

OSOBA i CZYN - Karol Wojtyła

**Zamieszczamy skan z oryginalnego pierwszego wydania w 1969 r. tej książki napisanej przez ks. kardynała Korola Wojtyłę
PO TO ABY STAŁA SIĘ ONA ŚWIADECTWEM PRAWDY.**

Otóż pojawiały się i funkcjonują - zwłaszcza w środowiskach mocno antypapieskich - fałszywe tłumaczenia tej książki, które zawierają treści, których nigdy w oryginalnym wydaniu nie było, a które to w obcojęzycznych mutacjach stały się rzekomymi dowodami na rzekomą apostazję Papieża Jana Pawła II.

Nie wiemy kto dokonywał tłumaczenia tej książki z języka polskiego na obce języki i udostępniał je autorom owych oszczerstw.

Nie wiemy, czy przekłamania są celowym oszustwem czy nieudolnością tłumaczy.

Dlatego też zamieszczamy oryginalne pierwsze wydanie z 1969 roku jako świadectwo PRAWDY i to jest naszym głównym celem.

Nie wiemy komu ewentualnie należą się prawa autorskie, ale uważamy, że obrona Prawdy i dobrego Imienia Świętej Pamięci Jana Pawła II usprawiedliwiają naszą ewentualną samowolę.

A.D. 22 luty 2013 r.

Józef Bizoń – Boguchwała (Polska)

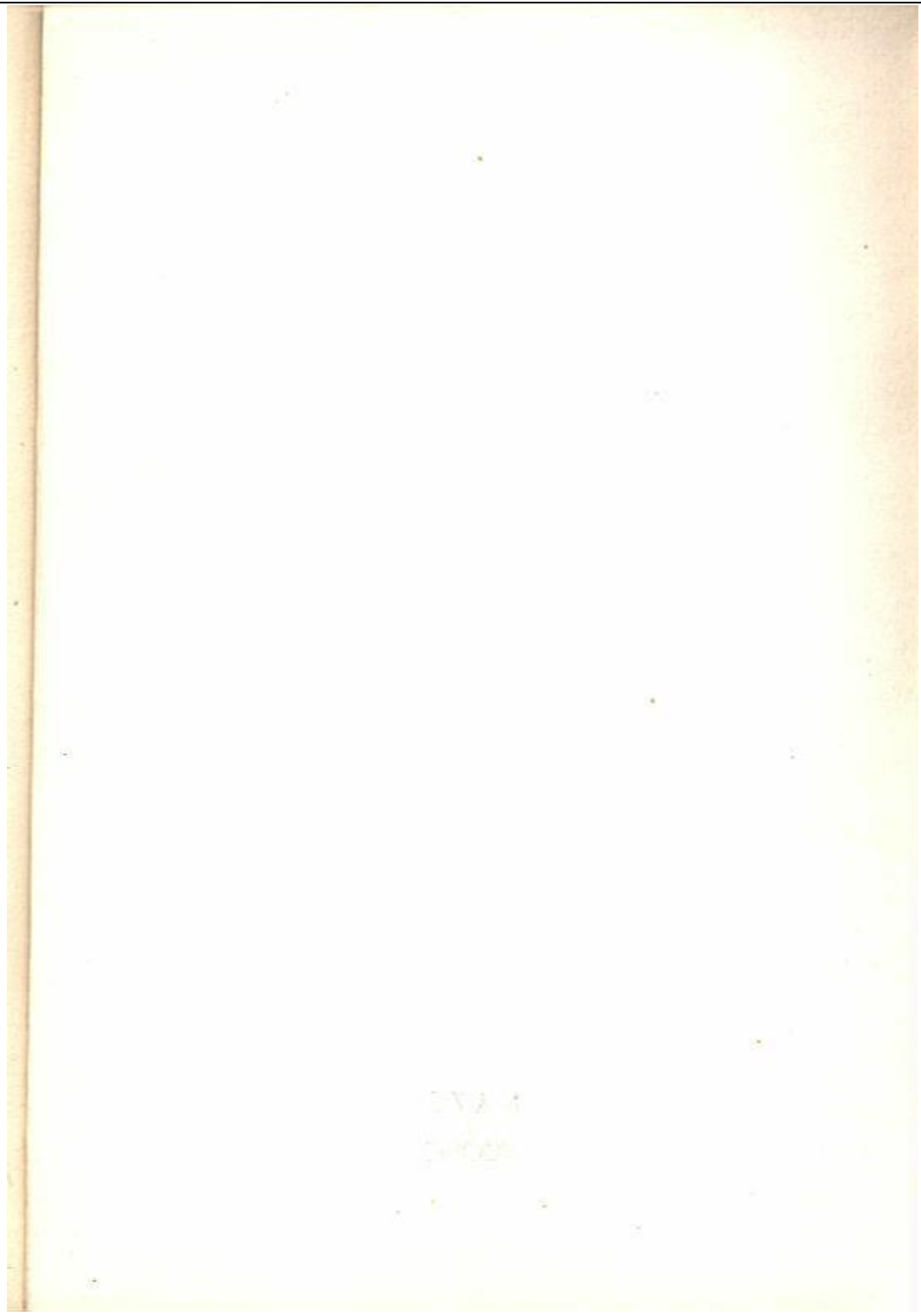
Roman Kafel – Dallas (USA)

OSOBA I CZYN

*Kardynał
Karol Wojtyła*

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE

OSOBA
i
CZYN



KARDYNAŁ KAROL WOJTYŁA

OSOBA I CZYN



POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
KRAKÓW 1969

Redaktor książki
KS. MARIAN JAWORSKI
Obwolutę, okładkę i kartę tytułową
projektowała:
KRYSTYNA MIODOŃSKA

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE — KRAKÓW 1969

Wyd. I. Nakład 5000 + 350 egz. A5. — Ark. wyd. 15. — Ark. druk.
20,5. — Pap. druk. III kl. 70 g. 61 × 86 cm. — Oddano do składania
w maju 1969 r. — Podpisano do druku i druk uk. w grudniu 1969 r.
Zam. 3637/69 Cena zł 65.— A72-762

DRUKARNIA ZWIĄZKOWA W KRAKOWIE — UL. MIKOŁAJSKA 13

„KOŚCIÓŁ, KTÓRY Z RACJI SWEGO ZADANIA I KOMPETENCJI W ŻADEN SPOSÓB NIE UTOŹSAMIA SIĘ ZE WSPÓLNOTĄ POLITYCZNĄ, ANI NIE WIAŻE SIĘ Z ŻADNYM SYSTEMEM POLITYCZNYM, JEST ZARAZEM ZNAKIEM I ZABEZPIECZENIEM TRANSCENDENTNEGO CHARAKTERU OSOBY”.

Konstytucja pastoralna Vaticanum II zaczynająca się od słów *Gaudium et spes*, 77.

W S T Ę P

DOSWIADCZENIE CZŁOWIEKA

Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka. Jest to najbogatsze z doświadczeń, jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie najbardziej chyba złożone. Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu. Kiedy jednak mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się czyli nawiązuje kontakt poznawczy z sobą samym. Kontakt ten posiada charakter doświadczalny ponieważ wciąż, a równocześnie za każdym razem, kiedy zostaje nawiązany. Kontakt ten bowiem nie trwa bez przerwy, nawet gdy chodzi o własne „ja” — przerywa się choćby na okres snu. Tym niemniej człowiek jako własne „ja” wciąż jest z sobą samym, wobec czego i doświadczenie siebie samego w jakiś sposób ciągle trwa. Zachodzą w nim momenty bardziej wyraziste, a prócz tego cały ciąg momentów mniej wyrazistych, które jednak razem składają się na swoisty całokształt

doświadczenia tego człowieka, którym jestem ja sam. Doświadczenie to składa się z wielości doświadczeń i stanowi jakby ich sumę lub raczej wypadkową.

Stanowisko fenomenalistyczne zdaje się wykluczać taką jedność wielu doświadczeń, a w doświadczeniu jednostkowym widzi tylko zespół wrażeń czy wzruszeń, które umysł z kolei porządkuje. Z pewnością doświadczenie jest czymś jednostkowym i za każdym razem jedynym i niepowtarzalnym, a przecież istnieje coś takiego, co można nazwać doświadczeniem człowieka i to na podstawie całej ciągłości momentów empirycznych. Przedmiotem doświadczenia jest nie tylko moment, ale i człowiek, który wylania się ze wszystkich momentów, a równocześnie tkwi w każdym z nich (inne przedmioty w tej chwili pomijamy). I nie można powiedzieć, że doświadczenie jest sobą tylko w owym momencie, a dalej pozostaje już tylko praca umysłu kształtującego „człowieka” jak swój przedmiot na podstawie jednostkowego momentu empirycznego, czy też szeregu takich momentów. Doświadczenie człowieka — tego człowieka, którym jestem ja sam, trwa tak długo, jak długo zachodzi ów bezpośredni kontakt poznawczy, którego ja jestem z jednej strony podmiotem a z drugiej strony przedmiotem. W najściślejszej zaś łączności z tym kontaktem przebiega proces rozumienia, który także ma swoje momenty i swą ciągłość. Ostatecznie rozumienie siebie samego składa się z wielu rozumień, poniekąd tak, jak doświadczenie z wielu doświadczeń. Wydaje się, iż każde doświadczenie jest zarazem jakimś rozumieniem.

To wszystko odnosiło się właściwie do jednego tylko człowieka — tego, którym jestem ja sam. Przedmiotem doświadczenia są jednak również inni ludzie poza mną. Na doświadczenie człowieka składa się doświadczenie siebie samego oraz wszystkich innych ludzi, którzy w stosunku do podmiotu znajdują się w pozycji przedmiotu doświadczenia, tzn. w bezpośrednim kontakcie poznawczym. Rzecz jasna, iż doświadczenie żadnego z osobna człowieka nie dosięga wszystkich ludzi, nawet wszystkich współczesnych, ale z konieczności ogranicza

się do jakiejś ich ilości, mniejszej lub większej. Aspekt ilościowy w tym doświadczeniu odgrywa pewną rolę. Im więcej ludzi stanęło w zasięgu czyjegoś doświadczenia, tym doświadczenie to jest większe. Trzeba jednak od razu — przerywając tok tych rozważań o doświadczeniu, który wszakże jest ważny nie sam dla siebie, ale z uwagi na całościowy problem poznania człowieka — powiedzieć, że różni ludzie przekazują sobie wyniki swoich doświadczeń na temat człowieka nawet bez kontaktu bezpośredniego. Te wyniki stanowią już pewną wiedzę i przyczyniają się do powiększenia nie doświadczenia, ale wiedzy o człowieku, bądź to wiedzy naukowej o różnych nastawieniach i kierunkach, bądź też wiedzy przednaukowej. Jednakże u podstaw tej wiedzy stoi zawsze doświadczenie, i dlatego też wiedza o człowieku wzajemnie sobie komunikowana przez ludzi może niejako trafić u każdego do jego własnych doświadczeń. Wiedza nie tylko z nich wypływa, ale także na nie jakoś wpływa. Czy ich nie zniekształca? W świetle tego, co powiedziano o łączności między doświadczeniem a rozumieniem, nie ma powodu tak mniemać. Raczej należy stwierdzić, że wiedza jest środkiem mnożenia i uzupełniania doświadczeń.

Do tego musimy jeszcze powrócić, gdyż coraz bardziej widać potrzebę wyjaśnienia, co to znaczy w ogóle doświadczenie a w szczególności doświadczenie człowieka. Na razie bowiem tego podstawowego pojęcia nie tłumaczymy, ale staramy się z grubsza opisać ów bogaty i złożony proces poznawczy, któremu nadaliśmy nazwę „doświadczenie człowieka”. I tak dla naszych obecnych, a zwłaszcza dalszych rozważań w tej książce ogromne znaczenie posiada fakt, że inni ludzie, którzy są przedmiotem doświadczenia — są nim jednak w inny sposób, aniżeli jestem nim ja sam dla siebie czyli każdy człowiek dla siebie samego. Można by tutaj nawet się zawahać, czy jeden i drugi wypadek słusznie uważamy za doświadczenie człowieka — czy nie zachodzą tutaj dwa doświadczenia wzajemnie do siebie niesprowadzalne. W jednym z nich doświadczałibyśmy tylko „człowieka”, a w drugim tylko i wyłącznie własnego

„ja”. Trudno jednak zaprzeczyć, że w tym drugim doświadczeniu także spotykamy się z człowiekiem i jego doświadczamy, przeżywając własne „ja”. Są to doświadczenia różne i inne, ale nie są one do siebie niesprowadzalne. Istnieje zasadnicza jedność przedmiotu doświadczalnego, mimo wydatnej różnicy, jaka zachodzi w obu wypadkach pomiędzy podmiotem a przedmiotem doświadczenia. Istnieją niewątpliwe racje po temu by mówić o niewspółmierności doświadczenia, ale nie można zaprzeczyć jego zasadniczej takowości.

Niewspółmierność zachodzi, bo człowiek o wiele bardziej i o wiele inaczej jest dany sobie samemu, a więc jako własne „ja”, aniżeli jako każdy inny człowiek, który nie jest mną. Nawet jeżeli przyjąć maksymalne zbliżenie do tego innego człowieka, to i tak różnica pozostaje. Bywa tak, że przy wielkim zbliżeniu do drugiego człowieka łatwiej nam o obiektywizację tego, co jest w nim, czy też tego, kim on jest, ale obiektywizacja to nie to samo co doświadczenie. Przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie samego w sposób jedyny i niepowtarzalny i żaden stosunek z zewnątrz do żadnego innego człowieka nie może być podstawiony na miejsce tego stosunku doświadczalnego, jaki jest udziałem własnego podmiotu. Być może, iż ten stosunek doświadczalny z zewnątrz przynosi szereg osiągnięć poznawczych, których nie daje doświadczenie ze strony własnego podmiotu. Osiągnięcia te będą różne w zależności od stopnia zbliżenia a także od sposobu zaangażowania się w doświadczenie drugiego człowieka a więc niejako w doświadczeniu cudzego „ja”. Wszystko to jednak nie może przesłaniać zasadniczej niewspółmierności pomiędzy tym jednym jedynym doświadczeniem, jakim jest doświadczenie tego człowieka, którym jestem ja sam, a każdym innym doświadczeniem człowieka.

Doświadczenie siebie samego nie przestaje jednakże być doświadczeniem człowieka, nie wykracza z granic doświadczenia, którym objęci są wszyscy ludzie czy też w ogóle człowiek. Dzieje się tak z pewnością na skutek udziału umysłu ludzkie-

go w aktach ludzkiego doświadczenia. Trudno powiedzieć, jaką stabilizację w zakresie przedmiotu doświadczenia mogą zapewnić same zmysły, żaden człowiek bowiem nie wie z własnego ludzkiego doświadczenia, jak wygląda i do czego się ogranicza doświadczenie czysto zmysłowe, które jest udziałem zwierząt. Jakaś stabilizacja przecież i tam zachodzi, a jest to co najwyżej stabilizacja przez jednostki tzn. przez indywidua, w których skupiają się dane zespoły jakości zmysłowych (w ten sposób np. pies czy koń odróżnia „swojego” człowieka od „obcego”). Stabilizacja przedmiotów doświadczalnych właściwa dla doświadczenia ludzkiego jest zasadniczo inna, idzie ona poprzez rozróżnienia i klasyfikacje umysłowe. Mocą tej to właśnie stabilizacji doświadczenie swojego „ja” ze strony własnego podmiotu utrzymuje się w granicach doświadczenia „człowieka”, co pozwala z kolei tym doświadczeniom wzajemnie nakładać się na siebie. Taka interferencja doświadczeń, będąca następstwem „gatunkowej” stabilizacji przedmiotu, stanowi z kolei podstawę dla kształtowania wiedzy o człowieku na podstawie zarówno tego, czego dostarcza doświadczenie człowieka, który jest mną, jak też doświadczenie każdego innego człowieka, który mną nie jest. Wypada zaznaczyć, że sama stabilizacja przedmiotu doświadczenia przez rozum nie jest żadnym dowodem aprioryzmu poznawczego, jest tylko dowodem nieodzownego w całym ludzkim poznawaniu udziału pierwiastka umysłowego, intelektualnego, w kształtowaniu się aktów doświadczalnych, owych bezpośrednich zetknięć poznawczych z przedmiotową rzeczywistością. Jemu to właśnie zawdzięczamy zasadniczą takózsamość przedmiotu doświadczenia człowieka w obu wypadkach, tzn. zarówno gdy podmiot tego doświadczenia utożsamia się z przedmiotem, jak też gdy się od niego różni.

Takózsamość nie powinna przesłaniać niewspółmierności. Powodem niewspółmierności jest to, że tylko w stosunku do tego jednego jedynego człowieka, którym jestem ja, zachodzi również doświadczenie od wewnątrz (doświadczenie wewnętrzne), które nie zachodzi w stosunku do żadnego innego czło-

wieka poza mną. Wszyscy inni ludzie objęci są tylko doświadczeniem od zewnątrz (doświadczenie zewnętrzne). Istnieje oczywiście możliwość innej jeszcze poza samym doświadczeniem komunikacji z nimi, która w jakiś sposób udostępnia to, co jest przedmiotem ich wyłącznego doświadczenia od wewnątrz, samo jednak doświadczenie wewnętrzne jest nieprzenośne poza własne „ja”. A jednak okoliczność ta w całości kształcie naszego poznania człowieka nie powoduje jakiegoś rozszczepienia, w wyniku którego „człowiek wewnętrzny”, którym doświadczalnie jest tylko własne „ja”, różniłby się od „człowieka zewnętrznego”, a takim byłby każdy inny człowiek poza mną samym. Inni ludzie nie pozostają dla mnie tylko jakąś „zewnętrznością” przeciwstawną względem mojej własnej „wewnętrzności”, ale w całości kształcie poznania te aspekty się dopełniają i wyrównują, a także samo doświadczenie w obu swych postaciach, tj. jako wewnętrzne i jako zewnętrzne, pracuje na rzecz owego dopełnienia i wyrównania, nie zaś przeciwko niemu. Tak więc przede wszystkim ja sam dla siebie jestem nie tylko „wewnętrznością” ale także i „zewnętrznością”, pozostając przedmiotem obu doświadczeń, i od wewnątrz i od zewnątrz. Każdy zaś inny człowiek poza mną, chociaż jest dla mnie tylko przedmiotem doświadczenia od zewnątrz, nie stoi jednak wobec całości kształtu mojego poznania jako sama „zewnętrzność”, ale ma również właściwe sobie wnętrze. Chociaż wprost nie doświadczam tego wnętrza, jednak o nim wiem — wiem odnośnie ludzi w ogólności, a odnośnie poszczególnych wiem czasem bardzo wiele. Czasem ta wiedza na podstawie określonego kontaktu przechodzi jakby w pewnego rodzaju doświadczenie cudzego wnętrza, które nie jest tym samym, co doświadczenie od wewnątrz w stosunku do własnego „ja”, ale posiada także właściwe sobie cechy empiryczne.

To wszystko trzeba mieć na uwadze przy doświadczeniu człowieka. Nie sposób tego doświadczenia sztucznie wydzielić z całości kształtu aktów poznawczych mających właśnie człowieka za przedmiot. Nie sposób też sztucznie go odciąć od czynnika

intelektualnego. Cały zespół aktów poznawczych skierowanych na człowieka, zarówno na tego, którym jestem ja sam, jak też na każdego poza mną, posiada charakter empiryczny i zarazem intelektualny. Jedno jest w drugim, jedno na drugie oddziaływa i jedno z drugiego korzysta. W pracy niniejszej wypada stale mieć przed oczyma całościowe doświadczenie człowieka. Niewspółmierność doświadczenia człowieka, o której wspomniano powyżej, nie przynosi jakiegoś poznawczego rozszczepienia czy niesprowadzalności. Możemy się poznawczo zapuścić bardzo głęboko w strukturę człowieka, nie żywiąc obawy, iż poszczególne aspekty doświadczenia wprowadzają nas w błąd. Można powiedzieć, iż ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota. Sama zaś „złożoność” tego doświadczenia wskazuje po prostu na to, że na całokształt doświadczenia, a w ślad za tym poznania człowieka „składa się” zarówno to doświadczenie, jakie każdy z nas posiada względem siebie samego jak też doświadczenie innych ludzi, zarówno doświadczenie od wewnątrz jak od zewnątrz. Wszystko to raczej „składa się” w poznaniu na jedną całość, aniżeli powoduje „złożoność”. Przekonanie o zasadniczej prostocie doświadczenia człowieka stanowi dla całości zadania poznawczego, które sobie wyznaczamy w niniejszym studium, rys raczej optymistyczny.

ZRÓDŁA POZNANIA OSOBY NA GRUNCIE DOŚWIADCZENIA CZŁOWIEKA

W trakcie poprzedzającego wywodu rodziła się z pewnością potrzeba bliższego wyjaśnienia, jak — mówiąc o doświadczeniu człowieka — rozumiemy w ogóle „doświadczenie”. Jest rzeczą jasną, że nie pojmujemy go w znaczeniu czysto fenomenalistycznym, jak to miało i ma jeszcze miejsce w szerokim kręgu myślenia empirystycznego. Stanowisko empiryczne natomiast, które tutaj przyjmujemy, bynajmniej nie musi — a nawet nie może się utoż-

samiać z fenomenalistyczną koncepcją doświadczenia. Sprowadzenie sfery doświadczenia do funkcji i treści samych zmysłów rodzi głębokie sprzeczności i nieporozumienia. Można to zilustrować na przykładzie tego przedmiotu poznania, który interesuje nas w studium niniejszym. Jeżeli bowiem przyjmujemy stanowisko fenomenalistyczne, musimy postawić sobie pytanie: co w takim razie jest mi dane w sposób bezpośredni? Czy tylko jakaś podpadająca pod zmysły „powierzchnia” tego bytu, który nazywam człowiekiem, czy też człowiek sam? Czy i o ile własne „ja” jako człowiek? Trochę trudno byłoby przyjąć, że dany jest bezpośrednio w człowieku — a raczej z człowieka — tylko jakiś bliżej nieokreślony zespół jakości zmysłowych, a natomiast sam człowiek nie jest już dany. Że nie jest dany człowiek i jego działanie świadome czyli czyn.

Doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów, które są nam dane. Takim faktem jest z pewnością dynamiczny całokształt „człowiek działa”. W studium niniejszym wychodzimy od tego właśnie faktu, który zachodzi niezmiernie często w życiu każdego człowieka. Jeśli go pomnożyć przez ilość ludzi, otrzymamy wręcz niezliczoną ilość faktów — a więc ogromne bogactwo doświadczeń.

Doświadczenie wskazuje też na bezpośredniość samego poznania, na bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem. Prawdą jest, że zmysły pozostają w bezpośrednim kontakcie z przedmiotami otaczającej nas rzeczywistości — właśnie z owymi różnymi „faktami”. Trudno jednakże przyjąć, że tylko akt zmysłowy ujmuje te przedmioty czy też fakty w sposób bezpośredni. Musimy stwierdzić, że akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu. Bezpośredniość taka jako rys doświadczalny w poznaniu bynajmniej nie niweczy jego inności treściowej w stosunku do aktu czysto zmysłowego ani też jego odrębnej genezy. Są to szczegółowe problemy teorii poznania, w które tutaj się nie wgłębiamy. W tej chwili chodzi o akt poznawczy jako konkretną całość, której zawdzięczamy np. ujęcie faktu

„człowiek działa”. Nie sposób zgodzić się na to, że doświadczenie ogranicza się w ujęciu tego faktu do samej „powierzchni”: do zespołu treści zmysłowych, które za każdym razem są jedyne i niepowtarzalne, a umysł niejako czeka na te treści, aby „zrobić” z nich swój przedmiot, któremu nada nazwę „czyn” lub „osoba i czyn”. Wydaje się natomiast, że umysł angażuje się już w samym doświadczeniu, dzięki któremu nawiązuje kontakt z przedmiotem, kontakt tak samo — choć w inny sposób — bezpośredni.

Wobec tego każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam. Wydaje się, że takie stanowisko jest przeciwne fenomenalizmowi — właściwe natomiast dla fenomenologii, która nade wszystko akcentuje jedność aktu poznania ludzkiego. Takie postawienie sprawy posiada też kluczowe znaczenie dla studium osoby i czynu. Stajemy mianowicie na stanowisku, że czyn jest szczególnym momentem oglądu — czyli doświadczenia — osoby. Oczywiście, że doświadczenie to jest zarazem ściśle określonym zrozumieniem. Jest to ogląd intelektualny dany na gruncie faktu „człowiek działa” w całej jego niezliczonej częstotliwości, jak to już wspomniano powyżej. Fakt „człowiek działa” w swej pełnej doświadczalnej zawartości pozwala się w ten sposób zrozumieć: pozwala się mianowicie zrozumieć jako czyn osoby. Cała zawartość doświadczenia ujawnia nam ów fakt w taki właśnie a nie inny sposób — ujawnia z właściwą sobie oczywistością. Co w tym przypadku oznacza „oczywistość”? Po pierwsze — zdaje się ona wskazywać na istotną właściwość ujawnienia czy też unaocznienia się przedmiotu, na znamieny dla tego rys poznawczy. Równocześnie jednak oczywistość oznacza, że zrozumienie faktu „człowiek działa” jako czynu osoby — czy nie lepiej jako całości kształtu „osoba-czyn” znajduje całkowite potwierdzenie w zawartości doświadczenia czyli w zawartości faktu „człowiek działa” przy jego ogromnej częstotliwości.

Powiedziano jednak, że czyn jest szczególnym momentem

oglądu osoby. Stwierdzenie to bliżej określa stosunek do faktów, o które w studium niniejszym się opieramy, bliżej także określa sam kierunek doświadczeń i zrozumień, które w studium tym znajdują swój wyraz. Zrozumienie faktu „człowiek działa” jako dynamicznej koniunkcji „osoba-czyn” znajduje pełne pokrycie w doświadczeniu. Nie budzi też żadnego sprzeciwu z jego strony, gdy ów fakt „człowiek działa” zobiektywizujemy jako „czyn osoby”. Pozostaje jednak w obrębie tej, na różny sposób wyrażalnej koniunkcji, problem właściwego stosunku pomiędzy „osobą” a „czynem”. Unaocznia się w doświadczeniu ich ścisła korelatywność, znaczeniowa odpowiedniość i współzależność. Czyn niewątpliwie jest działaniem. Działanie odpowiada różnym działaczom. Jednakże takiego działania, które jest czynem, nie możemy stanowczo przypisać żadnemu innemu działaczowi — tylko osobie. W tym ujęciu czyn zakłada osobę. Takiego ujęcia trzymano się w różnych dziedzinach wiedzy, która miała za przedmiot działanie ludzkie — w szczególności trzymano się tego ujęcia w etyce. Była ona i jest nauką o czynie, który zakłada osobę: człowieka jako osobę.

W studium niniejszym natomiast zamierzamy odwrócić to ujęcie. Nosi ono tytuł „Osoba i czyn”, nie będzie to jednak studium czynu, które zakłada osobę. Przyjmujemy inny kierunek doświadczenia i zrozumienia. Będzie to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie „człowiek działa”, że czyn stanowi szczególnie moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny.

Nie koniec na tym. Doświadczenie a zarazem intelektualny ogląd osoby w czynach i poprzez czyny pochodzi w szczególnie sposób stąd, że czyny owe posiadają wartość moralną. Są moralnie dobre lub moralnie złe. Moralność stanowi ich wewnętrzną właściwość, jakby szczególnie profil — nieznaną w dzia-

łaniu, które zakłada innych działaczy, poza osobą. Tylko działanie, które zakłada jako działacza osobę — stwierdziliśmy, że tylko takie zasługuje na nazwę „czyn” — odznacza się moralnością. I dlatego też dzieje filozofii są widownią odwiecznego spotkania antropologii z etyką. Nauka, która postawiła sobie za cel gruntowne zbadanie problemu dobra i zła moralnego — a taką jest właśnie etyka — nie może nigdy abstrahować od faktu, że to dobro i zło zachodzi tylko w czynach i poprzez nie staje się udziałem człowieka. I dlatego też etyka, zwłaszcza tradycyjna, bardzo rzetelnie zajmowała się czynem oraz człowiekiem. Przykładów może dostarczyć zarówno Etyka nikomachejska jak i Suma Teologii. A chociaż w filozofii nowożytnej, zwłaszcza współczesnej, pozwala się zauważyć tendencja do traktowania problematyki etycznej w pełnym oderwaniu od antropologii (na ten teren weszła raczej psychologia czy socjologia moralności) — to jednak całkowite usunięcie implikacji antropologicznych w etyce nie jest możliwe. Im bardziej dany system filozofowania jest integralny, tym bardziej problemy antropologiczne w etyce powracają. I tak np. o wiele większy wydaje się ich udział w ujęciach fenomenologicznych niż pozytywistycznych, w sartre'owskim *L'etre et neant* niż w studiach anglosaskich analityków.

Powiedziano jednak powyżej, iż etyka zasadniczo zakłada osobę ze względu na czyny, którym bezpośrednio przysługuje wartość moralna. W studium niniejszym natomiast pragniemy iść w kierunku przeciwnym. Czyny są szczególnym momentem oglądu — a więc doświadczalnego poznania osoby. Stanowią niejako najwłaściwszy punkt wyjścia dla zrozumienia jej dynamicznej istoty. Moralność zaś jako wewnętrzna tychże czynów właściwość w szczególniejszy jeszcze sposób prowadzi do tego samego. Wartości moralne nie interesują nas tutaj dla nich samych — to właśnie jest temat etyki — interesuje nas natomiast jak najbardziej fakt ich stawiania się w czynach, ich dynamiczne *fieri*. Ono bowiem jeszcze głębiej i gruntowniej ujaw-

nia nam osobę niż sam czyn. Dzięki temu aspektowi moralności — można by aspekt ów nazwać również dynamicznym albo też egzystencjalnym — możemy jeszcze wnikliwiej zrozumieć człowieka właśnie jako osobę. A to jest właściwy cel naszych dociekań w tym studium. I dlatego też czerpiąc świadomie z integralnego doświadczenia człowieka, nie możemy żadną miarą odcinać się w nim od doświadczenia moralności. Doświadczenie moralności w jej aspekcie dynamicznym czy też egzystencjalnym jest zresztą częścią integralną doświadczenia człowieka, które — jak stwierdziliśmy — stanowi dla nas szeroki grunt zrozumienia osoby. Doświadczenie moralności musi nas interesować w szczególny sposób, gdyż wartości moralne — dobro i zło — stanowią nie tylko wewnętrzną właściwość ludzkich czynów, ale mają również to do siebie, że człowiek właśnie jako osoba poprzez te moralnie dobre lub złe swoje czyny sam staje się dobry lub zły. Dynamicznie więc czyli egzystencjalnie rzecz ujmując, można powiedzieć, iż zarówno w punkcie wyjścia tych wartości jak też w ich punkcie dojścia jawi się osoba. Jawi się bardziej jeszcze, pełniej jeszcze, niż poprzez sam „czysty” czyn. Wydaje się zresztą, że wyabstrahowanie czynu ludzkiego od wartości moralnych byłoby sztuczne, odrywałoby nas od pełnej jego dynamiki.

Tak więc studium niniejsze nie będzie pracą z dziedziny etyki. Nie zakłada osoby, nie implikuje jej — ale wręcz przeciwnie nastawione jest jak najszerzej na eksplikację tej rzeczywistości, jaka osoba jest. Źródłem zaś, z którego czerpiemy poznanie o tym, jaką rzeczywistością osoba jest, będzie czyn — szczególniejszym jeszcze źródłem — moralność w aspekcie dynamicznym czyli egzystencjalnym. W tym ujęciu postaramy się respektować nie tyle może tradycyjną więź pomiędzy antropologią a etyką, ile rzeczywistą przedmiotową jedność doświadczeń spójni: doświadczenia moralności z doświadczeniem człowieka. To podstawowy warunek oglądu osoby i jej sukcesywnego zrozumienia.

Jeżeli zaś chodzi w tym wszystkim o stosunek pomię-

dzy antropologią a etyką, to można go ująć — uciekając się do metod stosowanych w matematyce — na podobieństwo wyłączenia przed nawias. Wyłącza się przed nawias te elementy działania matematycznego, które w jakiś sposób tkwią we wszystkich innych elementach, w jakiś sposób są wspólne temu wszystkiemu, co pozostaje w nawiasie. Wyłączenie przed nawias ma na celu ułatwienie sobie działania, nie ma natomiast na celu ani odrzucenia tego, co znajduje się przed nawiasem, ani też zerwanie więzów pomiędzy tym, co przed nawiasem, a tym, co w nawiasie. Wręcz przeciwnie, owo wyłączenie jeszcze bardziej uwydatnia obecność i znaczenie elementu wyłączonego w całym działaniu. Gdyby go nie wyłączyć przed nawias, byłby tylko ukryty w innych elementach działania. Dzięki wyłączeniu staje się jawny i dobrze widoczny.

Tak też i problem „osoba-czyn”, który tradycyjnie tkwił w etyce, poprzez swoiste wyłączenie przed nawias, może pełniej ujawnić się nie tylko w swojej własnej rzeczywistości, ale także w tej tak bogatej rzeczywistości, jaką stanowi ludzka moralność.

KIERUNEK INTERPRETACJI. KONCEPCJA

Stwierdziliśmy, że ujęcie relacji osoba-czyn, a ściślej ogłąd osoby przez czyn — dokonuje się na gruncie doświadczenia człowieka. Na doświadczenie człowieka „składa się” niezliczona wręcz ilość faktów, wśród których szczególnie dla nas ważne są fakty „człowiek działa”, w nich to bowiem dokonuje się to szczególne odkrycie osoby poprzez czyn. Wszystkie te fakty wykazują — oprócz wielości czyli złożoności ilościowej — ową złożoność, o jakiej mowa już była uprzednio: są mianowicie dane od zewnątrz we wszystkich innych ludziach poza mną, i są dane również od wewnątrz na gruncie mego własnego „ja”. Dojście od tej wielości faktów oraz ich złożoności do ujęcia ich zasadniczej takózsamości — czyli to, co uprzednio określono jako stabilizację przed-

miotu doświadczenia — jest dziełem indukcji. Tak przynajmniej zdaje się indukcyjną funkcję umysłu rozumieć Arystoteles. Różni się od niego nowożytni pozytywiści np. J. S. Mill, którzy w indukcji upatrują już postać dowodzenia podczas gdy wedle Arystotelesa nie jest ona żadną jeszcze postacią dowodzenia, żadnym rozumowaniem. Jest to umysłowe ujęcie jedności znaczeniowej w wielości i złożoności zjawiskowej. Nawiązując do poprzednich wypowiedzi na temat doświadczenia człowieka, można by powiedzieć, że indukcja prowadzi do tej prostoty doświadczenia człowieka, jaką stwierdzamy przy całej jego złożoności.

Z chwilą gdy doświadczenie człowieka kształtuje się jako ogląd osoby poprzez czyn — ogląd ów skupia w sobie całą prostotę doświadczenia, stając się jego wyrazem. Tak więc teraz pod kątem oglądu osoby dochodzimy od wielości faktów doświadczalnych do ich takózsamości — do stwierdzenia, że w każdym fakcie „człowiek działa” zawiera się „taka sama” relacja „osoba-czyn”, że tak samo osoba poprzez czyn się unaczniowa. Takózsamość to tyle co jedność znaczeniowa. Dojście do tej jedności jest dziełem indukcji, doświadczenie bowiem samo z siebie pozostawia nas niejako przy wielości faktów. Przy doświadczeniu też pozostaje całe bogactwo faktów, ich różnorodność, o której stanowią jednostkowe szczegóły, podczas gdy umysł ujmuje w nich wszystkich samą tylko jedność znaczeniową. Ujmując tę jedność, pozwala się niejako przewyższyć doświadczeniu. Równocześnie jednak nie przestaje rozumieć jego bogactwa i różnorodności. Ujęcie jedności znaczeniowej nie jest równoznaczne z przekreśleniem tego doświadczalnego bogactwa i różnorodności (jak mylnie interpretuje się nieraz funkcję abstrakcji). Ujmując np. na gruncie doświadczenia człowieka, na gruncie wszystkich faktów „człowiek działa”, osobę i czyn — umysł w tym zasadniczym zrozumieniu pozostaje nadal otwarty na całe bogactwo i różnorodność danych doświadczenia.

I tym się chyba także tłumaczy fakt, że wraz ze zrozumieniem relacji „osoba-czyn” wyłania się potrzeba tłumaczenia

tej relacji, potrzeba jej wyjaśnienia. Indukcja toruje drogi redukcji, Studium niniejsze powstaje właśnie jako wyraz potrzeby tłumaczenia, wyjaśnienia czy też interpretacji bogatej rzeczywistości osoby danej nam wraz z czynami — i poprzez czyny — w doświadczeniu człowieka. Zdaje się, że nie trzeba nikomu wykazywać czyli udowadniać, że człowiek jest osobą, że działanie człowieka jest czynem. To raczej jest już dane w doświadczeniu człowieka: osoba i czyn jest zawarta w każdym fakcie „człowiek działa”. Istnieje natomiast w oparciu o zasadnicze zrozumienie osoby i czynu potrzeba bardziej wszechstronnego wyjaśnienia rzeczywistości osoby i czynu. Doświadczenie człowieka nie tylko nam tę rzeczywistość ujawnia, ale także rodzi potrzebę jej wyjaśnienia i zarazem stwarza do tego podstawy. Bogactwo i różnorodność doświadczenia stanowi jak gdyby prowokację dla umysłu, aby rzeczywistość osoby i czynu, raz pojętą, starał się jak najwszechstronniej ująć i jak najpełniej wytłumaczyć. To jednakże może się dokonać tylko na drodze coraz to głębszego wejścia w doświadczenie, w jego zawartość. Dzięki temu osoba i czyn zostaje niejako wydobyty z mroku. Coraz pełniej i coraz wszechstronniej się wylania i staje przed poznającym go umysłem. Tłumaczenie, zrozumienie redukcyjne, stanowi jakby eksploatację doświadczenia. Nie należy błędnie pojmować samego wyrazu „redukcja”: tu nie chodzi bynajmniej o redukowanie w sensie pomniejszania czy ograniczania bogactwa doświadczalnego przedmiotu. Chodzi o jego konsekwentne wydobywanie. Eksploatacja doświadczenia człowieka musi być procesem poznawczym, w którym dokonuje się stały i homogenny rozwój pierwotnego oglądu osoby w czynie i poprzez czyn. Ogląd ten w czasie całego procesu musi konsekwentnie pogłębiać się i wzbogacać.

Tak widzimy kierunek interpretacji osoby i czynu w niniejszym studium. Indukcji zawdzięczamy nie tyle może obiektywizację, ile zasadniczą dla tego studium inter-subiektywizację: osoba i czyn staje jako przedmiot, na który wszyscy mogą

spojrzeć niezależnie od subiektywnego uwikłania, w jakim przedmiot ten bodaj częściowo się znajduje. Bodaj częściowo — gdyż część, i to ogromnie ważną część doświadczenia człowieka, stanowi doświadczenie własnego „ja”. Można powiedzieć, że dla każdego relacja osoba-czyn przede wszystkim jest przeżyciem, jest faktem subiektywnym. Dzięki indukcji staje się tematem oraz problemem. Wtedy też wchodzi ona na teren dociekań teoretycznych. Jako przeżycie bowiem, czyli jako fakt doświadczalny, relacja osoba-czyn stanowi równocześnie to, co tradycja filozoficzna określiła terminem *praxis*. Towarzyszy jej też rozumienie „praktyczne” — to znaczy rozumienie wystarczające i potrzebne człowiekowi do tego, aby żyć i działać świadomie. Obrany przez nas kierunek rozumienia oraz interpretacji prowadzi poprzez utopretycznienie owej *praxis*. Nie chodzi o to, jak działać świadomie, ale co to jest działanie świadome czyli czyn, i w jaki sposób ten czyn ujawnia nam osobę oraz pomaga w jej pełnym i wszechstronnym rozumieniu. Taki kierunek interpretacji jest w studium niniejszym oczywisty od samego początku. Niemniej warto było uwzględnić również moment stosunku do *praxis*, do tzw. poznania praktycznego, z którym tradycyjnie wiązano etykę. Podkreśliśmy już uprzednio, że etyka tylko zakłada osobę, podczas gdy w studium niniejszym chodzi o jej ukazanie i o interpretację.

Dlatego właśnie studium to posiada charakter redukcyjny. Wyraz „redukcja” nie wskazuje bynajmniej, jak już na to zwrócono uwagę, ani na ograniczenie ani na pomniejszanie; *reducere* to tyle co „sprowadzać”: sprowadzać do właściwych racji lub podstaw — czyli właśnie: tłumaczyć, wyjaśniać, interpretować. Tłumacząc, idziemy coraz dalej za przedmiotem, który dany jest nam w doświadczeniu — i tak, jak nam jest on dany. Całe bogactwo i różnorodność doświadczenia stoi przed nami otworem. Również i jego złożoność. Indukcja oraz związana z nią inter-subiektywizacja osoby i czynu w niczym nie przesłania tego bogactwa i złożoności, które dla umysłu szukającego właściwych racji — racji tłumaczących rzeczy-

wistość osoby i czynu wszechstronnie i dogłębnie — stanowią jakby niewyczerpane źródło i stałą pomoc. Przecież nie chodzi o abstrakt, ale o wniknięcie w rzeczywistość realnie istniejącą. Racje tłumaczące tę rzeczywistość zawarte są w doświadczeniu. Tak więc i redukcja — nie tylko indukcja jest immanentna w stosunku do doświadczenia, nie przestając być w stosunku do niego — w inny sposób niż indukcja — transcendentną. W ogólności zrozumienie jest immanentne ludzkiemu doświadczeniu, a równocześnie w stosunku do niego transcendentne. Nie dlatego, że doświadczenie jest aktem oraz procesem zmysłowym, a zrozumienie i tłumaczenie umysłowym — ale ze względu na istotny charakter jednego i drugiego. Czym innym jest „doświadczać” a czym innym „rozumieć” czy też „tłumaczyć” (co zakłada już zrozumienie).

W tłumaczeniu czyli interpretacji chodzi o to, ażeby intelektualny obraz przedmiotu był adekwatny — ażeby „dorównał” przedmiotowi, a to znaczy: ażeby uchwycił wszystkie racje przedmiotów tłumaczące, żeby je uchwycił prawidłowo, z zachowaniem właściwej pomiędzy nimi proporcji. Od tego w ogromnej mierze zależy trafność interpretacji. Na tym także polega jej trudność. Jest to zarazem trudność koncepcji, przez którą rozumiemy w tym wypadku sam wyraz zrozumienia dojrzewającego od początkowego oglądu osoby w czynie aż do wszechstronnej interpretacji. Chodzi nie tylko o wewnętrzne przekonanie, że człowiek, który działa, jest osobą — ale o taką postać myślową i językową tego przekonania, o takie jego ukształtowanie „na zewnątrz” (tj. w niniejszym studium), aby było ono w pełni komunikatywne. Koncepcja taka kształtuje się wraz ze zrozumieniem przedmiotu i przybiera formy potrzebne do tego, aby zrozumienie to — możliwie pełne i wszechstronne — mogło się wyrazić, mogło być zakomunikowane innym ludziom i żeby do nich trafiło. Wszak wiedza ludzka jako fakt społeczny kształtuje się poprzez wzajemną komunikację rozumień.

Trudność interpretacji i koncepcji człowieka łączy się z za-sygnalizowaną uprzednio niewspółmiernością, jaka tkwi w doświadczeniu człowieka, a przez to pośrednio również w ujęciu relacji osoba-czyn, które dokonuje się na gruncie tego doświadczenia. Jest rzeczą jasną, że relacja ta inaczej musi się unao-cznić na gruncie własnego „ja” w zasięgu doświadczenia również wewnętrznego, aniżeli w zasięgu doświadczenia ze-wnątrznego, którym objęci są inni ludzie, poza tym człowiekiem, którym jestem ja sam. Na drogach interpretacji a także koncepcji osoby i czynu musi się pojawić problem prawidłowego scalenia tych rozumień, jakie wyłaniają się z takiej niewspółmierności doświadczenia. Rozwiązanie tego problemu, próba prawidłowego scalenia obu aspektów doświadczenia człowieka w koncepcji osoby — to jedno z głównych zadań, jakie sobie stawiamy w niniejszym studium.

Zadanie to jest tym trudniejsze, że znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej, która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić jako filozofię bytu, drugą — jako filozofię świadomości. Nie wchodzimy w tej chwili ani też nie zamierzamy wkraczać w dalszym ciągu tej pracy w sam problem gnozeologiczny, który leży u podstaw wspomnianego rozszczepienia. Ubocznie możemy zadawać sobie pytanie, czy i o ile na to rozszczepienie wpływa również dwu-aspektowość doświadczenia człowieka, a zwłaszcza pewna absolutyzacja każdego z tych dwu aspektów: (o ile zwłaszcza absolutyzacja doświadczenia wewnętrznego tkwi u korzenia filozofii świadomości). Jednakże w pracy niniejszej podejmujemy raczej próbę przezwyciężenia tego rozszczepienia nie w punkcie węzłowym oczywiście, skoro problematyką teorio-poznawczą nie będziemy się tutaj zajmować — ale w samej koncepcji człowieka. Przecież filozofii świadomości pośrednio zawdzięczamy gruntowniejsze poznanie człowieka od strony świadomości — a to na pewno prowadzi do wzbogacenia wizji osoby i czynu.

Pozostając na gruncie filozofii bytu, chcielibyśmy skorzystać z tego wzbogacenia. Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych rozumień, jakie wylaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach, musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwu filozofii. Każdy, kto zdaje sobie sprawę z głębokości tego rozszczępienia, jakie zachodzi pomiędzy nimi, a w konsekwencji z tej odmienności, jaka cechuje ich styl myślenia i styl języka, musi przyznać, że zadanie to nie jest łatwe.

Dlatego też na podejmowaną tutaj próbę należy patrzeć z dużą wyrozumiałością.

ZNACZENIE PROBLEMATYKI PERSONALISTYCZNEJ

Na początku tej książki umieszczone zostały jako motto następujące słowa: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby”. Autor widzi potrzebę wytłumaczenia nie tyle treści tych słów dla nich samych, ile motywu, jaki wpłynął na fakt ich umieszczenia na początku książki. Przytoczone zdanie zostało wyjęte z dokumentu Soboru Watykańskiego II, mianowicie z konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym zaczynającej się od słów *Gaudium et spes*. Cytując to zdanie, autor pragnie nawiązać do okresu, w którym kształtowało się studium na temat osoby i czynu w jego fazie początkowej. Pragnie również nawiązać do tego szczególnego klimatu, jaki towarzyszył przemyśleniom zawartym w niniejszym studium. Był to klimat II Soboru Watykańskiego, a w szczególności owego zespołu, który na Soborze podjął pracę nad konstytucją o Kościele w świecie współczesnym. Autor miał szczęście uczestniczyć w tej pracy. W pewnym okresie własne studium o osobie,

czynnie oraz wspomniany dokument Soboru powstawały równocześnie.

Okoliczności tej nie zamierzamy w całej książce szczególnie eksponować, gdyż w zamierzeniu autora — jak o tym świadczą choćby przeprowadzone dotąd rozważania wstępne — studium na temat osoby i czynu ma posiadać charakter filozoficzny. Trudno jednakże pomijać tę okoliczność jego powstania. Podejmując pracę nad zagadnieniem osoby, autor zdaje sobie sprawę z tego, że to filozoficzne zagadnienie posiada równocześnie kapitalne znaczenie dla teologii. Poprzestajemy na stwierdzeniu tego — co w tej chwili jest jedynie właściwe i jedynie możliwe. Znaczenie problematyki personalistycznej w teologii — to zagadnienie olbrzymie. W studium niniejszym świadomie nie zamierzamy w żadnym miejscu przekroczyć progu tego zagadnienia. Może będzie można kiedyś i to uczynić po gruntownym przygotowaniu. W takim razie studium niniejsze może też służyć jako przygotowanie myśli do podjęcia problematyki personalistycznej na gruncie teologii. Przytoczone na początku zdanie z dokumentu soborowego nie wskazuje jednak bynajmniej na podejmowanie problematyki personalistycznej na tym już gruncie.

Wskazuje ono natomiast na uniwersalistyczne znaczenie tej problematyki, na jego pierwszorzędą wagę dla każdego człowieka i dla całej stale rosnącej rodziny ludzkiej. Stała refleksja nad różnymi kierunkami rozwoju tej rodziny w aspekcie ilościowym, a równocześnie rozwoju kultury i cywilizacji — z wszystkimi tegoż rozwoju nierównościami i dramata — rodzą żywą potrzebę uprawiania filozofii osoby. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż wielość wysiłków poznawczych skierowanych poza człowieka dystansuje sumę wysiłków i osiągnięć skoncentrowanych na nim samym. Może to zresztą nie jest problem samych wysiłków i osiągnięć poznawczych, które przecież są bardzo liczne i coraz bardziej szczegółowe. Może to po prostu tylko człowiek wciąż oczekuje nowej wnikliwej analizy, a nade wszystko coraz to nowej syntezy.

która nie jest łatwa. Odkrywca tyłu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze „istotą nieznaną”, wciąż się domaga nowego i coraz dojrzałego wyrazu tej istoty.

A prócz tego — ponieważ jest pierwszym, najbliższym i najczęstszym przedmiotem doświadczenia, jak to już stwierdziliśmy powyżej — jest przez to samo też narażony na zezwycajnienie. Grozi mu to, że stanie się dla siebie samego nazbyt zwyczajny. I to niebezpieczeństwo trzeba przewyciężyć. zbyt zwyczajny. I to niebezpieczeństwo trzeba przewyciężyć. nia tej pokusy. Rodzi się z tego „zadziwienia” w stosunku do istoty ludzkiej, które jak wiadomo stanowi najpierwszy impuls poznawczy. Zdaje się, że takie „zadziwienie” — które nie jest tym samym co podziw, choć ma w sobie także i coś z niego — stoi u początku także i tego studium. Zadziwienie jako funkcja umysłu staje się systemem pytań, staje się z kolei systemem odpowiedzi czy rozwiązań. Dzięki temu nie tylko rozwija się wątek myślenia o człowieku, ale także zostaje zaspokojona pewna potrzeba ludzkiego bytowania. Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował — a takim jest świat kultury i cywilizacji: właśnie ów „świat współczesny”, nad którym z taką troską i z takim przejęciem pochylaliśmy się jako autorzy konstytucji *Gaudium et spes*.

Studium niniejsze nawiązuje też w pewnej mierze do opublikowanej przed siedmiu laty książki *Miłość i odpowiedzialność*. Książka ta została określona jako „studium etyczne”, czego już o tej nie zamierzamy powtórzyć z racji powyżej wyłożonych. Tym niemniej osoba i czyn tkwi korzeniami również i w tamtym studium. Ono także zrodziło potrzebę przyjrzenia się osobie jeszcze głębiej, spojrzenia na nią niejako dla niej samej, zweryfikowania tej rzeczywistości, jaką ona stanowi na gruncie jeszcze bardziej elementarnych a zarazem bardziej jeszcze uniwersalnych doświadczeń. Może być, że ta wizja osoby, do której pragniemy dojść w ramach niniejszego studium, na swój sposób raz jeszcze potwierdzi

słuszność twierdzeń i zasad sformułowanych w studium etycznym pt. „Miłość i odpowiedzialność”. Jeśli to będzie skutkiem tej pracy, to w każdym razie skutkiem tylko ubocznym i dodatkowym. Nade wszystko bowiem dążymy tutaj do zrozumienia osoby ludzkiej dla niej samej. Chodzi o to, ażeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym — w punkcie, na który wskazuje doświadczenie człowieka, i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że siebie zagubił.

CZĘŚĆ PIERWSZA

ŚWIADOMOŚĆ A SPRAWCZOŚĆ



ROZDZIAŁ I

OSOBA I CZYN W ASPEKTCIE ŚWIADOMOŚCI

CZYN „DZIAŁANIE ŚWIADOME” A „ACTUS HUMANUS”

Na początku rozważań na temat relacji pomiędzy czynem a osobą wypada bodaj po krótko naświetlić zagadnienie, które pozornie tylko ma sens terminologiczny. Czynem nazywamy wyłącznie świadome działanie człowieka. Żadne inne działanie nie zasługuje na tę nazwę. W tradycji filozoficznej Zachodu odpowiednikiem naszego „czynu” jest *actus humanus*, skąd nawet i w naszej terminologii znachodzi się czasem „akt ludzki”. Latynizm ten nie jest chyba potrzebny, skoro posiadamy rodzime i piękne wyrażenie „czyn”, niemniej obecność tego latynizmu w literaturze, zwłaszcza podręcznikowej, jest bardzo znamienna. Wskazuje ona na to, że *actus humanus* jest poniekąd nieprzetłumaczalny na „czyn” (np. skoro mówimy „czyn” nie trzeba dodawać „ludzki”, tylko bowiem ludzkie działanie jest czynem). Sam termin *actus humanus* nie tylko wywodzi się od *agere*, co stanowiłoby w linii prostej o jego pokrewieństwie w stosunku do czynu i działania, *agere* bowiem znaczy właśnie „czynić” lub „działać”. Wyraz *actus humanus* w tradycji filozoficznej Zachodu zakłada ponadto określoną interpretację czynu, taką mianowicie, jaka została wypracowana na gruncie filozofii

Arystotelesa w starożytności, a św. Tomasza z Akwinu w średniowieczu. Jest to interpretacja realistyczna i obiektywistyczna, a zarazem metafizyczna. Wynika ona z całej koncepcji bytu, bezpośrednio zaś z koncepcji *potentia-actus*, z pomocą której arystotelicy i tomiści tłumaczą zmienny a zarazem dynamiczny charakter bytu.

