¹⁰⁵ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 331–332.

¹⁰⁶ Tamże, s. 317.

nia do wyboru dobra wspólnego jako własnego, z poświęceniem dóbr partykularnych. Podstawą takiego osobowego rozwoju jest sam charakter dobra wspólnego, podmiotowy i przedmiotowy zarazem, nie zaś jego aspekt ilościowy. Oznacza to, że niewystarczające jest realizowanie przedmiotowego dobra, ale że musi ono jednocześnie być autentycznym działaniem osoby. Dobro wspólne jest więc dobrem w szczególny sposób odpowiadającym osobie, gdyż jest po pierwsze obiektywnie prawdziwe, a ponadto subiektywnie przeżywane, uznane za własne¹⁰⁷. Dobro wspólne, jako wynikające z potencjalności natury człowieka oraz charakteru jego osobowego celu, jest wspólnym celem działania osobowego każdego człowieka.

Istnienie osobowe ujawnia bytową jedność podmiotu ludzkiego (w różnorodności jego dynamizmów) oraz autonomię jego wolnego i wsobnego działania, z drugiej strony natomiast wskazuje na istnienie bytu potencjalnego i przygodnego, a dzięki temu otwartego na prawdę i dobro jako na warunki jego osobowego spełnienia. Człowiek w wymiarze osobowym ujawnia także swoją bytową niepełność, zależność i otwartość na spełnienie, wyrażającą się w dążeniu do doskonałej jedności życia osobowego. Dążenie do jednoczenia się z innymi osobami we wspólnocie, polegającej na wzajemnym uczestnictwie w człowieczeństwie, można i należy rozumieć także w wymiarze ostatecznym, jako przejaw upragnionego zjednoczenia z samym źródłem istnienia, z osobowym Absolutem¹⁰⁸.

TOWARDS AN INTEGRAL VISION OF THE HUMAN PERSON. ELEMENTS OF ANTHROPOLOGY OF KAROL WOJTYŁA

SUMMARY

The purpose of the analyses carried out in this article is, according to Wojtyła's words, an attempt to understand the human person for herself, in order to answer the challenge that human experience brings in all her wealth, as well as the existential problem of man in the modern world. The content of the article consists of analyses of selected fragments from the anthropological works of Wojtyła. It is considered in turn: the specificity of the person in relation to nature, the person-nature dynamism, the concepts of transcendence and integration of the person, the soul-body relationship, the unity of the person, and the purpose of personal life.

Wojtyła's anthropological effort was to capture what is irreducible in man, keeping his ontological and subjective (conscious) dimension. The starting point for the analyses is the composition of man of different factors reducible to carnality and spirituality (taken at the be-

¹⁰⁷ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 319–326.

¹⁰⁸ Podobne uzasadnienie ma także przyporządkowanie samorealizacji osoby do odkrywanych na drodze intelektualnego poznania prawdy, dobra i piękna. W tym sensie osobowe istnienie jest także znakiem najgłębszej bytowej więzi każdej osoby z Istnieniem Osobowym Absolutu, tj. osobowym Bogiem. Zagadnienia te, podejmowane niejednokrotnie w nauczaniu papieskim św. Jana Pawła II, stanowią swoiste przedłużenie i dopełnienie filozoficznych rozważań K. Wojtyły na temat osoby.

gining as the experiential phenomena). The analysis of a person's transcendence and then so called integration of nature in a person showing the unification of various structures into the ontic oneness, strives in a methodically grounded way to show the integrity and uniqueness of man as a person. The specific personal existence that justifies also the ontic unity of man, is grasped in the acts of lived experience, in the categories of self-ruling and self-owning, in the experience of transcendence, as well as in his corporeality.

The culminating moment of this reflection is drawing attention to the fact that man fulfills himself as a person through a kind of personal openness to truth, goodness and beauty, which is manifested especially in union with another human being, and in the desire to unite with the very source of existence, the personal Absolute.

IN RICHTUNG EINER INTEGRALEN VISION DER MENSCHLICHEN PERSON. ELEMENTE DER ANTHROPOLOGIE VON KAROL WOJTYŁA

ZUSAMMENFASSUNG

Der Zweck der in diesem Artikel durchgeführten Analysen ist, laut den Worten von Wojtyła, ein Versuch, die menschliche Person für sich selbst zu verstehen, um der Herausforderung gerecht zu werden, die die menschliche Erfahrung in ihrem gesamten Reichtum sowie die existenzielle Problematik des Menschen in der modernen Welt mit sich bringen. Der Inhalt des Artikels besteht aus Analysen ausgewählter Abschnitte von anthropologischen Werken Wojtyłas. Erwogen werden folgende Kerngedanken: Besonderheit des menschlichen Wesens in Bezug auf die Natur, Person-Natur-Dynamik, Konzepte von Transzendenz und Integration der Person, Zusammenhang zwischen Körper und Seele, Einheit der Person und Zweck des menschlichen Lebens.