W danym wypadku chodzi o ten konkretny byt, jakim jest człowiek z właściwym tylko jemu działaniem. Dlatego właśnie czyn w terminologii scholastycznej zostaje określony jako *actus humanus*, a bliżej jeszcze jako *actus voluntarius*. Jest on konkretyzacją dynamizmu właściwego osobie ludzkiej, dlatego, że dokonuje się w sposób właściwy dla wolnej woli. Ta właściwość, na którą wskazuje przydawka *voluntarius*, decyduje o samej istocie czynu, a także o jego odrębności w stosunku do działań innych podmiotów, które nie są osobami. W świetle całej arystotelesowskiej czy też tomistycznej koncepcji bytu, dla wyrażenia *actus* znamienne jest zawsze ściśle sprzęgnięcie z odpowiednią *potentia*. Wskazuje ona na potencjalne podłoże aktualizacji — i dlatego też *actus humanus* ujmuje człowieka jako podmiot, który działa, a pośrednio ogarnia też jego potencjalność jako źródło działania. Jeszcze szczegółowiej dokonuje tego wyrażenie *actus voluntarius*, wskazując wprost na władzę, która jest dynamiczną podstawą działania świadomego, podstawą czynu. Władzą tą jest wolna wola. Przydawka *voluntarius* mówi też o sposobie realizowania się czynu — odpowiada temu do pewnego stopnia polskie wyrażenie „dobrowolny”, chcemy zaznaczyć, że nic nie stoi na przeszkodzie w aktualizowaniu się wolnej woli.

Tym niemniej termin *actus humanus* stanowi już określoną interpretację czynu jako działania świadomego — ściśle związaną z filozofią bytu. Interpretacja ta jest na swój sposób doskonała. Trafia ona w całokształt faktów doświadczalnych i ujmuje w nich to, co istotne, możliwie najgłębiej. W pewnym sensie nie może być innej interpretacji czynu ludzkiego, w każdym razie nie wiadomo o innej równie traf-

nej próbie uchwycenia jego charakteru na wskroś dynamicznego jako też jego zespolenia z człowiekiem jako osobą. Wszystkie próby podejmowania tego tematu muszą w jakiś sposób zakładać tę interpretację filozoficzną, którą kryją w sobie wyrażenia *actus humanus* i *actus voluntarius*. Zakłada ją i próba, którą podejmujemy w niniejszym studium. Nie tylko rejestrujemy na początku filozoficzną interpretację czynu właściwą dla arystotelizmu i tomizmu, ale zamierzamy w dalszym ciągu rozwijać ją i naświetlać w szeregu aspektów. Przyjęty w tym studium punkt wyjścia, wedle którego czyn jest momentem szczególnego ujawnienia się osoby oraz jej oglądu, bynajmniej nie stoi w sprzeczności z koncepcją *actus humanus*. Można tylko stwierdzić, że koncepcja ta raczej zakłada człowieka-osobę jako źródło czynu, podczas gdy w przyjętym przez nas kierunku dociekań chodzi bardziej o wydobycie na jaw tego, co koncepcja *actus humanus* zakłada: czyn bowiem jest równocześnie źródłem poznania osoby. Sam w sobie czyn jako *actus humanus* winien dopomóc w umysłowej i poznawczej aktualizacji tej potencjalności, którą zakłada i którą znajduje się u jego korzenia. Jest to zaś potencjalność bytu osobowego, sam zaś czyn nie tylko tłumaczy się jako: *actus humanus*, ale jako *actus personae*. Tak więc na samym początku dociekań idących w kierunku poznania osoby poprzez czyn musimy stwierdzić, że bynajmniej nie rezygnujemy z tej kapitalnej intuicji filozoficznej, która jest niezastąpiona, gdy chodzi o zobiektywizowanie wszelkiego dynamizmu, a więc także i dynamizmu czynu czyli działania świadomego. Chodzi o możliwie pełną i wszechstronną obiektywizację tego dynamizmu, gdyż tylko tą drogą możemy wydobyć na jaw całą rzeczywistość osoby.

Chociaż czyn jest tym samym co *actus humanus*, to przecież samo słowo „czyn” zdaje się nie sięgać do tego układu metafizycznego co *actus*, nie zawiera więc w sobie tej gotowej już interpretacji, która tkwi w tradycyjnym terminie łacińskim. Rzeczownik „czyn” łączy się z czasownikiem „czy-

nić”, „działać”. Czyn to tyle co działanie właściwe człowiekowi jako osobie. Jeżeli wyrażenie *actus humanus* ukazuje nam to działanie jako pewnego rodzaju „stawanie się” na gruncie potencjalności osobowego podmiotu, to natomiast wyrażenie „czyn” albo „działanie” niczego o tym nie mówi. Zdaje się, że określa ono tę samą dynamiczną rzeczywistość, ale poniekąd bardziej jako zjawisko czy przejaw, aniżeli jako strukturę ontyczną. Co oczywiście nie znaczy, że do tej struktury odcina nam przystęp. Wręcz przeciwnie. Wyrażenie „czyn”, tak samo jak „działanie świadome”, mówi nam o dynamizmie właściwym człowiekowi jako osobie. I przez tę swoją istotną treść zawiera w sobie to wszystko, co się kryje w terminie *actus humanus*, gdyż — jak stwierdzono — filozofia nie zna żadnego innego terminu, który wyrażałby dynamizm, poza terminem *actus* (oczywiście w jego korelacji względem odnośnej możliwości = *potentia*).

Czyn jest działaniem świadomym. Kiedy mówimy „działanie świadome”, to tym wyrażeniem stwierdzamy również, że działanie to dokonuje się w sposób właściwy dla woli i dla niej znamieny. Poniekąd więc wyrażenie „działanie świadome” odpowiada terminowi *actus voluntarius*, gdyż właściwe woli ludzkiej działanie jest świadome. W ten sposób widać o wiele jeszcze bardziej, jaki skrót treściowy kryje w sobie wyraz „czyn” lub też jego odpowiednik w języku potocznym „działanie świadome”. Widać mianowicie, że w wyrazie tym skondensowały się te treści ontologiczne, które są właściwe dla terminu „*actus humanus*”, a zarazem treści psychologiczne, na które naprowadzają przydawki: łacińska *voluntarium* i polska „świadome”. Wyraz czyn zawiera w sobie bogate implikacje treściowe, które należy stopniowo wydobyć (= *ex-plicare*). Wydobyć takie będzie zarazem stopniowym odsłanianiem tej rzeczywistości, jaką stanowi osoba ludzka. I dlatego też studium niniejsze pomyślane jest właśnie jako takie stopniowe wydobyć czyli „*ex-plicacja*” czynu pod kątem odsłaniania rze-

czywistości osoby. Do celu tego zamierzamy do-
 dzić poprzez analizę poszczególnych aspektów, mając jednak
 stale przed oczyma organiczną integralność czynu w relacji
 do osoby. To zresztą tkwi w pojęciu aspektu. Aspekt nie może
 zastąpić całości ani też nie może jej wyprzeć z naszego pola
 widzenia. Gdyby tak się stało, mielibyśmy do czynienia z ab-
 solutyzacją aspektu, co zawsze jest błędem w poznaniu złożo-
 nej rzeczywistości. A taką właśnie złożoną rzeczywistością
 jest osoba i czyn. Świadomość złożoności i wynikających stąd
 zasad w dziedzinie pracy poznawczej musi nam stale towa-
 rzyszyć, gdy będziemy poddawać analizie osobę i czyn w aspe-
 kcie świadomości, z kolei zaś w aspekcie sprawczości i dal-
 szych jeszcze.

DZIAŁANIE ŚWIADOME A ŚWIADOMOŚĆ DZIAŁANIA

Wyraz „działanie świadome” naprowadza nas na aspekt
 świadomości w czynie, ale aspektu tego jeszcze nie wyodręb-
 nia. Trzeba więc dokonać rozróżnienia pomiędzy działaniem
 świadomym a świadomością działania, ażeby aspekt świadomo-
 ści odsłonił się niejako sam dla siebie. Jest to rozróżnienie
 podstawowe, ponieważ dzięki niemu zyskujemy dostęp do
 świadomości i możemy badać właściwą jej rolę w bytowaniu
 oraz działaniu osoby. Człowiek nie tylko działa
 świadomie, ale także ma świadomość tego, że
 działa — i owszem, że działa świadomie. Jak-
 kolwiek w obu zastosowaniach znajdujemy ten sam wyraz
 (świadomie — świadomość), to przecież w jednym z nich
 tylko mowa jest o świadomości jako takiej. Kiedy mowa
 wa o działaniu świadomym, wówczas chodzi nie tylko o swia-
 domość, ale tę konstytutywną właściwość czynu, związaną
 z poznaniem, której czyn zawdzięcza również i to, że jest
 „voluntarius” czyli spełniany w sposób właściwy dla woli.
 Tak więc wyrażenie „działanie świadome” nie mówi tylko
 o świadomości działania — a zwłaszcza nie mówi o niej jako

o wyodrębnionym aspekcie. Mówi ono natomiast o pełnym dynamicznym całokształcie czynu spełnianego przez osobę w sposób świadomy. Wypada też zaraz dodać, iż działaniem świadomym, jego znaczeniem i zawartością, będziemy się zajmować w całym niniejszym studium — natomiast świadomości działania jako osobnemu aspektowi zamierzamy poświęcić tylko ten jeden rozdział.

Może się zrodzić pytanie, dlaczego jest to rozdział pierwszy i dlaczego studium świadomości działania wyprzedza studium sprawczości, podczas gdy właśnie sprawczość konstytuuje działanie świadome jako czyn osoby. Dlaczego więc naprzód podejmujemy analizę tego, co wtórne, a nie tego co podstawowe. Trudno na takie pytania odpowiedzieć z góry, może odpowiedź sama wyłoni się w dalszym ciągu. W każdym razie podejmowana tutaj analiza świadomości działania zdaje się bardzo poszerzać analizę sprawczości a także całe widzenie czynu czyli dynamizmu właściwego osobie ludzkiej. Rzecz jasna przy tym, iż analiza świadomości — jakkolwiek wyprzedza tamte analizy — zakłada jednak dynamizm i sprawczość. Nie zamierzamy tutaj zajmować się świadomością w oderwaniu, ale w ścisłym zespoleniu z dynamizmem i sprawczością — tak jak w rzeczywistości i w doświadczeniu świadomość działania jest ściśle zespolona z działaniem świadomym. Wyłączenie tej pierwszej jako odrębnego aspektu ma znaczenie metodyczne, jest jakby wyłączeniem przed nawias, które równocześnie służy lepszemu zrozumieniu tego, co znajduje się w nawiasie. Dlatego też tytuł niniejszego rozdziału nie mówi o samej świadomości, lecz o osobie i czynie w aspekcie świadomości.

Tradycyjna interpretacja czynu jako *actus humanus* poszła za znaczeniem rzecz można przydawkowym „świadomości”, które całkowicie wchodzi w realizm ludzkiego *voluntarium*. Na skutek tego aspekt świadomości jako takiej w owej interpretacji nie został rozwinięty. Tymczasem świadomość w znaczeniu rzeczownikowym, świadomość jako taka, pozwala się wyodrębnić w działaniu świadomym, przenika bowiem głę-

boko relację osoba-czyn i stanowi sama dla siebie ważny jej aspekt. Jest to aspekt, w którym bytowanie oraz działanie osoby nie tylko się odzwierciedla, ale także w pewien sposób kształtuje. Koncepcja *actus humanus* może nie tyle pomijała ten aspekt, ile raczej go ukrywała: zawierał się w niej *implicite*.

Koncepcja *actus humanus* była bowiem jak wspomniano nie tylko realistyczna i obiektywistyczna, ale także metafizyczna. Świadomością zajmowała się jako czymś wporządkowanym w byt ludzki i w ludzkie działanie. Człowiek dla niej bytuje i działa świadomie, natomiast nie bytuje i nie działa również przez świadomość. Powiedzieliśmy już, iż nie chodzi — w takim postawieniu sprawy — o absolutyzację świadomości. Chodzi tylko o pewne otwarcie aspektu, który w tradycyjnej koncepcji z byt był zamknięty, który pozostawał tylko implikacją. Była to, gdy chodzi o człowieka jako osobę, implikacja zawarta w jego racjonalności (nawiązując do definicji *homo-animal rationale*), gdy zaś chodzi o czyn, implikacja *voluntarium*. Zadaniem niniejszego studium jest więc pewna „explikacja” świadomości — (termin łaciński wyraźnie wskazuje na przeciwieństwo implikacji).

Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także jest świadom swego działania oraz tego, kto działa — jest więc świadom czynu i osoby w ich dynamicznej korelacji. Świadomość ta występuje równocześnie z działaniem świadomym, towarzyszy mu niejako. Występuje także przed nim i po nim. Posiada swoją ciągłość i swą tożsamość odrębną od konstytucji i tożsamości każdego z osobna czynu. Czyn każdy niejako zastaje już świadomość, kształtuje się i przemija wobec niej, zostawiając za sobą jakby ślad swej obecności. Świadomość towarzyszy czynowi i odzwierciedla go, kiedy się rodzi, kiedy zostaje spełniony — kiedy zaś został spełniony, wówczas jeszcze go odzwierciedla, ale oczywiście już mu nie towarzyszy. Owo towarzyszenie świadomości stanowi nie tyle o tym, że działanie jest świadome, ile raczej o tym, że

człowiek jest świadomy swego działania. I to także sprawia, że działa jako osoba, oraz — w czym aspekt świadomości odgrywa najwłaściwszą rolę — że przeżywa swe działanie jako czyn.

Właściwa funkcja świadomości to funkcja poznawcza. Jednakże w ten sposób charakteryzujemy tę funkcję tylko najogólniej. Świadomość jest odbiciem albo raczej odzwierciedleniem tego, co „się dzieje” w człowieku, oraz tego, że i co człowiek „działa” (rozdzielenie niniejsze jest bardzo ważne dla dalszego studium na temat czynu, zajmiemy się nim gruntownie w następnym rozdziale). Świadomość jest również odbiciem, raczej odzwierciedleniem, tego wszystkiego, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania (a więc również poznawczego), a także przy okazji tego, co w nim „się dzieje”. Świadomość to wszystko odzwierciedla. Jest w niej poniekąd cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka (tzn. dla tego, którym jestem ja sam). W jaki sposób to wszystko w niej jest? Na to ważne pytanie trzeba odpowiedzieć, że wszystko to jest w świadomości w sposób jej tylko właściwy, można go nazwać sposobem świadomościowym. Myśliciele, którzy zabsolutyzowali świadomość, czyniąc ją w swych koncepcjach jedynym podmiotem wszystkich treści — w czym tkwi wspólna podstawa myślenia idealistycznego — nie wzięli dostatecznie chyba pod uwagę tego sposobu tkwienia w świadomości wszystkiego, co w niej tkwi. Ów bowiem sposób — jak powiedziano „świadomościowy” — wskazuje na to, że świadomość nie spełnia funkcji poznawczej we właściwym znaczeniu tego słowa ani też tym bardziej nie posiada własnej podmiotowości, nie jest ani suppositum ani też władzą, z której ta funkcja mogłaby się organicznie rozwinąć.

Do istoty wszakże aktów poznawczych właściwych człowiekowi należy wnikać w przedmiot, obiektywizować go intelektualnie i w ten sposób „rozumieć”. Dlatego też akty poznawcze mają charakter intencjonalny, są wyraźnie zwrócone

ku przedmiotowi poznawanemu. Świadomości właściwie obca jest intencjonalność charakterystyczna np. dla aktów zrozumienia. Rola poznawcza świadomości (że to jest rola poznawcza, tego trudno podać w wątpliwość) jest bowiem całkowicie inna. Nie polega ona na wnikanii w przedmiot, na obiektywizacji w celu zrozumienia. Świadomość jest rozumieniem — nie ulega bowiem wątpliwości jej charakter intelektualny — ale jest zawsze rozumieniem już zrozumianego, oczywiście wedle stopnia i sposobu zrozumienia. Akty świadomości nie posiadają charakteru intencjonalnego, chociaż to, co jest przedmiotem naszego poznania, istnieje również w świadomości poprzez intelektualny obraz — tylko intelektualne ukształtowanie tego obrazu, cała dynamiczna strona poznawania, nie jest ani zadaniem ani dziełem świadomości. Do niej należy tylko odzwierciedlenie. Na tym także polega świadomościowy charakter poznania, zarówno gdy chodzi o poszczególne akty świadomości, jak też o ich całokształt — a więc bądź to sumę, bądź też wypadkową.

Trzeba dodać, że ta suma czy też wypadkowa aktów świadomości decyduje o aktualnym stanie świadomości. Podmiotem tego stanu nie jest jednak świadomość, ale człowiek, o którym słusznie mówimy, że znajduje się w stanie świadomości lub też poza nim, że dysponuje świadomością pełną lub zmniejszoną itp. Świadomość sama nie istnieje jako „substancjalny” podmiot aktów świadomościowych, nie bytuje ani jako osobne suppositum ani też jako władza. Pełnym uzasadnieniem tej tezy trudno tutaj się zajmować, należy to do psychologii czy też antropologii integralnej. Jednakże już z tego, co powiedziano charakteryzując świadomość wynika, że tkwi ona cała w swoich aktach oraz w ich „świadomościowej” specyfice, z którą łączy się odzwierciedlenie jako coś innego od obiektywizacji poznawczej. Człowiek nie tylko poznawczo wchodzi w świat przedmiotów i nawet siebie odnajduje w tym świecie jako jeden z owych przedmiotów, ale także posiada cały ten świat w odzwierciedleniu świadomości.

mościowym, którym żyje najbardziej wewnętrznie i osobiście. Świadomość bowiem nie tylko odzwierciedla, ale także w szczególny sposób „uwewnętrznia” czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym „ja” osoby. Lecz tutaj już dotykamy dalszej i chyba głębszej funkcji świadomości, którą wypadnie omówić osobno.

W każdym razie w świetle tego, co już powiedziano, zarysowuje się nieco pełniej świadomość czynu, a zarazem świadomość osoby. Stwierdziliśmy, że jest ona czymś innym niż to, co stanowi o czynie jako działaniu świadomym. Świadomość czynu jest odzwierciedleniem, jednym z wielu odzwierciedleń składających się na treściowy całokształt świadomości osoby. Odzwierciedlenie to samo w sobie posiada charakter świadomościowy, nie polega na obiektywizacji czynu ani osoby, choć obraz tego czynu jako też osoby w nim jak najwierniej się mieści.

ŚWIADOMOŚĆ A SAMOWIEDZA

Stwierdzono uprzednio, że świadomość odzwierciedla czyny ludzkie w sposób sobie tylko właściwy tzn. świadomościowy, natomiast nie obiektywizuje poznawczo ani tych czynów ani też osoby, która je spełnia, ani wreszcie całego „świata osoby”, który w jakikolwiek sposób łączy się z jej bytowaniem oraz działaniem. A jednak akty świadomości jako też ich suma czy wypadkowa pozostają w wyraźnej relacji do tego wszystkiego, co znajduje się poza nimi, choćby właśnie do czynów spełnianych przez własne osobowe „ja”. Relacja ta nawiązuje się poprzez treść świadomości, na którą składają się znaczenia poszczególnych elementów rzeczywistości oraz ich wzajemnych związków. Kiedy konstatujemy ową znaczeniową stronę świadomości, a równocześnie stwierdzamy, że sama z siebie nie dociera ona do tych znaczeń, bo nie obiektywizuje poznawczo — wówczas dochodzimy do wniosku, iż ze świadomością ściśle współdziała całe ludzkie poznanie: zdolność oraz sprawność czynnego rozumienia.

Dzięki niej odkrywamy znaczenie poszczególnych rzeczy i postępujemy w umysłowym opanowaniu tych rzeczy, jako też związków między nimi zachodzących. Zrozumieć bowiem to nic innego jak intelektualnie opanować znaczenie rzeczy lub związków pomiędzy rzeczami. To wszystko właśnie obce jest świadomości, cały proces czynnego zrozumienia nie dokonuje się w niej ani też dzięki niej. Znaczenia rzeczy lub związków są jej dane „z zewnątrz” jako owoc wiedzy, którą człowiek zdobywa i którą posiada w różny sposób i na różnych stopniach. Stąd też różne stopnie wiedzy wyznaczają różny poziom świadomości, chociaż między wiedzą a świadomością zachodzi gruntowna różnica pod względem intelektualnego ukształtowania zarówno poszczególnych aktów jak też poznawczego całokształtu.

Od wszystkich postaci wiedzy, jaką człowiek posiada i jaka kształtuje pośrednio jego świadomość pod względem treści, czyli od strony znaczeniowej, należy odróżnić tzw. samowiedzę. Jest ona bardziej niż jakakolwiek inna wiedza spójna ze świadomością, przedmiot jej bowiem stanowi własne „ja”, z którym świadomość pozostaje w najściślejszym zespoleniu podmiotowym, jak to pełniej jeszcze wykaże dalsza analiza. W tym punkcie samowiedza spotyka się najściślej z świadomością, a równocześnie niejako od niej się oddziela, świadomość bowiem — przy swoim zespoleniu podmiotowym z tymże „ja” — nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi. Można nawet powiedzieć, że świadomość jest poznawczo obojętna na własne „ja” jako na przedmiot. Nie ma aktów intencjonalnych świadomości, które by obiektywizowały to „ja” pod względem istnienia czy też działania. Funkcję tę spełniają akty samowiedzy. Im zawdzięcza każdy człowiek obiektywizujący kontakt z sobą samym oraz ze swymi czynami. Świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relację do własnego „ja” dzięki samowiedzy. Bez niej świadomość zostałaby pozbawiona treści znaczeniowych, znalazłaby się niejako w próżni, gdy chodzi o świat przedmiotów — również gdy chodzi

o własne „ja” jako przedmiot. Stan taki postulują idealisci, w nim bowiem świadomość może zostać uznana za podmiot wytwarzający swe treści bez względu na jakikolwiek przedmiot. Powstaje uzasadnione w idealistycznej linii myślenia pytanie, czy sama świadomość może być uznana za realny podmiot, czy także tylko jest wytworem. Jest to w tej chwili pytanie marginalne.

Dzięki samowiedzy własne „ja” działającego podmiotu zostaje poznawczo ujęte jako przedmiot. I osoba i czyn z nią związany posiada wskutek tego w świadomości przedmiotowe znaczenie. Świadomościowe odzwierciedlenie, które nie tylko jest czymś podmiotowym, ale zarazem stanowi podstawę upodmiotowienia (o czym szerzej będzie jeszcze mowa) — nie znosi przedmiotowego znaczenia własnego „ja” ani też jego czynów, stale bowiem czerpie je z samowiedzy. Spójność samowiedzy ze świadomością wypada uznać za podstawowy czynnik równowagi w życiu wewnętrznym osoby, zwłaszcza gdy chodzi o jego intelektualną strukturę. Człowiek jest przedmiotem jako podmiot, jest przedmiotem dla siebie samego jako dla podmiotu, a nawet w świadomościowym odzwierciedleniu nie traci przedmiotowego znaczenia. Samowiedza jest pod tym względem niejako wcześniejsza od świadomości — wnosi w nią przeto znaczeniową relację do własnego „ja” oraz do jego czynów, jakkolwiek świadomość sama ze siebie nie jest ku nim intencjonalnie skierowana. Równocześnie też samowiedza stanowi jakby granicę dla świadomości — granicę, poza którą nie może wybiegać proces świadomościowego upodmiotowienia.

Co więcej, obiektywizujący zwrot samowiedzy w stronę własnego „ja” oraz czynów z nim związanych dotyczy również samej świadomości. I ona również staje się przedmiotem samowiedzy. Tym tłumaczy się fakt, że kiedy człowiek „posiada świadomość” swego działania, to równocześnie „wie, że działa” — i to „wie, że działa świadomie”. Wie, że jest świadomy, i wie, że działa świadomie. Samowiedza ma za przedmiot nie tylko osobę i czyny, ale również świadomość czynów

i świadomość osoby. Samowiedza obiektywizuje tę świadomość, skąd w odbiciu świadomościowym znaczenie przedmiotowe posiada nie jakiegokolwiek bycie i działanie osoby, która jest moim własnym „ja”, ale bycie i działanie związane ze świadomością. Człowiek posiada samowiedzę tej świadomości — i w ten sposób jest świadomy świadomości swego bycia i swego działania w czynach. Jednakże proces ten dalej nie postępuje, samowiedza bowiem stanowi granicę świadomościowego odzwierciedlenia. Stanowi jego podstawę przez to, że kształtuje stronę znaczeniową świadomości — i stanowi także granicę, dzięki której świadomość ostatecznie „trzyma się” bytu i potwierdza siebie jako zapodmiotowana w nim, a nie skazana na jakieś niekończące się „samo-zapodmiotowywanie”. Korzeniem świadomości jest ta sama zdolność i sprawność poznawcza, której człowiek zawdzięcza wszystkie procesy zrozumienia. Świadomość pojawia się jakby na marginesie tych procesów, ale zarazem jakby bardziej jeszcze „wewnątrz” osobowego podmiotu. Dlatego właśnie jej dziełem jest wszelkie „uwewnętrznienie” i „upodmiotowienie” — o czym mowa będzie jeszcze później.

Fakt, że nie tylko własne „ja” oraz czyny z nim związane, ale nawet sama świadomość tychże czynów w ich relacji do własnego „ja”, może być uświadomiona — to dzieło samowiedzy. Kiedy mówimy w ten sposób „uświadomiłem sobie mój czyn...” albo „uświadomiłem sobie... cokolwiek innego”, wówczas wskazując na aktualizację świadomości, wskazujemy właściwie na aktualizację samowiedzy. Czynu bowiem ani czegokolwiek innego nie można „uświadomić” świadomościowo, ale tylko intencjonalnie — a zatem aktem samowiedzy. Wyrażamy się jednak w danym wypadku poprawnie, gdyż świadomość jest najściślej zespolona z samowiedzą. Jeżeli chodzi o samo odzwierciedlenie, wystarcza aktualizacja świadomościowa, jeżeli jednak chodzi o „uświadomienie” sobie czegoś, wówczas aktualizacja świadomości musi niejako włączyć akt samowiedzy.

Jest rzeczą i bardzo znamioną i zarazem bardzo pomyślną,

że język nasz dysponuje obu tymi wyrażeniami. Wiele problemów natury noetycznej a także ontologicznej porządkuje się dzięki temu. Lepiej zrozumiała staje się z jednej strony przedmiotowość podmiotu, jak z drugiej podmiotowość tego złożonego przedmiotu, jakim jest własne „ja”. Tę podmiotowość przedmiotu wypadnie nam z kolei przeanalizować. Zanim w nią wejdziemy, trzeba raz jeszcze stwierdzić, że gdy mowa o świadomości czynu, wówczas chodzi nie tylko o samoświadomościowe odzwierciedlenie, ale chodzi o intencjonalną samowiedzę. Mam świadomość czynu to znaczy właściwie, że mam jego samowiedzę, że aktem tej samowiedzy obiektywizuję mój czyn w relacji do mojej osoby. Obiektywizuję to, że jest on prawdziwym działaniem mojej osoby, a nie tylko czymś, co w niej „się dzieje” — że działanie to jest świadome (wewnętrznie czyli konstytutywnie świadome, co pośrednio równa się *voluntarium*) — że jako spełnione w sposób właściwy dla woli (co bezpośrednio równa się *voluntarium*) posiada ono jakąś wartość moralną, dodatnią lub ujemną, jest dobre lub złe. To wszystko, cała ta zawartość czynu, zobiektywizowana aktem samowiedzy, staje się treścią świadomości. Dzięki tej to obiektywizacji możemy mówić o świadomości w znaczeniu przedmiotowym czyli o stosunku świadomości do świata przedmiotowego. O świadomości w znaczeniu przedmiotowym mówimy ze względu na znaczenia różnych przedmiotów, które w niej są zawarte, a które zawdzięcza różnym rozumieniom. W szczególny sposób mówimy o świadomości w znaczeniu przedmiotowym ze względu na znaczenie, jakie posiada w niej własne „ja”, jego *esse* oraz *operari* jako też wszystko, co z nim się łączy w jakikolwiek sposób. To znaczenie, a raczej ten zespół znaczeń, zawdzięcza świadomość samowiedzy. Dzięki temu właśnie zespołowi znaczeń świadomość w szczególny sposób zasługuje na nazwę samoświadomości. To samowiedza przyczynia się do uformowania samoświadomości.

Skoro naszkicowaliśmy już stosunek wzajemny pomiędzy świadomością a samowiedzą — zanim posuniemy się dalej

w analizie funkcji świadomości, przyjrzyjmy się jeszcze krótko samej samowiedzy, niezależnie od jej funkcjonalnych związków ze świadomością.

Przedmiotem samowiedzy, jak wynika z poprzednich rozważań, jest własne „ja” każdego człowieka. Jest to wiedza o własnym „ja”, która w punkcie własnego „ja” spotyka się ze wszystkim, co z tymże „ja” się łączy lub do niego odnosi. Istnieje przeto np. samowiedza moralna, coś z gruntu innego niż wiedza o moralności czy tym bardziej etyka — samowiedza religijna, niezależnie od wszelkich form wiedzy o religii, wiedzy religijnej czy teologii — samowiedza społeczna — niezależna od jakiegokolwiek wiedzy o społeczeństwie itp. Samowiedza bowiem, skoncentrowana na własnym „ja” jako na swoim właściwym przedmiocie, wchodzi wraz z nim we wszystkie dziedziny, do których to własne „ja” się rozprzestrzenia. Jednakże żadnej z tych dziedzin nie obiektywizuje dla niej samej, ale tylko i wyłącznie w związku z własnym „ja” i ze względu na nie.

I to znów trzeba podkreślić, że samowiedza nie ma nic wspólnego z jakąś filozofią, której przedmiotem jest „ja”. Wówczas bowiem chodziłoby o „ja” wyabstrahowane i uogólnione. W samowiedzy przedmiotem jest „ja” konkretne i własne. Można mieć pewne zastrzeżenia w stosowaniu do niej nawet pojęcia „wiedzy”, która ściśle biorąc posiada przedmiot ogólny. Tymczasem samowiedza nie tylko ma za przedmiot jednostkowe własne „ja”, ale wciąż jest uwikłana w szczegóły z nim związane. Jest to wiedza o własnym „ja” jako o fakcie w całej jego szczegółowości. A przecież jest to wiedza prawdziwa, nie poprzestaje bowiem na rejestracji samych szczegółów związanych z własnym „ja”, lecz stale dochodzi do uogólnień. Takimi uogólnieniami są np. wszelkie poglądy na siebie samego, bądź oceny siebie samego, właściwe tylko dla samowiedzy i przez nią stwarzane. Trzeba dodać, że owe poglądy — jakaś całościowa wizja własnego „ja” — znajdują odzwierciedlenie w świadomości: a więc nie

tylko szczegółowe fakty związane z własnym „ja”, ale także narastający stale i rozwijający się fakt całościowy, jaki to „ja” stanowi. Poglądy na ten fakt mają nie tylko charakter samowiednej teorii własnego „ja”, ale również charakter oceny, dla samowiedzy bowiem niemniej istotny jest aspekt wartości.

Samowiedza nie stanowi tylko jakiegoś szczegółowego wypadku wiedzy o człowieku, jakkolwiek „ja”, które możliwie wszechstronnie stara się zobiektywizować, jest człowiekiem — jest nim ontologicznie i jest nim w znaczeniu intencjonalnym jako przedmiot samowiedzy. A jednak cała praca poznawcza dla niej właściwa idzie wyłącznie od samo-doświadczenia do samo-zrozumienia, a nie przechodzi do uogólnień w kierunku człowieka jako takiego. Tutaj biegnie granica ściśle wyznaczona przez przedmiot wiedzy o człowieku oraz samowiedzy czyli wiedzy o własnym „ja”. Jeżeli w którymś kierunku widać przejście, to raczej ku wiedzy o sobie, samowiedza korzysta z wiedzy o człowieku w ogólności tzn. z różnych poglądów na istotę ludzką, korzysta też z doświadczalnej wiedzy o ludziach, aby lepiej zrozumieć własne „ja”. W tym sensie nie jest jej obcy rys porównawczy. Natomiast sama ona nie korzysta z wiedzy o własnym „ja”, aby lepiej zrozumieć innych ludzi czy też człowieka w ogólności. To ostatnie należy do wiedzy o człowieku, która chętnie wykorzystuje również samowiedzę, aby lepiej zrozumieć swój z kolei przedmiot. Samowiedza natomiast zatrzymuje się przy własnym „ja” i pozostaje w jednostkowej intencji poznawczej — we własnym „ja” bowiem znajduje ciągle nowe zasoby treści. Stare *adagium* głosi *individuum est ineffabile*.

REFLEKSYWNY RYS ŚWIADOMOŚCI A PRZEZYCIE

Analiza samowiedzy pozwala pełniej zrozumieć świadomość w jej funkcji odzwierciedlającej, świadomość jako odbicie. Może się wprawdzie wydać, że funkcja ta właściwie „gubi

się” w samowiedzy — tak bardzo uprzednia analiza podporządkowała jej odzwierciedlenie świadomościowe.

Powstaje wręcz pytanie, czy świadomość ma w takim ujęciu odrębną rację bytu. Z tym pytaniem łączy się drugie, raczej metodologiczne: na jakiej drodze dochodzimy do takiej właśnie koncepcji świadomości, i do takiego przekonania na temat jej zależności od samowiedzy. Ze względu na te właśnie pytania, analiza, którą podejmuję w tej chwili, wydaje się niezwykle ważna. Oczywiście, że cała koncepcja świadomości oraz stosunku jej do samowiedzy nie tłumaczy się w oderwaniu, nie tłumaczy się sama dla siebie. Tłumaczy ją integralna koncepcja człowieka jako osoby, którą zamierzamy rozwijać w niniejszym studium. Dla takiego rozszyfrowania problemu świadomości oraz jej immanentnego stosunku do samowiedzy — decydująca wydaje się sprawa przedmiotowości i równoczesnej podmiotowości człowieka. Sprawy tej już dotknęliśmy w poprzedniej analizie. Moment samowiedzy jako immanentnej względem świadomości zdaje się posiadać kluczowe znaczenie dla ujęcia przedmiotowości tego podmiotu, którym jest własne „ja”. Z kolei jednak trzeba wniknąć w tenże przedmiotowy podmiot właśnie pod kątem jego podmiotowości. I tutaj świadomość musi odegrać decydującą rolę.

Jak już kilkakrotnie wspomniano, funkcja odzwierciedlająca nie stanowi jedynej ani też całkowitej funkcji świadomości. Prócz odbicia wiąże się z nią przeżycie — i jedno i drugie właściwe człowiekowi, i jedno i drugie ogromnie ważne dla zrozumienia osoby w jej relacji do czynu i czynu w relacji do osoby. Aspekt świadomości nie wyczerpuje się tylko w roli zwierciadła przystawionego do czynów, aby je odbijać w relacji z własnym „ja” — przystawionego jak gdyby od zewnątrz. Zwierciadło świadomości wprowadza nas jak najbardziej do wnętrza czynów i do wnętrza ich dynamicznej relacji z własnym „ja”, przy czym rola samej świadomości nie tyle się zmienia, ile po prostu dopełnia. Pozwala nam ona nie tylko wewnątrznie oglądać nasze czyny oraz ich związek z własnym

„ja”, ale pozwala je przeżywać jako czyny i jako własne. Świadomości zawdzięczamy pełne upodmiotowienie tego, co przedmiotowe. Upodmiotawia się w niej osoba i czyn w swej wzajemnej relacji, (która jest ścisłą korelacją), upodmiotawia się również to wszystko, co stanowi intencjonalny „świat osoby”. Mamy pełne podstawy ku temu, by analizować ten świat w jego przedmiotowej zawartości — w tej chwili jednak podejmujemy studium upodmiotowienia.

Świadomości właściwy jest rys, który wypada określić jako refleksywny. Rys ten znamionuje zarówno poszczególne jej akty, jak i sumę tych aktów względnie ich wypadkową w człowieku, które składają się na aktualny stan świadomości. Refleksywność świadomości oznacza naturalny jej zwrot w stronę podmiotu jako takiego. Refleksywność jest czymś innym niż refleksyjność, właściwa umysłowi ludzkiemu i jego aktom. Refleksyjność bowiem zakłada intencjonalność aktów myślenia czyli ich zwrot ku przedmiotowi. Myślenie staje się refleksyjne wówczas, gdy zwracamy się do aktu uprzednio dokonanego, aby pełniej ująć jego przedmiotową zawartość, ewentualnie też jego charakter czy strukturę. Myślenie refleksyjne jest ważnym elementem w powstawaniu wszelkiego zrozumienia, wszelkiej wiedzy — również tej wiedzy o sobie, jaką stanowi samowiedza. Służy ono bezpośrednio świadomości oraz jej rozwojowi w człowieku, co w świetle rozważań punktu poprzedniego jest całkowicie jasne — natomiast świadomości samej myślenie to nie konstytuuje. Konstytutywny dla niej jest umysłowy zwrot w stronę podmiotu jako takiego — świadomość jest refleksywna, nie refleksyjna.

Zwrot ów jest czymś innym niż samo odbicie. W odbiciu podmiot zawiera się jeszcze jako przedmiot. Zwrot refleksywny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot — czyli przeżywa swoje własne „ja”. To coś nowego i coś innego niż wszystkie dotychczasowe kategorie: czymś innym jest być

podmiotem, czymś innym — być poznany (=zobiektywizowanym) jako podmiot, również i w odzwierciedleniu świadomościowym — a czymś innym jest samo podmiotowe przeżycie podmiotu. Człowiek jest podmiotem swego istnienia i działania, jest tym podmiotem jako byt określonej natury, co posiada swe konsekwencje w działaniu. Ów podmiot istnienia i działania, jakim jest człowiek, ontologia określa wyrazem *suppositum*. Wyraz *suppositum* służy dla na wskroś przedmiotowego oznaczenia podmiotu, abstrahując od aspektu przeżycia, w którym ten podmiot jest dany sobie samemu jako własne „ja”. Wyraz *suppositum* abstrahuje poniekąd od aspektu świadomości, dzięki której przedmiot będący podmiotem przeżywa siebie jako podmiot — i przeżycie to obiektywizuje przy pomocy wyrażenia „ja”. Wyrażenie „ja” zawiera właściwie więcej niż *suppositum*, zawiera bowiem podmiotowe przeżycie podmiotowości, a implikuje przedmiot będący podmiotem (czyli podmiotowość w znaczeniu przedmiotowym i ontologicznym — to właśnie co oznacza *suppositum*). Jeżeli wyrażenie „ja” odcięlibyśmy od tej jego implikacji, jaką jest „suppositum”, wówczas to „ja” oznaczałoby tylko aspekt świadomościowy albo inaczej — aspekt psychologiczny podmiotowości.

W rozważaniach niniejszych — zgodnie z założeniami poznawczymi jakie poczyniono w rozdziale wstępnym — nie zamierzamy odcinać „ja” od jego ontologicznych implikacji. Człowiek każdy dany jest w całościowym czyli prostym doświadczeniu jako *suppositum* — jako byt będący podmiotem istnienia i działania. Równocześnie zaś dany jest sobie samemu jako „ja” — i to nie tylko w sposób świadomościowy, ale w samowiednej obiektywizacji. Samowiedza stwierdza, iż to *suppositum*, które jest mną, stanowi moje własne „ja”, skoro przeżywam w nim siebie jako podmiot. Nie tylko posiadam świadomość własnego „ja”, ale też dzięki świadomości przeżywam to „ja” czyli przeżywam siebie jako podmiot. Świadomość jest więc aspektem, ale nie tylko aspektem — jest również realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość w znaczeniu psychologicznym, a raczej

przeżyciowym. Poniekąd więc świadomość konstytuuje to własne „ja”. Bez świadomości pozostałoby tylko *suppositum*.

Warto zastanowić się nad drogą, jaka prowadzi od odbicia do przeżycia. Jest to właśnie droga świadomości. Świadomość jest związana z bytem tzn. z konkretnym człowiekiem, „który jest mną”, który przedmiotowo stanowi jakieś „ja”. Tego bytu świadomość nie przesłania ani też nie absorbuje sobą, jakby wynikało z podstawowej przesłanki myślenia idealistycznego, wedle której *esse = percipi* (być = stanowić treść świadomości, z tym, że żadnego bycia poza świadomością się nie przyjmuje). Wręcz przeciwnie, świadomość ten byt, konkretnie byt ludzki-osobę, niejako odsłania do wewnątrz. Na tym polega jej funkcja refleksywna, jeżeli ją rozumiemy całościowo. Dzięki tej funkcji człowiek bytuje w pełnej zgodności ze swą umysłową istotą i zarazem bytuje „do wewnątrz”. Owo bytowanie utożsamia się z przeżyciem. Przeżycie nie stanowi bynajmniej jakiegoś refleksu, który pojawia się na powierzchni bytu człowieka oraz jego działania, wręcz przeciwnie — stanowi ono tę postać aktualizacji bytu i działania, jaką człowiek zawdzięcza świadomości. Jest to niejako postać ostateczna i definitywna, w której nie tylko aktualizują się realne i przedmiotowe energie zawarte w człowieku jako bycie — aktualizują się w sposób przedmiotowy — ale aktualizują się w profilu jego podmiotowości, znajdując w przeżyciu swe podmiotowe wykończenie.

Świadomość — o ile tylko odzwierciedla, o ile jest odbiciem, pozostaje jeszcze jak gdyby w przedmiotowym dystansie względem własnego „ja” — o ile natomiast stanowi podstawę przeżycia, o ile przeżycie to dzięki swej refleksywności konstytuuje, wychodzi już z tego dystansu, wchodzi w podmiot i doświadczalnie konstytuuje go wraz z każdym przeżyciem. Rzecz jasna, iż inaczej go odzwierciedla, a inaczej konstytuuje: odzwierciedla zatrzymując dzięki samowiedzy jego przedmiotowe znaczenie, przedmiotową rzecz można pozycję — konstytuuje natomiast w czystej podmiotowości przeżycia. Jest to

bardzo ważne. Dzięki owej dwoistości funkcji, jaką dysponuje świadomość, znajdując się w obrębie własnej podmiotowości, nie zatracamy jednak poczucia własnego bytu w jego realnej przedmiotowości. To zaś, że nasze przeżycia kształtują się w świadomości, to, że bez niej nie ma właściwie przeżycia ludzkiego w człowieku — chociaż są różne przejawy życia, różne aktualizacje — to na swój sposób potwierdza i weryfikuje definicję człowieka, mianowicie zawartą w niej przydawkę *rationale*. To pośrednio potwierdza też i weryfikuje duchowość człowieka. Duchowość człowieka przejawia się w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną jego bytowania i działania. Podstawy duchowości człowieka, jej niejako korzenie, znajdują się poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia — dosiegamy ich drogą rozumowania — sama jednakże duchowość ma swój doświadczalny wyraz, staje się poniekąd sumą przejawów. Fakt ścisłego, niejako konstytutywnego związania przeżyć człowiekowi właściwych z refleksywną funkcją świadomości jest tego dowodem. Człowiek przeżywa siebie i wszystko, co w nim się znajduje, cały swój „świat” — umysłowo, natura świadomości jest bowiem umysłowa, intelektualna. Ona to wyznacza naturę przeżyć i niejako ich poziom w człowieku.

W jaki sposób człowiek przeżywa swoje czyny? Wiemy już, co to znaczy, że jest ich świadomy — jak należy rozumieć świadomościowe odbicie czynu. Prócz tego jednak człowiek swoje czyny przeżywa, a przeżycie to, tak jak każde inne, zawdzięcza świadomości w jej funkcji refleksywnej. Człowiek przeżywa swój czyn jako „działanie”, które jest przyczynowo związane z własnym „ja”. Działanie to człowiek dokładnie odróżnia od wszystkiego, co we własnym „ja” tylko „się dzieje”. Rozróżnienie pomiędzy *actio* i *passio* tu znajdują swoją pierwszą doświadczalną podstawę. Samo rozróżnienie jest dziełem samowiedzy, przynależy ono do strony znaczeniowej świadomościowego odzwierciedlania. Idzie ono jednak w parze z przeżyciem: człowiek przeżywa swoje działanie jako coś na wskroś innego od jakiegokolwiek „dziania się”, które w nim zachodzi.

Tylko w związku z działaniem czyli czynem przeżywa też człowiek swoją moralność, wartości moralne, dobro lub zło („moralność lub niemoralność” jak się czasem potocznie a błędnie mówi). Znowu nie tylko jest świadomy moralności swych czynów ale ją autentycznie przeżywa. Czyn i moralność, wartości moralne, funkcjonują nie tylko przedmiotowo w znaczeniu, jakie świadomość odzwierciedla, ale funkcjonują równocześnie na wskroś podmiotowo w przeżyciu, które ta świadomość bezpośrednio warunkuje. Przez to, że zwraca się stale do podmiotu jako podmiotu, wywołuje przeżycie podmiotowości każdego czynu oraz jego wartości moralnej. Równocześnie — dzięki funkcji odzwierciedlającej ściśle związanej z samowiedzą pozwala nam przedmiotowo uświadomić sobie czyn, (tj. działanie przyczynowo związane z własnym „ja”), oraz jego wartość moralną, (która mocą przyczynowego związku jest równocześnie wartością moralną tego „ja” czyli osoby) — i równocześnie też pozwala nam tenże czyn oraz jego wartość moralną przeżywać. Przeżycie zaś, jak już stwierdziliśmy, nie jest jakimś dodatkowym i „powierzchniowym” refleksem czynu, ale stanowi refleksywne sprowadzenie do wewnątrz, dzięki któremu czyn staje się pełną rzeczywistością podmiotową w człowieku. Zdobyla niejako swoje wykończenie w jego podmiotowości.

Równocześnie z tym wykończeniem nabiera wyrazu doświadczalnego, poprzez który staje się przedmiotem zrozumienia — coraz gruntowniejszego, jak to zostało naszkicowane w rozdziale wstępnym. Rozdział ów traktuje jednak doświadczenie jako coś szerszego od samo-doświadczenia, a zrozumienie jako coś szerszego od samo-zrozumienia, które pozostaje wyłącznie w obrębie samowiedzy i świadomości w obu jej funkcjach. Czerpiąc ze źródła samo-doświadczenia i samo-zrozumienia, staramy się więc przekraczać ich granice w kierunku zrozumienia człowieka, zrozumienia czynu w jego relacji z osobą. Już w samym punkcie wyjścia ustawiamy się — jak widać — inaczej, ustawiamy się niejako poza własnym

„ja”, skoro przedmiotem jej nie jest własne „ja”, ale człowiek. Jednakże ów „człowiek” między innymi jest także mną, jest moim własnym „ja”.

PROBLEM EMOCJONALIZACJI ŚWIADOMOŚCI

Świadomość odzwierciedla własne „ja” człowieka i jego czyny i równocześnie pozwala mu przeżywać siebie i swoje czyny. W jednym i drugim w jakiś sposób zawiera się własne ciało. Człowiek ma świadomość swego ciała a także je przeżywa, przeżywa przy tym własną „cielesność”, podobnie jak własną zmysłowość czy uczuciowość. Przeżycia te idą w parze z świadomościowym odzwierciedleniem — i dlatego kieruje nimi także samowiedza. Łatwo odkrywamy jej udział po pewnej abstrakcyjności treści uświadamianych i przeżywanych. Przecież czymś innym jest przeżywać własne ciało, a czymś innym przeżywać własną cielesność. Zachodzi tutaj różnica stopnia umysłowej abstrakcji, która należy do procesu rozumienia, a w relacji do własnego „ja” do samo-wiedzy. Samowiedza stwarza znaczeniową stronę świadomościowego odbicia, która wraz z funkcją refleksywną świadomości przechodzi do przeżycia i wyznacza również jego treściowy charakter. W aktach samowiedzy człowiek, opierając się na samo-doświadczeniu, rozumie swoje własne „ja” i szczegółowo i całościowo zarazem. Jeżeli chodzi o rozumienie ciała, to samowiedza a wraz z nią świadomość zawiązuje bardzo wiele poszczególnym czuciom cielesnym. Wiadomo, że ani organizm w całej swojej szczegółowej strukturze wewnętrznej, ani też poszczególne procesy wegetatywne, które w nim się dokonują, nie stanowią — przeciętnie biorąc — przedmiotu samowiedzy ani też świadomości. Samowiedza a wraz z nią świadomość sięga tak daleko, a raczej tak głęboko w organizm i jego życie, jak głęboko wprowadzają ją czucia. Bardzo często np. dzięki jakiemuś schorzeniu człowiek staje się świadomy takiego lub innego organu czy też procesu wegetatywnego w sobie. W ogólności

ciało ludzkie i wszystko, co z nim się łączy bardziej lub mniej bezpośrednio, stanowi naprzód przedmiot czuć, a później dopiero samowiedzy oraz świadomości. „Naprzód” i „później” nie bierzemy tutaj w znaczeniu następstwa czasowego, tylko w znaczeniu naturalnej adekwatności przedmiotu i aktów podmiotowych.

Świat czuć posiada swoje obiektywne bogactwo w człowieku, który jest istotą czującą — nie tylko myślącą. Bogactwo to odpowiada do pewnego stopnia strukturze człowieka, a także świata poza człowiekiem. Czucia są zróżnicowane nie tylko ilościowo, ale też jakościowo — pod tym względem tworzą pewną hierarchię. Czucia jakościowo wyższe uczestniczą w życiu duchowym człowieka. W jednym z dalszych rozdziałów tej książki poddamy osobnej analizie ludzką emotywność jako szczególną właściwość psychiki. Wiadomo, że całe życie emocjonalne człowieka posiada wielkie znaczenie dla kształtowania się ludzkich czynów. Wiadomo — fakt ten stwierdzają liczne podręczniki etyki — że uczucia pod pewnym względem intensyfikują nasze działanie, pod innym jednakże względem wpływają ograniczająco, czasem wręcz paraliżująco, na to, co w tym działaniu istotne, mianowicie na „voluntarium”. Stwierdziliśmy uprzednio, iż „voluntarium” oznacza udział wolnej woli w działaniu, które równocześnie jest też działaniem świadomym. W rozdziale niniejszym zajmujemy się działaniem świadomym (a więc także i *voluntarium*) w aspekcie świadomości.

W tym też tylko aspekcie chcemy przeanalizować wpływ pierwiastka emotywnego. Będzie to również analiza aspektowa, a nie całościowa. Chodzi o emocjonalizację świadomości — tak bowiem decydujemy się nazwać ów szczególny wpływ pierwiastka emotywnego na świadomość działania, (co oczywiście nie pozostaje bez znaczenia dla całego dynamizmu osoby, dla działania świadomego czyli czynu).

Istota problemu leży w tym, że emocje, fakty ematywne w swej różnej postaci, w jakiej zachodzą („dzieją się”) w czło-

wieku jako podmiocie, nie tylko posiadają swe odbicie w świadomości, ale też na świadomościowe odzwierciedlenie różnych przedmiotów — poczynając od własnego „ja” oraz czynów — wpływają w sobie tylko właściwy sposób. Różnorodne czucia emocjonalizują świadomość — to znaczy włączają się w obie jej funkcje, odzwierciedlającą i refleksywną, modyfikując nieco ich charakter. Zaznacza się to naprzód w odbiciu świadomościowym, które niejako traci dystans względem emocji. Ów dystans zawdzięcza świadomość — jak wiemy z uprzedniej analizy — samowiedzy. Samowiedza ma zdolność obiektywizowania również emocji i czuć. Świadomość dysponuje wówczas znaczeniem faktów emotywnych, które zachodzą w podmiocie — i dzięki temu właśnie zachowuje ów przedmiotowy dystans względem nich. Same one „dzieją się” w człowieku, ale równocześnie ten sam człowiek jest ich świadomy i przez świadomość niejako panuje nad nimi. Dla integracji wewnętrznej bardzo ważne jest owo panowanie świadomości nad emocją. Owo „świadomościowe” panowanie nad emocją nie dokonuje się z pewnością poza wolą, bez jej udziału. Stąd też na jego kanwie może się dopiero kształtować wartość moralna. Stajemy wobec faktu wzajemnego przenikania się świadomości i woli, świadomościowe panowanie nad spontanicznym dynamizmem emotywnym, które warunkuje *voluntarium* — działanie właściwe woli — jest równocześnie uwarunkowane wolą.

Emocjonalizacja świadomości zaczyna się wówczas, gdy w odzwierciedleniu zanika znaczenie poszczególnych faktów emotywnych, gdy czucia wyrastają ponad aktualne ich zrozumienie ze strony człowieka. Jest to właściwie załamanie się samowiedzy. Świadomość bowiem nie przestaje odzwierciedlać owych faktów emotywnych, traci jednakże swój nadrzędny czyli przedmiotowy do nich stosunek. Wiadomo, że uprzedmiotawianie (obiektywizacja) nie jest jej funkcją właściwą, ale samowiedzy. Załamanie się przedmiotowego stosunku świadomości do czuć i uczuć, jakie „dzieją się” w człowieku, po-

chodzi stąd, że samowiedza przestaje obiektywizować. Nie ustala znaczeń i przez to nie trzyma emocji w intelektualnej zależności. Dlaczego tak się dzieje? Powody mogą być różne. Najczęściej wskazuje się jako powód siłę czyli intensywność uczuć, ich zmienność, szybkość następowania jednego po drugim. To tłumaczy problem jednostronnie. Z drugiej strony trzeba bowiem wziąć pod uwagę także mniejszą lub większą sprawność samowiedzy. Podlega ona wszakże prawom sprawności, tak jak każda inna wiedza, i dlatego też może sobie lepiej lub gorzej radzić z własnym przedmiotem (chodzi o „tworzywo przedmiotowe”, którym dla samowiedzy są wszystkie fakty związane z własnym „ja”, a fakty emotywnie są takimi właśnie faktami). Podkreślmy raz jeszcze, iż nie chodzi o samo efektywne „opamiętanie uczuć”, co jest zadaniem woli (a także odnośnej cnoty), ale tylko o „zapanowanie nad czuciami”, a to jest zadaniem samowiedzy i świadomości. (Próbie wyjaśnienia stosunku czuć do uczuć odłożymy do osobnego rozdziału, którego tematem będzie problematyka emotywna).

Samowiedza ma tutaj podstawowe zadanie do spełnienia i dlatego tak ważna jest jej sprawność. Świadomość sama raczej nie podlega prawom sprawności. Nie myślimy, że może ona być mniej lub bardziej sprawna, choć może być mniej lub bardziej rozwinięta czy dojrzała. Całą sprawnościową stronę świadomości bierze na siebie samowiedza. Ona też winna pracować nad tym, by nie dopuścić do emocjonalizacji świadomości, to znaczy — by świadomość nie została pozbawiona przedmiotowego stosunku względem faktów emotywnych. Czucia w podmiocie, jakim jest człowiek, podlegają jakby falowaniu. Niekiedy wzbierają — to znaczy mnożą się, a przede wszystkim zyskują na sile. Istnieje wszakże w każdym człowieku specyficzna dynamika emotywna jako obiektywny fakt psychiczny. Wyraża się ona stopniem nasilenia poszczególnych czuć bądź też całych ich zespołów czy wypadkowych.

O ile pewien stopień tego nasilenia warunkuje normalne czy nawet wręcz prawidłowe

funkcjonowanie świadomości, to natomiast z chwilą przekroczenia tego stopnia — jak gdyby progę — zaczyna się właśnie jej emocjonalizacja. Z powodu bądź to nadmiernej ilości bądź siły uczuć — nadmiernej w stosunku do progę — bądź też niewystarczającej sprawności samowiedzy, ta ostatnia nie jest zdolna intelektualnie ich utożsamić. Zostaje zagubiona strona znaczeniowa faktów o charakterze emotywnym. Zrazu świadomość odzwierciedla jeszcze te fakty jako „coś, co dzieje się we mnie”. Przy większym ich nasileniu czy też większej bezradności aktualnej samowiedzy, świadomość odzwierciedla je jeszcze jako „coś, co się dzieje” — jakby gubiąc ich związek z własnym „ja”. Podstawowa treść świadomości — własne „ja” — zostaje jakby zepchnięte na dalszy plan, a spotęgowane czucia zachowują się tak, jakby oderwano je od gruntu, z którego wyrasta zarówno ich jedność jak też ich odrębność znaczeniowa. Samowiedza bowiem zarówno tę jedność we własnym „ja”, jak też odrębność znaczeniową poszczególnych emocji, w normalnym biegu rzeczy obiektywizuje. W momentach natomiast emocjonalizacji, zwłaszcza skrajnej emocjonalizacji, niejako spadają one wprost na świadomość, która wprawdzie nie przestaje ich odzwierciedlać, ale odzwierciedlenie to pozbawione jest pierwiastka jakiegokolwiek obiektywizacji i zrozumienia, bo nie dostarczyła tego samowiedza.

W parze z emocjonalizacją odbicia idzie emocjonalizacja przeżycia. Świadomość jak powiedziano nie przestaje odzwierciedlać — w największym nawet nasileniu emocji i czuć odkrywamy jeszcze świadomościowe odbicie — ale odbicie to nie ma właściwego znaczenia dla strony emocjonalnej życia wewnętrznego. Funkcja refleksywna świadomości — ta, która kształtuje przeżycie, traci również swój wpływ decydujący. Jest rzeczą znamionną, iż przy znacznym nasileniu uczuć czy namiętności człowiek właściwie przestaje je przeżywać, a tylko wprost żyje nimi. Fakty ematywne bowiem, chociaż same w sobie są bardzo subiektywne — czyli ściśle związane z podmiotowym konkretnym „ja” — to przecież nie posiadają owej

refleksywności, owej zdolności upodmiotawiania, jaką dysponuje świadomość. W pewnym sensie przeżycie uczuciowe jest późniejsze od samej aktualizacji emocji oraz inwazji czuć w świadomości. Wobec tej inwazji również refleksywna funkcja świadomości zostaje jakby zahamowana — i człowiek raczej przedmiotowo żyje swoimi uczuciami niż je podmiotowo przeżywa. Prawdziwie ludzkie przeżywanie uczuć, owszem samo przeżycie emocjonalne, wymaga znów owego progu świadomości, o którym wspomnieliśmy poprzednio. Przy pewnym stopniu nasilenia czuć świadomość funkcjonuje normalnie i pod względem odzwierciedlenia i pod względem refleksywności. Wtedy też mogą ukształtować się autentyczne przeżycia uczuciowe w całym swoim podmiotowym wykończeniu, a nie przedmiotowe tylko fakty emotywnie, które niewątpliwie są w podmiocie, ale którym świadomość nie może nadać podmiotowego wykończenia. Emocjonalizacja bowiem świadomości utrudnia lub wręcz uniemożliwia właściwą jej samej aktualizację.

Pisząc to wszystko, nie zamierzaliśmy bynajmniej przesądzić o wartości czuć i emocji dla życia wewnętrznego człowieka i moralności. Temu poświęcimy osobny rozdział.

SUBIEKTYWNOŚĆ A SUBIEKTYWIZM

Analizy przeprowadzone dotychczas umożliwiają postawienie tego problemu, a nawet pośrednio tego się domagają. Chodzi o jasne odróżnienie subiektywności człowieka, którą tutaj zajmujemy się wraz z analizą świadomości — od subiektywizmu jako pewnej postawy myślowej, której stanowczo chcemy uniknąć. Stwierdzenie subiektywności człowieka-osoby posiada postawowe znaczenie dla realizmu — i właśnie obiektywizmu naszego studium. Człowiek bowiem w rzeczywistości jest podmiotem i przeżywa siebie jako podmiot. Relacja — a raczej korelacja — pomiędzy osobą a czynem realizuje się na tym gruncie. Bez stwierdzenia

nia subiektywności człowieka, brak płaszczyzny, na której moglibyśmy relację tę wszechstronnie ogarnąć. Dla stwierdzenia subiektywności człowieka aspekt świadomości posiada zasadnicze znaczenie. Dzięki świadomości człowiek przeżywa siebie jako podmiot. Przeżywa — więc jest podmiotem — w sensie najściślej doświadczalnym. Zrozumienie wyrasta tutaj wprost z doświadczenia bez żadnych członów pośrednich, bez wnioskowania. Przeżywa też człowiek swoje czyny jako działanie, którego on-osoba jest sprawcą. Sprawczość ta, którą będziemy się zajmowali w rozdziale następnym, staje się oczywistą dzięki przeżyciu — i tak jawi się nam w aspekcie świadomości. Trzeba więc zbliżyć się do przeżycia — i do tej subiektywności człowieka, która jest jego właściwym gruntem — ażeby uchwycić sprawczość jako fakt w pełni doświadczalny. Ujmując subiektywność w sposób tylko metafizyczny, stwierdzając, że człowiek jako przedmiotowy byt stanowi prawdziwy podmiot istnienia i działania czyli „suppositum”, abstrahujemy w znacznej mierze od tego, co stanowi dla nas źródło unaocnień, źródło doświadczenia. Lepiej przeto starać się o jakąś koordynację i zespolenie obu aspektów, aspektu bytu i aspektu świadomości, aspektu „aktu” i aspektu przeżycia.

Jest to ważne nie tylko ze względów metodologicznych, (o czym była mowa już w rozdziale wstępnym), ale także przedmiotowych. Wskazaliśmy na to już przed chwilą, stwierdzając, że bez zarysowania — możliwie pełnego — subiektywności człowieka, nie zarysuje się też w właściwej pełni relacja między osobą i czynem. Relacja ta bowiem nie tylko odzwierciedla się w świadomości, jakby w wewnętrznym lustrze ludzkiego bytowania i działania, ale na swój sposób dzięki tej świadomości kształtuje się jej definitywna, podmiotowa postać. Jest to mianowicie postać przeżycia, przeżycia czynu, przeżycia sprawczego stosunku osoby doń, przeżycia wartości moralnej, która w tym dynamicznym układzie kształkuje. To wszystko są fakty obiektywne, które jednak swoją obiektywność oraz realność posiadają tylko i wyłącznie w subiektywno-

ści człowieka. Bez pełnego odsłonięcia tej subiektywności nie sposób także osiągnąć i wydobyć pełnej i obiektywnie wszechstronnej zawartości owych faktów. Dodajmy, że subiektywizm może się rozwinąć również przy okazji zbyt ciasnego i jednostronnego obiektywizmu. Chroni przed tym możliwie wszechstronna analiza przedmiotu we wszystkich jego aspektach.

Subiektywizm w danym wypadku polegałby na sprowadzeniu czynów wyłącznie do przeżycia, wartości zaś moralnych, które kielkują (jak się obrazowo wyrażono) w tych właśnie czynach, a przez sprawczą ich zależność od osoby również w osobie — do samych treści świadomości. Należy w poprzednim zdaniu podkreślić przysłówek „wyłącznie” — on bowiem wskazuje na to, co już uprzednio zostało określone jako absolutyzacja aspektu. Sprowadzenie intelektualne, czyli redukcja powiązana z taką absolutyzacją aspektu doświadczalnego, stwarza właśnie ową postawę myślową, jaką jest subiektywizm, a w dalszej perspektywie idealizm. Aspektem owym niewątpliwie jest świadomość, która przy subiektywistycznej postawie myślowej ulega absolutyzacji — a więc przestaje już być aspektem. Dopóki jest rozumiana jako aspekt — o co staraliśmy się w całym tym rozdziale — dopóty służy ona tylko pełniejszemu zrozumieniu subiektywności człowieka, zwłaszcza w jego wewnętrznej relacji do własnych czynów. Odkąd natomiast świadomość przestaje być rozumiana jako aspekt, odtąd też przestaje tłumaczyć subiektywność czyli podmiotowość człowieka i jego czynów, a sama staje się wyłącznym podmiotem. Subiektywizm pojmuje świadomość jako całościowy i wyłączny podmiot — podmiot przeżyć oraz wartości, jeżeli chodzi o dziedzinę przeżyć moralnych. Ale niestety, zarówno te przeżycia, jak też ich przedmiotowe odpowiedniki tzn. wartości, przestają w tym założeniu, przy tej postawie myślowej, być czymś rzeczywistym. Pozostają tylko treścią świadomości: esse = percipi. Na koniec i sama świa-

domość musi przestać być czymś rzeczywistym, staje się tylko pomyślanym podmiotem treści. Droga subiektywizmu kończy się w idealizmie.

Można powiedzieć, że droga ta ma pewne oparcie w samym czysto świadomościowym charakterze aktów świadomości. Stwierdziliśmy w swoim czasie, że akty oraz świadomość, która cała w nich się zawiera, są same z siebie jakby obojętne na realne przedmioty, nawet na własne „ja” jako na realny przedmiot. Nie obiektywizują niczego, ale tylko odzwierciedlają. Wszystko w nich jest tylko treścią, a przedmiotowość swą i realność zawdzięczają samowiedzy. Samowiedza stwarza stronę znaczeniową świadomości. Idealizm polega na całkowitym przekreśleniu strony znaczeniowej świadomości, subiektywizm zaś do tego prowadzi. Rzecz można, iż obie te postawy myślowe utożsamiają się — gdy chodzi o analizę subiektywnego aspektu bytu i działania — z koncepcją całkowitego oderwania świadomości od samowiedzy. Własne „ja” przestaje być przedmiotem dla świadomości, własne czyny również — pozostają tylko treścią. Granica obiektywizmu oraz realizmu w koncepcji człowieka w naszym wypadku chodzi o całokształt osoba-czyn — przebiega zatem w uznaniu samowiedzy. Świadomość zintegrowana samowiedzą zachowuje mimo swego świadomościowego charakteru znaczenie przedmiotowe, a wraz z tym i przedmiotową pozycję w podmiotowej strukturze człowieka. W tym znaczeniu i na tej pozycji jest tylko kluczem do subiektywności człowieka — czyli podstawą pełnego zrozumienia podmiotowości osoby w jej relacji do własnych czynów — nie jest natomiast podstawą subiektywizmu.

Wydaje się, iż po wyjaśnieniu tego wszystkiego, możemy już wyłączyć się niejako z aspektu świadomości, aby przejść do analizy sprawczości. Równocześnie jednak cały dorobek poprzedniej analizy zabieramy z sobą i wnosimy do dalszych dociekań na temat dynamizmu właściwego osobie ludzkiej. Dynamizm ów, a w szczególności sprawczość jako istotny mo-

ment dynamicznego wynikania czynu z osoby, nie tylko realizuje się w polu świadomości, ale świadomością do głębi jest przeniknięty — jak to staraliśmy się wykazać w tym rozdziale. Pewne wyłączenie aspektu świadomości — jakby wyłączenie przed nawias — miało ten skutek, że chyba jeszcze głębiej została uwydatniona jej obecność w czynach osoby oraz ta specyficzna funkcja, jaką świadomość spełnia w kształtowaniu swoistej subiektywności osoby — subiektywności, z której mocą sprawczości wyłania się czyn.

Sprawczość posiada inną specyfikę. Jasne jest jednak, iż specyfiki ludzkiej sprawczości nie sposób ująć w oderwaniu od świadomości. Każda z nich swoście stanowi o osobie i czynie.

ROZDZIAŁ II

ANALIZA SPRAWCZOŚCI
NA TLE DYNAMIZMU CZŁOWIEKAPODSTAWOWE KIERUNKI DYNAMIZMU CZŁOWIEKA:
„AGERE” — „PATI”. KONCEPCJA „ACTUS”

Wylączamy się z aspektu świadomości, aby lepiej rozumiejąc jej funkcję — podjąć analizę faktu „człowiek działa”. Fakt ów jest nam dany naprzód w przeżyciu „ja działałam”. Dzięki przeżyciu znajdujemy się poniekąd najbardziej wewnątrz tego faktu. W przeżyciu też zawiera się pełnia doświadczenia, na gruncie której fakt „człowiek działa” kształtuje się w drodze analogii oraz uogólnienia. „Ja” bowiem jest człowiekiem, a każdy człowiek jest jakimś „ja”, drugim, trzecim itd. Stąd — kiedy „ty działasz”, „on działa”, „ktokolwiek działa” — można działanie to zrozumieć oraz zinterpretować również na podstawie doświadczenia zawartego w „ja działałam”. Przeżycie działania jest subiektywne w tym znaczeniu, że zatrzymuje nas w obrębie konkretnej subiektywności ludzkiego „ja”, nie przesłania jednak — potrzebnej przy zrozumieniu oraz interpretacji ludzkiego działania — inter-subiektywności.

Obiektywizacja faktu „człowiek działa” domaga się ujęcia w sposób również obiektywny integralnego dynamizmu człowieka. Ów doświadczalny fakt nie pojawia się bowiem w oderwaniu, ale na tle całego dynamizmu człowieka i w ścisłym,

organicznym związku z nim. Chodzi o dynamizm całościowy, który jest nam dany w całościowym doświadczeniu człowieka. Nie wszystko, co nań się składa, znajduje swe odzwierciedlenie w świadomości. Tak np. cały prawie dynamizm wegetatywny właściwy ciału ludzkiemu nie odzwierciedla się w świadomości. Nie wszystkie też fakty składające się na całościowy dynamizm człowieka są przezeń świadomie przeżywane. Mieliśmy już okazję zwrócić pokrótce uwagę na niewspółmierność, jaka istnieje pomiędzy całością życia w człowieku a zakresem czy też zasięgiem jego przeżyć. Pobieżna uwaga, uczyniona na ten temat przy końcu rozdziału II, w dalszych dociekaniach znajdzie jeszcze rozszerzenie i dopełnienie. W każdym razie konieczność wyłączenia się z aspektu świadomości, a także z zasięgu samych przeżyć przy ujęciu dynamizmu właściwego człowiekowi, wydaje się podyktowana właśnie wymogami doświadczenia. Nie bez powodu odróżniliśmy w rozdziale I całościowe doświadczenie człowieka od jego aspektów, przy czym aspekt wewnętrzny zarysował się już wtedy jako szczególnie związany ze świadomością.

Tym niemniej dynamizm właściwy człowiekowi znajduje sobie nie tylko podstawowe odzwierciedlenie w świadomości, ale człowiek jest także świadom głównych kierunków owego dynamizmu, co łączy się także z ich przeżyciem. Człowiek wszakże przeżywa działanie jako coś zasadniczo różnego od dziania się — to znaczy od tego, co w człowieku li tylko się dzieje, a w czym człowiek jako człowiek nie jest czynny. To przeżycie — oraz zróżnicowanie w polu przeżyć — dwóch obiektywnie różnych struktur „człowiek działa” oraz „(coś) dzieje się w człowieku” świadczy z jednej strony o zasadniczym przyleganiu świadomości do bytu w człowieku. Z drugiej zaś strony owo zróżnicowanie przeżyciowe nadaje każdej z tych struktur owo uwewnętrznienie oraz upodmiotowienie, które w ogóle zawdzięczamy świadomości. Interesują nas jednak na obecnym etapie nie przeżycia, ale właśnie struktury, których obiektywne zróżnicowanie opieramy na całościowym doświadczeniu czło-

wieka, a nie tylko na samym świadectwie świadomości. Doświadczenie wewnętrzne — gdy chodzi o to wszystko, co dzieje się wewnątrz ludzkiego ciała, co należy do życia organizmu — musi stale sięgać poza spontaniczne i doraźne świadectwo samej świadomości oraz związanych z nią przeżyć, musi je stale uzupełniać od zewnątrz, aby poznanie człowieka było w tej dziedzinie możliwie całkowite.

Dwie struktury obiektywne „człowiek działa” oraz „(coś) dzieje się w człowieku” wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi. Są to kierunki przeciwstawne o tyle, że w jednym z nich unaocznia się — i zarazem urzeczywistnia — aktywność czyli czynność podmiotu „człowiek”, w drugim natomiast jego bierność czy też pasywność. W każdym z tych elementarnych kierunków dynamizmu właściwego człowiekowi fenomen czyli treść unaocznienia odpowiada rzeczywistej strukturze — i wzajemnie każda ze struktur ujawnia się jako fenomen. Unaocznia się w nich czynność i bierność — *agere* oraz *pati* — jako *constitutivum* struktur i obiektywna podstawa ich różnicowania. *Agere* zawarte w strukturze „człowiek działa” jest czymś różnym w stosunku do *pati* w strukturze „(coś)...” dzieje się w człowieku, czymś względem niego przeciwstawnym. W tej przeciwstawności uczestniczy cała struktura, jedna i druga. Wiadomo, że *agere* i *pati* stanowią w metafizyce Arystotelesa dwie odrębne kategorie. Doświadczenie ludzkiego działania i dziania się w człowieku z pewnością bardzo dopomogło do wyłonienia tych kategorii.

Podobnie jak w metafizyce te dwie kategorie *agere* i *pati* nie tylko przeciwstawiają się sobie ale też wzajemnie warunkują się i wzajemnie tłumaczą — tak i w człowieku. Każdy z nas może przeprowadzić w sobie jakby linię demarkacyjną, oddzielającą działanie od dziania się, przy czym jedno nie tylko odróżnia się od drugiego, ale także jedno przez drugie się tłumaczy. Przy zrozumieniu struktury „człowiek działa”, a w dalszym ciągu przy jej możliwie gruntownej interpretacji, jest to bardzo ważne. Można powiedzieć, że pomiędzy dzia-

łaniem człowieka a tym wszystkim, co w człowieku się dzieje, zachodzi nie tylko przeciwstawność, ale także wyraźna korelacja wynikająca z zasadniczej równorzędności obu faktów czy też obu struktur. Równorzędność ta ma swoją podstawę właśnie w dynamizmie człowieka, kiedy bowiem stwierdzamy działanie, mówiąc „człowiek działa”, i kiedy stwierdzamy dziejnie się, jakie zachodzi w człowieku, mówiąc „coś w człowieku się dzieje” — wówczas w jednym i drugim wypadku człowiek występuje jako dynamiczny podmiot. Zarówno działanie jak też i to, co w człowieku się dzieje, ujawniają i zarazem — każde na swój sposób — urzeczywistniają dynamizm właściwy człowiekowi. Jedno i drugie ma swe źródło w człowieku, właśnie w jego dynamizmie. Pod tym względem nie można mówić o dwóch różnych kierunkach dynamizmu człowieka. Kierunek jest jeden „od wewnątrz”, kierunek taki zresztą należy do istoty wszelkiego dynamizmu. Jeżeli poprzednio była mowa o dwu różnych kierunkach dynamizmu właściwego człowiekowi, to tylko w sensie zróżnicowania, jakie nadają mu *agere* i *pati* — czynność i bierność. Pierwsza, czynność, wyodrębnia działanie czyli właśnie czyn od reszty przejawów oraz urzeczywistnień właściwego człowiekowi dynamizmu.

Z tego punktu widzenia wypada chyba jeszcze zwrócić uwagę na dwie różne postaci bierności, którym dajemy wyraz w zdaniach „coś dzieje się w człowieku” oraz „coś dzieje się z człowiekiem”. Zdania te bywają używane w języku potocznym zamiennie — i nieraz mówiąc, że coś dzieje się z człowiekiem, pragniemy wskazać na to, co dzieje się w nim. Ściśle jednak się wyrażając, to, co dzieje się „z człowiekiem”, wskazuje na doznawanie od zewnątrz. Jest to inna bierność. Człowiek nie jest wówczas dynamicznym podmiotem dziania się, które w nim ma swe źródło — ale raczej tylko przedmiotem, z którym jakiś inny podmiot albo nawet jakaś inna siła coś czyni, on zaś tylko doznaje. Doznawanie samo z siebie mówi o bierności podmiotu „człowiek”, nie mówi natomiast — przynajmniej nie mówi wprost — o dynamizmie wewnętrznym te-

goż podmiotu, o tym w szczególności dynamizmie, na jaki wskazuje zdanie „coś dzieje się w człowieku”.

Dynamizm właściwy człowiekowi został w tradycyjnej koncepcji osoby i czynu ujęty przez analogię do dynamizmu wszelkiego bytu. Dynamizmem bytu zajmuje się metafizyka, jej też — w szczególności jej wielkiemu twórcy Arystotelesowi — zawdzięczamy koncepcję, która dynamiczny charakter bytu wyraża w języku pojęć filozoficznych. Nie jest to samo tylko pojęcie *actus*, ale sprzęgnięta z sobą w jedną całość myślową para pojęć *potentia* — *actus*. Sprzęgnięcie jest dla nich tak istotne, że gdy posługujemy się jednym z nich, przez to samo wskazujemy na drugie. Zawsze bowiem drugie zawiera treść korelatywną, bez ujęcia której nie jest zrozumiałe pierwsze — i vice versa. Tak właśnie *actus* nie może być rozumiany bez *potentia*, a *potentia* bez *actus*. Jeśli chodzi o same terminy, to w pewnym sensie są one nieprzetłumaczalne na język polski, zwłaszcza termin *actus*. Termin *potentia* miałby swój odpowiednik polski w rzeczowniku „możność”. Możliwość oznacza to, co już w jakiś sposób jest, a równocześnie jeszcze nie jest: jest w przygotowaniu, w dyspozycji, nawet w gotowości — nie jest natomiast w rzeczywistości. *Actus* — który w podręcznikach filozoficznych znajduje się w formie spolszczonej jako „akt” — to tyle co urzeczywistnienie możliwości, jej spełnienie.

Jak widać, znaczenie obu pojęć jest ściśle korelatywne, tkwi ono nie tyle w każdym z nich z osobna, ile w ich sprzęgnięciu. Sprzęgnięcie to wskazuje nie tylko na dwa zróżnicowane a zarazem wzajemnie do siebie przylegające stany bytu, ale wskazuje także na przejście od jednego z nich do drugiego. To przejście właśnie obiektywizuje strukturę wszelkiego dynamizmu, jaki tkwi w bycie — w bycie jako takim, (on bowiem stanowi przedmiot właściwy metafizyki), a zarazem w każdym bycie i w jakimkolwiek bycie, bez względu na dziedzinę ludzkiej wiedzy, jaka się nim szczegółowo zajmuje. Można powiedzieć, że w tym miejscu metafizyka okazuje się tą glebą myśli, w której tkwią korzenie wszelkich nauk. Nie znamy jak dotąd

koncepcji i nie znamy języka, który by oddawał dynamiczną istotę zmiany, wszelkich zmian zachodzących w jakimkolwiek bycie, prócz tej jedynej koncepcji i tego jedyne go języka, jakim obdarzyła nas filozofia *potentia-actus*. Na gruncie tej koncepcji i przy pomocy tego języka może być ujęty adekwatnie wszelki dynamizm zachodzący w jakimkolwiek bycie. Nimi też trzeba się posłużyć przy ujmowaniu dynamizmu właściwego człowiekowi.

Koncepcja *actus* — tak ją w krótkości możemy nazwać, wiedząc jaka korelatywność się za tym kryje — posiada znaczenie przede wszystkim egzystencjalne. Nie tylko oba terminy istotne dla tej koncepcji (możność i akt) wskazują na dwa różne stany bytu, którym odpowiadają dwie różne postaci istnienia (= *existentia*). Również i przejście z możności do aktu czyli tzw. aktualizacja jest przejściem w porządku istnienia, wskazuje na pewne *fieri* czyli stawanie się — nie w znaczeniu bezwzględnym, takie bowiem jest tylko *fieri* — stawanie się z nicości, ale w znaczeniu względnym tj. w oparciu o jakiś byt już istniejący, w obrębie jego wewnętrznej struktury. Dynamizm bytu jest zespolony z samym jego istnieniem, a równocześnie stanowi podstawę i źródło wszelkich struktur, jakie możemy w nim odnaleźć. Każda aktualizacja zawiera w sobie możność oraz *actus* jako jej realne spełnienie — a zatem nie jako dwie istoty, ale jako dwa istnienia względem siebie korelatywne. Aktualizacja implikuje zawsze taki układ istnień: to, co istnieje w możności, przez to że istnieje w możności, może zaistnieć in actu — oraz to, co zaistniało już in actu, zaistniało dzięki możności, w której istniało poprzednio. W aktualizacji możność i *actus* to jakby dwa momenty czy też dwie fazy konkretnego istnienia zespolone w dynamiczną jedność. Przy tym *actus* nie oznacza tylko dokończonego stanu spełnienia możności, ale oznacza też samo przejście od niej do tego stanu, samo spełnianie.

Zastosowując koncepcję *actus* do tego dynamizmu, jaki właściwy jest człowiekowi, jaki stanowi też sam żywotny rdzeń

dynamicznego sprzęgnięcia czynu z osobą — musimy na tym etapie naszych rozważań stwierdzić, iż koncepcja ta trafia w obie zasadnicze formy dynamizmu człowieka znane z doświadczenia, a w dużej mierze także z przeżycia. Zarówno struktura „człowiek działa” jak też struktura „(coś) dzieje się w człowieku” stanowi konkretyzację dynamizmu właściwego człowiekowi. Na tym polega ich równorzędność, że w jednej i drugiej człowiek występuje jako dynamiczny podmiot. Jest to równorzędność z punktu widzenia samej dynamiczności człowieka. Z tego punktu widzenia, zakładając analogię bytu, można zarówno działanie człowieka jak i dzianie się, które w nim zachodzi, ujmować jako spełnienie pewnej możliwości. Zarówno jedno jak i drugie jest aktualizacją, jest dynamiczną jednością możliwości i aktu. Ogólny dynamizm człowieka uprawnia nas do takiego ujmowania. Uprawnia nas również do szukania i określania owych możliwości, które tkwią w człowieku u początku różnorodnych działań jak i różnorodnych „dziań się” (jeżeli tak można w formie rzeczownikowej wyrazić „to, co się dzieje”).

Różnica, jaka zachodzi pomiędzy działaniem człowieka a dzianiem się „w człowieku”, różnica typu *agere-pati*, różnica pomiędzy dynamiczną czynnością a dynamiczną biernością, nie przesłania i nie niweluje dynamizmu człowieka, który tkwi w jednej i w drugiej postaci. Nie przesłania — w sensie doświadczenia fenomenologicznego, nie niweluje zaś w sensie potrzeby realistycznej interpretacji. Koncepcja *actus* zasadniczo tłumaczy dynamizm człowieka. W tym znaczeniu wyraz *actus* — a wyraz ten, trzeba pamiętać, należy do ściśle określonego języka filozoficznego — oddaje adekwatnie dynamiczną zawartość obu struktur: zarówno struktury „człowiek działa”, jak też struktury „coś dzieje się w człowieku”. Chodzi o to, czy w pełni oddaje także specyfikę czynu. Żeby właściwiej postawić problem, powiedzmy: w jaki sposób wyraz *actus*, oddając dynamizm wszelkiego bytu, również wszelki dynamizm człowieka — zarówno *agere* jak i *pati* — może w pełni oddać specyfikę czynu.

DYNAMIZM CZŁOWIEKA A SPRAWCZOŚĆ

W podręcznikach spotykamy się zwykle z rozróżnieniem pomiędzy *actus humanus* a *actus hominis*. W ten sposób czyn bywa wyodrębniony wśród całej reszty aktualizacji zachodzących w człowieku (*actus hominis*) przy pomocy przydawki *humanus*. Zdaje się jednak, iż rozróżnienie to posiada znaczenie raczej techniczne niż merytoryczne, raczej też wskazuje na różnicę niż ją tłumaczy. Przecież *actus humanus* (co można by przetłumaczyć jako „działanie ludzkie”) jest równocześnie działaniem człowieka czyli *actus hominis* w dosłownym tłumaczeniu. Trzeba więc dopiero wytłumaczyć, kiedy i przez co działanie człowieka nie jest działaniem ludzkim, aby zrozumieć, że tylko działanie ludzkie jest właściwym działaniem człowieka czyli tym, co właśnie zawiera się w strukturze „człowiek działa”. Tłumaczenie takie możemy odnaleźć w każdym podręczniku, tutaj nie będziemy go powtarzać. Postaramy się natomiast we własnym tłumaczeniu trzymać się nadal punktów wyjścia już ustalonych — choćby w analizie poprzedzającej.

Punktem wyjścia jest stwierdzenie doświadczalnej różnicy, jaka w całokształcie dynamizmu człowieka zachodzi pomiędzy „człowiek działa” a „coś w człowieku się dzieje”. Wnikając w fakty, stwierdzamy, że o zasadniczej tej różnicy stanowi moment sprawczości. Przez moment sprawczości należy w tym wypadku rozumieć przeżycie „jestem sprawcą”. Przeżycie to odróżnia działanie człowieka od wszystkiego, co w nim li tylko się dzieje. Ono też tłumaczy przeciwstawność faktów i struktur, w których wyraźnie zaznacza się aktywność i bierność. Kiedy działam, wówczas przeżywam siebie samego jako sprawcę tej postaci zdynamiczowania własnego podmiotu. Kiedy coś dzieje się we mnie, wówczas zdynamiczowanie to nastąpiło bez sprawczego wdania się mojego „ja”. Właśnie dlatego określamy ten typ faktów jako coś, co we mnie się dzieje, aby wskazać na dynamiczność bez sprawczości, bez sprawczego udziału człowieka. Tak tedy w dyna-

miżmie człowieka zarysowuje się istotna różnica wynikająca z przeżycia sprawczości. Jedną postacią dynamizmu człowieka jest ta, w której on sam występuje jako sprawca czyli jako świadoma swego przyczynowania przyczyna — i tę postać określamy w zdaniu „człowiek działa”. Drugą postacią dynamizmu człowieka jest ta, w której człowiek nie jest świadom swojej sprawczości, nie przeżywa jej — i tę postać określamy zdaniem „coś dzieje się w człowieku”.

Przeciwstawność działania i dziania się, czynności i bierności, wyłania nową jeszcze przeciwstawność, która wynika z przeżycia sprawczości lub jego braku. Przeżyciu sprawczości odpowiada sprawczość obiektywna, przeżycie to bowiem wprowadza nas w strukturę sprawczego „ja”. Brak przeżycia sprawczości, brak zaangażowania sprawczego „ja” w to wszystko, co w człowieku tylko się dzieje, nie może oznaczać obiektywnego braku tejże sprawczości. Jeżeli coś się dzieje, zachodzi jakaś zmiana wewnętrzna w człowieku, musi istnieć także przyczyna tej zmiany. Doświadczenie, w którym uwydatnia się zwłaszcza aspekt wewnętrzny, świadczy tylko, że własne „ja” nie jest ową przyczyną w taki sposób, jak to ma miejsce w czynie, w działaniu.

Tak więc moment sprawczości — obecnej w działaniu, nieobecnej w dzianiu się — nie tłumaczy zrazu jej samej, wskazuje natomiast na szczególną strukturę dynamiczną ludzkiego działania, a także tego, kto działa. Ten, kto działa, przeżywając siebie jako sprawcę, przez to samo staje niejako ponad swoim działaniem. Działanie jako takie zależy od niego w istnieniu, on mu daje początek, on też podtrzymuje jego istnienie. Być przyczyną to znaczy wywoływać zaistnienie oraz istnienie skutku, jego *fieri* oraz *esse*. Człowiek w sposób najpełniej doświadczalny jest przyczyną swego działania. Zachodzi wyraźnie przeżywalny związek przyczynowy pomiędzy osobą a czynem, który powoduje, że osoba czyli każde konkretne ludzkie „ja” musi czyn uważać za skutek swej sprawczości, za swoją własność a także — z uwagi na charakter moralny czynu — za pole swej odpowiedzialności. Odpowiedzialność

oraz poczucie własności w szczególny sposób kwalifikuje samo przyczynowanie oraz samą sprawczość osoby w czynie. Ci, którzy zajmują się problematyką przyczynowości z jednej strony, psychologowie zaś z drugiej, stwierdzają często, że działanie ludzkie jest właściwie jedynym pełnym doświadczeniem przyczynowości sprawczej. Nie wnikając w słuszność tej tezy, trzeba w każdym razie zaakceptować tę jej część, która polega na stwierdzeniu szczególnej oczywistości sprawczej człowieka w działaniu, osoby w czynie.

Sama sprawczość jako stosunek pomiędzy przyczyną a skutkiem wprowadza nas w obiektywny porządek istnienia, jest więc natury egzystencjalnej. W naszym wypadku sprawczość jest równocześnie przeżyciem. Stąd pochodzi szczególna wymowa empiryczna ludzkiej sprawczości związanej z działaniem. Sprawczość ta, jak już zaznaczono powyżej, z jednej strony wciąga człowieka w tę postać jego własnego dynamizmu, jaką jest działanie, z drugiej strony utrzymuje go ponad nim. W strukturze „człowiek działa” zachodzi równocześnie coś, co wypada określić jako immanencję człowieka we własnym działaniu, i równocześnie coś, co określimy jako jego transcendentę względem tegoż działania. Moment sprawczości, przeżycie sprawczości, uwydatnia przede wszystkim transcendentę człowieka względem własnego działania. Jednakże transcendentja właściwa przeżyciu „jestem sprawcą działania” przechodzi w immanencję przeżycia samego działania: gdy „działam”, wówczas już cały jestem w moim działaniu, w tym zdynamiczowaniu własnego „ja”, do którego sprawczo się przyczyniłem. Jedno nie spełniłoby się bez drugiego. „Ja sprawcze” i „ja działające” tworzą za każdym razem dynamiczną syntezę i dynamiczną jedność w każdym czynie. Jest to właśnie synteza i jedność osoby z czynem.

Owa jedność nie zacierza jednakże ani nie niszczy różnicy. To właśnie jest znamienne dla struktury „człowiek działa”, to ją też zasadniczo odróżnia od struktury „coś dzieje się w człowieku”. W działaniu człowiek wyraźnie jest podmiotem,

bo jest sprawcą. W dzianiu się nie człowiek, ale „coś” uwydatnia się jako sprawcze, a człowiek jest tylko podmiotem biernym. Przeżywa biernie swój własny dynamizm. Tego, co w nim się dzieje, nie sposób, idąc za doświadczeniem, określić jako działanie, choć jest to zawsze jakaś aktualizacja. Termin *actus* nie jest tak zdeterminowany fenomenologicznie jak „działanie”. Tym bardziej jeszcze „czyn”. Chodzi w nim nie o aktualizację jakąkolwiek, o jakiegokolwiek zdynamizowanie podmiotu „człowiek”, ale o takie tylko, w którym człowiek jako „ja” jest czynny — to znaczy: człowiek jako „ja” przeżywa siebie jako sprawcę. Wedle świadectwa integralnego doświadczenia — wówczas i tylko wówczas człowiek spełnia czyn.

Każde inne zdynamizowanie człowieka — to znaczy każde takie, w którym on jako konkretne „ja” nie jest czynny, w którym nie przeżywa jako „ja” swej sprawczości, można by — idąc za duchem naszego języka — nazwać „uczynnieniem”. Uczynnienie zachodzi wówczas, gdy w człowieku coś tylko się dzieje, przy czym owo dzianie się pochodzi z wewnętrznego dynamizmu samego człowieka. Jest wywołane od wewnątrz, w inny jednakże sposób niż to, co człowiek działa, co jest jego czynem. Wyraz „uczynnienie” zdaje się doskonale łączyć moment bierności z momentem pewnej czynności, aktywności, a w każdym razie aktualizacji. Wyraz ten bywa używany w naukach przyrodniczych, nie stosuje się go raczej w nauce o człowieku — jakkolwiek zdaje się doskonale oddawać, a nawet poniekąd tłumaczyć tę doświadczalną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy faktem „człowiek działa” a faktem „coś dzieje się w człowieku”. Zwłaszcza zaś doskonale wyraża przeciwstawność względem „czynu” (czyn-uczynnienie), nawiązując do języka potocznego, do tkwiących w nim samym różnic znaczeniowych.

— Zdaje się, że w tej chwili dynamizm właściwy człowiekowi jest już w pierwszym rzucie dostatecznie scharakteryzowany. Ów pierwszy rzut wiąże się z doświadczalnym zróż-

nicowaniem tegoż dynamizmu poprzez fakty działania i fakty dziania się, jakie zachodzą w człowieku. Można powiedzieć, że i on sam jest nade wszystko doświadczalny. W tymże pierwszym rzucie doświadczalnym wylania się już ze struktury „człowiek działa” cała swoistość sprzęgnięcia osoby z czynem. Widzimy ją poprzez moment sprawczości, który jest zarazem momentem transcendencji osoby względem działania. Sprzęgnięcie osoby z czynem dokonuje się właśnie przez ów moment transcendencji — i dlatego musimy go jeszcze poddać specjalnej, gruntownej analizie. Wraz ze sprawczością i transcendencją przychodzi szczególna zależność działania od osoby. Człowiek jest nie tylko sprawcą swego działania, ale jest także jego twórcą. Do istoty sprawczości należy wywołanie zaistnienia oraz istnienia skutku. Do istoty twórczości należy natomiast ukształtowanie dzieła. Działanie jest także poniekąd dziełem człowieka. O tym jego charakterze świadczy szczególnie moralność jako właściwość działania, na którą stale powołujemy się w niniejszym studium. Moralność jest czymś istotowo różnym od działania ludzkiego, równocześnie jest z nim tak zespolona, że realnie nie istnieje bez działania ludzkiego. Istotowo odrębność nie zacierają agzystencjonalnej łączności działania i moralności. Jedno i drugie wiąże się najściślej ze sprawczością osoby, owszem — z fenomenem, z przeżyciem sprawczości. (W tym miejscu fenomenologia zdaje się najsmielej wkraczać do metafizyki a równocześnie najbardziej jej potrzebuje, same bowiem fenomeny dostatecznie rzecz unaoczniają, lecz dostatecznie się nie tłumaczą).

Jeżeli człowiek w działaniu kształtuje swoją wartość moralną — w czym zawiera się pierwiastek szczególnie ludzkiej twórczości — to tkwi w tym także fakt kształtowania samego działania, samego czynu, przez człowieka-sprawcę. Stary problem arystotelesowski: czy czyny są także wytworami działającego człowieka, czy też wytworem jest sam tylko zewnętrzny skutek działania, jak np. zapisana kartka papieru lub wypracowany myślą plan strategiczny — wskazuje już

w dostatecznej mierze na to, o czym w tej chwili mowa. Sprawczość ludzka zdaje się być jakąś twórczością. Jest to ta twórczość, dla której pierwszym tworzywem jest sam człowiek. Człowiek przez działanie kształtuje przede wszystkim siebie samego. W przeciwstawieniu „człowiek-twórca” i „człowiek-tworzywo” odnajdujemy nową postać lub raczej nowy aspekt tego przeciwstawienia czynności i bierności, *agere-pati*, na którego trop weszliśmy od początku. Jest to raczej nowy aspekt niż nowa postać. Utożsamienie bowiem „człowieka-twórcy” z ludzkim działaniem a „człowieka-tworzywa” z tym, co się dzieje w ludzkim podmiocie, byłoby może zbyt dużym uproszczeniem doświadczalnej całości.

W każdym razie moment twórczości, który idzie w parze z momentem sprawczości, z przeżyciem sprawczości konstytuującym obiektywną strukturę „człowiek działa”, jeszcze bardziej uwydatnia owa nadrzędność sprawczości względem całościowego dynamizmu człowieka. Sprawczość sama jest czymś dynamicznym, owszem — stanowi jakby szczyt dynamizmu człowieka. Równocześnie jednak od całości tego dynamizmu bardzo wyraźnie się odróżnia. Różnicę ową musimy właściwie uwydatnić w interpretacji

SYNTEZA SPRAWCZOŚCI I PODMIOTOWOŚCI. OSOBA JAKO „SUPPOSITUM”

Analiza dynamicznego całokształtu „człowiek działa” musi równomiernie uwzględniać „człowieka” i „działanie”, całokształt bowiem składa się z tych dwu elementów. Kim jest człowiek, który działa — i kim jest człowiek, kiedy działa? Oto pytania, które na przedłużeniu dotychczasowych dociekań należy sobie teraz z kolei postawić. Człowiek jest podmiotem swego działania — takie sformułowanie słyszy się nieraz i na ogół przyjmuje się je za pewnik. Co to jednakże znaczy „podmiot”?

Idąc za tokiem dotychczasowej analizy, należy stwierdzić, że w całościowym doświadczeniu człowieka przy szczególnym uwzględnieniu jego aspektu wewnętrznego zarysowuje się różnicowanie a nawet jakby przeciwieństwo podmiotowości i sprawczości. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot wówczas, gdy w nim coś się dzieje. Gdy natomiast człowiek działa, wówczas przeżywa siebie jako sprawcę, co już uprzednio zostało uwydatnione. Przeżyciom odpowiada najpełniejsza rzeczywistość doświadczalna. Podmiotowość ukazuje się jako strukturalnie związana z działaniem się, podczas gdy z działaniem człowieka strukturalnie wiąże się sprawczość. Kiedy działam, własne „ja” jest przyczyną zdynamizowania podmiotu. Stanowisko tego „ja” jest wówczas nadrzędne, podczas gdy podmiotowość zdaje się wskazywać na coś przeciwnego — na „ja”, które znajduje się „pod” faktem swego zdynamizowania. To właśnie zachodzi w wypadku, gdy coś się dzieje w owym „ja”. Sprawczość i podmiotowość zdają się przecinać pole ludzkich przeżyć na dwie do siebie niesprowadzalne dziedziny. Wraz z przeżyciami idą struktury. Struktura „człowiek działa” oraz struktura „coś dzieje się w człowieku” zdają się dzielić człowieka jakby na dwa światy. Światy te będą jeszcze do nas powracać w dalszych analizach.

Pomimo tak wyrazistego — zwłaszcza w wewnętrznym aspekcie doświadczenia — różnicowania i przeciwstawności, nie sposób zaprzeczyć, że ten, kto działa, jest równocześnie tym, w którym to czy owo się dzieje. Nie sposób zakwestionować jedności i tożsamości „człowieka” u podstaw działania oraz dziania się. Nie sposób zakwestionować jego jedności i tożsamości u podstaw sprawczości oraz podmiotowości strukturalnie zawartych w działaniu oraz w dzianiu się, jakie zachodzi w człowieku. Ów człowiek jest — jak już stwierdziliśmy dawniej — dynamiczną jednością, a w analizach poprzednich nazwaliśmy go wręcz dynamicznym podmiotem. Określenie to tutaj podtrzymujemy. Działanie oraz konstytuująca je doświadczalnie sprawczość

człowieka, jako też wszelkie dzianie się, jakie w nim zachodzi, spotykają się jakby we wspólnym korzeniu. Tym korzeniem jest właśnie człowiek jako dynamiczny podmiot. Mówiąc „podmiot”, wskazujemy równocześnie na podmiotowość. Jest to podmiotowość w innym nieco znaczeniu aniżeli ta, jaką odkrywamy w przeżyciu „coś dzieje się w człowieku”, przeciwstawiając to przeżycie (a wraz z nim strukturę) działaniu oraz zawartej w nim sprawczości. W tamtej płaszczyźnie podmiotowość i sprawczość zdają się być wzajemnie do siebie niesprowadzalne, do tej natomiast podmiotowości obie się sprowadzają. Z niej wszakże wynikają, jak poucza nas o tym co krok doświadczenie.

Ta wspólna obojgu — działaniu i dzianiu się — podmiotowość człowieka znalazła w filozofii, uprawianej wedle założeń Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, swój wyraz w koncepcji *sup-positum*. Etymologicznie wyraz ten wskazuje na coś, co leży pod .. (*sub-ponere*). Tak właśnie „pod” wszelkim działaniem oraz „pod” wszystkim, co się w nim dzieje, „leży” człowiek. *Suppositum* wskazuje na samo bycie podmiotem albo też wskazuje na podmiot jako byt. Ów podmiot jako byt tkwi u podstaw każdej struktury dynamicznej, każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości. Jest to byt realny, byt-„człowiek” realnie istniejący, a w konsekwencji też realnie działający. Pomiedzy istnieniem a działaniem zachodzi ścisły związek, który stanowi temat jednego z najbardziej podstawowych ludzkich rozumień. Człowiek dał temu rozumieniu wyraz w zdaniu *operari sequitur esse*, co w naszym języku wypadaloby chyba wyrazić tak: naprzód coś musi istnieć, aby następnie mogło działać. Samo *esse* znajduje się u początku działania, znajduje się również u początku wszystkiego, co w człowieku się dzieje — znajduje się u początku całego właściwego człowiekowi dynamizmu.

Owo *esse* nie jest tym samym co *suppositum*, jest tylko jego konstytutywnym aspektem. Gdyby bowiem owo „coś” nie istniało, nie byłoby też początkiem oraz podmiotem całego

dlań właściwego dynamizmu, działania i dziania się. Gdyby nie istniał człowiek, ani by nie działał ani też nic by się w nim nie działo. Biorąc pod uwagę ów podstawowy, konstytutywny aspekt każdego bytu, mówi się czasem, że *suppositum* jest to byt jako podmiot istnienia i działania. Wraz z tą definicją zstępujemy bardzo głęboko w strukturę bytu, zstępujemy do różnicy realnej pomiędzy istotą a istnieniem. Istnienie w koncepcji św. Tomasza jest pierwszym aktem (*actus*) każdego bytu czyli pierwszym i podstawowym czynnikiem jego zdynamizowania. Cały dynamizm polegający na działaniu jako też na dzianiu się, które zachodzi w dynamicznym podmiocie, jest wtórny w stosunku do tamtego dynamizmu: *operari sequitur esse*. Przez *operari* należy rozumieć właśnie cały ów wtórny dynamizm, nie tylko samo działanie, ale także wszystko, co w podmiocie się dzieje.

Człowieka-osobę wypada w pierwszym i podstawowym rzucie zidentyfikować jako *suppositum*. Osobą jest konkretny człowiek — *individua substantia*, jak głosi w pierwszej części swej klasycznej definicji Boëcjusz. Konkretność to zarazem poniekąd jedyność i niepowtarzalność, to w każdym razie zindywidualizowanie. W pojęciu osoby zawiera się jednak coś więcej niż w pojęciu *individuum*, osoba to coś więcej niż zindywidualizowana natura. Osoba zawsze jest jednostką natury rozumnej, jak głosi pełna definicja Boëcjusza (*persona est rationalis naturae individua substantia*). Tym niemniej, ani pojęcie natury (rozumnej) ani też jej indywidualizacja zdaje się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność. Język potoczny dysponuje tutaj lapidarnym a zarazem dosadnym wyrażeniem zaimkowym: *osoba* — to „ktoś”. Ów zaimek jest kapitalnym znakiem semantycznym, natychmiast bowiem wywołuje skojarzenie, a w nim porównanie i przeciwstawienie do „coś”. Zidentyfikowanie osoby jako *suppositum* domaga się uwzględnienia owej różnicy jaka zachodzi pomiędzy „ktoś” a „coś”.

Osoba to jest *suppositum*, ale jakże inne od wszystkich, które otaczają człowieka w widzialnym świecie. Ta inność, ta proporcja czy raczej dysproporcja, na jaką wskazują zaimki „ktoś” i „coś”, przenika do samego korzenia bytu, który jest podmiotem. Podstawowe (wedle św. Tomasza) zdynamizowanie tego bytu przez istnienie (*esse*), a w konsekwencji też cały wtórny jego dynamizm wyrażający się w *operari* (działanie i dzianie się), wykazują tę samą inność, tę samą proporcję, w której tkwi dysproporcja. Istnienie i działanie osoby podlegają zasadzie metafizycznej analogii (analogia bytu), ale równocześnie też przez nią tłumaczą się i wyodrębniają. Osoba, człowiek jako osoba, to jest *suppositum*, to jest podmiot istnienia oraz działania — z tym jednak, że istnienie (*esse*) jest osobowe, a nie tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury. W ślad za tym i *operari*, przez które rozumiemy cały dynamizm człowieka, zarówno działanie jak i dzianie się, jakie w nim zachodzi, też jest osobowe. Osoba pozwala się zidentyfikować jako *suppositum* przy zastosowaniu właściwej analogii: *suppositum* „ktoś” wykazuje nie tylko podobieństwo ale i różnicę oraz dystans względem każdego *suppositum* „coś”.

Identyfikacja człowieka — osoby jako *suppositum* pozwala nam widzieć w nim jakby syntezę owych przeżyć a zarazem dynamicznych struktur, które zostały wyróżnione od początku niniejszego rozdziału. Struktury „człowiek działa” oraz „coś dzieje się w człowieku” przecinają pole fenomenologiczne doświadczenia, natomiast w polu metafizycznym zespalają się i jednoczą. Człowiek-osoba stanowi ich syntezę, ostateczny zaś podmiot tej syntezy określamy jako *suppositum*. *Suppositum* nie tylko statycznie tkwi („leży”) pod całym dynamizmem człowieka-osoby, ale samo stanowi tegoż dynamizmu dynamiczne źródło. Dynamizm pochodzący z istnienia *esse* pociąga za sobą dynamizm właściwy dla *operari*.

Synteza działania i dziania się, jaka dokonuje się poprzez *suppositum*, jest równocześnie pośrednio syntezą sprawczości

właściwej działaniu oraz podmiotowości właściwej temu wszystkiemu, co dzieje się „w człowieku”. Synteza ta dokonuje się ostatecznie w *suppositum* — czyli w podmiocie ontycznym. Dlatego też człowiek będąc sprawcą działania, nie przestaje być jego podmiotem. Równocześnie jest sprawcą i podmiotem, przeżywa też siebie jako sprawcę i podmiot, chociaż przeżycie sprawczości odsuwa przeżycie podmiotowości jakby na dalszy plan. Natomiast wtedy, gdy coś w człowieku tylko się dzieje, ujawnia się samo przeżycie podmiotowości. Sprawczości się nie przeżywa, gdyż człowiek jako osoba nie jest wówczas sprawcą.

Różnica tych przeżyć i struktur niczego nie traci przez fakt syntezy sprawczości i podmiotowości przez sprowadzenie obojga do *suppositum*. Owszem, różnica ta w dalszym ciągu naszych dociekań musi stale powracać, bez niej bowiem właściwy człowiekowi dynamizm nie pozwala się w pełni zrozumieć i wytłumaczyć. Człowiek jako osoba, jako „ktoś”, jest — przy zachowaniu analogii metafizycznej — utożsamialny z *suppositum*. *Suppositum* jest podmiotem — czyli zarazem podstawą i źródłem dwóch tak różnych postaci dynamizmu. Zakorzenia się w nim i zeń w ostateczności wypływa dynamizm wszystkiego co dzieje się w człowieku, ale też całkowity dynamizm działania ze świadomą sprawczością jako tym, co dlań konstytutywne. Jedność ludzkiego *suppositum* nie może bynajmniej przesłaniać tych głębokich różnic, jakie stanowią o rzeczywistym bogactwie dynamizmu człowieka.

OSOBA A NATURA: PRZECIWIENSTWO CZY INTEGRACJA?

Wraz z rozważaniem na temat *suppositum* weszliśmy zdecydowanie w analizę podmiotu działania. Analizę tę pragniemy posunąć jeszcze dalej, aby niejako odsłonić najgłębsze korzenie dynamizmu człowieka, a zwłaszcza sprawczości, ta bowiem stanowi klucz do zrozumienia relacji osoba-czyn. Człowiek jako podmiot działania oraz działanie podmiotu — to dwa

człony korelatywne naszego studium, z których jeden stale musi być poznawany i poznawczo pogłębiany przy pomocy drugiego. Mogłoby się wydawać, iż utożsamienie osoby z *suppositum* — oczywiście, przy zastosowaniu analogii proporcjonalności — przesądza już o znaczeniu, jakie w analizie podmiotu działania zamierzamy nadać naturze. Jednakże osoba a wraz z nią *suppositum* zostały pojęte nie tylko jako metafizyczny podmiot istnienia oraz dynamizmu człowieka, ale także jako fenomenologiczna poniekąd synteza sprawczości i podmiotowości. W związku z tym także i znaczenie „natury” musi nabrać pewnej dwiistości, co właśnie zamierzamy teraz z kolei naświetlić.

Sam wyraz „natura” wywodzi się jak wiadomo od łacińskiego czasownika *nascor* = rodzić się, stąd *natus* = urodzony, a *naturus* = mający się urodzić. Natura oznacza zatem dosłownie wszystko, co ma się narodzić, lub też co jest zawarte w samym fakcie narodzin jako jego możliwa konsekwencja. Stąd polskimi odpowiednikami przymiotnika „naturalne” są przymiotniki „wrodzone” lub „przyrodzone”. Jako rzeczownik „natura” posiada wiele znaczeń. Oznacza jak wiadomo całą przyrodę, i to zarówno ożywioną jak i martwą — w tym drugim wypadku znajdujemy się niejako poza ramami wyznaczonymi przez źródłosłów, który mówi o rodzeniu, a to zachodzi tylko w jestestwach ożywionych: „martwa natura” jest poniekąd sprzecznością. Prócz tego „natura” z dodaniem odpowiedniej przydawki posiada znaczenie węższe. Tak np. mówimy o naturze ludzkiej, zwierzęcej lub roślinnej, mówimy nawet o naturze konkretnego człowieka „on ma już taką naturę”. W tych wszystkich zastosowaniach rzeczownik „natura” zdaje się wskazywać na podstawową właściwość określonego podmiotu, na to, co oddajemy również rzeczownikiem „istota”. W niektórych wypadkach te dwa rzeczowniki bywają używane prawie, że zamienne, tak np. „natura zwierzęca — istota zwierzęca”, chociaż zawsze pozostaje między nimi pewien znaczeniowy *hiatus*. Na

coś innego wskazujemy przez „istotę”, a na coś innego przez „naturę”.