Die anthropologische Anstrengung Wojtyłas zielte erstens darauf ab, das zu erfassen, was im Menschen nicht reduzierbar ist und zweitens dem Menschen seine ontologische und subjektive (bewusste) Dimension beizubehalten. Der Ausgangspunkt für die Analysen ist die Komplexität des Menschen, die sich auf Körperlichkeit und Spiritualität (erfasst zunächst als experimentelle Phänomene) zurückführen lässt. Die Analyse der Transzendenz und der sog. Integration der Natur in der Person, die die Vereinigung verschiedener Strukturen in der Daseinseinheit zum Ausdruck bringt, strebt methodisch begründet nach der Darstellung von Integrität und Einzigartigkeit des Menschen als Person. Das spezifische Personendasein, das die ontische Einheit des Menschen rechtfertigt, ist in Erlebnissakten, Selbstkontrolle, Selbstbestimmung, Erfahrung der Transzendenz sowie in Körperlichkeit erfahrbar.

Abschließend weist man darauf hin, dass sich der Mensch als Person durch seine Offenheit für Wahrheit, Güte und Schönheit selbst verwirklicht. Die Offenheit zeigt sich vor allem in der Vereinigung mit einem anderen Menschen und im Verlangen, sich mit der Existenzquelle – dem Absoluten zu vereinen.

KU INTEGRALNEJ WIZJI CZŁOWIEKA–OSOBY. ELEMENTY ANTROPOLOGII KAROLA WOJTYŁY

STRESZCZENIE

Celem przeprowadzonych w tym artykule analiz jest, zgodnie ze słowami Wojtyły, próba zrozumienia osoby ludzkiej dla niej samej, ażeby odpowiedzieć wyzwaniu, jakie przynosi doświadczenie człowieka w całym swoim bogactwie, a także egzystencjalna problematyka człowieka we współczesnym świecie. Na treść artykułu składają się analizy wybranych fragmentów z antropologicznych dzieł Wojtyły. Rozważana jest kolejno: specyfika osoby w relacji do natury, dynamizm osoba–natura, pojęcia transcendencji i integracji osoby, relacja dusza–ciało, jedność osoby oraz cel życia osobowego.

Antropologiczny wysiłek Wojtyły zmierzał do uchwycenia tego, co nieredukowalne w człowieku, z zachowaniem jego wymiaru bytowego i zarazem podmiotowego (świadomościowego). Punktem wyjścia analiz jest złożoność człowieka z różnych czynników, sprowadzalnych do cielesności i duchowości (ujętych początkowo jako fenomeny doświadczalne). Analiza transcendencji oraz tzw. integracji natury w osobie, ukazującej zjednoczenie różnorodnych struktur w jedności bytowej, zmierza w sposób metodycznie ugruntowany do ukazania integralności i wyjątkowości człowieka jako osoby. Specyficzne istnienie osobowe, uzasadniające także bytową jedność człowieka, jest uchwytne w aktach przeżywania, w kategoriach samopanowania i samoposiadania, w doświadczeniu transcendencji, jak również swojej cielesności.

Wieńczącym momentem podjętej tu refleksji jest zwrócenie uwagi na fakt, iż człowiek spełnia się jako osoba poprzez swoistą osobową otwartość na prawdę, dobro i piękno, która to otwartość przejawia się zwłaszcza w zjednoczeniu z drugim człowiekiem, a także w pragnieniu zjednoczenia z samym źródłem istnienia, osobowym Absolutem.

BIBLIOGRAFIA

- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 43–344.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tamże, s. 371–414.
- Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tamże, s. 421–432.
- Wojtyła K., *Słowo końcowe po dyskusji nad 'Osobą i czynem'*, w: tamże, s. 347–369.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Kanta i Schellera*, w: Tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 213–229.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 1996.
- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania 'Osoby i czynu'*, przeł. T. Styczeń, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 9–42.
- Gudaniec A., *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Lublin 2016.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Martinez E., *Życie osoby a komunikacja interpersonalna*, w: *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby*, red. P.S. Mazur, Kraków 2014, s. 83–94.