Natura nie oznacza realnego, konkretnego podmiotu istnienia i działania, nie utożsamia się z *suppositum*. Może to być tylko podmiot oderwany (*in abstracto*). Tak np. mówiąc o naturze ludzkiej, wskazujemy na coś, co realnie istnieje tylko w konkretnym człowieku jako *suppositum*, a poza nim nie posiada realnego istnienia. Możemy jednak, odrywając niejako naturę od każdego człowieka, w którym ona realnie bytuje, pojąć też naturę jako byt oderwany, pozostający w relacji do wszystkich ludzi. W ten też sposób natura ludzka wskazuje bezpośrednio na to, co jest wszystkim ludziom właściwe z tej racji, że są ludźmi, a pośrednio wskazuje na samych swoich posiadaczy czyli na samychże ludzi. Tutaj natura najbardziej zbliża się znaczeniowo do istoty, wskazuje bowiem na to, co człowiekowi jako człowiekowi jest właściwe, na to, co istotowo ludzkie, przez co człowiek jest człowiekiem a nie kimkolwiek czy też czymkolwiek innym.

Znaczenie „natury”, zgodnie ze swą etymologią, sięga jeszcze w inną dziedzinę. Nie tylko dziedzina podmiotu działania, jak to już po części zostało naświetlone, ale także dziedzina sposobu działania stoi przed nią otworem. Problem specyficznego sposobu działania właściwego dla samej natury zostawiamy na później, na razie zatrzymajmy się tylko przy samym zorientowaniu natury w stronę działania, szerzej — w stronę dynamizmu. Wskazuje na to poniekąd już samo dosłowne znaczenie imiesłowu: natura = to, co ma się narodzić, co jest zawarte w samym fakcie narodzin jako jego możliwa konsekwencja. Fakt narodzin jest sam czymś dynamicznym, jest też zapoczątkowaniem dynamizmu właściwego dla podmiotu, który się rodzi. Narodziny to tyle co zaistnienie, zawiera się w nich jakby pierwsze i podstawowe zdynamizowanie przez *esse*, przez istnienie, z czego wyniknie cały wtórny dynamizm *operari*. Tak więc, gdy chodzi o człowieka, wyniknie z narodzin cała owa synteza

działania i dziania się, którą śledzimy od początku niniejszego rozdziału. Czy natura stoi u podstaw całej tej syntezy? — wtedy byłaby ona albo identyczna z suppositum „człowiek” albo w nim zintegrowana. Czy też natura wskazuje tylko na pewną dziedzinę dynamizmu człowieka, na określoną postać aktualizacji? Wówczas nie całe działanie, ale tylko pewien sposób działania można by jej przypisać i z niej wyprowadzić.

Zdaje się, że ku takiemu rozumieniu natury prowadziłyby redukcja fenomenologiczna. Rozumiem przez tę redukcję moment najpełniejszego a zarazem najbardziej istotowego unaocznienia danej treści. Przyjmując człowieka jako swoisty całokształt dynamiczny, za moment najpełniejszego i najbardziej istotowego ujawnienia się „natury” może słusznie uchodzić nie ów moment, kiedy „człowiek działa”, ale właśnie ten, kiedy „coś dzieje się w człowieku”, nie moment czynu, ale uczynnienia (jak to poprzednio nazwaliśmy), nie moment sprawczości, ale podmiotowości. Dlaczego tak? Otóż dlatego, że do pojęcia natury należy ów dynamizm, który jest bezpośrednią i wyłączną konsekwencją samego narodzenia, dynamizm wyłącznie wrodzony czy też przyrodzony, wyłącznie immanentny w danym podmiocie działania, z góry niejako wyznaczony jego właściwościami. Natura wskazuje na dynamizm podmiotu, przez to samo wskazuje na pewną jego aktywność, czynność, ale na czynność zawartą bez reszty w dynamicznej gotowości tegoż podmiotu. Jest to czynność jakby już z góry dana temu podmiotowi, przygotowana poniekąd bez reszty w jego podmiotowej strukturze dynamicznej. Czynność taka nie domaga się sprawczości w takim znaczeniu, w jakim zachodzi ona w każdym czynie, w strukturze „człowiek działa” — mianowicie w postaci pewnej nadrzędności, transcendencji działającego podmiotu, działającego „ja”, względem samego zdynamizowania tegoż podmiotu.

Natura występuje w takim ujęciu — nie jako podstawa całego dynamizmu właściwego człowiekowi — ale jako pewien ściśle określony moment tego dynamizmu. Natura unaocznia

się wyłącznie w uczynnieniach podmiotu człowiek, czyny natomiast ujawniają tegoż człowieka jako osobę. W czynach zawiera się sprawczość, sprawczość uwydatnia konkretne „ja” jako świadomą siebie przyczynę działania. I to jest właśnie osoba. Tak pojęta osoba różni się w człowieku od natury, jest jej nawet poniekąd przeciwstawna. Zróznicowanie to oraz przeciwstawienie idzie, jak widzimy, za pierwszym zróznicowaniem doświadczalnym, mianowicie za zróznicowaniem i przeciwstawieniem przeżyć i struktur „człowiek działa” — „coś dzieje się w człowieku”. Taki podział przeżyć i struktur dzieliłby człowieka jakby na dwa światy: świat osoby i świat natury. Eksponując pewne momenty doświadczalne, możemy nie dostrzegać i nie przyjmować w człowieku przejścia pomiędzy naturą a osobą, nie przyjmować ich integracji. Zauważmy, iż osoba i natura wskazywałyby wówczas prawie wyłącznie na pewien sposób działania (modus), wraz z tym na pewną postać właściwego człowiekowi dynamizmu, a prawie zupełnie nie oznaczałyby podmiotu tegoż dynamizmu i działania, prawie zupełnie nie wskazywałyby na ten podmiot.

Kryje się za tym jakieś przeniesienie aspektów doświadczenia ponad jego całościową wymowę. Doświadczenie całościowe, które zarazem jest prostym i podstawowym ujęciem człowieka, czy to w zakresie przed — i poza — naukowym czy też na terenie nauki a przede wszystkim filozofii, przemawia za jednością i tożsamością podmiotu „człowiek”. W parze z tym idzie synteza działania i dziania się, jakie zachodzi w człowieku, synteza czynów i uczynniń, synteza sprawczości i podmiotowości, na gruncie jednego i tego samego suppositum. Wraz z tym znika podstawa do przeciwstawiania w człowieku osoby i natury, a narzuca się konieczność ich integracji. Od momentów czy też aspektów doświadczenia musimy przejść do całości — a od momentów czy też aspektów człowieka jako podmiotu doświadczenia musimy przejść do całościowego ujęcia człowieka. (W toku rzeczywistego poznawania takie przejście i taki jego kie-

runek nie zachodzi — tam zawsze momenty i aspekty tkwią w całości poznawczej przede wszystkim. Tym niemniej przyjmujemy tutaj to przejście i ten kierunek gwooli pewnej gruntowności poznania. Chodzi także o ukazanie, jak fenomenologia i metafizyka drażą w tym samym przedmiocie, a redukcja fenomenologiczna oraz metafizyczna nie przekreślają się wzajemnie).

NATURA JAKO PODSTAWA SPÓJNOŚCI OSOBY

W jaki sposób dokonuje się integracja natury w osobie? Wskazała już na to poprzedzająca analiza stosunku, jaki zachodzi pomiędzy wewnętrznie zróżnicowanym dynamizmem człowieka a suppositum. Na gruncie suppositum różnica i przeciwstawność pomiędzy działaniem a dzianiem się, pomiędzy sprawczością właściwą działaniu a podmiotowością właściwą dzianiu się, jakie zachodzi w człowieku, ustępuje niejako wobec oczywistej jedności i tożsamości człowieka. On jest tym, kto działa. A choć wówczas, gdy coś w nim się dzieje, on — ów „ktoś” osobowy — nie działa tym niemniej-cały dynamizm „uczynnień” jest tak samo jego własnością jak dynamizm czynów. On — ów „ktoś” osobowy — tkwi u początku uczynnień, które w nim się dzieją, podobnie jak u początku czynów, które spełnia jako ich sprawca.

Doświadczenie człowieka kulminuje poniekąd w doświadczeniu własnego „ja”. Owo „ja” jest sprawcą czynów. Gdy człowiek działa, owo „ja” przeżywa swą sprawczość w działaniu. Gdy natomiast coś w człowieku się dzieje, „ja” nie przeżywa sprawczości i nie jest sprawcą, ale przeżywa wewnętrzną tożsamość tego, co się dzieje, z sobą, a równocześnie zależność tego, co się dzieje, wyłącznie od siebie. To, co się dzieje pod postacią różnorodnych „uczynnień”, jest własnością mojego „ja”, co więcej — wynika zeń jako z jedyne go właściwego podłoża oraz przyczyny, chociaż „ja” nie przeżywam tutaj swego przyczynowania, swego sprawczego zaangażowania, tak jak w czynach. Gdyby jednak ktokolwiek usiłował wyprowa-

dzić owe dziania się, owe uczynnienia, z innej przyczyny poza moim własnym „ja”, natrafiłby na bezwzględny sprzeciw doświadczenia. Doświadczenie człowieka w tym kulminacyjnym punkcie, jakim jest doświadczenie własnego „ja”, stoi stanowczo na stanowisku przynależności tego wszystkiego, co w człowieku się dzieje, do samego „ja” jako dynamicznego podmiotu. W przynależności tej kryje się również zależność przyczynowa, inna w uczynnieniach niż w czynach, niemniej doświadczalna i realna. Gdyby ktokolwiek poddał w wątpliwość ową przynależność a także zależność przyczynową, wszedłby w wyraźną kolizję z doświadczeniem własnego „ja”, jego jedności oraz dynamicznej tożsamości ze wszystkim, co człowiek nie tylko działa, ale też ze wszystkim, co w nim się dzieje.

W ten sposób znajdujemy się już na drodze integracji. Jeżeli nawet „natura” utożsamia się tylko z momentem uczynień w przeciwieństwie do momentu czynów, który ujawnia w człowieku osobę, to w każdym razie ów pierwszy moment nie znajduje się poza jednością i tożsamością własnego „ja”. Doświadczenie jedności i tożsamości własnego „ja” jest przedmiotowo wcześniejsze a zarazem bardziej podstawowe niż doświadczalne zróżnicowanie na działanie i dzianie się, na sprawczość i nie-sprawczość tegoż „ja”. Doświadczenie jedności i tożsamości przenika w tamto doświadczenie, stwarzając tym samym doświadczalną podstawę integracji natury w osobie — *suppositum*. Natura nie przestaje oznaczać innej niż osoba postaci dynamizmu jako swej pochodnej. Integracja nie znosi różnic w sposobie dynamizowania się podmiotu, przekreśla tylko możliwość pojmowania osoby i natury jako dwóch odrębnych podmiotów działania. W tym ujęciu natura zintegrowana w jednym jedynym *suppositum* „człowiek”, która jest osobą, wskazuje tym niemniej na inne przyczynowania tego *suppositum*. Czy przyczynowanie to jest nie-osobowe? Przyczynowanie osobowe zawiera się w przeżyciu sprawczości konkretnego „ja” — wówczas i tylko wówczas „człowiek działa”. Kie-

dy natomiast cokolwiek „dzieje się w człowieku”, wówczas brak przeżycia sprawczości, a wraz z nim przyczynowania właściwego osobie. Tym niemniej przyczyny tej także postaci zdynamiczowania podmiotowego „ja” nie możemy szukać poza nim, ale w nim. Przyczyną tą byłaby właśnie natura. Natura zintegrowana w jedności podmiotu „człowiek” oznaczałaby więc inną niż osoba podstawę przyczynowania tego podmiotu.

W ujęciu takim postępujemy możliwie najdalej za fenomenologicznym wyodrębnieniem natury w osobie.

Redukcja metafizyczna natomiast zmierza ku pełnej integracji natury w osobie. Odsuwa ona przy tym na bok „naturę” jako swoisty moment dynamizowania się podmiotu, bierze natomiast pod uwagę naturę jako podstawową właściwość podmiotu działającego, w naszym wypadku podmiotu „człowiek”. Natura w ujęciu metafizycznym jest poniekąd tym samym co istota, tak więc w człowieku natura to tyle co całe „człowieczeństwo” — jednakże nie „człowieczeństwo” statyczne, ale dynamiczne: człowieczeństwo jako podstawa całego dynamizmu właściwego człowiekowi. W tym punkcie tkwi zasadnicza różnica w stosunku do poprzedniego — raczej fenomenologicznego — rozumienia natury. Natura w znaczeniu metafizycznym to tyle co istota jakiegokolwiek bytu ujęta jako realna podstawa całego dynamizmu tegoż bytu.

Pierwsze, elementarne zrozumienie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy działaniem a działającym bytem, wyraża się w przytoczonym już zdaniu „operari sequitur esse”. Wniknijmy gruntowniej w treść tego zdania. Uwydatnia ono przede wszystkim treść egzystencjalną, mówi o tym, że aby działać, trzeba naprzód istnieć. Mówi również o tym, że działanie jako takie jest czymś różnym od istnienia jako takiego, nie utożsamia się z nim, nie stanowi li tylko jego homogennej kontynuacji, jak gdyby przedłużenia. Dwa całokształty „człowiek istnieje” i „człowiek działa” różnią się od siebie realnie, chociaż ten sam jest człowiek, który istnieje, który działa. Gdy człowiek działa, wówczas to jego działanie rów-

niez jakoś istnieje. Istnienie działania jest zależne od istnienia człowieka — właśnie tu tkwi właściwy moment przyczynowości i przyczynowania. Istnienie działania jest przyporządkowane i zarazem podporządkowane istnieniu człowieka w sposób przypadłościowy, jako *accidens*.

Jednakże nasze kapitalne zdanie „operari sequitur esse” pozwala nam nie tylko ująć i określić owe relacje w porządku istnienia. Pozwala nam ono również dostrzec i ustalić związek, jaki zachodzi pomiędzy działaniem a działającym podmiotem — w naszym wypadku chodzi o podmiot „człowiek” — w porządku istoty. Wskazuje na to przede wszystkim słowo *sequitur*. Słowo to stwierdza, iż pomiędzy działaniem a działaczem zachodzi swoista spójność. Spójność ta nie pozwala się ująć i wyrazić inaczej jak właśnie poprzez naturę. Natura to nic innego jak podstawa istotnej spójności pomiędzy tym, kto działa, (lub też tym, co działa — jeżeli działającym nie jest człowiek), a jego działaniem. Szerzej i ściślej: natura to podstawa istotowej spójności pomiędzy podmiotem dynamizmu a całym dynamizmem tego podmiotu. Przydawka „całym” jest tu dlatego ważna, że przez nią zostaje definitywnie odsunięte znaczenie natury jako pewnego tylko momentu, a zarazem jednego tylko sposobu (*modus*) dynamizowania się podmiotu.

Owa spójność jest faktem doświadczalnym. Gdy chodzi o człowieka jako podmiot dynamizmu, spójność obejmuje zarówno jego działanie jak też i to, co w nim się dzieje, zarówno każdy z czynów jak i każde z uczynień. W spójności tej mieści się zarówno sprawczość przeżywana ze strony konkretnego „ja” w czynie, jak też i sama podmiotowość tegoż „ja” w wypadku uczynień, gdy brak przeżycia sprawczości. Spójność zachodzi zawsze i wszędzie, gdy jakiegokolwiek *operari* wynika (*sequitur*) z ludzkiego *esse*. Podstawą tej spójności jest natura ludzka czyli człowieczeństwo przenikające w cały dynamizm człowieka i dynamicznie kształtujące tenże dynamizm jako człowieczy czyli ludzki.

Doświadczenie spójności człowieka z całym jego dynamizmem, z działaniem zarówno jak z dzianiem się, które w człowieku zachodzi, pozwala nam zrozumieć, na czym polega integracja natury w osobie. Nie może ona polegać na samym tylko ujednostkowieniu natury przez osobę, jak mógłby ktoś mniemać, trzymając się kurczowo samych słów boecjuszowskiej definicji *persona est rationalis naturae individua substantia*. Osoba to nie jest tylko „jednostkowe człowieczeństwo”. Jest to natomiast właściwy (wśród jestestw widzialnego świata) tylko człowieczeństwu sposób jednostkowego bytowania. Ów sposób bytowania pochodzi stąd, że właściwe człowieczeństwu istnienie jako jednostka jest istnieniem osobowym. Pierwsze i podstawowe zdynamizowanie jakiegokolwiek bytu pochodzi z istnienia, z *esse*.

Zdynamizowanie przez osobowe *esse* musi tkwić u korzenia integracji człowieczeństwa przez osobę. W każdym razie, ujmując doświadczalną spójność całego ludzkiego *operari* z tymże *esse* nie widać żadnej trudności w zaakceptowaniu tomistycznej podstawy tej spójności. Natura ludzka jest podstawą bliższą spójności pomiędzy podmiotem „człowiek” w jakikolwiek sposób od wewnątrz zdynamizowanym a jakimkolwiek zdynamizowaniem tegoż podmiotu. Jako podstawa takiej dynamicznej spójności natura oczywiście realnie tkwi w podmiocie. Sam zaś ów podmiot jest osobą, posiada istnienie (*esse*) osobowe. Wobec tego wszelka postać zdynamizowania tego podmiotu, wszelkie *operari* — czy to będzie działanie czy dzianie się, czy uczynienie — skoro jest realnie związane z człowieczeństwem, z naturą, jest też realnie osobowe. Integracja natury ludzkiej, człowieczeństwa, w osobie i przez osobę, pociąga za sobą integrację całego dynamizmu właściwego człowiekowi w osobie ludzkiej.

Równocześnie jednak integracja taka możliwa jest tylko w człowieku — i to właśnie ze względu na jego naturę, ze względu na człowieczeństwo. Człowieczeństwo, natura ludzka, wyposażone jest takimi właściwościami, które umożliwiają konkretnemu człowiekowi

być osobą: bytować i działać jak osoba. Bliższe określenie tych właściwości pozostawiamy na później, na razie zadowolamy się ogólnym ich wskazaniem. Widać już jednak dostatecznie, iż integracja natury przez osobę w człowieku nie tylko zakłada tę naturę, zakłada człowieczeństwo — ale równocześnie opiera się na nim, poniekąd od niego zależy. Żadna inna natura nie bytuje realnie (tzn. jednostkowo) jako osoba — tylko człowieczeństwu jest to właściwe.

Osoba jako *suppositum* — a zarazem żywa, stale się rozrastająca, synteza właściwego człowiekowi dynamizmu, synteza czynów i uczynień, wraz z nimi synteza sprawczości i podmiotowości — została w ostatniej analizie poznawczo wzbogacona przez wprowadzenie pierwiastka natury, człowieczeństwa. Wraz z nim całe ujęcie relacji osoba-czyn, potwierdza swe „człowiecze”, „ludzkie” znamię. To, że działanie i dzianie się jest ludzkie, człowiecze, pochodzi w osobie z natury, z człowieczeństwa. Wszak i osoba sama jest ludzka — czyli „człowiecza” — i jej czyn także. Właściwa dla czynu sprawczość ludzkiego „ja”, która odsłania nam transcendencję osoby, nie odrywa jednak tejsze osoby od natury. Wskazuje tylko na jej szczególne właściwości.

POTENCJALNOŚĆ A ŚWIADOMOŚĆ

Integracja natury w osobie dokonana na drodze redukcji metafizycznej uwydatnia jedność i tożsamość człowieka jako bytu podmiotowego, jako *suppositum*. Integracja człowieczeństwa przez osobę, która jest zarazem integracją osoby przez człowieczeństwo, nie znosi jednak bynajmniej tej różnicy pomiędzy osobą a naturą, jaka zarysowuje się w całościowym doświadczeniu człowieka, a szczególnie uwydatnia się w aspekcie wewnętrznym. Fakt jedności i tożsamości człowieka jako podmiotu całego właściwego mu dynamizmu nie znosi bynajmniej faktu różnicy, jaka zachodzi pomiędzy działaniem człowieka a tym, co w człowieku li tylko się dzieje, pomiędzy czynem a różnorodnymi uczynieniami.

Integracja natury w osobie nie znosi też i w niczym nie przesłania tego, że osobowość człowieka konstatujemy dzięki jego czynom czyli działaniom świadomym — a wszystko inne zawiera się w osobie na zasadzie tożsamości i jedności podmiotu, tego właśnie podmiotu, który działa świadomie, który spełnia czyny. Przez „osobowość” rozumiemy w tym miejscu tylko i wyłącznie to, że człowiek jest osobą. To, że człowiek jest osobą, manifestuje się czyli unaocznia w działaniu świadomym, manifestuje się również w samej świadomości, co poddaliśmy analizie już w rozdziale poprzednim. Świadomości w szczególności jej funkcji refleksywnej, zawdzięczamy to, że człowiek — byt podmiotowy (*suppositum*) przeżywa siebie jako podmiot, że więc bytuje w pełni podmiotowo.

Różnica pomiędzy osobą a naturą w obrębie tego samego *suppositum* nie ulega wątpliwości nawet, gdy weźmiemy pod uwagę metafizyczną integrację: gdyby nie było tej różnicy, nie zachodziłaby potrzeba integracji. Człowieczeństwo jest czymś innym niż osobowość (= fakt bycia osobą). Jednakże w studium niniejszym, w którym staramy się zrozumieć możliwie dogłębnie strukturę „człowiek działa”, natura jako człowieczeństwo może stanowić tylko dalszą podstawę analizy, poniekąd jej tło. Na pierwszy plan wysuwa się natura jako podstawa przyczynowania ludzkiego *suppositum*, w ślad za czym idzie pewna postać dynamizowania się tegoż *suppositum*. Inaczej mówiąc interesuje nas natura oraz stosunek natury do osoby z uwagi na potencjalność podmiotu „człowiek”. Rzec można, iż cała dotychczasowa analiza była analizą jego potencjalności.

Potencjalność podmiotu „człowiek” stwierdzamy bowiem, stwierdzając jego dynamizm. Obie postaci tego dynamizmu, zarówno działanie człowieka czyli czyn, jak też to wszystko, co w człowieku się dzieje, a co nazwaliśmy uczynnieniem, pochodzi z wewnątrz, ma swój początek w podmiocie, który z tej racji słusznie został określony jako dynamiczny. Dynamiczność podmiotu wpływa z jego po-

tencjalności, polega ona bowiem na dysponowaniu pewnymi siłami, które w nim tkwią. Wypada jednak w tym miejscu przede wszystkim uściślić znaczenie terminów. Termin „dynamizm” posiada źródłosłów grecki: *dynamis* znaczy tyle co siła lub moc. Termin „potencjalność” posiada źródłosłów łaciński: *potentia* znaczy moc lub władza. Widać, że etymologicznie oba terminy są bardzo do siebie zbliżone, prawie identyczne. Zastosowanie ich w niniejszych dociekaniach wykazuje jednak wyraźne rozróżnienie. Tak więc dynamizm, jak można stwierdzić, wskazuje przede wszystkim na aktualne zdynamiczowanie podmiotu „człowiek”, które pochodzi z wewnątrz a przybiera postać bądź działania bądź też dziania się. Potencjalność natomiast wskazuje na samo źródło tego aktualnego zdynamiczowania podmiotu: źródło to tkwi wewnątrz podmiotu, niejako stale w nim pulsuje, dając o sobie znać taką lub inną postacią zdynamiczowania. Tradycyjna koncepcja człowieka, wychodząca z założeń metafizycznych, nazywa to źródło władzą (= *potentia*). Władza to tyle co ośrodek pewnej siły, ośrodek posiadania tej siły i dysponowania nią.

Potencjalność podmiotu „człowiek” stwierdzamy wraz z jego dynamizmem. Stwierdzamy ją więc w zasadzie doświadczalnie: w doświadczeniu jakiegokolwiek postaci dynamizmu człowieka, działania czy dziania się, zawiera się także potencjalność jako podstawa i źródło aktualnego zdynamiczowania. Jednakże podstawa ta nie uwydatnia się w doświadczeniu tak jak samo zdynamiczowanie podmiotu, jak aktualna jego postać. W zrozumieniu ujęcie tej podstawy, czyli dynamicznego źródła takiej lub innej postaci aktualnego zdynamiczowania, opiera się na pewnym rozumowaniu. Rozumowanie to dokonuje się w ścisłym związku z całościowym przedmiotem doświadczenia, nie odrywając się od niego, ale wręcz przeciwnie, wchodząc weń głębiej niż w samym stwierdzeniu dynamizmu w jakiegokolwiek jego postaci. Kiedy człowiek działa, kiedy cokolwiek w nim się dzieje, wówczas doświadczalnie dana jest przede

wszystkim owa konkretna postać zdynamizowania podmiotu „człowiek”, podstawa jej natomiast i źródło są dane tylko pośrednio i wtórnie. Doświadczenie bowiem wykazuje wyraźnie wynikanie owej postaci dynamizmu z wewnątrz. Jeśli zaś wykazuje wynikanie z wewnątrz, zatem wskazuje też na to, z czego ono wewnątrz podmiotu wynika: nie tylko na cały podmiot (suppositum), ale na bardziej szczegółowe i bliższe źródło dynamiczne takiego lub innego zdynamizowania podmiotu. Gdyby nie było owych źródeł, bliższych, a zarazem różnych, trudno byłoby pojąć, dlaczego podmiot dynamizuje się w tak różny sposób.

Różnica w zdynamizowaniu podmiotu, jaka zachodzi pomiędzy „człowiek działa” a „coś dzieje się w człowieku”, jest najbardziej uderzająca. Poza tą różnicą zdynamizowania człowieka musi tkwić różna potencjalność suppositum, „człowiek”. Ujęcie odrębności struktury „człowiek działa” właśnie od stony potencjalności podmiotu jest jednym z głównych zadań niniejszego studium. Do realizacji tego zadania przybliżamy się stopniowo, analizując odrębną zawartość obu struktur. Struktura „(coś) dzieje się w człowieku” wskazuje na inną podstawę w potencjalności podmiotu „człowiek” niż struktura „człowiek działa”. Ujmując rzecz w kategoriach tradycyjnej (metafizycznej) filozofii człowieka: skoro zachodzi tak wyrazista różnica postaci samego dynamizmu, musi istnieć stosowana do tego różnica potencjalności — czyli inne władze (potentia) muszą stanowić dynamiczny korzeń działania i dziania się, czynu i uczynień. Bardzo obszernie zajmowała się tym tradycyjna antropologia filozoficzna (psychologia). Jednakże w studium niniejszym, w którym staramy się mieć przed oczyma osobę w całej jej dynamicznej specyfice, nie wejdziemy na tę tradycyjną drogę rozróżnienia samych władz w człowieku. Pozostawimy drogę tę w tym miejscu jako dobrze znaną i gruntownie już przedeptaną. Pójdziemy natomiast za podstawową intuicją osoby, tak jak ona ujawnia się w czynie i poprzez czyn. Rzecz jasna, iż taka intuicja osoby,

taki jej ogląd, zawiera w sobie doświadczenie potencjalności człowieka. Potencjalność sama jest — jak już wskazaliśmy — implikacją wszelkiego dynamizmu. Pod koniec analizy tego dynamizmu, która już uwydatniła całą specyfikę sprawczości osobowego „ja” w każdym czynie, spróbujemy nawiązać raz jeszcze do przeprowadzonej uprzednio analizy świadomości. Spróbujemy to uczynić w tym celu, aby bliżej określić sam stosunek świadomości, do potencjalności w człowieku.

Wybieramy w tym celu dwie bardzo wyraźne odmiany zarówno dynamizmu jak i potencjalności. Można by te dwie odmiany określić również jako dwie warstwy strukturalne dynamicznego podmiotu „człowiek”. Są to zarazem dwie warstwy podmiotowości każdego konkretnego „ja” — podmiotowości, gdyż „ja” przeżywa w nich siebie tylko jako podmiot, a nie jako sprawcę, jak to ma miejsce w działaniach świadomych czyli w czynach. Jedna z tych warstw dynamizmu a zarazem potencjalności człowieka — to warstwa somatyczno-vegetatywna, druga — psycho-emotywna.

Wypada zaznaczyć, że przedmiotem studium pozostaje związek dynamizmu z potencjalnością — tak, jak on się nam unaocznia w doświadczeniu człowieka przy szczególnym uwzględnieniu aspektu jego wnętrza. Otóż dynamizm a pośrednio potencjalność vegetatywna odróżnia się w człowieku od dynamizmu a pośrednio i potencjalności emotywniej, w tym właśnie aspekcie, przez różny stosunek do świadomości. Chodzi o świadomość odzwierciedlającą a w ślad za nią również o świadomość refleksywną jako warunek podmiotowego przeżywania — w tym wypadku przeżywania tego, co w człowieku się dzieje. Nie chodzi więc na razie o różnicę przedmiotową samych aktów (*actus*) oraz władz (*potentia*) przynależnych do obu wymienionych warstw somatyczno-vegetatywnej oraz psycho-emotywniej. Chodzi niejako o ich miejsce w świadomościowym odzwierciedleniu oraz przeżyciu — chodzi też o zasięg świadomości w tych sferach potencjalności człowieka. Wszystko to nie pozostaje bez znaczenia dla pełni obrazu, w którym czło-

wiek-osoba interesuje nas nie tylko jako przedmiotowy byt będący podmiotem (*suppositum*), ale także od strony przeżycia a więc samej podmiotowości jego bytowania i działania. Nie jest to również bez znaczenia i dla zrozumienia samychże postaci dynamizmu oraz potencjalności, zarówno wegetatywnej jak emotywniej.

Różnica pomiędzy tymi dwiema postaciami dynamizmu, a zarazem dwiema warstwami potencjalności człowieka, uwydatnia się także przez to, że jedna z nich posiada charakter uświadomiony a druga nie. Chodzi przede wszystkim o charakter samego dynamizmu czyli odnośnych aktualizacji (*actus*). Akty sfery emotywniej tzn. ta postać dynamizmu człowieka, której podstawą i źródłem w podmiocie jest potencjalność psycho-emotywna, znajdują wyraźne odzwierciedlenie w świadomości. Posiadają swój — jeśli tak można powiedzieć — margines świadomościowy oraz przebiegają w podmiocie jako mniej lub bardziej wyraziste przeżycia. Można utrzymywać, że są one nie tylko uświadomiane, ale nawet wręcz uświadomialne, tzn. takie, że świadomość musi je odzwierciedlić i wprowadzić jako przeżycie w wewnętrzny profil podmiotowości.

Akty (*actus*) sfery wegetatywnej czyli cała ta dziedzina i postać dynamizmu człowieka, której podstawą i źródłem w podmiocie jest potencjalność somatyczno-wegetatywna, nie są na ogół uświadomiane, wydają się wręcz nieuświadomialne. Należy podkreślić, iż dynamizm somatyczno-wegetatywny oraz odpowiadająca mu w podmiocie „człowiek” potencjalność jest związana z ciałem ludzkim jako organizmem. Samą wegetatywność rozumiemy tutaj szerzej aniżeli rozumie się w medycynie np. tzw. system wegetatywny. Pojęcie to odpowiada swym zakresem mniej więcej temu, co wyrażał dawne arystotelesowskie pojęcie *anima vegetativa*. Dynamizm somatyczno-wegetatywny jest to ta postać dynamizmu właściwego człowiekowi, która stanowi o życiu ciała ludzkiego jako konkretnego organizmu — i to również, o ile ten organizm warunkuje różnorodne funkcje psychiczne.

Całokształt tego dynamizmu, a w związku z tym także i potencjalność mu odpowiadająca, zdaje się posiadać w człowieku swój zupełnie inny margines świadomościowy, o wiele skromniejszy i bardziej pośredni, niż dynamizm psycho-emotywny. Człowiek posiada świadomość swego ciała — i to jako czegoś, co żyje życiem sobie właściwym. Świadomość ciała jest też pośrednią świadomością organizmu. Człowiek nie posiada jednakże bezpośredniej i szczegółowej świadomości swego organizmu, nie uświadamia sobie poszczególnych faktów dynamicznych (*actus*) jakie się na całość dynamizmu wegetatywnego składają. Świadomość nie sięga do tych *actus*, do tych postaci dynamizmu ludzkiego podmiotu. Dokonują się one samorzutnie poza zasięgiem świadomości, a przeto też bez świadomościowego odzwierciedlenia, które by im towarzyszyło. Owe fakty dynamiczne, *actus* natury somatyczno-wegetatywnej nie wkraczają też w wewnętrzny profil ludzkiej podmiotowości jako przeżycie. Jeżeli coś z tej warstwy strukturalnej naszego ludzkiego podmiotu przeżywamy, to dzieje się to za pośrednictwem czuć. Była już o tym mowa w rozdziale poprzednim. Kiedy więc przeżywamy np. ból fizyczny czy też dobre fizyczne samopoczucie, wówczas przeżycie to jest samo w sobie psychiczne, a nie wegetatywne — choć przedmiotowa podstawa przeżycia tkwi w warstwie somatyczno-wegetatywnej, w jej potencjalności.

Zdaje się, iż całościowe przeżycie ciała a także i świadomość ciała znajduje swe szerokie oparcie w sferze czuć, tzw. czuć cielesnych. Gruntowniejszą i bardziej wnikliwą analizę wegetatywności i somatyki, a także emotywności i psychiki, przenosimy do osobnego rozdziału. Ich wielkie znaczenie dla całego studium na temat osoby i czynu nie może podlegać dyskusji.

POTENCJALNOŚĆ A ŚWIADOMOŚĆ. PROBLEM PODŚWIADOMOŚCI

Ten kto działa, kto spełnia czyny — człowiek — jest równocześnie dynamicznym podmiotem wszystkiego, co w nim się dzieje, zarówno w warstwie emotywniej, jak wegetatywnej,

zarówno w sposób uświadamialny jak nieuświadamialny. Jest to podmiot jeden i ten sam — podmiot, który w całości jest osobą, „kims” — i nie przestaje nią być również w obrębie całego przyczynowania natury, różnego od przyczynowania osoby, jak to już zauważyliśmy. Podmiot „człowiek” nie przestaje być osobą z racji owych uczynień, które kształtują dynamizm właściwy sferze emotywniej oraz dynamizm właściwy sferze wegetatywnej jego integralnego bytu. Jedność i tożsamość bytu będącego podmiotem (*suppositum*) przemawia na rzecz jedności potencjalnej, a w konsekwencji też jedności dynamicznej tego podmiotu. Jedności tej nie znoszą różnice strukturalne, choćby te, jakie ujawniają się poprzez stosunek potencjalności do świadomości i wzajemnie. Stwierdziliśmy, że świadomość nie odzwierciedla równomiernie całej potencjalności człowieka i idących w ślad za nią zdynamizowań (*actus*). Potencjalność oraz dynamizm wegetatywny człowieka znajduje się właściwie poza zasięgiem świadomości, pozostaje nieuświadomiony, a jednak wchodzi w strukturę dynamicznego podmiotu, który jest osobą. Potencjalność ta stanowi bezsporny współczynnik tylu ludzkich działań świadomych, tylu czynów (nie należy oczywiście rozumieć, że sama potencjalność wegetatywna jest ich źródłem).

Widać stąd też, że jedność dynamiczna podmiotu „człowiek” w warstwie wegetatywnej nie urzeczywistnia się poprzez świadomość. Urzeczywistnia się bez świadomości i niejako poza nią. Świadomość w swej funkcji odzwierciedlającej nie jest do tego potrzebna. Jedność dynamiczna jest, jak widać, wcześniejsza i bardziej pierwotna niż świadomość zarówno w swej funkcji odzwierciedlającej jak i refleksywnej. Jedność dynamiczna podmiotu „człowiek” — przynajmniej w warstwie somatycznej — jest przede wszystkim jednością życia, a wtórnie tylko i poniekąd ubocznie — jednością przeżycia. Stwierdzenie to przemawia za pierwszeństwem potencjalności w stosunku do świadomości. Jakakolwiek analiza człowieka — analiza osoby i czynu —

która wychodziłaby od samej świadomości, jest z góry skazana na nie-adekwatność.

Ten porządek: potencjalność przed świadomością, winien być uwzględniony i w warstwie emotywniej, chociaż w tę warstwę ludzkiego dynamizmu świadomość sięga bardzo wyraźnie i bardzo skutecznie. To, co należy do sfery emotywniej dynamizmu człowieka — różnorodne czucie lub uczucia — człowiek nie tylko spontanicznie sobie uświadamia, ale też bardzo intensywnie przeżywa. Granica owych przeżyć w stosunku do nieprzeżywanego przez człowieka — a w sobie bardzo bogatych i zróżnicowanych faktów życia somatyczno-wegetatywnego — pokrywa się poniekąd z granicą pomiędzy psychiką a somatyką. Chociaż ta druga jest wyznaczona wedle innych kryteriów, dotyczy bowiem samych przedmiotowych struktur, to przecież kryteria służące drugiemu podziałowi przejmują niejako kryteria pierwszego rozróżnienia. Jest to w zasadzie słuszne, byle zostało dokonane na właściwej płaszczyźnie, często bowiem wynika stąd pewne pomieszanie aspektów doświadczenia, a w ślad za tym i rozumienia człowieka, czego tutaj pragniemy uniknąć. Jeżeli człowiek jest szczególnym polem doświadczeń i zarazem zrozumień, to świadomość oraz przeżycie, które pomagają w ogarnięciu tego pola w aspekcie przede wszystkim wewnętrzym, nie mogą być stosowane zamiennie z tym, co stanowi o stosunku samych przedmiotowych struktur. Takim właśnie wydaje się podział na psychikę i somatykę, nie mówiąc już o rozróżnieniu duszy i ciała w człowieku. Każde z tych rozróżnień ma inne znaczenie, wypływa z innych założeń — choć można rzec, iż spotykają się we wspólnym korzeniu.

Spróbujemy jeszcze przez chwilę spojrzeć na stosunek świadomości do potencjalności w człowieku od strony tzw. podświadomości. Analiza dotychczasowa pozwoliła nam wydzielić w całokształcie ludzkiego dynamizmu sferę uświadamialną oraz sferę nieuświadamialną. Dynamizm uświadomiony odróżnia się na gruncie tego samego podmiotu — człowieka, który jest osobą — od dynamizmu nieuświadomionego. Poniekąd nawet

mu się przeciwstawia, jeśli stosunek do świadomości uczynić kryterium podziału. W pojęciu podświadomości zawiera się jednak coś innego jeszcze, a nie tylko sama nieświadomalność faktów dynamicznych, uczynień, jakie zachodzą w podmiocie „człowiek”, w szczególności w warstwie somatyczno-wegetatywnej. Podświadomość — tak jak ją znamy z badań psychoanalityków — określa inne, niż objęte świadomością, źródło treści przeżywanego przez człowieka. Tak jest np. gdy chodzi o treści seksualne w ujęciu Freuda, czy też inne jeszcze w ujęciu Adlera lub Junga. Genezę tych treści łączy się z instynktem, z instynktem seksualnym czy też instynktem znaczenia.

Problem instynktu oraz problem popędu w całościowej strukturze ludzkiego dynamizmu zostawiamy do późniejszego przebadania. W tej chwili natomiast można już, a zarazem trzeba stwierdzić, iż podświadomość wskazuje na potencjalność ludzkiego podmiotu. Co więcej wskazuje na swoiste pierwszeństwo potencjalności w stosunku do świadomości. Mówiąc „pierwszeństwo”, bynajmniej nie myślimy „wyższość”. Chodzi o pierwszeństwo strukturalne, a w konsekwencji o pierwszeństwo w zakresie tłumaczenia, a więc i zrozumienia: nie sposób byłoby zrozumieć i wytłumaczyć człowieka, jego dynamizm, również jego świadome działanie czyli czyn, jeżeli byśmy oparli się na samej tylko świadomości. Potencjalność jest w tej dziedzinie czymś pierwszym, wcześniejszym, bardziej nieodzownym dla interpretacji ludzkiego dynamizmu — również i dla interpretacji działań świadomych. Świadomość uwydatnia podmiotowy aspekt tychże działań, a częściowo również i tego, co się dzieje w człowieku, nie stanowi natomiast o integralnej strukturze ludzkiego dynamizmu.

Podświadomość potwierdza to wszystko w swoisty sposób — swoisty o tyle, że sama ona jest związana z wewnętrznym przede wszystkim aspektem doświadczenia człowieka. Przez podświadomość rozumie się tę niejako wewnętrzną przestrzeń, do której pewne treści albo zostają zepchnięte — albo

też — w której pozostają zatrzymane przed progiem świadomości. Jedno i drugie — zarówno zepchnięcie jak i zatrzymanie — wskazują na to, że podświadomość także rządzi się prawami swoistego dynamizmu. Świadczy o tym ów próg świadomości, przez który pewne treści muszą się przedrzeć, aby mogły zostać uświadomione i przeżyte. Jak długo bowiem tkwią w podświadomości, tak długo też znajdują się poza zasięgiem przeżycia, ściślej się wyrażając: t k w i ą w p o d p r z e ż y c i u. Czy progu świadomości pilnuje sama świadomość, czy też jest to zadanie jeszcze innego czynnika nadrzędnego w człowieku, mianowicie woli? Nie zawsze przecież próg świadomości wydaje się pilnowany, nie zawsze działa tutaj owa kontrola czy też cenzura ze strony czynnika nadrzędnego w człowieku. Zwyczajne przejście do świadomości, uświadomienie, dokonywa się w sposób spontaniczny i niekontrolowany — tak np. gdy człowiek odczuwając ból w jakimś organie, uświadamia sobie zatem istnienie tegoż organu i jego — wadliwe w danym wypadku — funkcjonowanie. W takim wypadku jednak zachodzi tylko przejście z nieświadomości do świadomości. Podświadomość natomiast została przez psychoanalitików zarezerwowana wyłącznie dla tych treści, których przejście przez próg świadomości jest połączone z działaniem czynnika nadrzędnego w człowieku, z jego szczególną czujnością.

Ale w takim razie podświadomość tym bardziej świadczy o dynamizmie i potencjalności człowieka. Z jednej strony bowiem wskazuje na ów dynamizm nadrzędny oraz stojącą u jego podstaw potencjalność nadrzędną, z drugiej strony zaś na potencjalność, która w podmiocie „człowiek” znajduje się poniżej granicy świadomości, w każdym razie pod jej aktualnym progiem. Przecież owe treści zepchnięte — czasem mówi się wręcz o ich stłumieniu — lub też niedopuszczone do świadomości nie tkwią w próżni, ale pozostają najwyraźniej w podmiocie. I to pozostają w stanie dynamicznym, zawsze bowiem są gotowe przkeroczyć próg świadomości. Z doświadczeń psychoanalitików wiadomo, że szukają spo-

sobnych do tego okoliczności, np. gdy świadomość jest osłabiona lub zahamowana, w czasie zmęczenia, a zwłaszcza w czasie snu. Czy nie należy wnosić stąd, że owe niższe warstwy ludzkiej potencjalności — a więc wegetatywna i w pewien sposób emotywna — udzielają im nie tylko schronienia, ale także pomocy swojego własnego dynamizmu? Wszak dynamizm warstwy wegetatywnej prawie całkowicie znajduje się poza zasięgiem świadomości. Dynamizm zaś emotywny — jak go jeszcze później postaramy się dokładnie poznać — zdaje się bardzo ułatwiać psychiczne odtwarzanie i uwyrażnianie treści — również takich, od których odcieła się świadomość i wola.

Dla tej części naszego studium, w której główna uwaga skoncentrowała się na człowieku jako podmiocie działania i w ogóle dynamizmu, fragment poświęcony podświadomości posiada szczególne znaczenie.

Po pierwsze bowiem — lepiej unaocznia w samym aspekcie wewnętrznym potencjalność podmiotu.

Po drugie — pomaga w jakimś bodaj zakresie dostrzec wewnętrzną ciągłość i spoistość tego podmiotu, dzięki podświadomości widać bowiem owe przejścia pomiędzy tym, co w człowieku li tylko się dzieje na drodze naturalnych czynności wegetatywnych, ewentualnie emotywnych, a tym, co człowiek świadomie przeżywa i tym, co uważa za swój czyn. Owa ciągłość i spoistość zachodzi z jednej strony w obrębie samej podświadomości, a równocześnie pomiędzy nią a świadomością. Próg świadomości nie tylko rozdziela jedną od drugiej, ale też łączy je wzajemnie.

Po trzecie zaś — podświadomość w swej ciągłej relacji ze świadomością ukazuje nam człowieka jako istotę poddaną od wewnątrz czasowi, istotę, która posiada własną wewnętrzną historię. Historia ta jest w zasadniczej mierze wyznaczana i kształtowana przez same współczynniki dynamicznej struktury człowieka. Nieraz już porównywano świadomość do strumienia treści, który stale przepływa w podmiocie „człowiek”. Podświadomość pozwala lepiej zrozumieć, jak ten strumień

związany jest z potencjalnością podmiotu — pośrednio więc ukazuje, gdzie szukać sprężyn historii ludzkiej jednostki.

Po czwarte wreszcie — i to jest tylko dopowiedzenie do trzeciego — podświadomość wyraziście zarysowuje hierarchie potencjalności człowieka. Jest rzeczą bardzo znamioną owo parcie w stronę świadomości, owo dążenie do uświadomienia, do świadomego przeżycia, jakie wciąż emanuje z podświadomości. Jej istnienie oraz funkcja, jaką spełnia, wskazuje niewątpliwie na świadomość jako na sferę, na terenie której człowiek najwłaściwiej urzeczywistnia siebie. Podświadomość jest w znacznej mierze kształtowana poprzez świadomość — poza tym jest ona tylko jakby odwołem czy zasobnikiem, w którym to, co znajduje się w podmiocie „człowiek”, czeka, aby stać się świadomym. Wtedy bowiem nabierze zarazem w pełni ludzkiego znaczenia.

Dodajmy, że przeprowadzanie treści stłumionych w podświadomości na teren świadomości, a zwłaszcza rzetelna ich obiektywizacja, jest jednym z ważnych zadań wychowania i moralności. Tym jednakże w niniejszym studium nie zajmujemy się wprost.

CZŁOWIEK „IN FIERI”. ZAKORZENIENIE WOLNOŚCI W DYNAMIZMIE LUDZKIEGO PODMIOTU

W ramach dotychczasowej analizy dynamizmu właściwego człowiekowi, staraliśmy się po pierwsze — ująć te różnice, jakie w nim się uwidaczniają, po drugie zaś — wskazać na konieczny związek pomiędzy dynamizmem a potencjalnością podmiotu „człowiek”. Wypada zwrócić uwagę na jedno jeszcze — mianowicie na to, że każda postać dynamizmu, jaką stwierdzamy w człowieku — zarówno działanie czyli czyn, jak i dzianie się w różnorodnej postaci określone tutaj nazwą „uczynienie” — łączy się równocześnie z pewnym stawaniem się tegoż podmiotu „człowiek”. Stawanie się — to to, co ujmujemy łacińskim słowem *fieri*. Przez *fieri* można rozumieć jakby aspekt dy-

namizmu człowieka, jego działania czy też dziania się, jakie w nim zachodzi — i to aspekt skierowany ku człowiekowi samemu, jako podmiotowi tego dynamizmu. Podmiot ów pośród wszystkich swoich zdynamizowań nie zachowuje się obojętnie: nie tylko bierze w nich udział, jak to już w pewnej mierze zostało ukazane, ale także sam w sobie przez każde z tych zdynamizowań w jakiś sposób kształtuje się lub przekształca. (W tym miejscu dotykamy zarazem wewnętrznej struktury życia).

Tak tedy w analizie ludzkiego dynamizmu zstępujemy znów na najgłębszą płaszczyznę — tę, o której mówi nam wyraz *suppositum*. *Suppositum* nie jest statycznym podłożem, ale pierwszą, podstawową płaszczyzną zdynamizowania bytu będącego osobowym podmiotem: jest to zdynamizowanie przez samo *esse*, przez istnienie. Do niego też należy w ostatecznej analizie odnieść wszelkie stawanie się, wszelkie *fieri*, jakie zachodzi w obrębie istniejącego już podmiotu „człowiek”. Wszak „stawać się” to tyle co „zaczynać istnieć”. Pierwsze zdynamizowanie poprzez istnienie *esse* — to zarazem pierwsze *fieri* bytu ludzkiego, jego zaistnienie. Wszelkie dalsze zdynamizowanie poprzez jakiegokolwiek *operari* nie przynosi już zaistnienia w sensie podstawowym. Tym niemniej wraz z każdym takim zdynamizowaniem coś zaczyna istnieć w istniejącym już podmiocie „człowiek”. W kategoriach metafizycznych zaistnienie takie jest przypadłościowe w stosunku do pierwotnego, które konstytuuje samą substancję. Człowiek, który raz substancjalnie zaistniał, poprzez wszystko, co czyni, a także poprzez wszystko, co w nim się dzieje — poprzez obie postaci właściwego sobie dynamizmu — równocześnie staje się coraz bardziej „jakims”, a nawet poniekąd coraz bardziej „kims”. Analiza dynamizmu człowieka winna uwydatnić owo stawanie się, *fieri*. Jeżeli jest to analiza metafizyczna, uwydatnia jej przede wszystkim. Tak właśnie jest w Arystotelesowej a później Tomaszowej koncepcji *actus*. *Actus* wtórnie tylko wskazuje na działanie człowieka czy też na coś, co w człowieku się dzieje — pierwszorzędnie

zaś wskazuje na zmianę, na *fieri* samego podmiotu „człowiek” lub też poszczególnych jego władz.

Również w niniejszej analizie nie możemy pominąć stawiania się — *fieri* człowieka — związanego z całym jego dynamizmem. Łatwo wskazać, że każda postać tego dynamizmu łączy się z inną postacią *fieri* — że stosowanie się człowieka jest wewnętrznie zróżnicowane w zależności od tego, jaka postać dynamizmu i na gruncie jakiej potencjalności wnosi swój wkład w całościowy proces stawiania się. Jeśli w poprzednich analizach został wyodrębniony dynamizm somatyczno-wegetatywny od psycho-emotywnego, a wraz z tym dwie warstwy właściwej podmiotowi ludzkiemu potencjalności — to można stwierdzić, że owym warstwom potencjalności i związanego z nimi dynamizmu odpowiadają także dwie różne jakby warstwy stawiania się. Pierwsza — to człowiek *in fieri* pod względem somatyczno-wegetatywnym. Organizm ludzki w ciągu całego życia podlega ciągłym przeobrażeniom, naprzód rośnie, rozwija się, potem się wyczerpuje i jakby stopniowo zamiera. To są zmiany zauważalne gołym okiem. Wiedza o organizmie o wiele precyzyjniej ujmuje owo *fieri* ludzkiego organizmu związane z potencjalnością i dynamizmem w warstwie somatyczno-wegetatywnej. Wiadomo np., że w ciągu kilku lat skład fizyko-chemiczny wszystkich komórek zostaje całkowicie wymieniony. Naturalna aktywność organizmu polega nie tylko na jego samo-podtrzymywaniu, ale na stałym odbudowywaniu. W szczególności trudno tutaj wchodzić, to bowiem jest zadanie właściwe odnośnych nauk szczegółowych. W studium niniejszym interesuje nas nie przede wszystkim to, jak jest ukształtowany ludzki organizm, (co samo w sobie jest zagadnieniem jak najciekawszym) — ale to, jak ów organizm jest zintegrowany w osobie — oraz, jak jego dynamizm własny jest zintegrowany w czynach osoby, w działaniu świadomym człowieka.

Podobnie, gdy chodzi o dynamizm psycho-emotywny oraz tę warstwę ludzkiej potencjalności, na której on w podmiocie „człowiek” wyrasta. I tej warstwie odpowiada

swoiste *fieri* — stawanie się człowieka, jego rozwój psychiczny. Możemy o nim myśleć i mówić przez analogię do stawania się człowieka w zakresie jego organizmu. Drogi psycho-emotywnego stawania się, *fieri* człowieka, postaramy się szczegółowiej przeanalizować w osobnym rozdziale temu poświęconym. Jedno i drugie stawanie się — zarówno to, które związane jest z potencjalnością i dynamizmem wegetatywnym organizmu, jak i to — związane z potencjalnością psycho-emotywną i właściwym jej dynamizmem — przebiega w człowieku na zasadzie pewnej bierności. Jest to bierność właściwa temu wszystkiemu, co w człowieku li tylko się dzieje, w czym dostrzegamy przyczynowanie samej natury, nie dostrzegamy natomiast świadomej sprawczości, w której zawiera się przyczynowanie osoby. Trzeba jednakże natychmiast zauważyć, iż dynamizm wegetatywny w zupełnie innej mierze niż emotywny pozostaje podatny na świadomą sprawczość i dla niej przenikliwy. Organizm ludzki prawie wyłącznie kształtuje się sam, człowiek stwarza tylko warunki jego rozwoju. Inaczej jest w sferze psycho-emotywniej, która sama z siebie dostarcza warunków, jakby tworzywa własnego rozwoju, a kształtowanie tej sfery w zasadniczej mierze zależy od człowieka.

Kształtowanie sfery psycho-emotywniej wkracza już w ten zakres ludzkiego *fieri*, który wypadnie nam z kolei — i to najgruntowniej — przeanalizować. Człowiek staje się „kimś” i „jakimś” nade wszystko przez swoje czyny, przez działanie świadome. Ta postać ludzkiego *fieri* zakłada więc sprawczość czyli przyczynowanie właściwe dla osoby. Owocem tego przyczynowania, homogennym skutkiem sprawczości osobowego „ja”, jest moralność — nie jako abstrakt, ale jako najściślejsza egzystencjalna rzeczywistość związana z osobą jako właściwym swoim podmiotem. Człowiek przez swoje czyny, przez działanie świadome, staje się dobrym lub złym człowiekiem: dobrym lub złym w znaczeniu moralnym. Być moralnie dobrym — to znaczy być dobrym człowiekiem, być dobrym jako człowiek. Być moralnie złym —

to znaczy być złym człowiekiem, być złym jako człowiek. Przez swoje czyny człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym — w zależności od tego, jakie są owe czyny. Jakość czynów, która zależy od normy moralności, przechodzi na człowieka — sprawcę czynów. Sprawczość sama nie jest jeszcze źródłem stawania się człowieka moralnie dobrym lub złym — decyduje o tym odniesienie do normy moralności — tym niemniej nie ma takiego stawania się, takiego *fieri* człowieka bez sprawczości.

Owo stawanie się, *fieri* człowieka pod względem moralnym, *fieri* najściślej związanego z osobą, przesądza o realistycznym charakterze samego dobra i zła, samych wartości moralnych. Nie są one żadną miarą treściami samej świadomości, są treściami ludzkiego, osobowego *fieri*. Człowiek nie tylko je przeżywa, ale dzięki nim staje się realnie dobrym lub też realnie złym jako człowiek. Moralność jest rzeczywistością, która wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste *fieri* podmiotu — *fieri* najgłębsze, najistotniej związane zarówno z jego naturą czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą.

Wnikając w integralną strukturę owego *fieri*, stawania się człowieka moralnie dobrym lub też moralnie złym dzięki jego czynom czyli działaniom świadomym, odkrywamy w tej integralnej strukturze właściwy moment wolności. Mówimy o momencie w znaczeniu fenomenologicznym — w strukturze bowiem stawania się człowieka moralnie dobrym lub złym przez jego czyny wolność najwłaściwiej się unaocznia. Jednakże wolność ta jest nie tylko momentem, ale do owej struktury realnie przynależy, stanowi o niej — w sposób strukturalny: wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny, jest korzeniem samego *fieri* ludzkiej moralności. Wolność wchodzi w sprawczość — a przeto stanowi o działaniu człowieka jako o strukturze zasadniczo odrębnej od wszelkiej innej postaci dynamizmu, od wszystkiego, co w człowieku li tylko się dzieje. Wraz ze sprawczością,

przez realne zawieranie się w niej — wolność stanowi nie tylko o samym działaniu, o czynie, którego osobowe „ja” samo jest sprawcą — ale stanowi o dobru lub złu moralnym, czyli o stawianiu się człowieka jako człowieka dobrym lub złym.

Poprzez moralność, poprzez wartość moralną, jaką czyn realnie wnosi w człowieka, sprowadzamy tenże czyn czyli działanie świadome do momentu wolności. Wolność ta właściwiej unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można streścić jako „mogę — nie muszę”. Jest to nie tylko treść świadomości, ale przejaw i konkretyzacja właściwego człowiekowi dynamizmu. Leży on na linii działania i na tej linii wchodzi w sprawczość osobowego „ja”, wyodrębnia się natomiast od wszystkiego, co w człowieku li tylko się dzieje. Ów przejaw i konkretyzacja właściwego człowiekowi dynamizmu musi posiadać swój odpowiednik w potencjalności podmiotu „człowiek”. Ów odpowiednik nazywamy wolą. Między „mogę” a „nie muszę” kształtuje się bowiem ludzkie „chcę” — ono zaś stanowi zdynamizowanie właściwe woli. Wolą nazywamy w człowieku to, co pozwala człowiekowi chcieć.

Odkrycie wolności jako momentu, który decyduje o przeżyciu sprawczości, a zarazem jako czynnika, który realnie kontynuuje strukturę „człowiek działa” w jej odrębności strukturalnej w stosunku do wszystkiego, co w człowieku li tylko się dzieje (struktura „coś dzieje się w człowieku”) — stanowi poniekąd zamknięcie przeprowadzonej dotychczas analizy dynamizmu osoby ludzkiej. Osoba bowiem jest realnym podmiotem tego dynamizmu, w wypadku zaś działania nie tylko podmiotem ale i sprawcą. Odkrycie wolności u korzenia sprawczości osoby pozwala nam jeszcze gruntowniej rozumieć człowieka jako dynamiczny podmiot. Całokształt właściwego temu podmiotowi dynamizmu pozwala się — zgodnie z podstawowym doświadczeniem — podzielić na działanie i dzianie się (czyny, „uczynienia”). Różnica ta sprowadza się do realnego udziału wol-

ności, co zachodzi w działaniu świadomym, w czynach — lub też jej braku. W tym, co tylko dzieje się w człowieku, brak u korzenia dynamicznego pierwiastka wolności, brak przeżycia „mogę — nie muszę”. W perspektywie osoby oraz właściwego jej zdynamizowania, tj. zdynamizowania w czynie, wszystko to, co w człowieku tylko się dzieje, wychodzi jako zdynamizowanie z wewnętrznej konieczności, bez udziału wolnej sprawczości człowieka. Brak w tym momencie dynamicznej transcendencji, jest tylko immanencja związana z przyczynowaniem natury. W czynie natomiast — w związku z przyczynowaniem osoby — zawiera się transcendencja, która przechodzi w immanencję samego działania, działanie bowiem polega również na zdynamizowaniu podmiotu. Sama dynamiczna transcendencja osoby opiera się na wolności, której brak przyczynowaniu natury.

CZĘŚĆ DRUGA

TRANSCENDENCJA OSOBY W CZYNIE



ROZDZIAŁ III

S A M O S T A N O W I E N I E

SAMOSTANOWIENIE: WOLA JAKO WŁAŚCIWOŚĆ OSOBY

Pełne odkrycie woli nie sprowadza się do samego momentu chcenia, do przeżycia „chcę”, w którym zawiera się moment wolności utożsamialny z przeżyciem „mogę — nie muszę”. Chociaż przeżycia te są istotne dla czynu, a także dla moralności, to przecież wola oraz wolność wewnętrzna człowieka posiada inny jeszcze wymiar doświadczalny. W wymiarze tym unaocznia się ona nie tyle jako właściwość wewnętrzna czynu spełnianego przez osobę, ile jako właściwość osoby, która dlatego zdolna jest spełniać czyny, że właściwość taką posiada. Można także stosunek ten odwrócić i powiedzieć, że to osoba unaocznia się poprzez wolę — a nie tylko wola poprzez osobę i w osobie. Każdy czyn potwierdza i zarazem konkretyzuje ten stosunek, w którym wola ujawnia się jako właściwość osoby — osoba zaś jako rzeczywistość pod względem swego dynamizmu ukonstytuowana właściwie przez wolę. Stosunek ów określimy jako samostanowienie.

Samostanowienie wiąże się z owym *fieri*, o którym była mowa przy końcu poprzedniego rozdziału. Jest to *fieri* osoby, które posiada własną odrębność fenomenologiczną oraz własną zawartość ontyczną — w jednej i drugiej uwydatnia się mo-

ralność jako fakt egzystencjalny, znamienny dla człowieka. I dlatego też na nią zwróciliśmy przede wszystkim uwagę przy końcu poprzedniego rozdziału. Samostanowienie, które jest właściwą podstawą dynamiczną owego *fieri* osoby, zakłada w tejże osobie jakby szczególną złożoność. Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada — i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie. (W innym porządku, z racji swej stworzoności, osoba jest posiadana przez Boga, jednakże zależność ta bynajmniej nie unicestwia istotnego dla osoby wewnętrznego stosunku samoposiadania — czy też „samowłaśności”). Myśliciele średniowiecza dawali mu wyraz w zdaniu *persona est sui iuris*.

Samo-posiadanie jako specyficzna właściwość strukturalna osoby ujawnia się i zarazem potwierdza w działaniu poprzez wolę. Proste przeżycie „ja chcę” nie może być w dynamicznym całokształcie człowieka odczytane poprawnie, jeśli nie uwzględnimy w nim owej specyficznej, osobie tylko właściwej złożoności, jaką wnosi samo-posiadanie. Tylko na jego gruncie możliwe jest samostanowienie, a każde „chcę” jest takim właśnie samostanowieniem. Jest nim nie jako wyrwana z dynamicznej całości treść przeżycia, ale jako treść w całości tej głęboko zakorzeniona. „Chcę” jako aktualne samostanowienie zakłada strukturalnie samo-posiadanie. Stanowić bowiem można tylko o tym, co się realnie posiada. Może zaś stanowić tylko ten, kto posiada. Człowiek stanowi sam o sobie wolą, gdyż sam siebie posiada. Równocześnie zaś wola, każde rzeczywiste „chcę”, potwierdza i urzeczywistnia to samo-posiadanie właściwe tylko osobie — fakt, iż jest ona *sui iuris*.

W ślad za samo-posiadaniem idzie drugi stosunek zachodzący w samej strukturze człowieka jako osoby, a równocześnie najściślej związany z wolą. Jest to stosunek samo-panowania, bez którego również nie podobna pojąć ani wyjaśnić samo-stanowienia. Samo-panowanie można także wyrazić jako swoistą złożoność: oto osoba jest z jednej strony tym, kto panuje, panuje nad sobą samym, z drugiej zaś strony tym, nad

kim ona sama panuje. Samo-panowanie rozumiemy tutaj jako coś innego niż to, na co wskazuje potoczne wyrażenie mówiące o „panowaniu nad sobą”. To ostatnie odnosi się do pewnej tylko funkcji dynamizmu właściwego osobie, dotyczy pewnej sprawności-cnoty czy też zespołu takich sprawności. Wypada wtedy mówić raczej a samo-opanowaniu. Samo-panowanie natomiast jest czymś bardziej podstawowym, związanym z wewnętrzną strukturą osoby, która tym się wyróżnia od innych struktur i od innych istnień, że sama sobie panuje. Raczej więc wypada tu mówić o „panowaniu sobie” niż o „panowaniu nad sobą”.

Owo panowanie samemu sobie jako właściwość wyróżniająca osobę zakłada samo-posiadanie i stanowi poniekąd jego aspekt lub też bliższą konkretyzację. Tylko wówczas może zachodzić takie samo-panowanie, jakie stwierdzamy u osoby, kiedy zachodzi takie samo-posiadanie, jakie jej tylko jest właściwe. Jedno i drugie warunkuje samo-stanowienie. Jedno i drugie też urzeczywistnia się w akcie samostanowienia, a takim jest każde prawdziwe ludzkie „chcę”. Przez samostanowienie każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawując tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może. Średniowieczni myśliciele dawali temu wyraz w zdaniu *persona est alteri incommunicabilis*. Zdanie to zawiera jeszcze bogatszą treść aniżeli ta, na której w tym miejscu się koncentrujemy, ale tę ostatnią zawiera ono również. Swą strukturalną „nie-odstępność” (*incomunicabilitas*), zawdzięcza człowiek o tyle woli, że w niej urzeczywistnia się samopanowanie, to zaś przejawia się i wyraża w działaniu jako samostanowienie. Bez ujęcia tego również rysu strukturalnego całej osoby nie sposób gruntownie ująć i zrozumieć woli.

W ogóle nie sposób ująć jej oraz zrozumieć w ramach innej struktury jak struktura osobowa. Tylko tam wola występuje i tylko tam jest sobą. Wola nie ma natomiast żadnej racji bytu w istotach nieosobowych, których dynamizm wpływa z okre-

ślonej natury i realizuje się na poziomie samej natury. Osobie natomiast właściwe jest samostanowienie. Ono to właśnie wiąże oraz integruje różne przejawy dynamizmu człowieka na poziomie osoby. Ono też ten poziom stale konstytuuje, wyznacza i unaocznia. Człowiek dany jest w doświadczeniu (przede wszystkim w samo-doświadczeniu) jako osoba poprzez samostanowienie. W samostanowieniu wola występuje przede wszystkim jako właściwość osoby, a wtórnie dopiero jako władza. Do tego rozróżnienia jeszcze wrócimy i wówczas też lepiej wyjaśni się jego sens. Uwydatni się również stopniowo coraz pełniej stosunek osoby do natury — tak jak każe nam go ujmować zawarte w samostanowieniu doświadczenie wolności.

„UPRZEDMIOTOWIENIE” A INTENCJONALNOŚĆ

Samostanowienie czyli wola jako właściwość osoby, zakorzeniona w samo-panowaniu i samo-posiadaniu, ujawnia w porządku dynamicznym przedmiotowość tejże osoby czyli każdego konkretnego „ja”, które świadomie działa. Nie chodzi tutaj o samą przedmiotowość ontologiczną, nie o samo stwierdzenie, że osoba jest obiektywnie i realnie bytem, „kims” istniejącym, jak to stwierdzaliśmy już w analizach rozdziału poprzedniego. Chodzi natomiast o to, że w czynie poprzez samostanowienie osoba jest dla siebie samej przedmiotem, i to poniekąd przedmiotem pierwszym czyli najbliższym.

Każde aktualne samostanowienie urzeczywistnia podmiotowość samo-panowania oraz samo-posiadania, w każdej z tych wewnątrz-osobowych relacji strukturalnych zawiera się bowiem owa przedmiotowość. Stanowi ona istotny korelat złożoności: osobie jako podmiotowi (jako temu, kto panuje i posiada) dana jest osoba jako przedmiot (jako ten, komu ona panuje i ten, kogo posiada). Przedmiotowość ta jest jak widać odpowiednikiem podmiotowości osoby i w szczególny sposób wydaje się też podmiotowość tę uwydatniać.

Przedmiotowość, o jakiej mowa, urzeczywistnia się i ujawnia zarazem poprzez samostanowienie. W tym znaczeniu można mówić o „uprzedmiotowieniu”, jakie ono wraz z sobą wnosi w specyficzny dynamizm osoby. Uprzedmiotowanie to oznacza, że w każdym aktualnym samostanowieniu (czyli w każdym „chcę”) własne „ja” jest przedmiotem — i to przedmiotem pierwotnym i najbliższym. Wyraża się to w samym pojęciu i słowie: samostanowienie wskazuje na to, że ktoś stanowi sam o sobie. Podmiot i przedmiot jest równocześnie i korelatywnie zawarty w tym pojęciu i słowie. Jednym i drugim jest własne „ja”.

Jednakże uprzedmiotowienie podmiotu nie posiada charakteru intencjonalnego w takim znaczeniu, w jakim intencjonalność odnajdujemy w każdym ludzkim chceniu. Kiedy „chcę”, wówczas zawsze chcę czegoś. Chcenie wykazuje zwrot do przedmiotu, a zwrot ten stanowi o jego intencjonalnym charakterze. Ażeby intencjonalnie zwrócić się do jakiegoś przedmiotu, stawiamy tenże przedmiot niejako wobec siebie (albo przyjmujemy go w takiej pozycji). Można oczywiście postawić wobec siebie jako przedmiot również własne „ja” i zwrócić się do niego podobnym aktem intencjonalnym, aktem chcenia. Intencjonalność taka nie jest jednakże właściwa samostanowieniu. W samostanowieniu nie zwracamy się do własnego „ja” jako do przedmiotu, tylko aktualizujemy gotową już niejako przedmiotowość tegoż „ja” zawartą w wewnątrz-osobowej relacji samo-panowania i samo-posiadania. Aktualizacja ta ma podstawowe znaczenie dla moralności. Cała rzeczywistość moralności, wartości moralnej, tutaj tkwi swymi korzeniami.

Uprzedmiotowienie istotne dla samostanowienia zachodzi wraz z intencjonalnością poszczególnych chceń. Kiedy chcę czegokolwiek, wówczas równocześnie stanowią o sobie. Chociaż własne „ja” nie jest przedmiotem intencjonalnym chcenia, to przecież w chceniu takim zawiera się jego przedmiotowość. Właśnie dzięki temu dopie-

ro chcenie jest samostanowieniem. Samostanowienie nie oznacza tylko wychodzenia od własnego „ja” jako źródła chcenia czy wyboru. Oznacza ono równocześnie owo specyficzne wchodzenie w tożsamo „ja” jako w pierwszy i podstawowy przedmiot, w stosunku do którego wszelkie przedmioty intencjonalne — wszystko, czego człowiek chce — są niejako zewnętrzne i bardziej pośrednie. Najbliższa, najbardziej bezpośrednia i wewnętrzna jest przedmiotowość własnego „ja” — a więc własnego podmiotu. Ten to właśnie podmiot człowiek „czyni jakimś”, chcąc takiego lub innego przedmiotu, takiej lub innej wartości. Dotykamy w tym miejscu najgłębszej osobowej realności czynu. Czyniąc bowiem swoje „ja” jakimś — takim lub innym — człowiek równocześnie staje się kimś. Wszystko to ukazując, jak głęboko sięga „uprzedmiotowienie” czyli przedmiotowość samostanowienia: przedmiotowość własnego „ja” w samostanowieniu.

Uprzedmiotowienie, o którym tutaj mowa, zawiera się w dynamice woli jako samostanowienia, ale podstawami tkwi w samej strukturze osoby, we właściwym osobie samo-posiadaniu i samo-panowaniu. Jak już wykazaliśmy uprzednio, nie podobna trafnie rozumieć ani interpretować woli bez ujęcia jej zakorzenienia w osobie, w specyficznie osobowej strukturze człowieka. Nie oddajemy więc dynamizmu właściwego woli, ujmując tylko intencjonalność poszczególnych chceń. Trzeba tutaj dokonać bardzo istotnego rozróżnienia. Chcenie jako akt intencjonalny czyli przeżycie skierowane do siebie właściwego przedmiotu (przedmiot ten możemy określić jako cel i jako wartość) różni się od przeżycia „ja chcę” w jego pełnej zawartości. W przeżyciu „ja chcę” zawiera się bowiem samostanowienie, a nie tylko intencjonalność. Skierowanie się do jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego jako wartości i jako celu zakłada podstawowe skierowanie się do własnego „ja” jako przedmiotu.

Chcenie jako akt intencjonalny o tyle tylko tkwi w dynamice woli, o ile zawiera w sobie samostanowienie. Introspekcja mówi nam

o całym szeregu chceń, które pojawiają się we wnętrzu człowieka jako autentyczne akty intencjonalne, a które nie tkwią w dynamice woli. Można powiedzieć, że „dzieje się” wówczas w podmiocie jakieś chcenie, ale człowiek nie chce — nie stwierdzamy przeżycia „ja chcę”. Nb. do istoty tego przeżycia, do istoty woli, należy to, że ono nigdy nie występuje w człowieku jako „dzianie się”, ale stanowi zawsze działanie — i to sam rdzeń każdego działania. Osoba jako osoba jest wówczas czynna. Owe chcenia, które nie tkwią w samostanowieniu, są tym niemniej — wedle terminologii stosowanej przez fenomenologów — aktami intencjonalnymi. Stwierdzamy w nich skierowanie do jakiejś wartości jako do celu, i to czasem skierowanie bardzo intensywne w przeżyciu; wówczas szczególnie uwydatnia się ich charakter pożądawczy. A jednak to wszystko nie wystarcza dla stwierdzenia woli. Język nasz w swej wielkiej precyzji odróżnia dokładnie przeżycie „ja chcę” od przeżycia „chce mi się”. W jednym i drugim zachodzi chcenie. A przecież tylko to pierwsze zawiera w sobie prawdziwą dynamikę woli.

Dynamiki tej nie można bez reszty sprowadzić do chcenia z właściwą mu intencjonalnością. Istotne dla nie jest to, że angażuje ona osobę w specyficzną dla niej strukturę samoposiadania i samopanowania. W ten sposób też każde autentyczne „ja chcę” ujawnia swoistą transcendencję osoby w czynie. Znaczenie tej transcendencji, którą zasygnalizowaliśmy już w analizach rozdziału poprzedniego, wypadnie w rozdziale niniejszym gruntowniej zbadać. W każdym razie łączy się ona z samostanowieniem oraz jemu właściwym „uprzedmiotowieniem”, a nie tylko z samą podmiotowością ludzkiego „ja”, ani też z intencjonalnością chceń, które przebiegają w tymże „ja”, dążąc na zewnątrz w stronę różnorodnych wartości jako celów.

Jak widać z poprzedzających rozważań termin „uprzedmiotowienie”, który brzmi jak polski odpowiednik „obiektywizacji”, wskazuje na przedmiotowość samego „ja”, która

uwypatnia się wraz z każdym ludzkim „chcę”. To „chcę” było może w tradycji filozoficznej i psychologicznej rozpatrywane zbyt pod kątem przedmiotu zewnętrznego, rozpatrywane więc zbyt wyłącznie jako „chcę czegoś” — a nie dość może pod kątem przedmiotowości wewnętrznej, jako samostanowienia, jako po prostu „chcę”. Pod tym kątem posiada ono przede wszystkim znaczenie dla filozofii osoby, w naszym studium zaś dla koncepcji osoby i czynu — a w dalszej perspektywie dla etyki personalistycznej. Nasuwa się czasem myśl, że czyn, który tradycyjnie został określony jako *actus humanus*, bywał przedstawiany bardziej jako *persona in actu* niż jako *actus persone*. Rozróżnienie to nie jest bynajmniej grą słów. Samo stwierdzenie, że człowiek posiada naturę rozumną — i że jednostka natury rozumnej jest osobą — nie przesądza jeszcze o tym, w jaki sposób ujmemy i zinterpretujemy udział osoby w czynie: w jaki sposób ona sama go spełnia i zarazem spełnia siebie w nim i przezeń.

Dotyczy to jak widać problemu interpretacji czynu. Powiedzieliśmy już dawniej, że pojęcie *Actus humanus* nie budzi wątpliwości. Chodzi tylko o to, w jaki sposób czyn jest prawdziwym *actus personae*: nie tylko aktualizuje się w nim jednostkowa natura rozumna, ale — jak świadczy o tym doświadczenie — spełnia go jedna i niepowtarzalna osoba. Spełnia go — i zarazem sama w nim się spełnia. Wyraz „spełnienie”, jak już dawniej powiedziano, może być uważany za odpowiednik znaczeniowy aktualizacji, a więc metafizycznego terminu *actus*. Tym niemniej, sam ogląd oraz związana z nim analiza fenomenologiczna stają jakoś na drodze sprowadzania osoby do natury i dlatego też mogą one odegrać poważną rolę w wyinterpretowaniu czynu jako *actus personae*.

Osoba jest — metafizycznie biorąc — przedmiotem i podmiotem zarazem. Jest przedmiotowym bytem czyli kimś (byt istniejący jako „ktoś” w odróżnieniu od wszystkich istniejących jako „coś”) — a równocześnie stanowi „suppositum” czyli bytuje jako podmiot. Stwierdziliśmy już, rozważając

w rozdziale poprzednim osobę i czyn na tle ogólnego dynamizmu człowieka, iż w osobie spotykamy się jakby z syntezą sprawczości i podmiotowości. Rozdział niniejszy służy poniekąd pogłębieniu sprawczości, wchodzimy w nim bowiem w integralną dynamikę woli. Na drodze tego pogłębienia wyłania się jakby nowa synteza: synteza przedmiotowości. Przedmiotowość jest właściwa działaniu, o ile jego dynamiczny rdzeń stanowi samostanowienie utożsamialne z przeżyciem „ja chcę”. Samostanowienie stawia własne „ja” czyli podmiot w pozycji przedmiotu. Realizuje tedy w podmiotowości przedmiotowość własnego „ja”.

Temu „uprzedmiotowieniu” czyli obiektywizacji odpowiada w integralnej dynamice, a także w samej specyficznej strukturze osoby, upodmiotowienie czyli subiektywizacja. To drugie — jak wiadomo już z analizy rozdziału II — w szczególności jest uwarunkowane świadomością. Osoba jako specyficzna struktura świadomościowa żyje w sposób sobie tylko właściwy (życie rozumiemy tutaj możliwie szeroko, zbliżając się do formuły *vivere est viventibus esse*): żyje mianowicie nie tylko w swoim własnym odbiciu czy odzwierciedleniu, ale żyje również w tym specyficznym samo-przeżyciu, jakie warunkuje świadomość w swej funkcji refleksywnej. Dzięki niej człowiek-osoba przeżywa siebie jako podmiot jako podmiotowe „ja”. Tak więc przeżycie własnej podmiotowości nakłada się niejako na metafizyczną podmiotowość ludzkiego *suppositum*. W tym sensie świadomość warunkuje „upodmiotowienie”.

Jeżeli wola jako samostanowienie sprowadza uprzedmiotowienie — to dokonuje się ono w ramach i niejako w łożysku równoczesnego, aktualnego, upodmiotowienia przez świadomość. Człowiek przecież przeżywa każde swoje „chcę”, każde samostanowienie, jako fakt podmiotowy. Jest to jakby stałe odkrywanie podmiotu w jego dogłębnej przedmiotowości — oraz przedmiotowe budowanie tegoż podmiotu. Świadomość to wszystko upodmiotowia czyli wprowadza w orbitę przeżycia oraz zwią-

zanej z nim podmiotowości psychologicznej. Człowiek przeżywa wówczas to, że stanowi o sobie, to, że w wyniku samostanowienia kimś a równocześnie jakimś (dobrym lub złym) się staje, a na dnie tego przeżywa sam fakt, że jest kimś.

O ile jednak owo samo-przeżycie samostanowienia jest warunkowane przez świadomość, o tyle nie można powiedzieć, że jest przez nią kierowane. Poznawczej funkcji kierowniczej, która dla dynamizowania się woli, dla samostanowienia, jest nieodzowna, (świadczy o tym zarówno doświadczenie oraz tradycja filozoficzna niemniej jak psychologia empiryczna) nie należy mieszać z funkcją odzwierciedlającą świadomości ani też z funkcją refleksywną. Funkcja ta ważna jest dla tak istotnej u człowieka subiektywizacji. Kierownicza natomiast funkcja poznawcza posiada charakter obiektywizujący. Jeżeli więc już coś kieruje samostanowieniem oraz całym dynamizmem woli (również w zakresie jej intencjonalności czyli jako chceniem wartości — celów), to jest to przede wszystkim i bezpośrednio samowiedza. Pośrednio zaś jest to cała wiedza o rzeczywistości, zwłaszcza poznanie wartości jako możliwych celów a także jako podstawy różnych norm, którymi człowiek kieruje się w działaniu.

Przedmiotowości samostanowienia oraz chcenia może odpowiadać tylko przedmiotowość poznania. Tylko w swej funkcji obiektywizującej poznanie prowadzi wolę: (*nihil volitum nisi praecognitum*). W funkcji natomiast subiektywizującej, jako świadomość, poznanie towarzyszy woli i dopełnia ją w obrębie tej specyficznej struktury, jaką przedstawia osoba, nie prowadzi jej natomiast i nie kieruje nią. Zapoznanie tej zasadniczej różnicy musi rodzić solipsyzm, subiektywizm i idealizm — czyli samo-zagubienie podmiotu w jego zupełnie swoistej rzeczywistości czyli przedmiotowości. Stwierdzenie niniejsze posiada też zasadnicze znaczenie przy interpretowaniu czynu czyli działania świadomego. Mówiąc o „działaniu świadomym”, wskazujemy przede wszystkim i zasadniczo na kierowniczą funkcję poznania

w tym działaniu, a nie tylko na samo towarzyszące mu uświadomienie czy też na aspekt świadomościowy.

W ten sposób osoba w czynie, w działaniu świadomym, jawi się nam jako specyficzna jedność samostanowienia i świadomości, a wraz z tym jako swoista synteza przedmiotowości i podmiotowości. Biorąc pod uwagę integralne doświadczenie człowieka w jego obu aspektach (jako wewnętrzne i jako zewnętrzne) ze szczególnym uwzględnieniem doświadczenia moralności, można zauważyć, iż uprzedmiotowienie i upodmiotowienie wzajemnie się dopełniają i niejako równoważą. Świadomość równoważy i dopełnia samostanowienie, ono zaś świadomość. O ile świadomość — jak stwierdzono w rozdziale II — niesie wraz z sobą prócz subiektywizacji również pewne uwewnętrznienie, to natomiast samostanowienie sprowadza również pewne uzewnętrznienie. Uzewnętrznienie to jest czymś różnym od obiektywizacji, podobnie jak uwewnętrznienie od subiektywizacji.

Każdy czyn jest uzewnętrznieniem osoby, choćby dokonywał się w sposób li tylko wewnętrzny, i zasługiwał na nazwę *actus internus*. Wypada zauważyć, iż nazwę taką nadaje się w podręcznikach tym czynom, które dokonują się bez zaangażowania tego wszystkiego w człowieku, co działaniu nadaje niejako znamię widzialności. Dzięki temu znamieniu czyny zasługują tradycyjnie na nazwę *actus externus*. Jednakże widzialność nie jest ani jedynym ani tym bardziej właściwym sprawdzianem uzewnętrznienia, jakie stwierdzamy w czynie w stosunku do osoby. Osoba bowiem nie tylko uprzedmiotawia się w każdym swym czynie, ale też uzewnętrznia, choćby czyn był w świetle kryterium widzialności — najzupełniej wewnętrzny. Z drugiej zaś strony każdy czyn, jakkolwiek byłby w świetle tegoż kryterium zewnętrzny, doznaje wraz z upodmiotowieniem przez świadomość także i uzewnętrznienia. W ten sposób synteza przedmiotowości i podmiotowości w dynamicznym obrazie osoby rzuca w kierunku syntezy uzewnętrznienia i uwewnętrznienia.

SAMOSTANOWIENIE: PODSTAWOWE ZNACZENIE WOLNOŚCI

Rozważania uprzednie prowadzą do ujęcia wolności woli w jej znaczeniu podstawowym. Wolność utożsamia się ze samostanowieniem — z tym samostanowieniem, w którym odkrywamy wolę jako właściwość osoby. Wolność przeto jawi się jako właściwość osoby związana z wolą, z konkretnym „ja chcę”, w którym zawiera się — jak to stwierdziliśmy już uprzednio przeżycie „mogę” — nie muszę”. W analizie samostanowienia zstępujemy do samych korzeni zarówno tego „chcę” jak i tego „mogę — nie muszę”. Wolność właściwa człowiekowi, wolność osoby poprzez wolę, utożsamia się z samostanowieniem jako z rzeczywistością doświadczalną i najpełniejszą i najbardziej podstawową zarazem.

Chodzi więc o wolność jako o rzeczywistość, chodzi o tę wolność, która jest rzeczywistą właściwością człowieka, rzeczywistym też przymiotem jego woli. Jest to założenie bardzo istotne, łatwo bowiem w rozważaniu wolności woli ulec pewnemu idealizmowi, wychodząc od pojęcia wolności „jako takiej”, a nie od tej rzeczywistości, jaką stanowi człowiek i jaką wolność stanowi w człowieku. Kluczem do tej rzeczywistości jest fakt samostanowienia oraz wszystko to, co go dogłębnie warunkuje w samej strukturze osoby, mianowicie samo-panowanie i samo-posiadanie. Dzięki temu samostanowienie jawi się jako to, co wiąże oraz integruje właściwy człowiekowi dynamizm na poziomie osoby. Samostanowienie pozwala nam odróżnić dynamizm na poziomie osoby od dynamizmu na poziomie samej natury. W tym drugim stwierdzamy brak samo-stanowienia. Stwierdzamy przeto i brak „działania” w znaczeniu takim, nie ustaliliśmy w dociekaniach poprzedniego rozdziału.

Na poziomie dynamizmu samej natury nie ma działania, nie ma czynów, są tylko — ściśle biorąc „uczynnienia”, jest w każdym wypadku swoista suma tego, co „się dzieje” w podmiocie — i co tworzy

odrębną całość życia i dynamizmu tegoż podmiotu. Całość ta tworzy się wedle pewnej jakby linii kierunkowej, bio-egzystencjalnej, która zależy od naturalnego wyposażenia poszczególnych jednostek, od ich potencjalności. W ten sposób natura utożsamia się poniekąd z ową potencjalnością, która tkwi u początku samych uczynniń. Znaczenie „natury” wykracza jednakże poza sferę uczynniń, a obejmuje równocześnie — i nawet przede wszystkim — kierunek integracji tychże uczynniń. Wedle tego kierunku wszystko to, co się dzieje w danej jednostce, posiada znamię jakiejś celowości. Podstawę subiektywną zarówno integracji jak i celowości na poziomie dynamizmu samej natury nazywamy — (zwłaszcza u zwierząt) — instynktem. Instynktu nie należy — mimo prawie że tożsamości etymologicznej — mieszać z pojęciem, do którego jeszcze wrócimy w dalszych rozważaniach.

Instynkt scala i orientuje w jednostce zwierzęcej to wszystko, co ściśle biorąc tylko dzieje się w niej, w całości, który może wywoływać wrażenie działania, chociaż jest tylko — wspaniałą na swój sposób — koordynacją uczynniń. O działaniu (czyli o czynie) w ścisłym tego słowa znaczeniu — to jest w takim, do którego podstawę znajdujemy w całościowym doświadczeniu człowieka — może być mowa tylko w wypadku samostanowienia. W wypadku kierowania przez instynkt zachodzi pewna zewnętrzna analogia działania: odnośny dynamizm wygląda jak działanie, sama jednakże istota działania — czynu w nim się nie realizuje.

W całym tym wywodzie, który ma tutaj sens porównawczy, sięgamy poza doświadczenie człowieka, sięgamy nade wszystko, jak łatwo dostrzec, do świata zwierzęcego. Oczywiście, że problem sam dla siebie stanowi bogate zagadnienie, którego tutaj nie rozwiniemy. Sam zaś sens porównawczy wyводу jest taki: dynamizmowi na poziomie natury przeciwstawia się dynamizm na poziomie osoby właśnie poprzez fakt samostanowienia. Dynamizm na poziomie natury nie zna faktu samostanowienia jako podstawy, z której wy-

nika samo działanie, jego kierunek oraz celowość. Brak w tym dynamizmie — na poziomie natury — szczególnej zależności od własnego „ja”, która cechuje dynamizm osoby. I właśnie ta zależność od własnego „ja” jest podstawą wolności — podczas gdy jej brak stawia cały dynamizm właściwy danej jednostce (np. zwierzęcej) poza sferą wolności. Pojęciowym odpowiednikiem braku wolności jest „konieczność”. Stąd dynamizmowi na poziomie samej natury, dynamizmowi, którego czynnikiem integrującym jest instynkt, przypisuje się konieczność jako przeciwieństwo wolności, która właściwa jest osobie dzięki samostanowieniu. Osoba dynamizuje się wówczas w sposób sobie właściwy, gdy w owym zdynamizowaniu się jest zależna od własnego „ja”. To właśnie zawiera się w doświadczalnym fakcie samostanowienia, to również warunkuje przeżycie sprawności. Sprawczość jest w tym wypadku pochodną wolności.

Zasługuje na szczególne podkreślenie to, że podstawowe znaczenie wolności człowieka, wolności woli, oparte na doświadczeniu, każe nam na pierwszy plan wysunąć zależność, mianowicie zależność w dynamizmie od własnego „ja”. Tutaj właśnie realizm doświadczenia przeczy idealizmowi czystej abstrakcji. Abstrakcyjnie bowiem wolność to tyle co niezależność, brak zależności. Tymczasem wręcz przeciwnie: brak zależności od własnego „ja” w dynamizowaniu się danego podmiotu jest równoznaczny z brakiem wolności, w każdym razie z brakiem jej realnej podstawy. Tędy właśnie przebiega jak najbardziej oglądowa czyli ugruntowana w prostym doświadczeniu granica pomiędzy „osobą” a „naturą”, pomiędzy światem osób a światem „osobników” (używając terminologii scholastycznej) — osobników czyli jednostek np. jednostek zwierzęcych, których cały dynamizm ogranicza się do poziomu natury. Właściwa dla tych ostatnich jest nie-zależność w dynamizowaniu się od własnego „ja”, brak tej zależności. Ów brak pochodzi z braku samej struktury. Struktura jednostki — osobnika jest inna niż

struktura osoby. Nie dostrzegamy w niej owej złożoności, którą określiliśmy na początku jako samo-posiadanie i samo-panowanie, a która strukturalnie warunkuje samo-stanowienie. W dynamizmie na poziomie natury jednostka jest natomiast posiadana przez potencjalność własnego podmiotu, która jej panuje i kształtuje kierunek zdynamizowań. Instynkt jest przejawem tego panowania natury nad jednostką i jego zarazem aktualizacją.

W obrębie takiej struktury nie może być mowy o zależności dynamizmu od własnego „ja” z tej po prostu racji, że owo „ja” nie istnieje. W gatunkach przyrodniczych istnieją tylko jednostki brak natomiast ukonstytuowanych „ja”. Dla ukonstytuowania tego „ja” czyli osoby w jej ściśle doświadczalnym profilu i zawartości nieodzowna jest świadomość, jak o tym była już mowa w rozdziale II, nieodzowne też jest samo-stanowienie. Poprzez samostanowienie tłumaczy się transcendencja osoby w czynie, sam zaś czyn konstytuuje się jako „actus personae”, co już uprzednio odróżniliśmy wyraźnie od „persona in actu”. Czyn taki zawiera w sobie zawsze doświadczalny moment uzależnienia i zależności od własnego „ja”. I właśnie ten moment kryje w sobie samą podstawę wolności, a wraz z nią i podstawę transcendencji osoby w czynie.

Wypada tu nieco wytłumaczyć ów termin filozoficzny, zwłaszcza zaś jego zastosowanie w niniejszym studium. Wyraz „transcendencja” wskazuje etymologicznie na przekraczanie jakiegoś progu czy jakiejś granicy (*trans-scandere*). Może tu chodzi o przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi, co zachodzi na różny sposób w tzw. aktach intencjonalnych. W inny sposób dokonuje się to przekroczenie granicy podmiotu w aktach poznawczych, w inny sposób w chęciach, które mają charakter dążeń. Znajdziemy jeszcze sposobność po temu, ażeby tę specyfikę odnośnych aktów intencjonalnych lepiej uwydatnić. Przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi czyli intencjonalność można określić

jako transcencję poziomą. Nie o nią jednakże chodzi nam przede wszystkim, (choć i o nią także, jak jeszcze zobaczymy), gdy mowa o transcendencji osoby w czynie. Jest to transcendencja, którą zawdzięczamy samostanowieniu, transcendencja przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu — a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chęci w stronę właściwego im przedmiotu wartości-celu. Można by tę transcendencję w odróżnieniu od tamtej, którą określiliśmy jako poziomą, określić jako pionową.

Tak pojęta transcendencja jako właściwość dynamizmu osoby tłumaczy się właśnie poprzez porównanie do dynamizmu natury. Samostanowienie wnosi tutaj ową porównawczą nadrzędność własnego „ja”. Nadrzędność ta płynąca ze samostanowienia tworzy jakby pion. Brak takiej nadrzędności jednostce będącej tylko podmiotem czynnień koordynowanych przez instynkt. O każdym z nich można — przez analogię do formuły *persona in actu* — powiedzieć *individuum in actu*. Ta właśnie formuła jest tutaj właściwa i podstawowa. Podczas gdy dla czynu taką właściwą i podstawową formułą jest *actus personae*, co tylko przez analogię można przenieść na jednostkę nie-osobową jako *actus individui*. Właściwie jednak brak u tej ostatniej podstaw do takiej formuły. Działanie sensu stricto nie może mieć miejsca tam, gdzie brak zdolności do uzależniania własnych zdynamizowań od swego „ja”.

Podstawowe znaczenie wolności człowieka, wolności woli, nakazuje widzieć w niej przede wszystkim tę szczególną samo-zależność, jaka idzie w parze ze samostanowieniem. Człowiek jest wolny — to znaczy, że w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie. Podstawowe znaczenie wolności zakłada owo „uprzedmiotowienie”, które stanowiło temat uprzedniej analizy. Aby być wolnym, trzeba stanowić konkretne „ja”, które dla siebie samego jest przedmiotem. Dynamizm na poziomie samej natury, do którego tutaj porównowczo się odwołujemy, nie wykazuje takiej przedmiotowości podmiotu. Natrafiliśmy już na

ten brak dawniej, odróżniając w analizach rozdziału poprzedniego podmiotowość i sprawność. Wówczas, gdy coś w nim tylko się dzieje, *suppositum* wykazuje tylko podmiotowość, gdy natomiast działa, wówczas wraz z podmiotowością wykazuje sprawczość. Ponieważ jest to sprawczość na zasadzie samostanowienia, przeto podmiot sam dla siebie jest przedmiotem. Przedmiotowość taka („uprzemiotowienie”), zawiera się w podstawowym znaczeniu wolności. Wolnym może być tylko ten, kto sam dla siebie jest przedmiotem działania: „uprzemiotowienie” warunkuje samozależność w niej zaś zawiera się podstawowe znaczenie wolności.

DRUGI ASPEKT: WOLA JAKO WŁADZA

Od podstawowego znaczenia wolności można dopiero przejść do znaczenia rozwiniętego. Znaczenie to okrywamy w chceniach jako aktach intencjonalnych zwróconych do pewnej wartości jako celu. Bierzemy więc wówczas pod uwagę nie tylko samo „chcę”, ale całkowite „chcę czegoś”. Tutaj właśnie stwierdzamy swoistą niezależność. Kiedy bowiem chcę tego lub owego, x lub y , to skierowanie intencjonalne do owego przedmiotu przeżywam jako wolne od przymusu czy konieczności — „mogę” więc, lecz „nie muszę” chcieć tego, czego chcę. Oczywiście — gdy już aktualnie chcę przedmiotu x lub y przedstawionego mojej woli, wówczas znajduję się niejako poza progiem rozstrzygnięcia lub wyboru. Chcenie jest określone co do swego przedmiotu (wartości-celu), czyli jest zdeterminowane. Gdyby nie było zdeterminowane, nie byłoby chceniem, lecz wahaniami. Tym niemniej, nawet w owym zdeterminowaniu przeżycie „mogę — nie muszę” trwa w pewien sposób. Określenie wartości jako celu dążenia nie znosi wewnętrznej niezależności w stosunku do tegoż celu czyli do przedmiotu chcenia.

Sprawa ta wymaga dalszego badania czyli analizy rozwiniętego znaczenia wolności, którą też zamierzamy podjąć z kolei. Już teraz jednakże — mając świeżo w pamięci to, co wy-

daje się być samą podstawą wolności czyli samozależność — wypada stwierdzić, iż owa niezależność w zakresie intencjonalnych przedmiotów chcenia (czyli wartości jako celów) tłumaczy się właśnie samozależnością. Człowiek dlatego przeżywa swą niezależność w stosunku do tych przedmiotów, że u korzenia swych działań stale nosi ową podstawową zależność siebie od siebie. Realistyczna interpretacja wolności woli jest to zatem interpretacja wedle formuły autodeterminizmu, nie zaś samego indeterminizmu. Doświadczenie wskazuje na to, że indeterminizm w interpretacji wolności jest czymś wtórnym, autodeterminizm natomiast pierwotnym i podstawowym. Stanowisko takie pozostaje w ścisłym związku z dotychczasowym tokiem rozważań, w którym wola ujawnia się przede wszystkim jako samostanowienie. Jest więc nade wszystko właściwością osoby, ściśle zakorzoną w strukturze samo-panowania oraz samo-posiadania.

Doświadczenie jednakże pozwala nam widzieć w woli nie tylko właściwość osoby, ale również i władzę. Jest to jakby drugi aspekt doświadczalny tej samej rzeczywistości. Wolą wszakże nazywamy nie tylko to, co ujawnia a zarazem aktualizuje strukturę samo-posiadania oraz samo-panowania, ale także i to, czym człowiek posługuje się, czego poniekąd używa do osiągnięcia pewnych celów. W tym wypadku wola nie tyle stanowi o osobie, ile raczej zależy od osoby, jest czymś względem niej podporządkowanym. Jest więc także czymś od osoby różnym i niższym. Doświadczenie, zależności woli od osoby jest ważne również dla zrozumienia jej wolności. Wolność woli nie jest w każdym razie jakąś niezależnością teje woli od osoby. Jeśli wolność ta przejawia się w przeżyciu „mogę — nie muszę”, to przeżycie owo zawiera się właśnie nade wszystko w zależności od osoby, która „może” a równocześnie „nie musi” posłużyć się nią jako władzą. I dlatego też pierwszą krystalizacją wolności woli jest pierwszy i elementarny fakt jej zależności od osoby jako władzy. Fakt ów wyraża się w języku potocznym przez zdanie

„mogę chcieć — lub nie chcieć”. Elementarny przejaw wolności woli jest zarazem stwierdzeniem całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wolą. Niezależność konstituuje się i kształtuje przez samo-zależność, inderteminizm poprzez auto-determinizm. Właśnie dzięki tej całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wolą, wola jest władzą wolności osoby.

Ujęcie woli jako władzy, jako tego, czym posługuje się osoba w realizacji samostanowienia, które równocześnie jest dążeniem do jakiegoś celu — wartości, pozwala nawiązać do przeprowadzonych w rozdziale poprzednim rozważań na temat związku pomiędzy dynamizmem a potencjalnością. Woli zawdzięcza osoba właściwy swój dynamizm, dynamizm samostanowienia, dynamizm czynu. Dynamizmowi temu musi odpowiadać właściwa potencjalność. Kiedy mówimy o woli jako władzy w języku tradycyjnej antropologii filozoficznej, mamy na myśli właśnie ową potencjalność. Potencjalność taka zawiera się, używając tego samego języka — w naturze rozumnej. Jednakże „natura rozumna” bytuje realnie tylko i wyłącznie jako osoba. Sposób dynamizowania się woli jest to sposób właściwy tylko osobie a nie samej naturze. Wolność oznacza właśnie ów sposób dynamizowania się osoby, podczas gdy sposób dynamizowania się natury określiliśmy jako instynkt.

Zastanawiając się nad dynamizmem właściwym osobie, nad jej działaniem, możemy przypisywać jej również „instynkt wolności”. Wyrażenie takie posiada jednakże sens li tylko analogiczny, ponieważ nawet metaforyczny. Wskazuje ono na to, że samostanowienie jest czymś osobie właściwym i wrodzonym — czymś dla niej naturalnym (można wszakże mówić o naturze osoby). Kiedy osoba działa, kiedy dynamizuje się w sposób sobie właściwy, wówczas spontanicznie, niejako odruchowo, w działaniu tym pojawia się samostanowienie czyli wolność zarówno w podstawowym jak i rozwiniętym znaczeniu tego wyrazu. Nie jest natomiast właściwe osobie jako osobie działanie instynktowne: instynkt nie kieruje jej dynamizmem i nie integruje go. Odpowiadający naturze osoby dynamizm

czyli działanie nie jest — w tym sensie — dynamizmem na poziomie natury, dynamizmem zintegrowanym przez instynkt.

Nie jest nim chyba nawet wówczas, gdy człowiek sam określa swe działanie jako instynktowne. Człowiek np. „instynktownie” odwraca się od niebezpieczeństwa, od przykrości czy bólu, instynktownie sięga po pokarm, by zaspokoić głód itp. Dla wyjaśnienia tej instynktowności ważna będzie analiza popędu w znaczeniu, w jakim zachodzi on u człowieka. Stwierdzamy od początku, że człowiek nie tylko działa, ale także jest podmiotem tego, co w nim się dzieje. Popędowość związana z potencjalnością ciała a także z naturalną emotywnością człowieka (poddamy je analizie w dalszych rozdziałach) wiele nam tłumaczy w tej dziedzinie. Jednakże ani potencjalność ta ani też popędowość nie utożsamia się z instynktem jako czynnikiem scalającym dynamizm jednostki i stanowiącym o jego kierunku. Zdaje się przeto, że gdy mowa o działaniu instynktownym człowieka, wówczas bardzo często chodzi o pewne zwiększenie jego spontaniczności a nawet intensywności przy równoczesnym osłabieniu wyrazistości samostanowienia. Samostanowienie utożsamia się ze świadomym rozstrzygnięciem. Spontaniczność zaś — czy nawet odruchowość działania — może się tłumaczyć orientacją popędu zespolonego z potencjalnością ciała czy nawet z jakąś łatwością emotywną. Wtedy to świadome rozstrzygnięcie ulega redukcji, czasem prawie że do zera.

Potencjalność bowiem woli uwydatnia się w świadomym rozstrzygnięciu. Jest ona władzą świadomego rozstrzygnięcia. Pod tym kątem będziemy ją z kolei rozpatrywać. Na marginesie zaś powyższych uwag dotyczących „instynktowego działania” człowieka wypada stwierdzić, że jakkolwiek samostanowienie jest dla osoby czymś właściwym, czymś naturalnym — to jednakże zachodzi w człowieku pewne napięcie pomiędzy wolą jako władzą samostanowienia, władzą świadomego rozstrzygnięcia, a potencjalnością ciała, emo-

tywnością i popędowością. I w świetle doświadczenia należy stwierdzić, że nie proste i czyste samostanowienie jest właściwością człowieka, ale właśnie owo napięcie. Z niego też wylania się cała złożona specyfika dynamizmu osoby ludzkiej.

ROZWIĘTE ZNACZENIE WOLNOŚCI: ANALIZA ROZSTRZYGANIA

Dalszy ciąg analiz, jakie zamierzamy jeszcze przeprowadzić w rozdziale nnijszym, będzie poświęcony właściwie bez reszty rozwiniętemu znaczeniu wolności. Będzie to równocześnie dalszy ciąg kształtowania obrazu osoby. Obraz ten bowiem wylania się wraz z obiektywizacją owej transcendencji w czynie, jaka przysługuje osobie właśnie dzięki wolności czyli samostanowieniu. Określiliśmy transcendencję tę jako „pionową”, mając na uwadze właśnie fakt bycia wolnym, samostanowienia oraz związanej z tym nadrzędności względem własnego dynamizmu. Przeżyciu tej nadrzędności nie przeszkadza sama spontaniczność wolności, choć bardziej może uwydatnia się ona w wypadku większej refleksyjności samostanowienia, umysłowego dojrzewania rozstrzygnięć. W każdym razie w ściślejszą analizę woli wkraczamy z dość wyraźnie już zarysowanym profilem transcendencji pionowej. Poszczególne etapy tej analizy będą stanowiły jakby odsłanianie coraz głębszych warstw owej transcendencji, która poniekąd utożsamia się z doświadczalnym faktem osoby. Głębsze warstwy warunkują płytsze — czyli te, które wcześniej możemy odkryć i zobiektywizować — a zarazem coraz to więcej mówią nam o sobie i jej specyficznej strukturze. Coraz pełniej pozwalają określić właściwą jej odrębność, jej naturę duchową.

Ten sposób analizy woli, a zarazem wgłębiania się w wewnętrzną strukturę osoby, zdaje się nieco różnić od metody tradycyjnej. Zdaje się bowiem, iż w ramach tej metody wola raczej była rozpatrywana w wymiarze transcendencji „poziomej”. Była ona np. rozpa-

trywana i poddawana analizie przez filozofów i psychologów jako „appetitus”. Analiza ta — nie bez słusności — na pierwszy plan wysuwała znamieny dla woli pęd do dobra jako do przedmiotu czyli celu. W ten też sposób najistotniejszą część analizy woli stanowiła analiza jej intencjonalności, owych aktów intencjonalnych czyli chceń, w których niewątpliwie wola przejawia się i aktualizuje. Wydaje się jednak, że poprzez analizę samych chceń w ich różnorodnych odcieniach i modyfikacjach nie sięgamy jeszcze do korzenia woli. Zakorzenia się ona bowiem w samej strukturze osoby, jak to tutaj staraliśmy się już wykazać — a poza tą strukturą nie ma właściwej racji bytu. Sama też intencjonalność chceń, ujawniający się w nich zwrot w stronę wartości-celu, nie stanowi jeszcze w całej pełni o woli, nie daje dostatecznego wglądu w jej właściwy dynamizm oraz potencjalność.

Osobną uwagę należy zwrócić na wyrażenie *appetitus*, (również kiedy wyrażenie to występuje w połączeniu z przydawką „*rationalis*”). Wyrażenie *appetitus* nie posiada chyba takiego odpowiednika w języku polskim, który oddawałby wiernie jego istotną zawartość. Pod pewnym względem odpowiada mu wyraz „dążenie”, dążyć bowiem to tyle co zmierzać do jakiegoś celu — tak więc przyporządkowanie do celu jest istotnym znamieniem *appetitus*. Pod innym jednakże względem wyrażeniu temu odpowiada polskie „pożądanie”. W tym przekładzie zawiera się jednak, gdy chodzi o wolę, i pewna zbieżność znaczeniowa i rozbieżność zarazem. Wyraz „pożądanie” bowiem w naszym odczuciu językowym zdaje się wskazywać wyłącznie na to, co „się dzieje” w człowieku, co natomiast nie leży w sferze jego świadomych rozstrzygnięć. I dlatego też takie zestawienie językowe „pożądanie rozumne” brzmi trochę dziwnie, prawie jak sprzeczność wewnętrzna, co zdaje się nie zachodzi w łacińskim *appetitus rationalis* właśnie z uwagi na bardziej neutralne znaczenie samego *appetitus*.

Tak więc z punktu widzenia znaczeń, a zwłaszcza odcieni znaczeniowych będących właściwością naszego języka, t r u d-

no będzie przypisać woli pożądawczość, ta bowiem kojarzy się prawie wyłącznie ze zmysłowością i zdaje się nie zawierać zdolności do świadomych rozstrzygnięć. Problem języka, problem terminologiczny, nie jest tu bynajmniej czymś błahym, chodzi bowiem o trafne ze wszechmiar wskazanie tego, co realnie zawiera się w każdym ludzkim „chcę”, szerzej zaś w każdym „chcę czegoś”: x lub y . Bierzemy pod uwagę wolę z całą właściwą jej intencjonalnością. Intencjonalność ta jest diametralnie ponieważ różna od intencjonalności poznania, aktów poznawczych. Zwracał na to bardzo dosadnie uwagę Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że w poznaniu dokonuje się jakby wprowadzenie przedmiotu w podmiot, tak że przedmiot ten zaczyna w nowy sposób — właśnie intencjonalny — istnieć w podmiocie. W chceniu natomiast dokonuje się jakby wyjście ku przedmiotowi, tak że podmiot zaczyna poprzez chcenie jakby istnieć w przedmiocie — znów oczywiście nie realnie lecz intencjonalnie. Wyraz *intentio* oznacza u św. Tomasza jeden z kluczowych momentów aktualizowania się woli. Nie należy jednakże mieszać tego wyrazu w jego znaczeniu rzeczownikowym z przymiotnikiem *intentionalis*, czego ślad odnajdujemy w stosowanym szeroko przez filozofię współczesną wyrażeniu „akt intencjonalny”.

Akt intencjonalny polega na przeżywaniu przez człowieka skierowaniu, zwróceniu się, ku przedmiotowi. Jest to swoiste wyjście ku przedmiotowi, przy którym zostają jakby przekroczone granice podmiotu. Zachodzi to zarówno w akcie chcenia jak i też w akcie poznania, myślenia. Jako akty intencjonalne — myślenie i chcenie upodabniają się do siebie poprzez zwrot ku przedmiotowi, w czym każdy z nich przekracza granice podmiotu. Różnią się natomiast całą swoją specyfiką. Pod tym względem „poznać”, „zrozumieć” i „chcieć” są do siebie całkowicie niesprowadzalne. Przeżywany w jednym i drugim zwrot ku przedmiotowi ma też całkowicie inny skutek w podmiocie i dla podmiotu. Na to właśnie zwraca uwagę

Tomasz z Akwinu, jak stwierdzono powyżej. W studium niniejszym będziemy patrzeć na chcenie i na myślenie jako na „akty intencjonalne”, nie zapominając jednak również o Tomaszowym znaczeniu intencjonalności. W tej chwili podajemy analizie akt chcenia.

I oto musimy stwierdzić, iż w chcenie jako w akt intencjonalny, skierowujący się w sposób właściwy dla woli do właściwego dla woli przedmiotu, wchodzi zawsze moment rozstrzygnięcia. Jest to moment dla chcenia istotny, który stanowi o jego wewnętrznej strukturze oraz dynamicznej odrębności. Moment ten zawiera się zarówno w tym, co psychologowie (np. Ach) nazywają prostym aktem woli, jak i w tym, co bywa nazywane aktem złożonym lub rozwiniętym. Rozróżnienie to postaramy się w dalszym ciągu nieco szczegółowiej wyjaśnić, poddając je osobnej analizie. W tej chwili wystarczy stwierdzić, że zarówno, gdy czegoś po prostu tylko chcę, jak i wówczas, gdy wybieram czyli chcę w wyniku pewnego procesu motywującego — zawsze w owym chceniu zawiera się rozstrzygnięcie jako moment istotny i konstytutywny. Rozstrzygnięcie to wyznacza samą istotę chcenia („ja chcę”), zwłaszcza gdy chodzi o jego intencjonalne przyporządkowanie do przedmiotu („chcę czegoś”: x lub y).

W autentycznym chceniu nie zachodzi nigdy biernie skierowanie podmiotu ku przedmiotowi. Nigdy ten przedmiot — dobro czy wartość (znaczenie tych pojęć domaga się osobnej analizy rozróżniającej) — nie wyprowadza podmiotu ku sobie, niejako narzucając mu swą rzeczywistość i w ten sposób determinując od zewnątrz. Taki typ układu w relacji podmiot-przedmiot nazwalibyśmy właśnie determinizmem. Zachodziłoby w nim pewnego rodzaju wchłonięcie podmiotu przez przedmiot, wchłonięcie też wewnętrzności przez zewnętrzność. Ludzka wola wyklucza tego rodzaju układ właśnie przez moment rozstrzygnięcia. Dzięki niemu, kiedy „chcę czegoś”, wówczas samodzielnie wychodzę ku przedmiotowi, ku temu, czego chcę. Właściwe dla chcenia nie jest, jak powiedziano wyżej,

samo skierowanie ku wartości, ale „skierowanie się”. Tryb zwrotny doskonale oddaje tę odrębność, jaka wynika z czynnego zaangażowania się podmiotu. Widać też, że tutaj dotykamy niejako samego korzenia owej doświadczalnej różnicy pomiędzy działaniem a dzianiem się, jakie zachodzi w człowieku. Wola jest korzeniem działania, czynu. I rzecz znamienita: o tym, że tak jest, stanowi właśnie właściwy woli moment rozstrzygnięcia. W tym momencie osoba unaocznia się zarówno w swej sprawczości jak też w swej transcencji — co więcej, unaocznia się po prostu jako osoba.

Rozstrzygnięcie nie zastępuje oczywiście owego pędu do dobra, który jest woli właściwy, który stanowi o wielostronnym dynamizmie osoby ludzkiej. Im większe jest to dobro, tym większe tkwią w nim możliwości pociągnięcia woli a więc i osoby. O dojrzałości osoby, o jej doskonałości, stanowi w zasadniczej mierze to, że pozwala się ona pociągnąć prawdziwym wartościom, że pozwala im się bez reszty wciągnąć i jakby zaaobserwować. Tym bardziej jednak należy podkreślić, że wszystkie postaci i stopnie tego zaangażowania kształtują się jako osobowe poprzez moment rozstrzygnięcia. Ono jest jakby progiem, poprzez który osoba jako osoba wychodzi ku dobru. I to wyjście osobowe musi trwać w każdym zaabsorbowaniu dobrem, nawet wówczas, gdy skąd inąd słusznie mogłoby się wydawać, że dobro — jakiś wielki cel — dosłownie pochłania człowieka. Właśnie im bardziej człowiek jest pochłonięty, tym gruntowniej rozstrzyga. I vice versa. Można to zresztą i tak rozumieć, że skutki pierwszego rozstrzygnięcia rozrastają się w zbliżeniu do samego dobra, w obcowaniu z nim czy też zjednoczeniu. W każdym razie nie może być mowy o tych skutkach bez samodzielnego przekroczenia progu osoby.

Poprzez właściwą sobie zdolność rozstrzygnięcia wola bynajmniej nie jest skazana na zimny dystans w stosunku do swych przedmiotów, do dóbr. Nie należy też mniemać, że na dnie osoby ludzkiej, u początku tych wszystkich zdynamizowań, jakie właściwe są woli, tkwi jakaś neutralność w sto-

sunku do wszelkich dóbr, jakaś obojętność (indifferentia) względem ich mocy atrakcyjnej oraz uwidoczniającej się w świecie hierarchii. Wręcz przeciwnie. Do istoty każdego „chcę”, które zawsze jest przedmiotowe, jest jakimś „chcę czegoś”, należy stała gotowość wychodzenia ku dobru. W pewnym też sensie owa gotowość jest dla dynamicznej istoty woli czymś bardziej pierwotnym i podstawowym niż zdolność rozstrzygania. Zdolność rozstrzygania bowiem zakłada dynamiczną gotowość dążenia ku dobru. Jeżeli jednak pojęlibyśmy wolę, ludzką „chcę”, tylko i wyłącznie albo nawet przede wszystkim jako tę gotowość, wówczas nie uchwycilibyśmy tego, co w jej dynamice jest najistotniej osobowe. Tego — co dynamikę woli wiąże najściślej ze strukturą osoby i poprzez tę tylko strukturę pozwala nam ją rozumieć i w pełni odczytywać.

MOTYWACJA I ODPOWIEDZ

Analizę rozstrzygania wypada nam nie tylko kontynuować, ale nawet po prostu podjąć od początku, zdaje się bowiem, że rozważanie uprzednie raczej zarysowało jego znaczenie aniżeli wprowadziło w jego strukturę. W tym celu jednak należy nieco szerzej potraktować problem motywacji. Przez motywację rozumiemy oddziaływanie motywów na wolę, co ściśle odpowiada jej intencjonalności. Kiedy „chcę czegoś”, wówczas wychodzę ku przedmiotowi przedstawionemu — lub może raczej: przedstawiającemu mi się jako dobro, ukazującemu swoją wartość. Istotne dla motywacji jest przedstawienie, któremu ze strony człowieka odpowiada swoiste poznanie. Jest to, najogólniej nazywając — poznanie wartości. Jednakże w pojęciu motywu zawiera się jeszcze coś więcej, jak o tym świadczy sam wyraz „mtyw”, który pochodzi od łac. *movere* = poruszać. Motywacji zawdzięczamy poruszenie czyli ruch woli ku przedstawionemu przedmiotowi. Nie tylko zwrot, ale pełny ruch.

Chcieć to znaczy dążyć ku pewnemu dobru, które przez to samo staje się celem. Kiedy Arystoteles kładł znak równości pomiędzy dobrem a celem, siedł w tym za wymową elementarnego doświadczenia.

Podmiotowa złożoność człowieka każe precyzyjnie odróżniać owo „poruszenie” woli, jakie zawdzięczamy motywacji, od „wzruszenia”. Trafiamy w ten sposób na bardzo subtelną granicę, jaka przebiega wewnątrz człowieka, a która — przy nie dość wnikliwym patrzeniu w głąb — łatwo może zostać zatarta. Powrócimy nad tę granicę jeszcze przy analizie ludzkiej emotywności, życia emocjonalnego. Motywy zasadniczo poruszają, a nie wzruszają. Poruszają — to znaczy wywołują to, że człowiek „chce czegoś”: x lub y . Jeżeli „chce czegoś”, to tym samym również po prostu „chce” — choć rozważania uprzednie naprowadziły nas na pewną różnicę pomiędzy jednym a drugim faktem. Łatwo ustalić, że „chcę” jest czymś pierwotniejszym i czymś zarazem trwałym w człowieku, zachodzi zaś ono w intencjonalnym skierowaniu do różnych przedmiotów — i to jest niejako wtórne i zmienne. Motywacja spotyka się z intencjonalną zmiennością ludzkiego „chcę”, z możliwością jego przyporządkowania do różnych przedmiotów przedstawionych jako wartości.

Jeżeli psychologowie rozróżniają prosty akt woli od złożonego czy też rozwiniętego, to biorą tutaj pod uwagę przede wszystkim dwie różne formy motywacji, w parze z tym zaś dwie różne postaci rozstrzygnięcia właściwego dla woli. Prosty akt woli wskazuje na taką motywację, w której zostaje przedstawiony woli tylko i wyłącznie jeden przedmiot, zostaje wskazana jedna wartość, która porusza. I człowiek tego jednego przedmiotu ze względu na jedną ukazaną w nim wartość po prostu chce. Nie przeżywa żadnego rozszczepienia, nie waha się i nie musi wybierać, z czym łączy się zawsze zawieszenie chcenia. Można wtedy mówić o jednoznacznej motywacji i jednoznacznym rozstrzygnięciu. Chociaż bowiem nie zachodzi potrzeba wybierania, ma

jednak miejsce rozstrzygnięcie. Proste „chcę czegoś” „chcę x” jest autentycznym rozstrzygnięciem.

Nie sposób zaprzeczyć, że rozstrzygnięcie daleko lepiej niż w prostym chceniu wyraża się i unaocznia w wyborze, który poprzedzony bywa bardziej złożonym i rozwiniętym procesem motywacyjnym. Zachodzi on wówczas, gdy woli zostaje przedstawionych więcej przedmiotów możliwego dążenia, gdy zostaje ukazanych więcej wartości, które jak gdyby wzajemnie konkurują a nawet wzajemnie się zwalczają. Każda z nich na swój sposób niejako zabiega o zdobycie woli dla siebie, o przyciągnięcie ku sobie ludzkiego „chcę”. W tym układzie nie może być mowy o jednoznacznym rozstrzygnięciu, ale musi naprzód dokonać się osobny proces, który to rozstrzygnięcie poprzedza i warunkuje. Proces ten bywa określany jako dyskusja motywów. Sam dla siebie zasługuje on na obszerną analizę, w którą tutaj jednakże nie zamierzamy wchodzić w całej pełni, choć pewnych najistotniejszych momentów wypadnie dotknąć. Przedmiotem analizy winien być z jednej strony przedmiot motywacji tzn. świat wartości, który właśnie na kanwie dyskusji motywów szeroko się odsłania. Z drugiej zaś strony przedmiotem analizy jest samo chcenie w swej specyficznej złożoności oraz potencjalności. W czasie dyskusji motywów występuje bowiem równocześnie jakby wiele chceń potencjalnych: do każdej z przedstawianych wartości wola może się zwrócić, co więcej, gotowa jest się zwrócić. Świadczy to pośrednio o tym, że wszechstronna i wielokierunkowa gotowość dążenia ku dobru jest czymś pierwotnym i podstawowym dla dynamicznej istoty woli.

Równocześnie jednak stwierdzamy w czasie dyskusji motywów jakby zawieszenie chcenia. Żadne z chceń potencjalnych nie staje się aktualnym aż do chwili rozstrzygnięcia, które w tym wypadku utożsamia się z wyborem. Proste rozstrzygnięcie nie jest wyborem, nie zachodzi w nim bowiem potrzeba wybierania wobec jednoznacznej motywacji. W wypadku motywacji złożonej rozstrzygnięcie musi być zarazem

wybozem. Człowiek musi wówczas zdecydować nie tylko o zdy-
namizowaniu własnego podmiotu, w którym skierowuje się
do jakiegoś przedmiotu, do tego x czy też y . Musi równo-
cześnie zdecydować o przedmiocie, do którego się skieruje.
I taka właśnie decyzja czyli rozstrzygnięcie co do
przedmiotu chcenia nazywa się wyborem. Wybór jest zawsze
pozostawieniem innych przedmiotów czy też innych wartości
możliwych na rzecz jednego przedmiotu, jednej wartości.
Jest on też odsunięciem innych chceń poten-
cjalnych na rzecz jednego aktualnego. Chcenie to oraz war-
tość wybrana tworzą całość, w której w szczególny sposób
unaocznia się dynamiczna istota woli czyli jej natura —
pośrednio zaś unaocznia się osoba w swej transcendencji.

Jedno dokonuje się poprzez drugie, w czym raz jeszcze
znajdujemy potwierdzenie dla uwydatnianej od początku ni-
niejszego rozdziału tezy o ścisłym zakorzenieniu woli w spe-
cyficznej strukturze osoby. Biorąc pod uwagę cały proces
woli, dyskusję motywów oraz zawieszenie chcenia, musimy
dojść do przekonania, że to, co nazywamy wolą, nie jest zwią-
zane przede wszystkim z transcendencją poziomą, z samą
zdolnością do przekraczania podmiotu w kierunku przedmio-
tów, którymi są różnorodne wartości jako cele chcenia. To,
co nazywamy wolą, wiąże się nade wszystko ze zdolnością
rozstrzygania, w której zawiera się również moc zawieszenia
chceń dla dokonania wyboru. W ten sposób wola tkwi w tran-
scendencji pionowej, która związana jest z samo-panowaniem
oraz samo-posiadaniem jako specyficzną właściwością struk-
turalną osoby. Zdolność rozstrzygania pełniej
ujawnia się w wyborze niż w prostym chcen-
niu, choć każde „wybieram” jest równocześnie określonym
„chcę”. W ten sposób potwierdza się homogenność woli, jej
zasadnicza jednorodność przy wielorakości przedmiotu chce-
nia, a także przy ewolucji postaci, jakie samo chcenie przy-
biera w związku z motywacją prostą lub złożoną.

Biorąc pod uwagę samą właściwość rozstrzygania, która
występuje w każdym akcie woli, zarówno prostym jak zło-

żonym, można powiedzieć, że z jednej strony wybieranie jest chceniem rozwiniętym i wzbogaconym poprzez bogactwo motywacji, z drugiej zaś strony każde proste chcenie jest jakby zredukowanym czy uproszczonym — z uwagi na jednoznaczność motywacji — wyborem. Gdy bowiem rozstrzygam, to przez to samo również jakoś wybieram.

Ta ostatnia uwaga wprowadza nas na nowo w zagadnienie wolności, które — jak zaznaczono uprzednio — stale jest w rozdziale niniejszym tematem analizy. Wolność zdaje się najbardziej zachodzić i zarazem najbardziej się ujawniać właśnie w zdolności wybierania. Zdolność ta bowiem potwierdza niezależność woli w intencjonalnym porządku chcenia: wola nie jest tutaj skrępowana przedmiotem, wartością jako celem. Do niej samej i do niej wyłącznie należy zdeterminowanie tego przedmiotu. W ten sposób indeterminizm wchodzi w formułę autodeterminizmu. Niezależność od przedmiotu, od wartości jako celu chcenia, ze swej strony potwierdza samostanowienie, które wydaje się — gdy chodzi o ujawnienie woli — doświadczeniem najelementarniejszym i najpełniejszym zarazem. Nie byłoby wszakże możliwe samostanowienie jako fakt doświadczalny, gdyby zachodziła w człowieku — w polu całego dostępnego nam doświadczenia — jakaś z góry istniejąca determinacja przez przedmiot w porządku intencjonalnym. Determinacja taka musiałaby na terenie osoby zlikwidować samo doświadczenie sprawczości i samostanowienia, doświadczenie rozstrzygania czyli po prostu chcenia. Byłaby to też poniekąd likwidacja samej osoby — o tyle, o ile poprzez te wszystkie doświadczenia ujawnia ona siebie i potwierdza samo swe istnienie. Istnienie osoby utożsamia się z istnieniem konkretnego centrum wolności.

Wolność ta czyli swoista niezależność od przedmiotów w porządku intencjonalnym, zdolność do wybierania pośród nich, zdolność do rozstrzygania względem nich — nie znosi bynajmniej pojętego najszerzej uwarunkowania poprzez świat przedmiotów, a zwłaszcza poprzez świat wartości. Nie jest to bowiem wolność „od” przedmiotów, „od”

wartości, lecz wręcz przeciwnie wolność „do” nich, albo lepiej jeszcze się wyrażając — wolność „dla” nich: dla przedmiotów, dla wartości. Takie znaczenie wolności odczytujemy niejako w samej istocie ludzkiego „chcę”, w każdej jego postaci. Chcenie jest dążeniem i jako takie zawiera w sobie pewną formę zależności od przedmiotów, która jednak bynajmniej nie niszczy ani nie unicestwia tej niezależności, jakiej wyraz znajdujemy w każdym prostym „chcę”, a bardziej jeszcze w wyborze — w jednym i drugim poprzez fakt rozstrzygnięcia.

Istnieją poglądy, które — nie bacząc dostatecznie na doświadczalny fakt rozstrzygnięcia i wyboru — w samej zależności od świata przedmiotów widzą podstawę determinizmu czyli przekreślenia wolności, pośrednio także przekreślenia osoby, owszem, całej owej rzeczywistości, którą tutaj określamy jako „osoba i czyn”. Determinizm występuje w postaci materialistycznej, gdzie raczej założona koncepcja materii wkracza w interpretację doświadczenia osoby, a nie pozwala mówić samemu temu doświadczeniu do końca. Niniejsza przelotna uwaga nie może zastąpić dyskusji z różnymi ujęciami determinizmu materialistycznego, której tutaj nie podejmujemy. Chodzi bowiem w niniejszym studium przede wszystkim o to, aby właśnie pozwolić mówić doświadczeniu osoby możliwie do końca. Jeżeli chodzi o samą dyskusję z determinizmem materialistycznym, wystarczy zwrócić się do odpowiednich studiów czy podręczników.

Istnieje oprócz determinizmu materialistycznego pogląd, który determinizm, a więc zaprzeczenie wolności osoby, wiąże z tym, co wedle dotychczasowych wywodów tu zawartych warunkuje wolność czyli konkretnie mówiąc — warunkuje rozstrzygnięcie zawarte w każdym autentycznym „chcę”. Istnieje więc pogląd, który w motywacji czyli w przedstawieniu przedmiotów woli dostrzega nieodzowną podstawę determinizmu. Będzie to w tym wypadku skrępowanie woli nie przez sam przedmiot, ale przez przedstawienie przedmiotu. Człowiek — wedle tej postaci determinizmu — nie może chcieć

przedmiotu bez jego przedstawienia. Ilekroć zaś „wybiera”, tylekroć idzie za przedstawieniem: wybiera to, co zostało mu przedstawione, i wybiera tak, jak zostało mu przedstawione. Jeśli nieraz się zdarza, iż człowiek np. wybiera dobro mniejsze pomijając większe, to w tym nie można doszukiwać się wolności woli czyli niezależności od przedmiotów, gdyż między przedmiotem a wolą staje przedstawienie czyli motywacja — i ta determinuje, określa bez reszty kierunek chcenia.

Wydaje się jednak, iż w tym ujęciu zawiera się daleko idąca symplifikacja — czyli taka redukcja doświadczenia osoby, w której to, co istotne, zostaje pominięte czy nawet wręcz poświęcone dla pewnego schematu. Wielką w tym wypadku przysługę może oddać metoda fenomenologiczna oraz związana z nią umiejętność trafnej eksploatacji danych doświadczalnych. Oto bowiem istotne dla woli rozstrzygnięcie — czy to w wypadku prostego „chcę” czy też w wypadku wyboru — posiada taką specyfikę dynamiczną, która wyklucza determinację. Nie tylko determinacja przez przedmiot intencjonalny (wartość), ale także i determinacja przez przedstawienie przedmiotu, kłóci się z dynamiczną oryginalnością rozstrzygania. Rozstrzyganie bowiem zawiera i ujawnia właściwy tylko i wyłącznie woli stosunek do przedmiotu intencjonalnego, który jest jakąś wartością. Jest to stosunek do samego przedmiotu, który przedstawienie li tylko uobecnia, a przez to też umożliwia i warunkuje rozstrzyganie. Teza deterministyczna, wedle której przedstawienie miałoby o stosunku tym stanowić bez reszty, miesza rację właściwą z warunkiem.

Wiąże się to z całą dynamiczną strukturą „poruszenia” istotnego dla woli. Racją właściwą tego poruszenia jest dobro czyli wartość przedmiotu — pod warunkiem jego przedstawienia. Przedstawienie nie jest w żadnym wypadku racją poruszenia woli, a więc czynnikiem istotnie determinującym to poruszenie czy nawet jego kierunek, jest tylko jego warunkiem. Rozstrzyganie odnosi się natomiast do samych przedmiotów, do wartości przedstawionych. Zawiera się w nim

nie tylko bierne przejęcie czy zasymulowanie wartości przedstawionej, ale autentyczna odpowiedź na tę wartość. Każde „chęć” (w szczególności zaś sposób jest to widoczne w każdym „wybieram”) stanowi taką swoistą i nie powtarzalną odpowiedź.

Jeżeli analiza woli przeprowadzana bywa in abstracto, tzn. dokonuje się ją w taki sposób, jakby wola stanowiła pewną rzeczywistość samodzielną i całość dla siebie, wówczas ten uderzający rys jej dynamizmu może się nie uwydatnić. Jeżeli natomiast przeprowadzamy analizę woli w ramach całej dynamicznej struktury, jaką stanowi osoba, na gruncie samo-panowania oraz samo-posiadania — wówczas wola ujawnia się jako samostanowienie, a stosunek jej do przedmiotów intencjonalnych uwydatnia się jako czynna odpowiedź. Znamienne dla woli jest zdolność odpowiadania na wartości przedstawione. Człowiek rozstrzyga — wówczas zawsze odpowiada na wartości. W odpowiadaniu tym zawiera się taka jego niezależność w stosunku do przedmiotów, która nie znosi pewnego przyporządkowania, a więc i uzależnienia od nich. Nie one jednakże — nie przedmioty, nie wartości — angażują człowieka i jego wolę, ale on sam angażuje się względem nich. Znowu tryb zwrotny najlepiej oddaje aktywność. Specyficzna odpowiedź na wartości przedstawione w motywacji wydaje się wskazywać na właściwe *agere* woli, równocześnie zaś na to, co stanowi o *agere* osoby, co wyodrębnia działanie od wszelkiego *pati* — tak określiliśmy od początku to wszystko, co w osobie li tylko się dzieje.

PRZYPORZĄDKOWANIE DO PRZEDMIOTÓW — CZY PRAWDA JAKO PODSTAWA TRANSCENDENCJI?

W analizie niniejszej staramy się odsłonić coraz głębsze warstwy tej rzeczywistości, jaką jest działanie, idąc wciąż za pierwotnym doświadczeniem, które pozwoliło nam odróżnić w człowieku *agere* od *pati*. Stwierdzając, że znamienne dla woli, która kształtuje to działanie *agere* — jest zdolność odpowiadania na wartości przedstawione, wkraczamy przez to

samo jakby w nową warstwę analizy. O zdolności odpowiadania w związku z wolą mówimy analogicznie. Właściwie bowiem zdolność ta przysługuje osobie ludzkiej w dziedzinie umysłowej. Najwyczejniejszym przejawem zdolności odpowiadania jest mowa, poza którą stoi myśl. Stwierdzenie owej czynnej, dynamicznej, zdolności odpowiadania na wartości, jako znamiennej dla woli, wskazuje jednak nie tylko na pewną analogię woli i myśli, ale wskazuje na samą naturę woli. Wielcy myśliciele średniowiecza określali tę naturę jako *appetitus rationalis*. Jest to określenie poniekąd klasyczne ze względu na swoją zwięzłość i przejrzystość, ujmuje bowiem ową organiczną więź pomiędzy chceniem a myśleniem, która nigdy nie przestała być jednym z najbardziej pasjonującym problemów filozofii i psychologii.

Chociaż bowiem nikt nie zdołał podważyć trafności tradycyjnego adagium „*nihil volitum, nisi praecognitum*”, to przecież wciąż pozostaje problemem, w jaki sposób owo *volitum* wraz z *praecognitum* tworzą jedną dynamiczną strukturę. Układa się to inaczej w interpretacji Tomasza z Akwinu, a inaczej np. w interpretacji Kanta. Byłoby rzeczą nader pożyteczną porównać choćby te dość klasyczne interpretacje. Zobaczylibyśmy wówczas, jak bardzo rozwiązanie tego właśnie problemu, jaki stawia adagium *nihil volitum, nisi praecognitum*, decyduje o widzeniu całości człowieka — osoby, a zarazem „jak w widzeniu tej całości zapuszcza korzenie. Odnajdujemy w tym rozwiązaniu wszystkie ślady integracji lub dezintegracji interpretacyjnej, które w ostateczności muszą prowadzić do doświadczenia jako pierwszego źródła poznania człowieka. Dlatego też na początku niniejszego studium trzeba było określić to źródło, a także wskazać drogę jego eksploatacji. Doświadczenie bowiem stanowi pewną całość ze zrozumieniem, a na gruncie zrozumienia zaczyna się interpretacja.

Cechą znamioną dokonywanej w niniejszym studium interpretacji działania, czynu, jest to, że poniekąd już zakładamy w niej osobę, aby przez tę interpretację, która jest jakby

coraz głębszym odsłanianiem rzeczywistości czynu, równocześnie też coraz głębiej odsłonić osobę. Jej dynamiczna spójnia z czynem jest z jednej strony pierwszym faktem doświadczalnym, a równocześnie stanowi też ostateczny temat i zadanie interpretacji, do którego stopniowo się przybliżamy. Czy temat ów oraz zadanie mogą być spełnione do końca, czy też studium nasze jest raczej zbiorem kolejnych przybliżeń, w toku których zarówno dokonuje się coraz dojrzalsze poznanie przedmiotu „osoba i czyn”, jak też potwierdza się zdanie *persona est ineffabilis*? Jest ono pewną trawestacją zdania *individuum est ineffabile* — osoba wszakże to coś więcej niż indywiduum. Zdanie to zachowuje swoją moc, chociaż w studium niniejszym zajmujemy się — z całym przekonaniem, że to jest możliwe — osobą jako taką, a nie jakąś tylko konkretną osobą, osobą-individuum.

Po tych uwagach ogólniejszej natury, które nawiązują do rozważań wstępnych i podstawowych, zawartych w rozdziale I, wypada wrócić do naszej analizy w tym punkcie, w którym ona się znajduje. Stwierdzenie specyfiki woli związanej ze zdolnością rozstrzygnięcia i wybierania pozwala nam z kolei ujawnić znamienne dla jej dynamizmu odniesienie do prawdy. Odniesienie to należy do samej istoty rozstrzygnięcia, a w sposób szczególny ujawnia się w wyborze. Istotną racją wyboru oraz samej zdolności wybierania nie może być nic innego jak swoiste odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną. Wybierać — to nie znaczy tylko skierowywać się do jednej wartości z pominięciem innych (byłoby to „czysto materialne” pojmowanie wyboru). Wybierać — to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy. Nie sposób zrozumieć wyboru bez sprowadzenia dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady chcenia. Owa zasada jest czymś, co tkwi wewnątrz samej woli, co stanowi o istocie wybierania. Stanowi, szerzej ujmując, o istocie każdego rozstrzygnięcia, również

w razie jednoznacznej motywacji, gdy mamy do czynienia z tzw. prostym aktem woli — jednakże w wyborze najpełniej się ujawnia.

Gdyby do dynamicznej istoty woli nie należało dążyć do przedmiotów intencjonalnych na zasadzie pewnej prawdy o tychże przedmiotach, wówczas zarówno wybór jak i rozstrzyganie w właściwej sobie oryginalności dynamicznej przestałyby być zrozumiałe. Nie wystarcza do ich zrozumienia hipoteza, iż owo odniesienie do prawdy przychodzi li tylko z zewnątrz, od myśli, od poznania przedmiotów wyboru czy po prostu chcenia. Poznanie przedmiotów warunkuje i umożliwia wybór czy rozstrzyganie, dzięki niemu bowiem aktualizuje się odniesienie do prawdy. Jednakże odniesienie to w całej oryginalności właściwej dla wyboru czy też rozstrzygania pochodzi z woli i należy do jej własnej dynamiki. Dynamika woli sama w sobie nie jest poznawcza: „chcieć” to w żadnej mierze nie znaczy „poznawać” czy też „wiedzieć”. Jest to natomiast dynamika w specyficzny sposób przyporządkowana do prawdy i od niej uzależniona. Dlatego też jest ona otwarta dla poznania i z nim swoiście spójna: *volitum* zakłada *cognitum*. Tym też tłumaczy się cała oryginalność wyboru i w ogóle rozstrzygania. Tłumaczy się mianowicie pewnym przyporządkowaniem do prawdy, a nie samym tylko odniesieniem do przedmiotów. Tym z kolei tłumaczy się fakt, że wola — a poprzez wolę osoba — rozstrzygając i wybierając, odpowiada na motywy, a nie doznaje tylko jakiegś z ich strony determinacji. Zdolność takiego odpowiadania ujawnia wolność woli w jej znaczeniu rozwiniętym. Odpowiadanie zakłada zawsze pewne odniesienie do prawdy, nie tylko odniesienie do przedmiotów odpowiedzi.

Używamy w niniejszym wywodzie zwrotu „odniesienie do prawdy”, ewentualnie „przyporządkowanie do prawdy”. Zwroty te oddają rzeczywistość, o jaką chodzi, w dynamice wewnętrznej woli odkrywamy bowiem relację do prawdy, która jest czymś innym od relacji do przedmiotów chcenia,

czymś głębszym od niej. Relacja do prawdy nie wyczerpuje się w strukturze chcenia jako aktu intencjonalnego, stanowi natomiast o zakorzenieniu tegoż aktu w osobie. Każde chcenie, ponieważ jest rozstrzygnięciem czy wybieraniem, wykazuje swoistą zależność od osoby. Można zależność tę nazwać zależnością w prawdzie. To, co w ten sposób określamy, domaga się gruntownego wyjaśnienia. W każdym razie owa „zależność w prawdzie” zdaje się ostatecznie tłumaczyć transcendencję osoby w czynie, jej nadrzędność względem własnego dynamizmu.

Stwierdziliśmy uprzednio, iż jest to transcendencja, którą zawdzięczamy samostanowieniu, czyli wolności woli. Osoba jest transcendentna w swoim własnym działaniu dlatego, że jest wolna — i o ile jest wolna. Wolność w znaczeniu podstawowym to tyle, co samozależność. Wolność w znaczeniu rozwiniętym to niezależność w dziedzinie intencjonalnej. Skierowanie się do różnych możliwych przedmiotów chcenia nie jest zdeterminowane ani przez te przedmioty ani przez ich przedstawienie. Tak pojęta niezależność w dziedzinie intencjonalnej tłumaczy się właśnie owym wewnętrznym, istotnym dla samej woli, odniesieniem do prawdy i zależnością od niej. Właśnie ta zależność czyni wolę niezależną od przedmiotów oraz samego ich przedstawienia, osobie zaś daje ową nadrzędność w stosunku do własnego dynamizmu, którą określiliśmy jako transcendencję w czynie (transcendencja pionowa). Osoba jest niezależna od przedmiotów własnego działania poprzez moment prawdy, który zawiera się w każdym autentycznym rozstrzygnięciu czy wyborze.

Podkreślmy raz jeszcze, iż trzeba się zająć bliższym określeniem tego „momentu prawdy”. Naprzód jednak wypada stwierdzić, iż ów moment, właściwy woli i jej własny, nie utożsamia się bynajmniej z prawdziwością poszczególnych wyborów czy rozstrzygnięć. Wręcz przeciwnie. Jeżeli na początku niniejszego studium odwołaliśmy się do integralnego doświadczenia człowieka ze szczególnym uwzględnieniem do-

świadczona moralności, to w tym miejscu należy z tego doświadczenia skorzystać. Tak więc nie ma mowy o tym, aby poszczególne wybory czy rozstrzygnięcia właściwe woli ludzkiej były zawsze prawidłowe. Często człowiek chce tego, co nie jest prawdziwym dobrem, i często też to, co nie jest dobrem prawdziwym, wybiera. Rozstrzygnięcie takie czy wybór nie jest błędem tylko, błąd bowiem dokonuje się w myśli, a nie w woli. Rozstrzygnięcie czy też wybór mający za przedmiot to, co nie jest dobrem prawdziwym — zwłaszcza jeżeli jest to rozstrzygnięcie czy wybór wbrew temu, co jako dobro prawdziwe zostało poznane — nosi charakter winy, grzechu. Ale właśnie ta znana z doświadczenia moralności rzeczywistość winy, grzechu, zła moralnego, tym pełniej ujawnia fakt, że w woli ludzkiej tkwi odniesienie do prawdy i wewnętrzna od niej zależność.

Gdyby rozstrzygnięcie czy wybór nie zawierały w sobie „momentu prawdy”, gdyby nie dokonywały się przez swoje odniesienie do niej, moralność jako najbardziej znamieną dla człowieka-osoby rzeczywistość przestałaby być zrozumiałą. Istotne bowiem dla tej rzeczywistości jest przeciwstawienie dobra i zła moralnego. Przeciwstawienie to nie tylko zakłada jakąś relację do prawdy właściwą woli w jej intencjonalności, ale co więcej — relację tę szczególnie szeroko rozbudowuje. Krótko mówiąc: przeciwstawienie dobra i zła, tak istotne dla moralności, zakłada fakt, iż chcenie wszelkich przedmiotów realizuje się na zasadzie prawdy o dobru, jakie przedmioty te stanowią.

POZNANIE JAKO WARUNEK TRANSCENDENCJI OSOBY W CZYNIE. PRZEŻYCIE WARTOŚCI

Dla wyjaśnienia, w jaki sposób *volitum* oraz *praecognitum* tworzą jeden dynamiczny całokształt właściwy człowiekowi jako osobie, analiza poprzedzająca miała zdaje się duże znaczenie. Wskazując na własną relację woli do prawdy, która to relacja stanowi o dynamicznej oryginalności każdego roz-

strzygnięcia czy wybierania, wykluczyliśmy przez to ową postać determinizmu, która widzi jego podstawę w samym fakcie poznawczego przedstawienia woli przedmiotów chcenia. W ujęciu takim motywacja utożsamiałaby się z determinacją, przekreślając całą oryginalność wybierania i rozstrzygania, a pośrednio samostanowienia. Chociaż jednak właściwy woli oraz jej własny stosunek do prawdy w działaniu, nie pochodzi wyłącznie od poznawczego przedstawienia przedmiotów, to przecież jest z tej strony wyraźnie uwarunkowany. Wola nie zdobędzie się na własne i sobie tylko właściwe odniesienie do przedmiotów w prawdzie poprzez wybór czy proste rozstrzygnięcie, jeżeli przedmioty te nie zostaną jej uprzednio przedstawione. Motywacja nie utożsamia się z determinacją — natomiast motywacja warunkuje autodeterminację.

Autodeterminacja jest momentem właściwym wolności nie tylko w znaczeniu podstawowym jako samo-zależność osoby, ale również w znaczeniu rozwiniętym, tj. gdy chodzi o intencjonalność woli, o jej stosunek do możliwych przedmiotów chcenia. W punkcie wyjścia tego stosunku znajduje się pewna indeterminacja. Indeterminacja ta nie oznacza jednak bynajmniej obojętności na przedmioty, na wartości — chodzi tu raczej o niezeterminowaną jeszcze *in concreto* gotowość chcenia któregoś z nich. Motywacja służy do wyprowadzenia woli ze stanu owej początkowej indeterminacji — jednakże nie w ten sposób, że sama ona determinuje, ale przez to, że warunkuje i umożliwia autodeterminację. Na tym właśnie polega osobowa oryginalność rozstrzygania oraz wyboru, że posiadają one wyraźny rys auto-deterministyczny. Stanowią przejaw a zarazem konkretyzację samostanowienia, przez co sięgają w właściwe samej tylko osobie struktury samo-panowania i samo-posiadania. Są to zarazem struktury tej transcendencji, jaką odznacza się osoba w czynie.

Poznanie warunkuje wybór, rozstrzyganie, w ogóle samostanowienie — warunkuje transcendencję osoby w czynie.

Stwierdziliśmy, iż transcendencja ta wynika z relacji do prawdy — relacja zaś do prawdy stanowi najistotniejszą właściwość poznania. Jeżeli na swój sposób stanowi ona właściwość woli uwydatniającą się w każdym wyborze czy rozstrzygnięciu — to właściwość ta w całości kształcie dynamizmu osoby ludzkiej w szczególny sposób zespolona jest z relacją do prawdy jako właściwością poznania. Mówimy tutaj o uwarunkowaniu woli przez poznanie. Równocześnie jednak wypada dostrzec inny jeszcze stosunek. Wola przez siebie właściwą relację do prawdy tych wszystkich przedmiotów, ku którym zwraca się mocą swej własnej intencjonalności — jest to intencjonalność chcenia — wpływa na poznanie. Wpływu tego nie należy pojmować jako *sui generis* odwrotnej determinacji, która niesłaby z sobą jakieś zniekształcenie poznania czy myśli ludzkiej. Wola tylko przez właściwy swej intencjonalności stosunek do przedmiotów stawia poznaniu i myśli jakby swoiste zadania. Są to zadania poznawcze, należą one do dziedziny „wiedzieć” nie zaś do dziedziny „chcieć”. Skoro „chcieć” jest tak istotowo — bo przez samą relację do prawdy — uwarunkowane przez „poznać” i „wiedzieć”, zatem nie trudno przyjąć i ten wpływ na samo „poznać” i „wiedzieć”, który z tego uwarunkowania wynika.

W taki sposób można wyjaśnić w człowieku podstawę tej swoistej dziedziny poznania i wiedzy, którą nazywamy poznaniem wartości. Więcej jeszcze. Wydaje się, że docieramy do samego żywotnego rdzenia tego, co nazywamy przeżyciem wartości. W przeżyciu wartości istotny jest moment prawdy. Jest to prawda o takim lub innym przedmiocie jako o takim lub innym dobru. Jeśli np. przeżywamy wartość odżywczą pokarmu, wówczas zarazem też poznajemy, jakim dobrem jest ów przedmiot, który stanowi pokarm. Jeśli przeżywamy wartość wychowawczą takiej lub innej książki, to zarazem też poznajemy, że książka ta jako przedmiot jest określonym dobrem. Poznanie nasze w jednym i drugim wypadku nie musi być bezpośrednio wywołane

jakimś konkretnym chceniem, nie musi też pozostawać na jego bezpośrednich usługach (co miałyby miejsce w wypadkach „poznaję wartość pokarmu, aby go spożyć” lub „poznaję wartość wychowawczą książki, aby ją wykorzystać”). Poznawcze przeżycie wartości czyli poznanie, jakim dobrem jest taki lub inny przedmiot, nie jest bezpośrednio zależne do konkretnego chcenia, choć zasadniczo pozostaje z nim w bardzo ścisłym związku. Wyzwała się bowiem wówczas w poznaniu taka relacja do prawdy, która z kolei może się stać zasadą chcenia w wypadku rozstrzygania lub wyboru. Rozstrzygamy o przedmiocie chcenia lub wybieramy jeden spośród możliwych przedmiotów chcenia ze względu na określoną wartość tego przedmiotu. Poznawcze przeżycie wartości tworzy zawsze treściową podstawę motywacji.

Problem poznania wartości oraz jego stosunku do woli może być — i bywa zwykle traktowany jako problem dla siebie. Jest to bowiem problem bardzo bogaty i wielostronny. (Osobno w dalszym rozdziale rozważamy komponentę emocjonalną przeżycia wartości.) W studium niniejszym nie chcemy jednak dopuścić do tego, aby problem wartości stał się problemem dla siebie. Może znajdzie się po temu jeszcze sposobność w innym studium. Tutaj natomiast ma on znaczenie dla zrozumienia osoby, jej specyficznej dynamiki w czynię, owej transcendencji, która ściśle wiąże się z momentem prawdy w działaniu. W przeżyciu wartości zawiera się poznanie prawdy o przedmiotach, ku jakim zwraca się wola mocą swej specyficznej intencjonalności. Jest to intencjonalność chcenia, które to chcenie właśnie w konsekwencji przeżycia wartości — czyli przez moment prawdy o dobru, jakim są odnośne przedmioty — przybiera postać rozstrzygnięcia czy też wyboru. Stwierdziliśmy już, że nie sama intencjonalność chcenia czyli skierowanie do takich przedmiotów, które są w jakiś sposób wartościowe, jest znamieną dla woli — ale skierowanie poprzez rozstrzygnięcie lub wybór. Jest to zawsze „skierowanie się” osoby.

Moment prawdy zawarty w samej istocie rozstrzygnięcia czy też wybierania stanowi w ten sposób o dynamizmie właściwym osobie jako takiej. Jest to dynamizm czynu. Moment prawdy wyzwała samo *agere* osoby i najgłębiej stanowi o rozgraniczeniu tegoż *agere* od *pati*, działania od dziania się, jakiego osoba w różny sposób bywa podmiotem. I właśnie ten moment jest bezpośrednio warunkowany poznawczym przeżyciem wartości. Rozstrzygnięcie zarówno jak wybór — każde na swój sposób — realizuje się poprzez relację do prawdy o przedmiocie jako o dobru. Zakłada ono zatem poznawcze przeżycie wartości, w przeżyciu tym bowiem zawarta jest prawda o przedmiocie właśnie jako o dobru. Jest to prawda aksjologiczna, różna od prawdy ontologicznej. Ujmując ją, stwierdzamy nie tyle, czym dany przedmiot jest, ile — jaką stanowi wartość. Prawda aksjologiczna (lub też raczej: prawda w znaczeniu aksjologicznym) nie jest jednak tzw. prawdą praktyczną i nie należy bezpośrednio do tzw. poznania praktycznego. Należy raczej do poznania teoretycznego, jest istotowym elementem samego widzenia rzeczywistości. Jest to jednakże ten element, któremu najwięcej zawdzięczamy w działaniu, dzięki któremu „wiedzieć” przechodzi w „chcieć”.

POZNANIE JAKO WARUNEK TRANSCENDENCJI OSOBY W CZYNIE. SĄD A INTUICJA WARTOŚCI

W dotychczasowej analizie poznania jako warunku transcendencji osoby w czynie została uwydatniona przede wszystkim strona treściowa tego poznania. Poznanie ludzkie jest jednak bardzo bogatą i złożoną funkcją osoby — i od tej strony zasługuje jeszcze na pewną analizę, która wyjaśniłaby jego udział w czynie oraz związanej z czynem transcendencji osoby. Całe ludzkie poznanie mieści się również w granicach tego doświadczenia, poprzez które w niniejszym studium staramy się ująć dynamizm człowieka. Znamienne dlań jest rozróżnienie pomiędzy *agere* i *pati*. Rozróżnienie to stosuje się

także w swoisty sposób do poznania jako funkcji osoby. Poznanie jest nam dane w doświadczeniu zasadniczo jako *agere* jako działanie. Taki jest jego moment właściwy: kiedy poznaję, kiedy myślę — wówczas działam. Jednakże obok aktywnego przeżycia poznania czy też myślenia stwierdzamy w sobie również przeżycia o charakterze pasywnym, które również mają znaczenie poznawcze. Chodzi tu nie tylko o przeżycie typu „myśli mi się”, w którym mamy do czynienia z pewnego rodzaju przepływem treści poznawczych, a nasze ludzkie „ja” zachowuje się wówczas jak bierny podmiot, nie zaś jako działający sprawca. Przeżycia tego typu stanowią pewną analogię przeżyć „chce mi się”, w którym psychiczna postać chcenia nie tkwi bynajmniej w osobowo-sprawczym „chcę”. Dlatego też stwierdziliśmy szereg razy, iż sama intencjonalność właściwa chceniom nie stanowi jeszcze o dynamizmie woli.

Myślenie różni się od chcenia swym kierunkiem. Jest to mianowicie kierunek „do podmiotu”: o ile z chceniem łączy się pewnego rodzaju wyjście ku przedmiotowi (chcenie z istoty swej jest dążeniem), o tyle z myśleniem — czy szerzej z poznawaniem — łączy się znów pewnego rodzaju wprowadzanie przedmiotu w podmiot. Tak więc np. wprowadzenie przedmiotu w podmiot dokonuje się przez wrażenie — czy też wyobrażenie, które jest jakby wewnętrznym odtwarzaniem wrażeń — dokonuje się ono również przez zrozumienie. Przez każde z nich w inny sposób przedmiot zostaje poznawczo wprowadzony w podmiot poznania, przez wrażenie czy wyobrażenie dokonuje się to w sposób zmysłowy, przez zrozumienie w sposób umysłowy.

Ten właściwy dla myślenia kierunek „ku podmiotowi” zachodzi również we wspomnianych przeżyciach typu „myśli mi się”. Jednakże nawet wówczas, gdy mamy do czynienia nie z tego typu przeżyciami, ale z normalnym „myślę”, wypada jeszcze stwierdzić w jego obrębie znamienne przesilenie się pewnej bierności i właściwej aktywności osobowego „ja”. Myślenie — a szerzej

biorąc, poznanie — do pewnego jakby miejsca dzieje się w człowieku, a od pewnego miejsca jest już wyraźnym jego działaniem. Rzecz jasna, iż owo poznawcze „dzianie się” jest tym niemniej przejawem poznawczego dynamizmu człowieka, a przez to samo zakłada potencjalność poznawczą w całej właściwej sobie złożoności. Jednakże człowiek przeżywa siebie jako sprawcę myślenia i poznania dopiero w określonym momencie. Tym momentem jest z pewnością już moment sądu. Czynność sądenia jest też najwłaściwszą czynnością poznawczą człowieka. Zakłada ona — na co w całej rozciągłości zwracają uwagę analitycy poznania — pierwotniejszą jeszcze czynność umysłu, mianowicie pojęciowanie. Przeżyciowo jednak czynność ta tkwi w czynności sądenia i przez nie też zaznacza się w świadomości jako działanie, w którym moje własne „ja” jest nie tylko podmiotem ale sprawcą.

Umysłowa czynność sądenia posiada swą strukturę „zewnętrzną” z uwagi na przedmioty, które stanowią jej tworzywo (*objectum materiale*). Struktura ta zaznacza się w zdaniach wyrażanych mową lub pismem. Tak np. w zdaniu „ta ściana jest biała” czynność sądenia polega na przypisaniu danej rzeczy (ściana) właściwości, którą ona realnie posiada (białość), co wyraża się pewną strukturą „zewnętrzną”, która zresztą nie tylko jest właściwa mowie ale także i myśli. Jeżeli mówimy zdaniami, to dlatego, że myślimy sądami. Jednakże istotne dla sądu jest coś więcej jeszcze: jest to mianowicie ujęcie prawdy o przedmiotach, które stanowią tworzywo sądu. Tak więc zdanie „ta ściana jest biała” — oprócz struktury zewnętrznej, w jaką przyobleka się czynność sądenia z uwagi na swe przedmioty (*objectum materiale*) — kryje najistotniejszą dla tej czynności strukturę „wewnętrzną”: ujęcie prawdy (*objectum formale*). Ujęcie prawdy jest równoznaczne z wprowadzeniem przedmiotu w podmiot-osobę wedle istotnej właściwości tego podmiotu-osoby. Dziedzina prawdy utożsamia się z jej tylko właściwą dziedziną ducha. Prawda sta-

nowi istotną rację bytu ludzkiego poznania, równocześnie zaś jest ona podstawą transcendencji osoby w działaniu. Czyn jest sobą poprzez moment prawdy, który go uwydatnia jako autentyczny *actus personae*.

Zachodzi wyraźna odpowiedzialność i korelacja pomiędzy sądem a właściwym woli rozstrzygnięciem czy też wyborem. Jest to odpowiedniość *praecognitum* w stosunku do *volitum*. Właściwy jednakże ogląd tej odpowiedniości i korelacji zyskujemy wraz z oglądem osoby w jej transcendencji. Poprzez sąd zdobywa osoba właściwą sobie transcendencję poznawczą w stosunku do przedmiotów. Jest to transcendencja poprzez prawdę o przedmiotach poznawczych — chodzi w danym wypadku o prawdę aksjologiczną, jaką zawiera w sobie sąd o wartości przedmiotów. I właśnie ta transcendencja poznawcza (*prae-cognitum*) warunkuje właściwą transcendencję woli w czynie (*volitum*). Rozstrzygnięcie czy wybór zakłada sąd o wartości, sąd ten bowiem nie tylko sam w sobie konstytuuje się przez prawdę o przedmiotach, ale także umożliwia i zarazem warunkuje właściwe woli odniesienie do przedmiotów przez moment prawdy — co jak stwierdziliśmy stanowi o samej oryginalności rozstrzygnięcia czy wyboru. Tam, gdzie osoba rozstrzyga lub wybiera, tam uprzednio wydaje sąd o wartości.

Warto zaznaczyć, iż każde rozstrzygnięcie — a wybór także do niego się sprowadza — stanowi najbliższą analogię sądu, tak dalece, że sąd sam bywa nieraz uważany za rozstrzygnięcie. Jednakże istota sądenia jest poznawcza, należy do dziedziny „wiedzieć”, istota natomiast rozstrzygnięcia łączy się ściśle z „chcieć”. „Chcieć” to znaczy nie tylko dążyć do celu, ale dążyć rozstrzygając. Z tej właśnie racji wola tkwi „chcę” aktualizuje właściwe osobie samo-panowanie i samo-posiadanie.

Uwydatniając w ten sposób znaczenie sądu we wzajemnym stosunku *volitum* do *praecognitum*, nie zamierzamy bynaj-

mniej zdeprecjonować twórczej roli intuicji poznawczej, zwłaszcza gdy chodzi o przeżycie wartości. Stwierdziliśmy już, iż w obrębie ludzkiego myślenia zauważamy jakby przesilenie się w pewnej bierności oraz właściwej czynności osobowego „ja”. Owo „ja” przeżywa siebie w poznawaniu jako sprawcę — jako tego, kto działa — gdy sądzi. Tym niemniej poznanie bywa także i swego rodzaju doznawaniem przedmiotu, który czasem w jakiś szczególnie sposób odsłania się podmiotowi, zwłaszcza zaś odsłania mu swoją wartość. Podmiot „ja” wówczas bardziej jest bierny niż czynny, bardziej jest podmiotem tylko niż sprawcą — a przecież dla poznania momenty takie bywają niezmiernie ważne, twórcze i wzbogacające.

Chociaż intuicja robi wrażenie poznania, które „dzieje się” w człowieku o wiele bardziej aniżeli on w nim działa jako sprawca, to jednak nie należy w tym wypadku pomniejszać działania. Przede wszystkim intuitywnemu doznawaniu przedmiotów zdaje się towarzyszyć zawsze sąd. Jest to sąd o wartości, sąd stwierdzający istnienie danej wartości — skoro przedmiotem intuicji jest wartość. Sąd ten nie posiada wówczas charakteru dyskursywnego. Nie dochodzimy do wartości w drodze jakiegoś rozumowania, raczej znajdujemy ją w naszym poznaniu jakby gotową i nie wyrozumowaną. O tyle właśnie możemy mówić o pewnym doznaniu poznawczym. Jednakże doznanie owo bardzo często bywa owocem uprzednich zabiegów poznawczych, wielu czasem prób myślowego ujęcia wartości, które bezpośrednio nie doprowadzały do jej oglądu. Kiedy hic et nunc zachodzi intuicyjne ujęcie tej wartości, mamy prawo mniemać, że pośrednio jest ono wynikiem zabiegów dyskursywnych.

Intuicja i dyskurs są w różny sposób wplątane w całokształt procesów poznawania, czasem moment intuicyjny leży u początku myślenia dyskursywnego, czasem stanowi jego kres i pośredni wynik. Z punktu widzenia transcendencji osoby ważny jest nie tyle bardziej intuitywny czy też bardziej dyskursywny wygląd procesu

poznawczego. Ważny jest natomiast moment prawdy, relacją do niej tłumaczy się bowiem również wszelkie rozstrzygnięcie czy wybieranie. Intuicja, która tkwi u początku procesu dyskursywnego, zdaje się wskazywać na jakąś potrzebę ugruntowania się w prawdzie intuitywnej. Intuicja natomiast, która stanowi owoc procesu dyskursywnego, zdaje się stanowić odnalezienie prawdy i zatrzymanie się w niej. Transcendencja osoby wiąże się nie tyle z samą umysłową funkcją sądenia, ile właśnie z prawdą o przedmiotowej rzeczywistości, względem której człowiek wciąż musi rozstrzygać i wybierać — czyli znajdować właściwe dla niej odpowiedzi w swoich czynach.

ROZDZIAŁ IV

SAMOSTANOWIENIE A SPEŁNIENIE

ZNACZENIE ZWROTU „SPEŁNIAĆ CZYN”

Już kilkakrotnie w niniejszym studium odwoływaliśmy się do szczególnej precyzji naszego języka, który w wyrażeniach lub zwrotach potocznych kryje swoistą głębię myśli. Kontynuując rozważania rozdziału IV w rozdziale niniejszym wypada nam również na początku nawiązać do zwrotu, który nie tylko w języku literackim ale także i potocznym ma ustaloną pozycję. Chodzi o zwrot „spełniać czyn”. W dalszym ciągu rozważań, których temat stanowi transcendencja osoby w czynie, musimy zająć się właśnie owym spełnianiem, o jakim mowa w przytoczonym wyrażeniu. Zwrot „spełniać czyn” kryje w sobie poniekąd całą problematykę niniejszego studium. Zajmujemy się tutaj wszakże osobą i czynem nie jako dwiema rzeczywistościami odrębnymi każda dla siebie, ale — jak to akcentujemy od początku — jako rzeczywistością jedną i głęboko spójną. Spójność ta zachodzi w rzeczywistości, musi więc także zachodzić w rozumieniu czyli interpretacji. Otóż wydaje się, że klasycznym wyrazem owej egzystencjalnej i istotowej spójności osoby z czynem jest w języku polskim zwrot „spełniać czyn”. I dlatego też wypada doń nawiązać w interpretacji filozoficznej osoby i czynu.

Samo słowo „spełniać” przemawia nade wszystko swoim rdzeniem i etymologią. Jest to rdzeń taki sam, jaki znajdujemy w przymiotniku „pełen-pełny”, czy też w rzeczowniku „pełnia”. Spełniać — to znaczy czynić pełnym — lub też — doprowadzać do pełni. Dlatego też spełnianie wydaje się najwłaściwszym odpowiednikiem terminu „actus”, który właśnie wskazuje na pełnię odpowiadającą określonej możliwości, czy potencjalności. Pod tym kątem dokonała analizy czynu tradycyjna filozofia. W dociekaniach niniejszych staramy się respektować ten dorobek, szukając równocześnie bardziej może adekwatnego wyrazu dla osoby jako podmiotu i sprawcy czynu, a zarazem i dla czynu jako autentycznego „actus personae”. Kiedy mowa o spełnianiu czynu, wówczas jawi się nam osoba jako podmiot i sprawca, sam zaś czyn występuje jako skutek tej sprawczości. Skutek ów jest zarazem zewnątrzny w stosunku do osoby i zarazem jej wewnętrzny, immanentny. Jest on też w stosunku do niej przechodni a zarazem nieprzechodni. Jedno i drugie jest najściślej związane z wolą, która — jak stwierdziliśmy to w poprzednim rozdziale — jest równocześnie samostanowieniem i intencjonalnością. Samostanowienie jest czymś bardziej podstawowym dla woli, z nim też łączy się podstawowe znaczenie wolności. Intencjonalność jest czymś poniekąd wtórnym i zintegrowanym przez samostanowienie. Intencjonalność ta wskazuje na rozwinięte znaczenie wolności.

Taką właśnie dynamiką woli tłumaczy się to, że czyny, które są skutkiem sprawczości osoby (*operari sequitur esse*) łączą w sobie zewnątrzność i wewnętrzność, przechodniość i nieprzechodniość. Czyn każdy bowiem zawiera w sobie pewną orientację intencjonalną, kieruje się ku określonym przedmiotom czy też zespołom przedmiotowym, się poza osobę. Równocześnie zaś czyn mocą samostanowienia wnika w podmiot, we własne „ja”, które jest jego pierwszym i zasadniczym przedmiotem. W parze z tym idzie przechodniość oraz nieprzechodniość czynu ludzkiego.

Każdy czyn jest rzeczywistością, która pod pewnym względem przemija, ma swój początek i koniec zarówno w wymiarze zewnętrznym w stosunku do człowieka, jak i w jego wymiarze wewnętrznym, co jest tutaj dla nas przede wszystkim ważne, zajmujemy się bowiem przede wszystkim samym związkim czynu z osobą, a nie przede wszystkim kształtowaniem świata przez działanie człowieka. Otóż w wymiarze wewnętrznym osoby czyn ludzki przemija i nie przemija zarazem. Odnosi skutek trwalszy niż on sam, skutek ten zaś tłumaczy się sprawczością i samostanowieniem czyli zaangażowaniem osoby w wolności. Zaangażowanie to uprzedmiotawia się — zgodnie ze strukturą samostanowienia — nie w samym tylko czynie jako skutku przechodnim, ale ze względu na swój skutek nieprzechodni uprzedmiotawia się w osobie. Świadczykami takiego uprzedmiotowienia jesteśmy właśnie w moralności, gdzie poprzez czyn moralnie dobry lub też moralnie zły sam człowiek jako osoba staje się moralnie dobry lub też moralnie zły.

W taki to sposób zarysowuje się przed nami właściwe znaczenie zwrotu „spełniać czyn”. Spełnianie nie utożsamia się ze sprawczością. Spełniać czyn — nie znaczy tylko tyle, co być jego sprawcą. Spełnianie jest natomiast czymś współrzednym do samostanowienia. Przebiega równoległe z nim, lecz jakby w przeciwnym kierunku. Oto, będąc sprawcą czynu, człowiek równocześnie spełnia w nim siebie. Spełnia — to znaczy urzeczywistnia, niejako doprowadza do właściwej pełni tę strukturę, która jest dla niego znamieną z racji osobowości, z tej racji, że jest kimś a nie tylko czymś. Jest to struktura samo-panowania oraz samo-posiadania. Intencjonalność chcenia i działania, wyjście na zewnątrz siebie ku przedmiotom przedstawiającym się człowiekowi jako różnorodne dobra — a więc ku wartościom — stanowi równocześnie wejście we własne „ja” jako najbliższy i najistotniejszy przedmiot samostanowienia. Na tej strukturze oparta jest

moralność jako fakt egzystencjalny, dzięki tej strukturze wchodzi ona w wewnętrzny ustrój człowieka jako osoby i używa w nim swą trwałość. Owa trwałość wiąże się z nieprzechodnością czynów a zarazem o nieprzechodności tej w szczególny sposób stanowi. Czyny ludzkie trwają w człowieku dzięki wartościom moralnym, które stanowią rzeczywistość przedmiotową najściślej spójną z osobą. Człowiek jako osoba jest kimś, a jako ktoś jest dobry albo zły.

Moralność można oczywiście do pewnego stopnia wydzielić z tego splotu, z tego egzystencjalnego całokształtu, jaki stanowi ona wraz z osobą. Poniekąd jest to nawet nieodzowne, gdyż splot ów stanowi rzeczywistość zbyt bogatą, ażeby równocześnie i w równej mierze można interpretować zarówno strukturę osoba-czyn jak i moralność, nie mówiąc już o całym profilu normatywnym, w którym wyraża się właściwość etyki. Dlatego też w etyce spotykamy się zwykle z dalej lub bliżej idącym wypreparowaniem rzeczywistości moralnej, z pewnego rodzaju wyłączeniem jej przed nawias, jak to już określono w części I. Tym niemniej moralność jako rzeczywistość egzystencjalna pozostaje zawsze w ścisłym związku z człowiekiem jako osobą. W osobie ma swój żywotny korzeń. W rzeczywistości nie istnieje ona poza spełnianiem czynu oraz poza spełnianiem siebie poprzez czyn. Spełnianie siebie poprzez czyn to tyle co urzeczywistnianie samo-panowania oraz samo-posiadania dzięki samo-stanowieniu. Tylko w takim dynamicznym cyklu możliwa jest moralność jako fakt, jako rzeczywistość. Moralność jako rzeczywistość aksjologiczna polega na zupełnie szczególnym rozszczepieniu czy nawet wręcz przeciwstawieniu dobra i zła — wartości moralnych — wewnątrz człowieka. Filozofia moralności bada, a etyka zakłada tę właśnie rzeczywistość aksjologiczną. W rzeczywistości tej zawiera się jednakże jakby głębsza warstwa: jest to rzeczywistość ontologiczna, rzeczywistość spełniania siebie przez czyn, co właściwe jest tylko osobie. Moralność jako rzeczywistość aksjologicz-

na zakorzenia się w tej rzeczywistości ontologicznej — ale zarazem też ją tłumaczy, pomaga w jej zrozumieniu. Dlatego to w studium niniejszym tak bardzo podkreślamy doświadczenie moralności.

WSTĘP DO INTERPRETACJI SUMIENIA

Fakt, że wyrażenie „spełniać czyn” wskazuje nie tylko na działanie jako skutek zewnętrzny i przechodni, ale także na skutek wewnętrzny i nieprzechodni, posiada zasadnicze znaczenie dla interpretacji osoby. Równocześnie otwiera nam się droga do adekwatnej interpretacji sumienia, która wydaje się możliwa znów tylko w założeniu, że spełnienie czynu stanowi równocześnie spełnienie osoby poprzez czyn. Na innej drodze nie wydaje się rozumiała owa specyficzna żywotność sumienia, jego ściśle personalistyczny sens. Z pewnością nie stanowi ono jakiegś mniej lub bardziej oderwanej dialektyki wartości, dobra i zła, ale korzeniem swoim sięga w ów fakt ontologiczny, jakim jest osobowe spełnianie siebie poprzez czyn. Człowiek spełnia siebie jako osoba, jako ktoś, i jako ktoś może się stawać dobry lub zły — to znaczy może się spełnić i może się poniekąd nie spełnić.

W tym przeciwstawieniu wkraczamy już w moralność jako rzeczywistość aksjologiczną, ontologicznie bowiem każdy czyn jest spełnieniem osoby. Aksjologicznie jednak owo spełnienie jest spełnieniem tylko przez dobro, przez zło moralne natomiast jest poniekąd nie-spełnieniem. Zdaje się, że takie widzenie posiada pewną styczność z ujęciem zła — wszelkiego, również i moralnego — jako braku. Brak ów występuje w porządku moralnym, w porządku więc aksjologicznym (tzn. w porządku wartości); skąd przenika do porządku ontologicznego. Wartości moralne bowiem są tak istotne dla osoby, że prawdziwe jej spełnienie dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ile przez moralną dobroć tego czynu. Zło zaś moralne stanowi raczej o nie-speł-

nieniu, chociaż osoba również wówczas spełnia czyn. Spełniając zaś czyn, spełnia w nim także ontologicznie siebie. Najgłębszą rzeczywistość moralności można przeto ująć jako spełnianie siebie w dobru lub też w złu — to drugie jest właśnie niespełnieniem.

Już samo spełnianie siebie, (które realizuje się przez każde „spełniam czyn”) — jako fakt w znaczeniu ontologicznym, pozwala nam myśleć o osobie ludzkiej jako o bycie potencjalnym, a nie w pełni aktualnym. Gdyby osoba ludzka była tzw. czystym aktem, wówczas nie istniałaby w niej możliwość żadnej aktualizacji. Do takiego myślenia o osobie i czynie przyzwyczaiła nas tradycyjna metafizyka realistyczna, odzwyczaiła zaś nieco późniejsza filozofia świadomości. Jasną jednak jest rzeczą, iż osoba, czyn oraz ich dynamiczna spójność, nie jest tylko pewną treścią świadomości, ale jest poza-świadomościową rzeczywistością. Skoro osoba spełnia czyn, a przez niego i w nim spełnia również siebie, zatem moralność rozważana od strony ontologicznej świadczy o tym, co metafizyka tradycyjna określała jako przygodność (*contingentia*) bytu: człowiek jest bytem przygodnym. Każdy byt, który musi dochodzić do własnej pełni, który podlega aktualizacji — jest przygodny. W inny jeszcze sposób zdaje się o tym świadczyć moralność jako fakt aksjologiczny. Możliwość bycia dobrym lub złym czyli spełniania siebie w dobru lub złu moralnym (to drugie jest aksjologicznym nie-spełnieniem) świadczy o szczególnej przygodności osoby. Fakt, że może ona być dobra lub zła, wynika z wolności, ujawnia też i potwierdza wolność. Ujawnia równocześnie, iż wolność ta może być dobrze lub źle użyta. Człowiek nie jest bezwzględnie zakorzeniony w dobru ani też pewny swojej wolności. Na tym właśnie polega etyczny aspekt przygodności osoby, a zarazem znaczenie sumienia.

Sumienie ujawnia też tkwiącą w wolności człowieka zależność od prawdy. Zależność ta jest, jak stwierdziliśmy uprzednio, podstawą samo-zależności osoby czyli wolności w jej zasadniczym znaczeniu — wolności jako auto-determinacji.

Wraz z tym jest ona także podstawą transcendencji osoby w czynie. Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego „ja”. Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy — i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii.

Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy. Ona to stanowi nade wszystko o duchowym dynamizmie osoby. Ona też równocześnie wskazuje na dynamikę spełniania się osoby, jak i jej nie-spełniania się w znaczeniu etycznym. Kryterium podziału i przeciwstawienia sprowadza się do prawdy: osoba jako „ktoś” obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nie-prawdziwe dobro. Linia podziału, rozszczepienia i przeciwstawienia między dobrem a złem jako wartością i przeciw-wartością moralną, sprowadza się do prawdy. Zależność od prawdy konstytuuje osobę w jej transcendencji: transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności.

Pojęcie transcendencji osoby można rozszerzyć i rozpatrywać w kategoriach metafizycznych. Utożsamia się ona wówczas z właściwym człowiekowi jako osobie stosunkiem do transcendentaliów: do bytu, prawdy, dobra, piękna. Przystęp do nich posiada człowiek poprzez myśl, a w ślad za myślą, za umysłem — i poprzez czyn. W tym ujęciu czyn służy również realizacji prawdy, dobra i piękna. Pod takim kątem widzenia rozpatrywano bardzo często czyn w metafizyce tradycyjnej. W nieco inny sposób dokonywało się to w metafizyce platońskiej, w inny sposób w arystotelesowskiej. Przy całej odrębności jednak pewne tematy pozostały wspólną własnością tych różnych metafizyk oraz zbudowanych na ich kanwie antropologii. Antropologie te również były metafizyczne, stanowiły część metafizyki

szczegółowej. Widzenie transcendencji człowieka — osoby poprzez stosunek do transcendentaliów niczego nie traci na swym znaczeniu. Transcendencja osoby rozumiana w sposób metafizyczny nie jest bynajmniej czymś tylko abstrakcyjnym. Stwierdzamy bowiem doświadczalnie, iż duchowe życie człowieka skupia się i pulsuje wokół prawdy, dobra i piękna. Można więc śmiało mówić na gruncie osoby ludzkiej o pewnym doświadczeniu transcendentaliów, które idzie w parze z doświadczeniem osobowej transcendencji.

W niniejszym jednak studium — nie odrywając się od tego doświadczenia — pragniemy wskazać na bliższe i bardziej konkretne znaczenie transcendencji osoby w czynie. Jest to, jak stwierdziliśmy, transcendencja wolności — która urzeczywistnia się w moralności. Jest to urzeczywistnienie poprzez czyn. Spełniając czyn, człowiek spełnia w nim siebie, staje się bowiem jako człowiek — jako osoba — dobrym lub złym. Spełnianie to dokonuje się na podstawie samostanowienia czyli wolności. Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością przejawia się w sumieniu. Funkcja sumienia bowiem polega na określeniu prawdziwego dobra w czynie i na stworzeniu wraz z tym powinności. Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby. Właściwa i zupełna funkcja sumienia nie jest li tylko poznawcza, nie polega na wskazaniu „ x jest dobre — x jest prawdziwym dobrem”, „ y jest złe — y nie jest prawdziwym dobrem”. Właściwa i zupełna funkcja sumienia polega na uzależnieniu czynu od prawdy. W tym zaś zawiera się uzależnienie samostanowienia czyli wolności woli od prawdziwego dobra — albo raczej: uzależnienie jej od dobra w prawdzie.

I otóż takie uzależnienie od dobra w prawdzie stwarza niejako nową rzeczywistość wewnątrz osoby. Jest to rzeczywistość normatywna, wyraża się ona zaś przez formułowanie i oddziaływanie norm na czyny ludzkie. Normy owe biorą swoisty udział w speł-

nianiu czynów, które jest zarazem spełnianiem siebie — czyli osoby — przez czyn. Rzeczywistość normatywna jest istotna i właściwa dla moralności i etyki choć nie tylko dla niej. Obok właściwych dla moralności norm, które można określać jako normy etyki, znajdziemy w integralnym doświadczeniu człowieka i normy logiki, i normy estetyki, i chyba jeszcze inne. Jedne związane z dziedziną poznania teoretycznego i prawdy teoretycznej, drugie z dziedziną sztuki i piękna. Zarysowuje się pewnego rodzaju afiliacja porządku normatywnego do świata transcendentaliów z jednej strony, z drugiej strony zaś do różnokierunkowego działania człowieka.

Normy etyki różnią się jednak od norm logiki czy też estetyki, jak na to wskazała już filozofia tradycyjna. Tylko normy etyki, które odpowiadają moralności, odnoszą się do czynu i do człowieka jako osoby. Przez nie bowiem sam człowiek jako osoba staje się dobry lub zły: przez nie — to znaczy w zależności od nich, na zasadzie zgodności z nimi lub nie-zgodności. Normy logiki ani też normy estetyki nie mają takiego wpływu na człowieka, nie są bowiem — jak trafnie rozróżnia Arystoteles — normami działania, czynu, ale tylko normami wytwarzania. W ich polu widzenia nie stoi sam człowiek jako osoba, ale tylko wytwór człowieka, jego dzieło. Dzieło to może być rozpatrywane pod kątem właściwości prawdy lub piękna — będzie tedy prawdziwe lub fałszywe (błędne), będzie piękne lub brzydkie. Jednakże taka kwalifikacja dzieła, wytworu, poza którym stoi również cały świat norm, nie jest tym samym, co kwalifikacja — lub dyskwalifikacja samej osoby.

W niej też tylko urzeczywistnia się owo spełnienie, które odpowiada ontologicznie samej strukturze osoby. Osoba spełnia siebie przez swój czyn, uzyskuje jako osoba właściwą sobie pełnię czy też postać — jest to właśnie owa postać samo-własności i samo-panowania. Przez czyn osoba urzeczywistnia siebie jako „ktoś” i jako „ktoś” też siebie ujawnia. W parze z tym spełnieniem — i tylko w parze z nim, owszem

w bezpośredniej łączności — idzie spełnienie siebie w znaczeniu aksjologicznym i etycznym, spełnienie poprzez wartość moralną. Spełnienie lub nie-spełnienie. W tym miejscu kształtuje się funkcja sumienia. Wyznacza ją ontologia osoby i czynu oraz właściwa tylko osobie w porządku duchowym wewnętrzna zależność wolności od prawdy.

PRAWDZIWOŚĆ A ŚWIADOMOŚĆ

Analiza dotychczasowa pozwoliła nam ustalić, że spełnienie łączy się ze skutkiem wewnętrznym i nieprzechodnim czynu. W skutku tym działanie człowieka niejako zatrzymuje się w osobie i utrwała się w niej. Dokonuje się to zaś dzięki samo-zależności, która stanowi podstawową strukturę wolności ludzkiej woli, a która w sobie zawiera i ujawnia zdolność uzależniania człowieka i jego czynów od prawdy. Zdolność ta która przejawia się w sumieniu, wskazuje na najgłębszą rzeczywistość samego bytu osoby. Rzeczywistości tej od dawna nadawano nazwę umysłu. Umysł bywa pojmowany potocznie jako organ myślenia, chociaż samą funkcję myślenia przypisuje się raczej rozumowi. Umysł natomiast oznacza nade wszystko samą właściwość człowieka-osoby, podobnie jak właściwością jego jest wolność. Właściwość ta pociąga za sobą zdolność myślenia. Istotne dla tej zdolności jest nie samo kształtowanie myśli, ale ujmowanie prawdy, odróżnianie tego, co jest prawdziwe, od tego, co prawdziwe nie jest. Umysł jako właściwość człowieka pozwala mu pozostawać w możliwie wszechstronnym kontakcie z rzeczywistością, która staje się treścią poznania i przybiera w myślącym podmiocie swoistą postać umysłową. Tomasz z Akwinu dał temu wyraz w zdaniu *intellectus est quodammodo omnia*.

Równocześnie jednak poprzez zdolność ujmowania prawdy i odróżnienia jej od nie-prawdy, od błędu, umysł — a w szczególności rozum — stanowi podstawę swoistej nadrzędności człowieka w stosunku do rzeczywistości, do przedmiotów

poznania. Nadrzędność ta wchodzi do całokształtu doświadczenia transcendencji, którą poddajemy analizie w obu ostatnich rozdziałach. Jest to nadrzędność — transcendencja poprzez prawdziwość, nie zaś poprzez samą świadomość. Już kilkakrotnie dokonaliśmy różniczeń, które na to wskazują. Źródła ludzkiej świadomości należy szukać w umyśle, gdyż posiada ona charakter umysłowy. Jednakże właściwa jej funkcja nie polega na samym dociekaniu prawdy, ale raczej na odzwierciedlaniu oraz na subiektywizacji. Świadomości zawdzięcza też człowiek uwewnętrznienie samego siebie oraz świata przedmiotów, z którymi pozostaje w kontakcie. Jednakże obie funkcje świadomości — choć wskazują na umysł jako na swoje źródło — to przecież wydają się jakby wtórnie tylko związane z jego właściwym dynamizmem. Dynamizm umysłu polega na ujmowaniu prawdy, co łączy się nade wszystko z obiektywizacją. Polega on na czynnym odróżnianiu prawdy od nie-prawdy. Świadomość w swej funkcji odzwierciedlającej czy refleksywnej w tym już nie bierze czynnego udziału — raczej tylko czerpie swą zawartość znaczeniową z działania umysłu skierowanego ku prawdzie.

Ale też właśnie to działanie umysłu, ten wysiłek skierowany ku prawdzie, nie zaś sama tylko świadomość — jest podstawą transcendencji osoby. Wysiłek ten określamy tutaj jako prawdziwość. Wskazuje on na istotny dynamizm myślenia. Ujmowanie bowiem prawdy nie jest jakimś statycznym porządkiem umysłu, ale jest swoistym dążeniem. Prawda jest dla niego celem. Człowiek dąży do prawdy, a umysł łączy w sobie zdolność jej ujmowania (poprzez odróżnianie od nie-prawdy) oraz potrzebę jej dociekania. Już w tym zaznacza się jego dynamiczne podporządkowanie względem prawdy, która jest równocześnie jakby własnym światem umysłu ludzkiego. Podporządkowanie to warunkuje nadrzędność czyli transcendencję osoby. Człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich jakby dystans przez prawdę czy też wyż-

szość prawdy. Ten dystans czy też wyższość jest czymś istotnym dla osobowości. O tyle też trafnie podkreśla stara definicja Boecjusza rozumność czyli umysł jako *distinctivum* osoby: *persona est individua substantia rationalis naturae*.

Upřednio już zwracaliśmy uwagę na ów rys strukturalny osoby, którym jest samo-posiadanie i samo-panowanie. Struktury te są zasadnicze dla ujęcia czynu w jego istotnej zależności od osoby, jego przechodniości przy równoczesnej nieprzechodniości. To, że czyn pozostaje w osobie przez swą moralną wartość — to ma swe źródło i podstawę w sumieniu. Sumienie zaś wiąże się w człowieku z umysłem nie poprzez samą świadomość, ale poprzez prawdziwość. Podkreślano wielokrotnie, że sumienie jest sądem, który określa wartość moralną czynu, dobro lub zło w nim zawarte. Jest to ujęcie słuszne, choć chyba częściowe. Zdaje się, że nie sposób uchwycić całościowej specyfiki sumienia bez upředniego zarysowania struktury osoby, struktury samo-posiadania oraz samo-panowania. Na gruncie tych struktur tłumaczy się dopiero dynamizm samo-stanowienia oraz równoległy doń dynamizm spełnienia. Sumienie jest w nim zakorzenione. Jest ono nieodzownym warunkiem spełnienia siebie w czynie. Człowiek-osoba spełnia siebie, jak powiedziano, w znaczeniu ontologicznym i zarazem aksjologicznym czyli etycznym. W tym drugim zachodzi spełnienie przez dobro oraz nie-spełnienie przez zło moralne.

To właśnie bezpośrednio zależy od sumienia. Do jego całokształtu należy również powinność, ale tę, przeanalizujemy z kolei. Na plan pierwszy wysuwa się prawdziwość, od której powinność zależy. Kiedy mówimy, że sumienie jest sądem, wówczas bierzemy pod uwagę jakby ostatni jego etap a zarazem — bardzo często — aspekt tylko formalny, (z czym łączy się często intelektualistyczne rozumienie sumienia). Sumienie pojmowane całościowo jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości. Jest naprzód szukaniem tej prawdy i jej dociekaniami, zanim stanie się pewnością i sądem. Wiadomo zresztą, że nie zawsze

sumienie jest pewne — i nie zawsze też jest prawdziwe czyli zgodne z rzeczywistością dobra. Ale właśnie to również potwierdza, że należy je związać z porządkiem prawdziwości a nie tylko samej świadomości. W tym świetle, mówienie o czynie jako o działaniu tylko „świadomym” zdaje się grzeszyć jakąś nieadekwatnością.

Ów wysiłek sumienia jako zadanie umysłu zmierzającego do prawdy w dziedzinie wartości nie posiada charakteru dociekania teoretycznego. Związany jest on natomiast najściślej ze szczególną strukturą woli jako samostanowienia, a zarazem ze strukturą samej osoby. Z niej wynika i do niej też w swoisty sposób zmierza. Oto wola — jako wiadomo — odznacza się nastawieniem intencjonalnym, jest zawsze chceniem jakiegoś przedmiotu pod kątem wartości. Jednakże chcenie to nie pozostaje oderwanym aktem intencjonalnym, lecz posiada znaczenie nieprzechodnie w osobie. Chcąc czegoś poza sobą, w jakiś sposób przez to samo odnoszę się wolą do siebie. Żadne chcenie jako akt intencjonalny nie może ominąć własnego „ja”, które jest poniekąd pierwszym przedmiotem woli. Wolność jako niezależność w stosunku do możliwych przedmiotów chcenia zakłada wolność jako samo-zależność. Wysiłek sumienia związany jest najściślej z taką rzeczywistością ludzkiej wolności. Jeżeli jest to wysiłek umysłu zmierzającego do prawdy w dziedzinie wartości, to nie chodzi w nim o same tylko oderwane wartości przedmiotów chcenia, ale chodzi w nim — wraz z nieprzechodnością czynu — a podstawową wartość osoby jako podmiotu woli a wraz z tym jako sprawcy działania.

Chodzi więc o to, aby być dobrym — a nie być złym. Aby przez czyn stać się dobrym — a nie stać się złym. Poprzez taką treść dotykamy samych normatywnych korzeni prawdziwości tkwiących w sumieniu. Dotykamy więc samej istoty spełnienia siebie, spełnienia osoby, które we właściwym jej dynamizmie przebiega niejako równoległe do samostanowie-

nia. Sumienie wnosi w nie moc normatywną prawdy, która warunkuje nie tylko spełnienie czynu przez osobę, ale też spełnienie siebie. Właśnie w takim spełnieniu owa szczególna, właściwa osobie, struktura samo-posiadania oraz samo-panowania potwierdza się a zarazem urzeczywistnia, aktualizuje. Prawdziwość, moc normatywna prawdy zawarta w sumieniu, stanowi jak gdyby zwornik tej struktury. Poza nią, w oderwaniu od niej, nie sposób właściwie pojąć czy też zinterpretować sumienia — a szerzej biorąc, całej specyfiki porządku normatywnego. Chodzi tu przede wszystkim o normy moralności, one bowiem służą spełnianiu czynów czyli spełnianiu osobowego „ja” przez czyny, podczas gdy normy wytwarzania służą tylko wartościom ludzkich wytworów czyli dzieł, jak to już uprzednio zostało przypomniane. Dlatego też w studium niniejszym uwzględniamy przede wszystkim tę moc normatywną prawdy, jaka właściwa jest sumieniu.

Współcześni analitycy dokonują tutaj daleko idącej abstrakcji, czyniąc przedmiotem swych badań samą prawdziwość lub nieprawdziwość zdań normatywnych. Stoją zresztą na stanowisku, że zdaniom tym nie można przypisywać wartości logicznej: prawdziwości czy też nieprawdziwości nie sposób orzekać w stosunku do zdań, których funktor zdanio-twórczy wyraża się słowem „powinien”, można ją orzekać tylko w stosunku do zdań, których funktor zdanio-twórczy wyraża się słowem „jest”. Stanowisko to w niczym nie zmienia czy też nie umniejsza faktu sumienia jako podstawowej rzeczywistości doświadczalnej, w której osoba najpełniej ujawnia się (czy nawet wręcz „objawia się”) sobie a także i innym osobom. Fakt sumienia nie jest tak subiektywny, aby nie był w pewnej mierze inter-subiektywny. W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, która przejawia się jako moc normatywna prawdy. Osoba ludzka w każdym swoim czynie jest naocznym świadkiem przejścia od „jest” do „powinien”: od x jest prawdziwie dobre” do „powiniennem

spełnić x". Wobec takiej rzeczywistości etyka jako filozofia czyli mądrość i jako nauka czyli także pewna metoda ścisłego dochodzenia prawdy nie może pozostawić osoby bez oparcia. Słusznie więc uważa ona za swe naczelne zadanie potrzebę uzasadnienia norm moralności, ażeby w ten sposób przysłużyć się prawdziwości sumień.

Ta ostatnia dygresja dotyczy etyki. Zdaje się jednak, że właśnie w tym punkcie analizy rzeczywistości osoby i czynu należało ją wypowiedzieć.

POWINNOŚĆ. POWOŁANIE

Moc normatywna prawdy tłumaczy się przez powinność — i zarazem tłumaczy powinność. Fakt, że prawdziwość, stwierdzenie „x jest prawdziwie dobre”, wyzwala poprzez sumienie wewnętrzny jakby przymus czy nakaz w postaci „powiniennem spełnić czyn, przez który urzeczywistnię owo x”, jest najściślej związany ze swoistym dynamizmem spełnienia siebie, spełnienia osobowego „ja” w czynie i poprzez czyn. Pod tym właśnie kątem widzenia zamierzamy rozważać powinność w niniejszym studium. Wiadomo bowiem, że w rozważaniu jej mogą być stosowane także inne kąty widzenia. Powinność można rozważać jako konsekwencję pewnej zasady moralnej czy prawnej. Zasadę taką nazywa się normą z uwagi na jej treść, która nie jest tylko stwierdzająca, nie wyraża się funktorem „jest”, ale zobowiązująca — wyraża się funktorem „powinien” lub „należy”. W tym ujęciu powinność — moralna czy prawna — może wystąpić jako coś pochodzącego z zewnątrz podmiotu-osoby. Powinność taka określa człowiekowi jako jednostce społeczne jego zobowiązania względem innych oraz względem całego społeczeństwa, do którego przynależy. Sfera powinności osoby względem innych osób stanowi jeszcze inne zagadnienie, związane z porządkiem uczestnictwa, które przejawia się jako współzycie i współdziałanie osób — będzie o tym mowa w odrębnym rozdziale.

Jednakże wszystkie te postaci powinności względem kogoś, wyznaczone całym zespołem norm moralnych czy prawnych, zakładają powinność jako specyficzną rzeczywistość wewnątrz-osobową. Jest to rzeczywistość dynamiczna, stanowiąca składnik integralny spełniania czynu, które jak już wielokrotnie stwierdziliśmy jest zarazem spełnieniem siebie jako osoby. Fakt, że człowiek spełniając czyn, spełnia równocześnie siebie przez prawdę, unaocznia się w sumieniu. Istnieje korelacja pomiędzy sumieniem jako wewnątrz-osobowym źródłem powinności a obiektywnym porządkiem norm moralnych czy też prawnych — porządkiem, który swym znaczeniem wykracza poza jedną osobę i jej konkretne wewnętrzne. Niemniej powinnościowo-twórcza siła tych norm leży w tym, że obiektywizują one w skali społecznej, w wymiarze poniekąd między-osobowym a poniekąd ponad-osobowym, jakies prawdziwe dobro. Podstawowa wartość norm leży w prawdziwości dobra, które w nich jest zobiektywizowane, a nie w samej powinności, chociaż formuły normatywne używane w danych wypadkach akcentują powinność, posługując się takimi wyrażeniami jak „powinno się”, „należy”, „istnieje obowiązek” itp. Tym niemniej istota zdań normatywnych moralności czy prawa tkwi w prawdziwości dobra, jakie w nich jest zobiektywizowane. Przez tę prawdziwość uzyskują one kontakt z sumieniem, które prawdziwość tę niejako przetwarza w konkretną i realną powinność. Zachodzi to nawet wówczas, kiedy sumienie jakby tylko przyjmuje powinność na podstawie obiektywnych norm moralności czy prawa. Trzeba pamiętać, iż prawdziwość dobra w normach tych zawarta może być bezpośrednio oczywista, z czym wiąże się bezpośrednio przejęcie treści normatywnych przez sumienie i nadanie im własnej mocy normatywnej. Kiedy indziej — gdy brak takiej oczywistości — sumienie bardzo wyraźnie dokonuje weryfikacji norm, ich uprawdziwienia na własnym gruncie.

Prawdziwość jest bowiem najściślej sprzęgnięta z powin-

nością. Nie chodzi tutaj tylko o obiektywną prawdziwość norm in abstracto, ale o samo przeżycie tej prawdziwości, które wyraża się przekonaniem czyli podmiotową pewnością, że taka lub inna norma wskazuje prawdziwe dobro. Im głębsze jest to przekonanie, tym mocniejsze wywołuje zobowiązanie czyli powinność. Przeżycie powinności jest najściślej zespolone z przeżyciem prawdziwości. Niejednokrotnie — a nawet prawie z reguły — mówi się w tym wypadku nie tyle o prawdziwości ile o słuszności. Sądy teoretyczne są prawdziwe lub błędne, normy natomiast są słuszne lub niesłuszne. Etymologia zdaje się wskazywać na tę konsekwencję norm, jaką jest właśnie powinność. „Słuszność” bowiem posiada ten sam rdzeń co „słuchać” czyli „być posłusznym”. Stąd norma słuszna to taka, której należy słuchać, zawiera bowiem w sobie podstawę po temu, jest prawdziwym źródłem posłuszeństwa sumienia. Norma niesłuszna — wprost przeciwnie.

Mimo wielkiej trafności i odpowiedniości przydawek „słuszna — niesłuszna” w zastosowaniu do norm, wydaje się jednak, że pozostawiają one nieco w cieniu sam moment prawdziwości, jej przeżycie oraz związaną z nim transcendencję osoby w akcie sumienia. Nie chodzi bynajmniej o to, ażeby sumieniu nadać moc prawodawczą, jak to postulował Kant, utożsamiając ową moc z pojęciem autonomii czyli wolności osoby. Sumienie nie jest prawodawcą, nie tworzy samo norm — raczej znajduje je jakby gotowe w obiektywnym porządku moralności czy prawa. Pogląd, wedle którego indywidualne sumienie człowieka miałoby samo stanowić o tym porządku jest przeoczeniem właściwych proporcji, jakie zachodzą pomiędzy osobą a społeczeństwem czy wspólnotą — w innym zaś porządku pomiędzy osobą stworzoną a Stwórcą. Pogląd taki musi stanowić korzeń indywidualizmu i zagrożenie ontycznej oraz etycznej równowagi osoby. Równocześnie jednak należy przyjąć, ze stanowiska integralnego doświadczenia człowieka jako osoby, że funkcja sumienia nie sprowadza się do jakiegoś tylko mechanizmu dedukcji czy apli-

kacji norm, których prawdziwość tkwi w formułach abstrakcyjnych, ewentualnie skodyfikowanych, gdy chodzi o porządek prawny stanowiący.

Sumienie jest twórcze w zakresie samej prawdziwości norm czyli zasad działania stanowiących obiektywny trzon moralności czy prawa. Twórczość jego nie ogranicza się do prostego zalecania, nakazywania czyli wywoływania powinności równoznacznej z posłuszeństwem. Przeżycie słuszności jest wyprzedzone i zintegrowane przeżyciem prawdziwości. Przeżycie prawdziwości zawiera się w uznaniu normy, z czym łączy się siła podmiotowego przekonania. W tym wszystkim sumienie jest twórcze w zakresie prawdziwości normy. Twórczość ta pokrywa się z wymiarem osoby — jest całkowicie wewnętrzna i przyporządkowana do działania, które jest czynem tejże osoby, a zarazem momentem spełnienia przez nią siebie samej. Sumienie nadaje normom tę jedyną i niepowtarzalną postać, jaką posiadają one właśnie w osobie, w jej przeżyciu i w jej spełnieniu. W ślad za urobieniem przekonania i pewności, za takim ukształtowaniem prawdziwości normy wedle wymiaru osoby — idzie powinność. Powinność czyli moc normatywna prawdy w osobie, związana najściślej z sumieniem, świadczy o tym, że osoba w działaniu jest wolna. Prawda bowiem nie niweczy wolności, ale ją wyzwala. Napięcie, jakie zachodzi pomiędzy obiektywnym porządkiem norm a wewnętrzną wolnością podmiotu-osoby, rozładowuje się przez prawdę, przez przekonanie o prawdziwości dobra. Nie rozładowuje się ono przez sam tylko nacisk, przez siłę nakazu czy przymusu. Św. Paweł najsluszniej postuluje *rationabile obsequium* — jest to personalistyczny synonim powinności. Środki przymusu przesłaniają właściwą osobie transcendencję albo też świadczą o jej niedojrzałości. Trudno zaprzeczyć, że niedojrzałość taka często ma miejsce, ale nie-ludzkie jest sprowadzanie powinności do samej presji środków zewnętrznych.

Wszystko wskazuje na to, że transcendencja osoby przez

wolność urzeczywistnia się w prawdzie czy prawdziwości. Ona to jest ostatecznym źródłem transcendencji osoby — i dlatego stara definicja osoby trafnie uwydatnia umysł (*natura rationalis*) jako jej podstawę, choć chyba nie wskazuje dostatecznie na to, w jaki sposób ów umysł stanowi o osobie oraz jej transcendencji w działaniu. Może nawet definicja ta dokonuje zbyt daleko idącej redukcji umysłowego pierwiastka osoby do natury — ale o tym jeszcze osobno będzie mowa. Powinność świadczy raz jeszcze o tym, co już zostało uwydatnione w rozdziale poprzednim — że wola oraz wolność osoby posiadają własne i sobie właściwe dynamiczne przyporządkowanie do prawdy, własny dynamiczny do niej stosunek. Stosunek ten stanowi o swoistej oryginalności każdego rozstrzygnięcia czy wyboru, stanowi w szczególności sposób o oryginalności obowiązku czyli powinności. Powinność bowiem jest jakby szczególnym stopniem zdynamizowania się woli przez prawdę.

Nie jest to, jak już wspomniano, prawda w znaczeniu teoretycznym, nawet nie sama prawda aksjologiczna związana z poznawczym przeżyciem wartości. Przeżycie wartości niekoniecznie wyzwala ich chcenie, a tym bardziej przeżycie powinności. Na to, ażeby wartość zrodziła powinność, musi ona w szczególny sposób stanąć na drodze działania osoby.

Przejście wartości w powinność stanowi też osobne zagadnienie, którego tutaj nie analizujemy do końca, tylko zaznaczamy. Przejście owo bardzo często dokonuje się na drodze powinności jakiegoś nie-działania ze względu na wartość. Znaczna wszakże część norm moralności posiada charakter zakazu (np. przykazania Dekalogu). Jednakże charakter ten bynajmniej nie wyklucza wartości ani też jej nie przesłania — nawet jakby bardziej jeszcze uwydatnia. Tak np. przykazanie „nie mów fałszywego świadectwa” jeszcze mocniej akcentuje wartość prawdomówności, a przykazanie „nie cudzołóż” cały zespół wartości związanych z małżeństwem, osobą, potomstwem, wychowaniem itp. Ten tak bardzo znamieny dla moralności i prawodawstwa sposób przej-

ścia od wartości do powinności — drogą poniekąd negatywną — nie jest jedyny ani pierwszoplanowy. Pierwszoplanowa wydaje się droga pozytywna. Najdoskonalszym i najpełniejszym przykładem wyzwania powinności przez wartość na drodze pozytywnej jest i pozostanie z pewnością ewangeliczne przykazanie „będziesz miłował”. Na tej drodze wartość po prostu wyzwala powinność przez swoją treść istotną oraz związaną z tą treścią siłą atrakcji. Owa treść i zarazem siła zatrzymuje się niejako na progu osoby — a jest to próg prawdziwości, od której zaczyna się powinność.

Powinność taka na pozytywnej drodze atrakcji i akceptacji wartości uznanych spontanicznie lub refleksyjnie za prawdziwe, może stać się wykładnikiem — i to nawet centralnym — powołania osoby. Zdaje się, że współczesna filozofia moralności wykazuje wyraźną skłonność do zestawiania a nawet przeciwstawiania tych dwu dróg: negatywnej, która bywa utożsamiana z systemem norm (nie całkiem słusznie) — i pozytywnej, którą utożsamia się z hierarchią wartości. Ta druga jest drogą powołania osoby. Samo zagadnienie powołania zasługuje na osobne studium, podobnie jak właściwy stosunek wartości do norm. Tutaj zajmujemy się nim tylko w aspekcie spełniania czynu, które jest zarazem spełnieniem siebie przez czyn. Trudno nie dostrzec obiektywnej bliskości, może nawet częściowej tożsamości tak pojętego spełnienia z powołaniem osoby. Wydaje się jednak, że każda powinność — również ta, do której przejście od wartości dokonuje się na drodze negatywnej — daje w jakiś sposób znać o powołaniu osoby. W każdej bowiem odzywa się ów podstawowy „imperatyw”: być dobrym — nie być złym, w którym ontologia i aksjologia człowieka właśnie jako osoby stanowi jakoby jedno. Wszystkie bardziej już szczegółowe powołania — wezwania, czy też może „wyzwania”, człowieka przez wartość — sprowadzają się do tego zasadniczego i podstawowego.

Ścisły związek powinności z wartością ukazuje osobę ludzką w szczególnym odniesieniu do wszechstronnie pojętej rze-

czywistości. Jest to nie tylko odniesienie poznawcze, które niejako skupia tę rzeczywistość w soczewce człowieka-mikro kosmosu. Całe poznanie poniekąd uwewnętrznia rzeczywistość poza-osobową w osobie-podmiocie (w szczególny sposób uwewnętrznia tę rzeczywistość wraz z samym podmiotem — świadomością). Powinność natomiast działa w kierunku odwrotnym: wyprowadza człowieka w rzeczywistość, czyni ją podmiotem swoistego dramatu (*dramatis persona*) tej rzeczywistości. Jest to — od strony człowieka-osoby dramat wartości i powinności. Człowiek nie spełnia siebie jako osoby poza tym dramatem. Owszem, spełnienie to tym bardziej wydaje się dojrzałe, im dramat wartości i powinności jest w człowieku głębszy i bardziej gruntowny. Powinność — i to zarówno jako składnik całościowego powołania człowieka, jak też jako konkretna zawartość poszczególnego czynu — zdaje się szczególnie wiele mówić o transcendencji osoby. Poprzez nią ujawnia się z jednej strony realność tej transcendencji, z drugiej zaś jej niemniej realne granice. Osoba jako specyficzna struktura samo-panowania i samo-posiadania najwłaściwiej realizuje się przez powinność. Nie przez samą intencjonalność chęci, nawet nie przez samostanowienie — ale przez powinność jako szczególną modyfikację samostanowienia i intencjonalności.

W niej osoba równocześnie otwiera się ku wartościom — i równocześnie zatrzymuje w stosunku do nich miarę tej transcendencji, która warunkuje czyn, pozwala bowiem odróżnić działanie od tego „co tylko dzieje się w podmiocie — człowiek”.

SPRAWCZOŚĆ A ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Wydaje się, że dokonane dotąd analizy stwarzają już dostateczną podstawę do ujęcia i wyjaśnienia związku, jaki w działaniu człowieka zachodzi między sprawczością a odpowiedzialnością, a zwłaszcza do interpretacji samej odpowiedzialności. Stosunek pomiędzy sprawczością osoby a jej odpowiedzialnością daje podstawę do tych elementarnych usta-

leń, na których opiera się cały porządek moralny i prawny w swym wymiarze między-ludzkim i społecznym. Tym niemniej stosunek ten, podobnie jak powinność, jest przede wszystkim pewną rzeczywistością w osobie, wewnątrz osoby. Tylko też dzięki tej rzeczywistości wewnątrz-osobowej możemy z kolei mówić o społecznym znaczeniu odpowiedzialności i ustalać w życiu społecznym pewne jej zasady. Pierwszy rzut oka na pojęcie odpowiedzialności ukazuje, że człowiek jego struktura osobowa, jego swoista transcendencja w działaniu, jest tu czymś, co naprzód należy poddać analizie, ażeby również społeczne i międzyludzkie znaczenie odpowiedzialności właściwie się zarysowało.

Fakt, że wiążemy odpowiedzialność bezpośrednio ze sprawczością, że stwierdzamy „człowiek jest odpowiedzialny za x , ponieważ jest sprawcą x ” — wskazuje na dużą złożoność, a przy tym zwartość i kondensację owych treści, które tkwią w prostym całokształcie „człowiek spełnia czyn”. Widać w niniejszych analizach, ile tych treści składa się na rzeczywistość spełniania czynu od strony samostanowienia i równoległe do niego od strony spełnienia, które więcej mówi o osobie spełniającej niż o samym czynie spełnionym. Tak też i odpowiedzialność mówi przede wszystkim o osobie spełniającej czyn i zarazem spełniającej siebie przez ten czyn. Chociaż bowiem odpowiedzialność łączymy bezpośrednio ze sprawczością, to jednak zachodzi ona nie tyle przez samą sprawczość osoby ile przez powinność. Tylko wówczas człowiek jest odpowiedzialny za x , kiedy powinien był spełnić x , lub też gdy powinien był x nie spełnić. Jedno może zawierać się w drugim z uwagi na to, że przejście od wartości do powinności odbywa się nie tylko drogą pozytywną ale i negatywną. I tak np. człowiek, który jest sprawcą kłamstwa, jest odpowiedzialny za wprowadzenie w błąd innych, czego nie powinien był się dopuścić, gdyż równocześnie powinien był przestrzegać prawdomówności. Związek odpowiedzialności ze sprawczością implikuje powinność.

Równocześnie zaś związek ten wskazuje na to, że w powinności zawiera się zawsze jakieś otwarcie osoby ku wartościom. Odpowiedzialność jako fakt wewnątrz-osobowy, przeżywany przez człowieka w najściślejszej łączności z sumieniem, wydaje się zakładać ową specyficzną dynamikę woli, na którą zwróciliśmy już uwagę w rozdziale poprzednim. Oto poprzez analizę wyboru i rozstrzygnięcia we właściwej im oryginalności doszliśmy do stwierdzenia, że wola to nie tyle zdolność dążenia do przedmiotu ze względu na jakąś jego wartość, ile zdolność samodzielnego odpowiadania na tę wartość. Zdolność ta w szczególny sposób integruje działanie człowieka, nadając mu rys osobowej transcendencji. W ślad za nią idzie też odpowiedzialność, która najściślej łączy się z czynem właśnie ze względu na to, że zawiera on w sobie owo znamienne dla woli odpowiadanie na wartości. W ten sposób rysuje się układ „odpowiadanie-odpowiedzialność”. Człowiek dlatego bywa odpowiedzialny za swe czyny i dlatego przeżywa odpowiedzialność, ponieważ posiada zdolność odpowiadania wolą na wartości.

Zdolność ta zakłada prawdziwość-relację do prawdy, z której wynika powinność jako moc normatywna prawdy. Powinność stanowi najpełniejszą postać odpowiadania na wartości. Z nią też najbliższej związana jest odpowiedzialność. Odpowiedzialność zawiera w sobie coś z powinnościowego odniesienia do wartości. Zarysowuje się układ „powinien-em — odpowiadam”: powinność-odpowiedzialność. Z racji powinności właściwe woli odpowiadanie na wartości przybiera w osobie i jej działaniu postać odpowiadania za wartości. Czyny ludzkie dzięki właściwej woli intencjonalności są jak wiadomo skierowane ku różnym przedmiotom ze względu na to, że stanowią one takie lub inne dobro — czyli ze względu na wartości. Chodzi o to, aby skierowanie to było prawdziwe, żeby odpowiadało właściwej wartości swego przedmiotu. Tak np. gdy czyn osoby ma za przedmiot drugą osobę, trzeba by skierowanie do niej odpowiadało

wartości osoby. Wchodzi tu jak widać moment prawdy o przedmiocie odniesienia czynu. Prawdziwość wywołuje powinność, a w parze z nią rodzi również odpowiedzialność za przedmiot pod kątem jego wartości — czyli krótko: odpowiedzialności za wartość. Odpowiedzialność ta poniekąd już wyprzedza powinność, zawiera się w jej zaistnieniu. Równocześnie jednak odpowiedzialność stwarza jakby dalszą perspektywę powinności, wskazuje na jej następstwa w człowieku.

Odpowiedzialność bowiem za tę wartość, jaka właściwa jest przedmiotowi działania, łączy się najściślej z odpowiedzialnością za sam podmiot, za tę wartość, jaka przysługuje konkretnej osobie, konkretnemu „ja” — za jej spełnienie w czynie. Woli bowiem właściwa jest nie tylko intencjonalność czyli odniesienie do przedmiotów poza własnym „ja”, ale przede wszystkim odniesienie do tegoż „ja”, jego uprzedmiotowienie w działaniu. To też jest pierwsze i zasadnicze znaczenie samostanowienia i samo-zależności. Na podstawie samostanowienia i samo-zależności osobowego „ja” w działaniu rodzi się — wraz z odpowiedzialnością za wartość intencjonalnych przedmiotów — zasadnicza i podstawowa odpowiedzialność za wartość podmiotu, za wartość moralną własnego „ja”, które jest sprawcą czynu. Zintegrowana w taki sposób odpowiedzialność „za” stanowi całość, który w przybliżeniu odpowiada temu, co nazywamy odpowiedzialnością moralną. Może też w tym punkcie — poprzez analizę odpowiedzialności — widać najjaśniej, że moralność nie sprowadza się do elementów heterogennych, zewnętrznych w stosunku do osoby, ale znajduje podstawę w osobie samej, w jej ontologii i aksjologii. Transcendencja moralności jako obiektywnego porządku, który niejako przerasta osobę, pozostaje równocześnie w ścisłej korelacji z transcendencją samejże osoby — ta zaś przejawia się jako samostanowienie, a także jako spełnienie. Odpowiedzialność za przedmiot intencjonalny działania, nade wszystko zaś odpowiedzialność za jego podmiot i sprawcę, wskazuje na ścisły związek ze spełnieniem siebie, z realizacją osobowego „ja” przez każdy czyn.

Do całokształtu tej rzeczywistości, jaką stanowi odpowiedzialność, należy jeszcze jeden aspekt istotny, który określamy jako „odpowiedzialność przed”. Odpowiedzialność „przed” zakłada odpowiedzialność „za”. Ten nowy aspekt odpowiedzialności, który niewątpliwie zawiera się w jej istocie, mówi bardzo wiele na temat przyporządkowania człowieka jako osoby do całego świata osób. W istocie bowiem tego aspektu odpowiedzialności tkwi, że jest to zawsze odpowiedzialność „przed kimś” — a więc przed osobą. Świat osób posiada swą strukturę między-ludzką oraz strukturę społeczną. W ramach tej struktury potrzeba odpowiedzialności „przed kimś” stanowi na pewno jedną z podstaw wyłonienia władzy, zwłaszcza tzw. władzy sądowniczej. Świat osób posiada także swą strukturę religijną, bardzo wyrazistą zwłaszcza w religii Starego i Nowego Testamentu. W ramach tej struktury odpowiedzialność „przed kimś” nabiera znaczenia religijnej odpowiedzialności przed Bogiem. Jest to odpowiedzialność w znaczeniu eschatologicznym, ale i doczesnym zarazem. W tym drugim znaczeniu sumienie ludzkie — nie w funkcji kierowniczej, ale sądowniczej, obie te funkcje są mu bowiem właściwe — nabiera szczególnego autorytetu. Autorytet ów pozwala myśleć i mówić o sumieniu jako o głosie samego Boga. Z punktu widzenia filozofii religii a także teologii (moralnej) jest to jakiś fakt kluczowy.

W rozważaniach niniejszych fakt odpowiedzialności w tym drugim również aspekcie — jako odpowiedzialność „przed” — rzuca nowe jeszcze światło na strukturę samej osoby i jej związku z czynem. Jeszcze raz potwierdza się w tym aspekcie nieprzechodność czynu, jego swoiste wnikanie w osobę jako podmiot na zasadzie sprawczości i powinności. Prawdziwość — właściwa osobie relacja do prawdy — stoi nie tylko na granicy wynikania czynu z osoby, ale także jego wnikania w osobę. Pilnuje ona — w postaci sumienia — dróg jego przechodności i nieprzechodności zarazem. W tej najgłębszej dla osoby i przeto też najistotniejszej dla niej relacji do prawdy, (którą tu często

określamy jako „prawdziwość”) — rodzi się zarówno powinność jak i odpowiedzialność. Odpowiedzialność „przed kimś”, bez względu na swoje dalsze punkty odniesienia, znajduje ów punkt odniesienia także w samym podmiocie osobowym. Owym „kims”, przed którym jestem i czuję się odpowiedzialny, jest także moje własne „ja”. Gdyby w całej dynamice spełnienia nie tkwiła ta elementarna postać odpowiedzialności, trudna byłaby do pojęcia odpowiedzialność przed kimś innym. Świat osób znajduje swój doświadczalny punkt wyjścia i swoje znaczeniowe oparcie w doświadczeniu mojej własnej osobowości. Od niej to prowadzi droga — którą już teraz nazwiemy drogą uczestnictwa — do innych osób, zarówno we wspólnocie ludzkiej jak też w odniesieniu religijnym. Odpowiedzialność „przed kimś” jest jednym z podstawowych współczynników uczestnictwa, bez niego nie jest możliwa wspólnota z innymi osobami.

Odpowiedzialność „przed kimś”, zintegrowana w głosie sumienia, stawia moje własne „ja” w pozycji sędziego w stosunku do mego własnego „ja”. Trudno zaprzeczyć, że w doświadczeniu sumienia owa funkcja istotnie się zawiera. Odpowiedzialność „przed kimś” jako samo-odpowiedzialność zdaje się odpowiadać właściwej człowiekowi samo-zależności i samostanowieniu, w czym przejawia się i urzeczywistnia zarazem wola i wolność osoby. Jeżeli zaś chodzi o jej strukturę — określaną tutaj stale poprzez samo-posiadanie i samopanowanie — to w strukturze takiej z pewnością mieści się samoodpowiedzialność. Jeżeli człowiek jako osoba jest tym, który sam siebie posiada i sam sobie panuje, to w strukturze takiej zawiera się również i to, że zarówno sam za siebie odpowiada, jak też, że poniekąd sam przed sobą odpowiada. Taka struktura osoby, jak to już dawniej zaznaczono, wskazuje na swoistą złożoność człowieka-osoby. Jest on bowiem równocześnie tym, kto posiada — i tym, kto jest przez siebie posiadany, tym, kto panuje — i tym, komu ów panujący panuje. Jest także tym, kto odpowiada — i także tym, przed kim odpowiada ten, kto odpowiada.

Tak więc struktura odpowiedzialności jest to struktura znamienna dla osoby, jej tylko właściwa — stanowi o osobowości. Zmniejszona odpowiedzialność jest równoznaczna z jakimś pomniejszeniem osobowości, (którego znaczenie domaga się uściśleń). Struktura odpowiedzialności jest niejako naprzód właściwa osobie od wewnątrz, a relację do innych osób — jako odpowiedzialność „przed kims” — uzyskuje na zasadzie uczestnictwa. Struktura odpowiedzialności jest najściślej związana z działaniem człowieka, nie wiąże się z tym, co w człowieku li tylko się dzieje — chyba, że to, co się dzieje, samo jest uzależnione od działania lub ewentualnie od nie-działania jako skutek jednego czy drugiego.

SPEŁNIENIE A SZCZĘŚLIWOŚĆ. UWAGI NA TEMAT STOSUNKU SZCZĘŚLIWOŚCI DO PRZYJEMNOŚCI

Przeprowadzana w niniejszym rozdziale analiza spełnienia jako rzeczywistości przebiegającej w dynamicznym całokształcie „osoba-czyn” równoległe do samostanowienia, nie może bodaj nie dotknąć tego klasycznego tematu filozofii człowieka, jakim jest szczęście. W różnicy wyrażen „szczęście” i „szczęśliwość” kryje się bardzo subtelna odległość znaczeniowa, której zrazu trudno nawet ustalić. Wyczuwamy jednak, że kierunkowi naszej analizy oraz jej zawartości „szczęśliwość” jest bliższa niż „szczęście”. Tematu tego zaś podejmujemy się nie tylko ze względu na wierność dla pewnej tradycji filozoficznej, ale przede wszystkim ze względu na zbieżność z całokształtem naszych rozważań. W pojęciu szczęścia-szczęśliwości zawiera się coś bardzo bliskiego do spełnienia: nie tyle do spełnienia czynu, ile do spełnienia siebie przez czyn. Spełnić siebie — i być szczęśliwym to prawie tożsamość. Spełnić siebie zaś to urzeczywistnić owo dobro, przez które człowiek jako osoba staje się dobry i jest dobry. Zarysowuje się wyraźnie łączność po-

między szczęśliwością a aksjologią osoby. Łączność ta zachodzi w spełnieniu czynu i w nim się urzeczywistnia.

Nie znaczy to jednak, iż sam czyn jako właściwy człowiekowi — osobie dynamizm, jest jakąś rzeczywistością szczęściorodną, źródłem uszczęśliwiania człowieka. Wiadomo, że wyrażenie „spełnić czyn” wskazuje na dwojaki skutek sprawczości i samostanowienia osoby, na skutek zewnętrzny i wewnętrzny, przechodni i nieprzechodni. Pola szczęśliwości należy szukać w tym, co wewnętrzne i nieprzechodnie w czynie — co utożsamia się ze spełnieniem siebie jako osoby. Wiadomo z poprzedzających analiz, że na takie spełnienie siebie składa się kilka elementów, które stopniowo staraliśmy się ujawnić. Wśród nich są dwa wzajemnie z sobą związane. Jest to mianowicie prawdziwość i wolność. Spełnienie osoby w czynie zależy od czynnego i na wewnątrz twórczego zespolenia prawdy z wolnością. Zespolenie takie jest zarazem szczęściorodne. Nie wydaje się szczęściorodną sama tylko wolność jako proste „mogę — nie muszę”. Wolność w tym stanie jest tylko warunkiem szczęśliwości, choć pozbawienie tego warunku jest równoznaczne z zagrożeniem samej szczęśliwości. Ta jednakże nie utożsamia się tylko z dysponowaniem wolnością, ale z jej spełnianiem przez prawdę. Spełnianie wolności w prawdziwości — czyli na zasadzie relacji do prawdy — jest równoznaczne ze spełnianiem osoby. I ono właśnie jest szczęściorodne w wymiarze osoby, w jej skali.

Rzecz jasna, iż nie łatwo wyodrębnić ów wymiar osoby i jej własną tylko, jedyną i niepowtarzalną skalę, naprzód z całej sieci relacji między-osobowych i społecznych, z kolei zaś z całego wielokierunkowego układu odniesienia do „świata” czyli najogólniej pojętej przyrody, na którą składa się szereg istnień niższych od człowieka a równocześnie jakoś do niego przyporządkowanych i jemu potrzebnych. Wszystkie te relacje mają również jakieś znaczenie dla szczęścia człowieka. Znaczenie szczególne i zasadnicze posiada odniesienie do innych osób, które określimy jako uczestnictwo. Postaramy się jeszcze osobno przeanalizować problem tego uczestnictwa,

które przybliży do siebie i jednoczy osoby ludzkie na właściwej im płaszczyźnie osobowej. Wiadomo z doświadczenia, że uczestnictwo takie jest w szczególnym znaczeniu szczęściородne. Na analogicznej płaszczyźnie uczestnictwa osobowego wypada też rozumieć szczęśliwość w znaczeniu religijnym — szczęśliwość, jaka płynie z obcowania z Bogiem i zjednoczenia z Nim. Gruntowne zrozumienie osoby posiada z pewnością duże znaczenie dla zrozumienia i interpretacji objawionej prawdy chrześcijańskiej o szczęśliwości wiecznej, która polega na zjednoczeniu z Bogiem.

W ramach niniejszego studium zajmujemy się jednak tym nade wszystko faktem, jakim jest szczęśliwość w wymiarze wewnętrznym i nieprzechodnym osoby i czynu. Nie wychodzimy poza ten profil szczęśliwości, ażeby móc tym lepiej ją zrozumieć w innych profilach — w tych właśnie, które zostały dopiero co naprowadzone. Ów wewnętrzny-osobowy profil szczęśliwości wydaje się bowiem nawet i w stosunku do tamtych zasadniczy i podstawowy. Jeżeli w poszukiwaniu szczęścia człowiek niejako wychodzi poza siebie, tym niemniej sam fakt tego poszukiwania wskazuje na szczególną korelację, jaka zachodzi między osobą a szczęśliwością. Jest to korelacja dynamiczna, zachodzi poprzez czyn i poprzez czyn też się urzeczywistnia. Podstaw tej korelacji trzeba jednakże szukać w samej osobie, w tych konstytutywnych jej właściwościach, jakimi są wolność i prawdziwość — czyli zakorzeniony w umyśle dynamiczny stosunek do prawdy w poznaniu i działaniu. Można nawet powiedzieć, iż szczęśliwość wykazuje jakąś szczególną odpowiedniość względem osoby, względem właściwej dla niej struktury samo-posiadania i samo-panowania. Odpowiedniość ta jest tak wyrazista, iż z kolei można by mówić o swoistej strukturze samej szczęśliwości jako strukturze „osobowej” — to jest takiej, która nie zachodzi i nie ma sensu poza osobą czy też w oderwaniu od niej.

Zdaje się, że tu też leży jakaś granica analogii. Chyba nie można orzekać szczęśliwości o istotach nieosobowych choćby

nawet obdarzonych psychiką jak zwierzęta. Na pewno stwierdzamy u nich ból jak i naturalne zadowolenie, coś w rodzaju dobrego czy złego samopoczucia na poziomie zwierzęcym. Szczęśliwość jednak — podobnie jak jej przeciwieństwo, które może najlepiej charakteryzujemy słowem „rozpacz” — wydaje się związana wyłącznie z osobą, z jej swoistą i niepowtarzalną w świecie przyrody strukturą. W tej tylko strukturze urzeczywistnia się spełnienie siebie przez czyn, którego również nie możemy przenosić przez analogię właściwą poza osobą. Wiadomo, iż zasada analogii służy ustalaniu podobieństw zarówno jak nie-podobieństw. W przeciwnym razie byłaby ona złym narzędziem dla orientowania nas w zróżnicowanej rzeczywistości.

W taki sposób znajdujemy też — zdaje się — podstawę do przeprowadzenia pewnej linii granicznej pomiędzy szczęśliwością a przyjemnością. Linia ta przebiega w obrębie tego doświadczalnego rozróżnienia, na jakie od początku się powołujemy. Jest to rozróżnienie między faktami „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”. Fakt „człowiek działa” zawiera w sobie nie tylko spełnienie czynu na zasadzie samostanowienia, ale zawiera również spełnienie osoby na tejże samej zasadzie — samostanowienie bowiem polega zawsze na jakiejś konkretnej realizacji wolności. Realizacja wolności stanowi samą dynamiczną istotę faktu „człowiek działa”. Działanie to zaś — czyli czyn — jako realizacja wolności jest zgodne z sumieniem czyli z prawdą w znaczeniu normatywnym, albo też z nią niezgodne. W pierwszym wypadku człowiek jako osoba spełnia siebie, w drugim nie spełnia. To, co pozostaje w ścisłej łączności ze spełnieniem, nazwiemy szczęśliwością a nigdy przyjemnością. W ten sposób szczęśliwość pozostaje strukturalnie sprzęgnięta z doświadczeniem działania w pełnej tegoż doświadczenia zawartości. Z doświadczeniem tym pozostaje również sprzęgnięte przeciwieństwo szczęśliwości, owa rozpacz, która odpowiada działaniu sprzecznemu z sumieniem, z prawdą normatywną.

Wprowadzenie przyjemności do tej integralnej struktury

wyduje się nieporozumieniem, gdyż nie odpowiada doświadczeniu człowieka, zwłaszcza w jego aspekcie wewnętrznym. Trudno mówić o przyjemności „dobrego sumienia” albo spełnionego obowiązku. Mówi się w tym wypadku o radości. Fakt, że radość ta może być równocześnie czymś przyjemnym, jest już wtórny, podobnie jak przykrość, która płynie z wyrzutów sumienia. Przyjemność jednakże i przykrość sama w sobie nie jest związana z osobową strukturą spełnienia siebie przez czyn. Przyjemności zarówno jak przykrości człowiek doznaje. To, że jest ona treścią doznawania, należy do jej istoty — i to też zdaje się odróżniać przyjemność od szczęśliwości, która jest treścią osobowego spełnienia. Stąd sama szczęśliwość wykazuje, jak już wspomniano, pewnego rodzaju strukturę „osobową” — podczas gdy przyjemności właściwa jest struktura „naturalna”. Jest faktem, że przyjemność i przykrość stwierdzamy również w świecie zwierzęcym. U człowieka jest ona tym, co odpowiada jego naturze rozumianej najszerzej i najwszechstronniej. Dlatego też można z sensem mówić o przyjemnościach czy przykrościach duchowych, nie tylko zmysłowych czy cielesnych. Szczęśliwość natomiast odpowiada człowiekowi jako osobie i jej spełnieniu.

Tędy też zdaje się przebiegać linia graniczna pomiędzy szczęśliwością a przyjemnością. Nie jest ją łatwo zakreślić, w przeżyciu bowiem nakładają się one na siebie, tak że łatwo można jedną poczytać za drugą, można je wzajemnie utożsamiać. Zdaje się, że dość często jesteśmy tego świadkami, gdy szczęśliwość uznaje się za jakąś tylko postać przyjemności, a przyjemność za homogenny składnik szczęśliwości. Często różnicę pomiędzy nimi ujmuje się tylko jako różnicę stopnia czy raczej jako różnicę głębi: przyjemność jest czymś bardziej powierzchownym czy też „powierzchniowym”, podczas gdy szczęśliwość czymś bardziej głębokim — „głębinowym” w człowieku. Takie rozróżnienie sugeruje zwłaszcza strona emocjonalna przeżycia szczęśliwości i przyjemności. Spotykamy się z tym np. u Schelera. Gdzie indziej szczęśliwość bywa uwa-

żana za coś duchowego, podczas gdy przyjemność za coś tylko zmysłowego czy „materialnego”. Jest to chyba zbyt wielka symplifikacja.

Wydaje się, że linia podziału biegnie wzdłuż tych podstawowych doświadczeń „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku” — i dotyczy zawartych w tychże doświadczeniach struktur. Szczęśliwość odpowiada strukturze osoby i spełniania. Nie należy jednak twierdzić, że przyjemność łączy się tylko z tym, co się dzieje w człowieku, stwierdzamy bowiem przyjemność bądź przykrość, która towarzyszy działaniu. Wiadomo też, że działanie może być i bywa nastawione na zapewnienie sobie lub innym przyjemności i na unikanie przykrości — na czym zresztą bazuje wyłącznie cała tzw. etyka utilitarystyczna, nie mówiąc już o prostym hedonizmie. Byłoby rzeczą — z punktu widzenia integralnego doświadczenia człowieka — bezpodstawną jakiegokolwiek ustawienie osoby i czynu poza sferą przyjemności i przykrości. Rzeczą podobnie bezpodstawną byłoby też ustawianie człowieka jako osoby poza naturą. Sens dokonanego tutaj rozróżnienia polega nie na oderwaniu osoby i czynu od przyjemności — przykrości, ale na wskazaniu, że spełnianiu czynu a właściwie osobowemu spełnianiu u siebie przez czyn odpowiada szczęśliwość (lub jej przeciwieństwo) jako coś najzupełniej specyficznego — coś, czego nie podobna rozłożyć na elementy przyjemność-przykrość, i do nich sprowadzić. Taka to właśnie specyficzność i niesprowadzalność szczęśliwości wydaje się pozostawać w ścisłym związku z transcendencją osoby.

TRANSCENDENCJA OSOBY A DUCHOWNOŚĆ CZŁOWIEKA

Pojęcie transcendencji stanowi myśl przewodnią naszych rozważań na temat osoby i czynu w obu ostatnich rozdziałach. Wprowadzając to pojęcie w rozdziale III, staraliśmy się wyjaśnić, jakie nadajemy mu tutaj znaczenie. Wiadomo bowiem że termin „transcendencja” ma kilka znaczeń.

Jedno — związane z metafizyką, z filozofią bytu, wyraża się w tzw. transcendentaliach, które zawierają najbardziej ogólne określenia rzeczywistości, takie jak byt, prawda, dobro, piękno. Żadne z tych określeń nie pozwala się ująć w ramy definicji wskazującej na rodzaj najbliższy oraz różnicę gatunkową danej rzeczy. Każde z nich bowiem przekracza swą treścią wszelkie gatunki oraz rodzaje, wedle których ujmujemy i określamy przedmioty znanej nam rzeczywistości. Drugie znaczenie transcendencji związane jest przede wszystkim z teorią poznania, a szerzej jeszcze z całą tzw. filozofią świadomości. W tym znaczeniu transcendencja wskazuje na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekraczanie podmiotu, na wychodzenie poza podmiot poznający w kierunku przedmiotu. W rozdziale III nazwaliśmy to transcendencją poziomą, odróżniając od niej — jako fakt znamienny dla dynamicznego sprzęgnięcia osoby i czynu — transcendencję „pionową”.

Pojęcie transcendencji pionowej pozwoliło nam ująć w pewien całokształt opisowo-analityczny najistotniejszą zawartość doświadczenia „człowiek działa”. W doświadczeniu tym człowiek ujawnia się jako osoba czyli zupełnie swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania. Jako ta swoista struktura ujawnia się człowiek w działaniu i poprzez działanie, w czynie i poprzez czyn. Stąd osoba i czyn stanowią głęboko spójną rzeczywistość dynamiczną, w której osoba ujawnia się i tłumaczy poprzez czyn, a czyn poprzez osobę. Tłumaczenie idzie w parze z ujawnianiem — jest to właściwość metody fenomenologicznej, która jest zarazem redukcyjna. Pojęcie transcendencji w znaczeniu, które posiada ono w studium niniejszym, uczestniczy w tej metodzie. Z jego pomocą staramy się bowiem wyrazić najistotniejszą zawartość doświadczenia „człowiek działa” — staramy się zobiektywizować to, w czym osoba ujawnia się i unaocznia w działaniu właśnie jako osoba. W parze z ujawnianiem idzie tłumaczenie: pojęcie transcendencji nie tylko wyraża podstawową treść doświadczenia fenomenologicznego, gdy chodzi o osobę — ale także tłumaczy nam samą rzeczywistość osoby w dynamicznej

spójni z czynem. Metoda fenomenologiczna nie zatrzymuje się bynajmniej na powierzchni tej rzeczywistości, ale pozwala sięgnąć do jej głębi. Daje nie tylko ogląd ale i wgląd.

Pojęcie transcendencji służy — na kanwie takiej metody — zrozumieniu tej struktury, która ujawnia się w całokształcie doświadczalnego faktu, „człowiek działa”. Jest to właśnie struktura osoby. Ten, kto działa, jest osobą, weryfikuje się jako „ktoś”, a zarazem bliżej jeszcze i bardziej szczegółowo ukazuje w działaniu, w czynie, z jakiej racji przysługuje mu to określenie: „ktoś”. Oto posiada szczególną zdolność i moc samostanowienia, w którym on sam przeżywa siebie jako istotę wolną. 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 jako czynnika decydującego o transcendencji osoby w jej czynach. W ten sposób transcendencja określa ów szczególny rys strukturalny człowieka jako osoby: swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu. Z nadrzędności tej wynika samo-panowanie i samo-posiadanie. Tylko temu, kto odznacza się strukturą samo-posiadania i samo-panowania, przysługuje to określenie „ktoś”. Przysługuje mu ono zarówno wówczas, gdy odznacza się nią aktualnie jak i potencjalnie. Już więc w chwili poczęcia człowiek jest kimś. Jest kimś także wówczas, gdy jakieś czynniki stają na przeszkodzie spełnianiu siebie w czynach czyli dojrzałej aktualizacji samo-panowania i samo-posiadania. Określenie „ktoś” przysługuje człowiekowi nie tylko w wyniku doświadczenia transcendencji, ale na podstawie analizy bytu. Niemniej analiza bytu, której w wypadku człowieka zawdzięczamy metafizyczne pojęcie osoby, wychodzi również z doświadczenia transcendencji i w nim znajduje podstawowe dla siebie treści.

Przed wszystkim więc na doświadczeniu transcendencji osoby w czynie, które tutaj staraliśmy się opisać i zanalizować, opiera się przekonanie

o duchowości człowieka. Pojęcie ducha-duchowości bywa czasem nieco jednostronne, utożsamiane z zaprzeczeniem materialności. Duchowe jest to, co nie-materialne — to, co wewnątrznie niesprowadzalne do materii. Jednakże wyjaśnienie duchowości przez negację materialności zakłada jakieś pozytywne widzenie samej duchowości. Widzenie takie znajdujemy właśnie w transcendencji osoby. Wszystko to, co składa się na transcendencję osoby w czynie, co o niej stanowi, jest duchowe. Ponieważ wszystko to — jak widzieliśmy — wchodzi w zasięg doświadczenia fenomenologicznego, zatem przekonanie o duchowości człowieka w jej autentycznych przejawach nie jest tylko wynikiem jakiejś abstrakcji, ale — jeżeli tak można się wyrazić — posiada swój kształt oglądowy. Duchowość jest otwarta dla oglądu a także dla wglądu. Ów kształt — kształt transcendencji — jest konkretnym kształtem istnienia człowieka, owszem, jest kształtem jego życia. Człowiek jako osoba żyje i spełnia siebie w tym kształcie. Wszak wolność, powinność, odpowiedzialność, poprzez które widać niejako prawdziwość czyli przyporządkowanie do prawdy nie tylko w myśleniu ale także w działaniu — stanowią realną i konkretną ośnowę życia osobowego człowieka. Więcej jeszcze, cała fenomenologiczna struktura samo-posiadania oraz samo-panowania w nich właśnie znajduje swą podstawę, jak w analizach niniejszych staraliśmy się to wielokrotnie wykazać.

Idąc za tak wymownym całokształtem doświadczenia człowieka, nie możemy więc poprzestać na samych przejawach duchowości, nie docierając do jej korzeni. Wszystkim przejawom duchowości człowieka, które przybierają tak wyraźny kształt — kształt transcendencji osoby w czynie — musi odpowiadać realna immanencja ducha, pierwiastka duchowego, w człowieku. Człowiek nie może przejawiać duchowości, jeżeli w jakiś sposób nie jest duchem. Za takim postawieniem sprawy przemawiają podstawowe zasady rozumienia całej rzeczywistości: zasada niesprzeczności i racji wystarczającej. Wskazując na te zasady, wskazujemy zarazem drogę, którą w interpretacji

człowieka — interpretacji dualistycznej — postępuje od wieków filozofia bytu. Droga ta jest znana skąd inąd, więc w pracy niniejszej nie zamierzamy jej powtarzać. Wystarczy, że na nią wskażemy. Nie ograniczamy się zresztą do samego wskazania, zdaje się bowiem, że w poprzedzających analizach nagromadziliśmy dość argumentów przemawiających za duchowością człowieka w znaczeniu nie tylko fenomenologicznym (ani też bynajmniej nie epi-fenomenologicznym) — ale w znaczeniu przynajmniej pośrednio ontologicznym. Wnikając w transcendencję osoby, poznajemy zarazem, w czym ujawnia się fakt duchowości ludzkiego bytu.

Wypada podkreślić, że duchowość ludzkiego bytu poznajemy poprzez transcendencję osoby. Taka jest w tej dziedzinie sukcesja rozumień. Naprzód poznajemy, że człowiek jest osobą: ujawnia nam się jego duchowość w postaci transcendencji osoby w działaniu — później zaś dopiero możemy przejść do zrozumienia bytu duchowego. Dokonuje się to na drodze pewnej abstrakcji. Abstrahując jednak, nie możemy zapominać, iż właściwa takiemu bytowi postać istnienia jest to postać osoby. Tak jak nie możemy oderwać osoby od duchowości, tak też nie możemy odrywać duchowości od osoby. Na to zdaje się wskazywać doświadczenie. I dlatego też, kiedy mowa o „naturze duchowej” (*natura rationalis*), można przyjąć to pojęcie o tyle, o ile wskazuje ono na pewną stałość czy też substancjonalność bytu duchowego.

Przejawów duchowości w człowieku nie sposób pojąć ani wyjaśnić bez owej stałości oraz substancjonalności pierwiastka duchowego w nim. Jednakże sam sposób bytowania oraz działania, który temu pierwiastkowi jest właściwy — albo też: który pierwiastek ten wyzwala w człowieku — nie jest sposobem bytowania oraz działania właściwym dla samej natury, (jak na to już wskazywaliśmy), ale jest to sposób bytowania i działania właściwy dla osoby. Zachodzi tu jakaś granica analogii. Osoba jest tylko w części i pod pewnym względem (mianowicie pod względem substancjalności) sprowadzalna do natury. W całości — i co do swej najgłębszej istoty — pozo-

staje do niej niesprowadzalna. Wolność bowiem, która właściwa jest osobie, nie może być sprowadzona do konieczności właściwej naturze. Można jedynie wskazywać na związek konieczny pomiędzy człowieczeństwem czyli naturą ludzką a osobowością (= byciem osobą) oraz wolnością. Wtedy twierdzimy, że do natury ludzkiej koniecznie przynależy wolność woli. Sama jednakże wolność to tyle co nie-konieczność. Jeśli więc można mówić o naturze osoby, to tylko w znaczeniu konieczności działania w sposób nie-konieczny.

PROBLEM JEDNOŚCI I ZŁOŻONOŚCI CZŁOWIEKA.
„PRZEŻYCIE DUSZY”

Poprzedzające uwagi na temat stosunku transcendencji osoby do duchowości człowieka skłaniają do dalej jeszcze idących uwag. Tematem ich jest problem złożoności człowieka jako bytu cielesno-duchowego, przy czym „ciało” rozumiemy jako „materię” w znaczeniu nie tylko fizycznym ale przede wszystkim metafizycznym. Doświadczenie jako ogląd fenomenologiczny mówi przede wszystkim o jedności człowieka-osoby. Człowiek jest kimś jednym. Jako jedność przejawia się również w swym dynamizmie, choć na tym odcinku stwierdzamy znamienne rozbieżność działania (doświadczenie „człowiek działa”) oraz dziania się (doświadczenie „coś dzieje się w człowieku”). Rozbieżność ta nie została jeszcze zinterpretowana do końca, postaramy się uczynić to w rozdziałach następnych. Rozbieżność dynamizmu działań i „dziania się” nie przeszkadza jedności człowieka jako osoby, tym niemniej przemawia za pewną jego złożonością, na co zwracaliśmy już uwagę w rozdziale II. Jedność osoby najpełniej manifestuje się w czynie, manifestuje się mianowicie przez transcendencję. Jednakże transcendencja osoby w czynie również wskazuje na pewną złożoność. Człowiek jest równocześnie tym, kto siebie posiada, i tym, kto jest posiadany przez siebie na zasadzie samostanowienia. Na te

zasadzie jest on równocześnie tym, kto sobie samemu panuje, i tym, komu panuje ów panujący. Nadrzędności odpowiada podporządkowanie. Jedno i drugie „składa się” na jedność osoby.

Doświadczenie fenomenologiczne wskazuje na pewną złożoność. Znamienna jest jednak struktura tej złożoności, która nie przejawia się nade wszystko jako niezintegrowana wielość, ale jako jedność. Przejawia się w ten sposób w czynie. Fakt, że człowiek spełniając czyn, spełnia w nim równocześnie siebie, wskazuje na to, że czyn służy jedności osoby, że ją nie tylko ujawnia ale też realnie wyzwala. Przeprowadzone w tym rozdziale analizy świadczą o tym, że owo ujawnienie oraz realne wyzwolenie jedności osoby w czynie zawdzięczamy duchowości człowieka. Chodzi tu nie tylko o duchowość jako zespół przejawów, które stanowią o transcendencji osoby w czynie, ale chodzi o realne źródło tych wszystkich przejawów — o duchowy pierwiastek ludzkiego bytu. Doświadczenie, na którym się opieramy, oraz analizy, które przeprowadziliśmy, pozwalają wnosić o tym, że pierwiastek ów stanowi o jedności człowieka. W ten sposób transcendencja osoby w czynie — rozumiana fenomenologicznie — pracuje na rzecz takiej ontologicznej koncepcji człowieka, w której o jedności jego bytu stanowi duch, pierwiastek duchowy.

Pierwiastek ów jest źródłem dynamizmu właściwego osobie, jak to już dostatecznie wykazały poprzedzające analizy. Dynamizm ten wyraża się w sprawczości i odpowiedzialności, wyraża się w samostanowieniu i sumieniu, wyraża się w wolności oraz w odniesieniu do prawdy, które na czynach osoby i na samym jej bycie wyciska swoistą „miarę dobra”. Stanowiąc źródło dynamizmu właściwego osobie, pierwiastek duchowy sam musi być dynamiczny. Dynamiczności odpowiada potencjalność, jak to już wykazano w rozdziale II. Stąd wnosiśmy o potencjalności duchowej człowieka, o władzach natury duchowej. Władzom tym odpowiada w funkcji poznawczej dynamiczne odniesienie do

prawdy — w funkcji samostanowienia wolność oraz dynamiczne uzależnianie wolności od prawdy. Pierwsze określamy pojęciem rozumu, drugie woli. Stąd rozum i wola są władzami natury duchowej. Władzom tym zawdzięczamy istotny dynamizm czynów. Stanowią one o dynamicznym sprzęgnięciu osoby z czynem. Właściwa im potencjalność kształtuje — jeśli tak można się wyrazić — ów profil osoby, który ujawnia się jako jej transcendencja w czynie. Stąd też władze te uczestnicząc twórczo w profilu osoby, posiadają same także wyraźne znamię osobowe. Nie można ich bez reszty sprowadzić do natury. Przypisując rozumowi i woli „naturę duchową”, nie stwierdzamy przez to bynajmniej, że właściwy im dynamizm, sposób dynamizowania się, pozostaje na poziomie samej natury. „Natura duchowa” oznacza tyle co duchowość w znaczeniu realnym i substancjalnym.

Takie pojęcie duchowości jest kluczem do zrozumienia złożoności człowieka. Człowiek jawi się nam bowiem jako osoba, w ten sposób jawi się nam nade wszystko w działaniu, w czynie. W polu naszego integralnego doświadczenia staje on wówczas jako „ktoś” materialny, będący ciałem — równocześnie zaś o osobowej jedności tego materialnego „kogoś” stanowi duch. Duchowość, życie duchowe. Właśnie ten fakt, że duchowość stanowi o jedności osobowej — a zarazem bytowej — człowieka będącego „ciałem”, pozwala nam i nakazuje widzieć w tym człowieku bytową złożoność z duszy i ciała, z pierwiastka ducha i pierwiastka materii. Doświadczenie fenomenologiczne bezpośrednio nie ujawnia tej złożoności, raczej uwydatnia jedność człowieka jako osoby. Równocześnie jednak doświadczenie to, jak stwierdziliśmy, nie przesłania także złożoności, owszem — naprowadza na nią. Uwydatniając bowiem transcendencję osoby w czynie poprzez duchowość, budzi potrzebę dalszego zrozumienia, czym jest ta duchowość nie tylko w swych przejawach, ale także w swej podstawie ontycznej, w swoim niejako korzeniu. Dalej: w jakim stosunku pozostaje ona do „ciała” — do tego, co z człowieka widzialne, co podpada pod

zmysły. To, co duchowe, jest bowiem nie-widzialne, nie podpada pod zmysły — chociaż w przejawach swych stanowi wyrazistą treść oglądu umysłowego. Ani sprawczość, ani powinność, ani odpowiedzialność, ani wolność, ani prawdziwość — nie podpadają pod zmysły, nie są więc w istocie swej niczym materialnym, żadnym „ciałem”, a jednak bezspornie należą do doświadczenia człowieka. Są przedmiotem oglądu jako fakty oczywiste, które umysł pojmuje i których zrozumienie może odpowiednio pogłębiać i rozwijać w sobie.

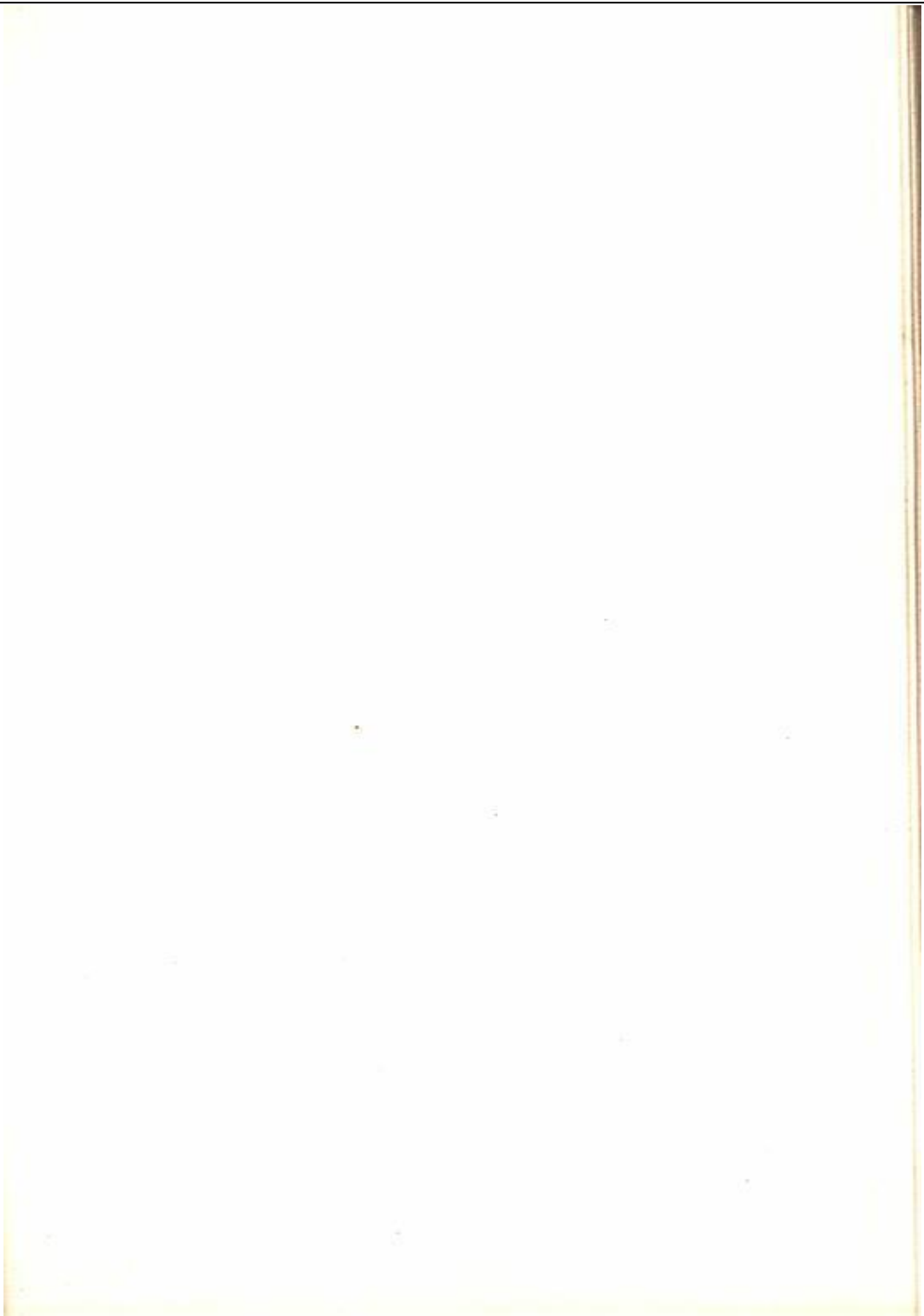
W ten sposób doświadczenie jedności człowieka jako osoby budzi równocześnie potrzebę zrozumienia jego złożoności jako bytu. Zrozumienie takie jest równoznaczne z poznaniem „do końca” czy też „do dna”. Jest ono właściwe filozofii pierwszej czyli metafizyce, która wypracowała dawno już teorię człowieka jako bytu złożonego z duszy i ciała czyli z ducha i materii. Szczególnie przekonywująca jest w tej dziedzinie nauka Arystotelesa pogłębiona w średniowieczu przez Tomasza z Akwinu. Wywodów ich na temat złożoności człowieka oraz na temat istotowej niesprowadzalności ducha do materii nie będziemy tutaj powtarzać. Nie jest wykluczone, że analizy przeprowadzone dotychczas w studium niniejszym oraz zamierzone jeszcze w dalszych rozdziałach na swój sposób podejmują tamte wywody i na swój też sposób jakoś je „doświetlają”. Bardziej jednak chyba korzystają z ich światła. Nie ulega bowiem wątpliwości, że koncepcja człowieka jako osoby — chociaż wyłania się z pierwszej poniekąd intuicji i pozwala się myślowo rozbudowywać w ramach samego oglądu fenomenologicznego — potrzebuje przecież dla swej pełni metafizycznej analizy bytu ludzkiego. 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 niepowtarzalną osobę.

Problem „przeżycia duszy”. Poznanie duszy ludzkiej jako zasady jedności bytu i życia konkretnej osoby

jest owocem analizy metafizycznej. O istnieniu duszy oraz o jej duchowej naturze wnioskujemy ze skutków, które domagają się racji wystarczającej czyli współmiernej przyczyny. W świetle takiej metody poznawczej jest rzeczą jasną, iż ani bezpośrednio doświadczenie ani też „przeżycie duszy”, (które byłoby takim właśnie doświadczeniem) nie istnieje. Człowiek posiada tylko doświadczenie skutków, dla których szuka właściwej przyczyny w swoim bycie. Tym niemniej ludzie niejednokrotnie myślą i mówią o swojej duszy jako o czymś co przeżywają. Treścią przeżycia duszy jest wszystko to, co w przeprowadzonych uprzednio analizach „składa się” na transcendencję osoby w czynie, a więc powinność, odpowiedzialność, prawdziwość, samostanowienie, świadomość — z tym, że w przeżyciu duszy uwydatnia się nade wszystko wewnętrzność tych wszystkich treści. Stanowią one żywotną ośnię życia wewnętrznego człowieka i przeżywane w ten sposób utożsamiają się dlań z przeżyciem duszy. Przeżycie duszy nie ogranicza się do samych tych treści z właściwym im uwewnętrznieniem w człowieku — ale ogarnia w nich i poprzez nie jakby całe duchowe „ja” człowieka. Przeżycie duszy jako duchowego „ja” człowieka zdaje się na swój sposób wskazywać kierunek analizy metafizycznej.

CZĘŚĆ TRZECIA

INTEGRACJA OSOBY W CZYNIE



ROZDZIAŁ V

INTEGRACJA A SOMATYKA

PODSTAWOWE ZNACZENIE INTEGRACJI OSOBY W CZYNIE
(WYPROWADZENIE POJĘCIA)

Rozważania zawarte w dwu poprzednich rozdziałach ukazały nam osobę ludzką w jej dynamicznej specyfice. Specyfika ta ujawnia się w czynie i wraz z czynem. Istotny bowiem dla czynu jest moment samostanowienia, który staraliśmy się gruntownie przeanalizować w rozdziale III. Na samostanowieniu też opiera się spełnienie czynu, co z kolei było przedmiotem analiz w rozdziale IV. Analiza samostanowienia i spełnienia ukazuje nam osobę jako zupełnie specyficzną strukturę dynamiczną: jest to mianowicie struktura samo-panowania i samo-posiadania. Struktura ta wyróżnia osobę od natury, której obcy jest pierwiastek samostanowienia czyli świadomej wolności — a wraz z tym obca też jest owa transcendentja w działaniu, która kształtuje się w osobie poprzez wolność i sprawczość. Doświadczenie „człowiek działa” odsłania przed nami tę właśnie sprawczość zrodzoną z wolności jako coś najbardziej istotnego dla dynamicznej rzeczywistości osoby. Przeżycie „jestem sprawcą” stanowi o działaniu i odróżnia to działanie jako czyn osoby od wszystkich — jakże licznych — przejawów dynamizmu człowieka, w których brak momentu sprawczości osobowego „ja”.

To wszystko, co tylko „dzieje się” w człowieku jako w podmiocie, jeszcze bardziej uwypatnia dynamiczną specyfikę czynu ukształtowaną przez sprawczość i wolność.

Jednakże pojęcie transcendencji osoby w czynie nie wyczerpuje bez reszty tej dynamicznej rzeczywistości. I jakkolwiek dzięki niemu przede wszystkim jawi się nam struktura samo-panowania oraz samo-posiadania jako specyficzna dla osoby ludzkiej i jej czynów, to przecież struktura ta wykazuje jakby znamiennej dwu-aspektowość czy też dwu-biegunowość. Ażeby ją odkryć, wystarczy zwrócić uwagę na tę realną treść, jaka odpowiada pojęciom samo-posiadania oraz samo-panowania wyrażającym dynamiczną rzeczywistość osoby, która jawi nam się poprzez czyn i wraz z czynem. W pojęciu samo-posiadania zawiera się osoba zarówno jako ktoś, kto siebie samego posiada, jak też i jako ten, który jest przez siebie posiadany. Podobnie w pojęciu samo-panowania zawiera się osoba zarówno jako ktoś, kto sobie samemu panuje, jak też i jako ten, który sobie samemu jest poddany i podporządkowany. Tak więc już owe struktury, które ujmują i określają dynamiczną rzeczywistość osoby, wskazują na coś innego jeszcze prócz transcendencji. Transcendencją bowiem nazywamy sam aspekt czynnego panowania sobie i posiadania siebie, które łączy się ze samostanowieniem czyli z wolą.

Pozostaje jeszcze drugi aspekt czy też drugi biegun tejże struktury. Ten, kto sobie samemu panuje, jest równocześnie sobie samemu poddany i podporządkowany. Ten, kto siebie samego posiada, jest równocześnie przez siebie samego posiadany: „być posiadającym” „być podporządkowanym” — to elementy tej samej struktury, tej samej rzeczywistości dynamicznej, jaką stanowi osoba i czyn. Są to elementy najściślej spójne z transcendencją, względem niej do głębi korelatywne, ale przecież od niej różne. Dzięki tym właśnie elementom odsłania się w całokształcie dynamicznej struktury samo-panowania i samo-posiadania, a przez to również w całokształcie struktury czynu ludzkiego, aspekt drugi. Ten właśnie aspekt pragniemy ująć i określić w pojęciu

„integracja osoby w czynie”. Jest to aspekt — w stosunku do transcendencji osoby w czynie — komplementarny. Należy to rozumieć nie tylko w tym znaczeniu, że integracja dopełnia transcendencji -- z czego kształtuje się dynamiczny całokształt czynu-osoby. Należy to rozumieć jeszcze głębiej, w ten mianowicie sposób, że bez integracji transcendencja zawisa w jakiejś pustce strukturalnej. To znaczenie wyjaśnia się na tle przeprowadzonej powyżej analizy samo-posiadania samo-panowania. Nie ma bowiem panowania sobie samemu bez poddania i podporządkowania siebie temu panowaniu. I nie można też czynnie siebie samego posiadać, jeśli nie odpowie temu w dynamicznej strukturze osoby człon bierny.

Tak więc pojęcie „integracji” wyprowadzamy w niniejszych rozważaniach z tego zasadniczego oglądu, który przenika wszystkie przeprowadzone dotąd analizy szczegółowe. Wyprowadzamy to pojęcie poniekąd z pojęcia transcendencji jako do niej komplementarne, gdyż pozwala nam ująć i określić drugi konieczny aspekt rzeczywistości zawartej w doświadczeniu „człowiek działa”. Konieczny — o tyle, że bez niego sama transcendencja zawisłaby jak powiedziano w strukturalnej pustce. Sięgając dalej jeszcze wstecz, do rozdziału II — wyprowadzamy pojęcie „integracji” z rozważań na temat sprawczości i podmiotowości ludzkiego „ja” w działaniu. Człowiek przeżywa siebie jako sprawcę swego czynu i w konsekwencji jest jego podmiotem. Przeżywa też siebie jako podmiot, chociaż przeżycie podmiotowości jest od przeżycia sprawczości różne. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot również i tego wszystkiego, co w nim tylko „się dzieje”. Przeżycie podmiotowości zawiera również pewną bierność, przeżycie sprawczości jest do samego rdzenia czynne — i dlatego ono stanowi o czynie ludzkim. Tym niemniej każdy czyn zawiera w sobie jakąś syntezę sprawczości i podmiotowości ludzkiego „ja”. Jeżeli sprawczość jest jakby polem ujawniania się transcendencji, to podmiotowość — integracji.

Ustalając wstępnie znaczenie integracji osoby w czynie,

nie rozpoczynamy od definicji, ale staramy się wyprowadzić to pojęcie z dotychczasowych analiz tej dynamicznej rzeczywistości, jaką stanowi osoba i czyn. Sam rzeczownik „integracja” jest znaczeniowo związany z łac. przymiotnikiem *integer*, co po polsku tłumaczy się jako „cały, całkowity, nie-tnięty”. Stąd też integracja wskazuje na całość czy też na całkowitość danej rzeczy. Etymologicznie polskim odpowiednikiem integracji może być wyraz „scalanie” albo też „scalenie”. Pierwszy wskazuje na proces kształtowania całości z jakichś części, drugi zaś na skutek tego procesu. Jest rzeczą znamioną, iż pomimo istnienia tych etymologicznie polskich wyrazów „integracja” utrzymuje się jednak jako termin stosowany w nauce i filozofii. Widocznie przytoczone wyrazy rodzime nie pod każdym względem odpowiadają znaczeniowo temu, co on wyraża. „Integracja” zdaje się bowiem wskazywać nie tyle na łączenie się w jedną całość tego, co przed tym było rozłączone — ile na urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności na podłożu pewnej złożoności.

W tym znaczeniu zachodzi też integracja osoby w czynie, jak na to wskazuje chociażby przeprowadzona dotąd analiza. Znamioną dla osoby jest pewna złożoność struktur samo-posiadania i samo-panowania, która przejawia się w czynie i dzięki czynowi, ściślej zaś dzięki samo-stanowieniu. Samo-stanowienie ujawnia transcendencję osoby w czynie. Transcendencja jednak sama przez się stanowi tylko jeden aspekt osobowego dynamizmu, odsłania niejako jeden jego biegun. Jeżeli wraz z nią czyn ludzki ujawnia podmiotową jedność i całość właściwej osobie struktury samo-posiadania oraz samo-panowania — to widzimy w tym właśnie owoc integracji. W rozdziale II niniejszego studium, który był poświęcony ogólnej charakterystyce dynamizmu człowieka, czytamy m. in.: „transcendencja właściwa przeżyciu „jestem sprawcą działania” przechodzi w immanencję przeżycia samego działania. Gdy „działam”, wówczas już cały jestem w moim działaniu, w tym zdynamizowaniu własnego

„ja”, do którego sprawczo się przyczyniłem” (por. „Dynamizm człowieka a sprawczość”).

To, że „cały jestem w moim działaniu”, nie tłumaczy się samą transcendencją, ale także integracją osoby w czynie.

PODSTAWOWE ZNACZENIE INTEGRACJI. DEZINTEGRACJA

Podstawowe i pierwsze znaczenie „integracji” w zastosowaniu tego pojęcia do naszych dociekań łączymy jak widać z oglądem tych struktur, jakie właściwe są osobie, przez którą osoba najistotniej ujawnia swą dynamiczną specyfikę. Są to mianowicie struktury samo-posiadania i samo-panowania. W tym kontekście też tłumaczy się inne pojęcie, z pomocą którego wyraża się w nauce i filozofii brak integracji lub też jakaś jej wadliwość czy niedomoga. Jest to mianowicie pojęcie „dezintegracji”. Wypada nam zająć się nim niejako równoległe do integracji, gdyż od swej strony pomoże nam w ustaleniu jej podstawowego znaczenia. Rzecz jasna, iż nie chodzi tutaj tylko o analizę pojęć — chodzi natomiast o wskazanie, co tym pojęciom najwłaściwiej odpowiada w rzeczywistości. W ten sposób staramy się możliwie gruntownie ujmować i wyjaśniać samą rzeczywistość osoby i czynu.

Termin „dezintegracja” bywa wielokrotnie stosowany w naukach, które zajmują się człowiekiem — wielokrotnie i z pewnością też wieloznacznie. Odnosi się go do różnych dziedzin jego działalności społecznej i kulturalnej, odnosi się również do samej jego osobowości. Najczęściej tak postępują nauki, które zajmują się osobowością psychologiczną człowieka, upatrując przejawy dezintegracji w tym wszystkim, co w jakiś sposób odbiega od miary ludzkiej normalności lub też do niej nie dociąga. W tym ujęciu człowiek zintegrowany to po prostu człowiek normalny, zdezintegrowany — to nie-normalny lub nie całkiem normalny. Zachodzi pytanie, co w tych naukach bywa uważane za normę czyli za miarę ludzkiej normalności. Wydaje się, że miara ta jest w znacznej

mierze przyjmowana intuicyjnie: po prostu zdrowy rozum natychmiast nam wskazuje, który człowiek jest normalny, a który nie lub nie całkiem.

Nauki zajmujące się osobowością ludzką — w oparciu o taką intuicję normy — zdołały bardzo gruntownie przebadać różnorodne szczegółowe przejawy dezintegracji w wymiarze sobie właściwym. Wymiar ten określa się w pojęciu osobowości psychologicznej, w którą wchodzi bardzo głęboko osobowość moralna człowieka. Wiadomo, że doświadczenie moralności jest nieodzownym składnikiem całościowego doświadczenia człowieka, i że składnik ten posiada podstawowe znaczenie dla zrozumienia człowieka jako osoby zarówno w ujęciu statycznym jak i dynamicznym. Pojęcie dezintegracji — tak jak posługują się nim szczegółowe nauki o człowieku, a również i medycyna (psychiatria) — wychodzi bardzo często od faktów natury etycznej, a więc faktów składających się na całokształt doświadczenia moralności, aby szukać ich uwarunkowań w dziedzinie psychiki a także somatyki człowieka.

Wydaje się jednak, że to obiegowe — a zarazem i naukowe, gdyż stosowane w różnych dziedzinach wiedzy szczegółowej — znaczenie dezintegracji zakłada znaczenie podstawowe. Znaczenie zaś podstawowe dezintegracji kształtuje się w całej nauce o człowieku równoległe do podstawowego znaczenia integracji. To podstawowe znaczenie integracji — jest to zawsze w jakiś sposób „integracja osoby w czynie” — pozostaje w ścisłym związku z istotną dla osoby strukturą samo-posiadania oraz samo-panowania. Jest to struktura istotna dla samego bycia osobą, choć aktualizuje się w czynie i w nim też się przejawia. To, co nazywamy osobowością psychologiczną lub też osobowością moralną (etyczną), jest w stosunku do samego bycia osobą czymś pochodnym, wtórnym i poniekąd aspektowym. Integrację w znaczeniu podstawowym — również i dezintegrację — rozpatrujemy w stosunku do struktury podstawowej, a nie tylko w stosunku do struktur pochodnych, chociaż

stosujemy te pojęcia również do tamtych struktur. Owszem, dzięki zastosowaniu ich do struktury podstawowej tłumaczy się właściwy sens ich stosowania również do poszczególnych przejawów w wymiarze psycho-etycznym czy z drugiej strony w wymiarze psycho-somatycznym człowieka.

Tak tedy przez dezintegrację w podstawowym znaczeniu tego pojęcia rozumiemy to, co uwydatnia się we właściwej osobie strukturze samo-posiadania i samo-panowania jako brak czy też jako niedomoga tej struktury. Dolną granicę dezintegracji będą stanowić te wszystkie fakty, w których przejawia się jakby całkowita nieobecność samo-posiadania oraz samo-panowania. Istota będąca człowiekiem, a więc ontologicznie osobą, jest lub przynajmniej wydaje się być pozbawiona tych struktur, które osobie są właściwe, a które ujawniają się w czynie i wraz z czynem. Jest to zatem dezintegracja osoby w czynie. Wypadki takiej głębokiej, gruntownej dezintegracji są dobrze znane i posiadają swoje nazwy w naukach szczegółowych, posiadają też swoje kwalifikacje psycho-medyczne. Do tych faktów też tutaj nawiązujemy, ponieważ w drodze przykładu, gdyż chodzi nam nie o bardzo zróżnicowany opis zjawiskowy, ale o ujęcie podstawowego znaczenia dezintegracji. Znaczenie to, jak powiedziano, związane jest z dynamiczną strukturą osoby — a ponieważ struktura ta zasadniczo kształtuje się poprzez samostanowienie, przeto i dezintegracja dotyczy samostanowienia. Dzięki samostanowieniu człowiek siebie posiada i sobie panuje. Dezintegracja oznacza jakąś — mniej lub bardziej dogłębną — niezdolność posiadania siebie i panowania sobie samemu poprzez samostanowienie.

Zdolność panowania sobie i posiadania siebie związana ściśle ze samostanowieniem wyznacza — jak wiadomo z poprzednich rozdziałów — ów transcendentny pion osoby ludzkiej. Pod pewnym względem i w pewnych wypadkach dezintegracja zdaje się załamywać ów pion. Nie jest ona jednakże przede wszystkim zaprzeczeniem i wykluczeniem samej tran-

scendencji osoby w czynie. Raczej, zgodnie ze swoją nazwą, stanowi ograniczenie integracji osoby w czynie. Osoba zdeintegrowana nie tyle jest niezdolna do panowania sobie czy też posiadania siebie, ile do podporządkowania sobie samej oraz do tego, aby być przez siebie w pełni posiadana. Osoba zdeintegrowana przejawia się nade wszystko jako „ja” niepodporządkowalne czy też „nieposiadalne” (trzeba wybaczyć niezgrabność tych wyrażeń) a nie jako proste unicestwienie lub ograniczenie „ja” transcendentnego. Wady i braki integracji stają się jednak wadami i brakami transcendencji, co łatwo zrozumieć, skoro transcendencja i integracja stanowią komplementarne względem siebie aspekty dynamicznej rzeczywistości osoba-czyn.

Dezintegracja osoby w czynie wykazuje nie tylko różne bardzo postaci szczegółowe, które zasługują na opis, na klasyfikację oraz kwalifikację ze strony nauk szczegółowych. Wykazuje ona równocześnie w tym podstawowym znaczeniu, o które stale nam tutaj chodzi, różne stopnie nasilenia. Stopnie te odpowiadają dynamicznej wizji człowieka, którą w wielkiej mierze wypracowała filozofia arystotelesowsko-tomistyczna. Nawiązując do tamtej filozofii, można rozróżnić pomiędzy dezintegracją aktualną, habitualną oraz „potencjalną” (w znaczeniu dezintegracji samej odnośnie potencjalności człowieka). Zachodzi z pewnością różnica — żeby posłużyć się jakimś przykładem — pomiędzy faktem jednorazowego nie-skojarzenia wyglądu zewnętrznego człowieka z jego właściwym nazwiskiem a faktem częstego prawie że z reguły nie-kojarzenia jednego z drugim. Ten drugi fakt może mieć różne przyczyny. Jeśli jednak samo nie-kojarzenie nazwiska z wyglądem uznamy za przejaw dezintegracji, to jednorazowe, aktualne, wykazuje mniejszy jej stopień niż habitualne. Habitualne zaś nie-kojarzenie nazwiska z wyglądem (które może mieć różne przyczyny, jak powiedziano), różni się jeszcze pod względem stopnia od podstawowej niezdolności do prawidłowego kojarzenia jednego z drugim tu bowiem już wkraczamy w samą potencjalność człowieka.

Można by wybrać przykład, w którym istotny dla dezintegracji rys „nie-podporządkowalności” czy też „nie-posiadalności” podmiotowego „ja”, wystąpi jeszcze wyraziściej. Ale również i na tym dyskretnym przykładzie można to zauważyć. Niezdolność prawidłowego kojarzenia stanowi wadę samego poznania, która jednak ma konsekwencje w działaniu. Człowiek, który nie jest zdolny prawidłowo kojarzyć, natrafia przez to samo na trudność w działaniu, w prawidłowym rozstrzygnięciu czy wyborze. Wobec czego i jego samostanowienie jest jakoś wadliwe, a ta wada — im gruntowniejsza — tym bardziej udziela się samej osobie, tym bardziej odciska ujemne piętno na właściwych jej strukturach samo-panowania i samoposiadania. Wiemy z obserwacji ludzi umysłowo chorych, jak głęboki dramat w dziedzinie faktycznego — nie zaś ontologicznego tylko — bycia osobą wynika z podstawowej niezdolności prawidłowego kojarzenia.

W ten sposób pojęcie dezintegracji pozwala od swej strony lepiej zrozumieć podstawowe znaczenie integracji, ten aspekt dynamicznej rzeczywistości osoby, który pojęciem tym pragniemy oznaczyć. Nie wychodzimy tutaj, jak powiedziano powyżej, od definicji, ale staramy się wydobyć to podstawowe znaczenie zarówno integracji jak i dezintegracji (poniekąd znaczenie integracji poprzez dezintegrację) z coraz wnikliwszego wglądu w dynamiczną rzeczywistość osoby i czynu.

INTEGRACJA OSOBY W CZYNIE JAKO KLUCZ DO UJĘCIA PSYCHO-SOMATYCZNEJ JEDNOŚCI CZŁOWIEKA

Ustalenie podstawowego znaczenia integracji oraz dezintegracji osoby w czynie jest rzeczą niezmiernie ważną dla prawidłowego rozumienia dynamicznej rzeczywistości człowieka. Człowieka bowiem określa się bardzo często jako jedność psycho-fizyczną, uważając, iż w pojęciu tym istota człowieka zostaje adekwatnie ujęta i wyrażona. Właściwie jednak w pojęciu tym znajduje swój wyraz tylko to wszystko, co mogą objąć swym zakresem szczegółowe nauki empiryczne. To zaś,

przez co człowiek jest osobą i przez co jako osoba urzeczywistnia się w czynie, doznaje w tym ujęciu swoistej redukcji. I dlatego też w studium niniejszym, w którym staramy się iść krok w krok za doświadczeniem dynamicznej rzeczywistości osoby i czynu, wypada dokonać pod tym względem zasadniczej zmiany widzenia przedmiotu.

Ustalenie podstawowego znaczenia integracji, a także i dezintegracji osoby w czynie, jest jakby kluczem do tej zmiany widzenia. Ujęcie człowieka jako istoty psycho-fizycznej — w świetle pełnego doświadczenia człowieka — zakłada ujęcie osoby, która unaocznia siebie zwłaszcza w czynie. Zakłada więc ujęcie transcendencji oraz integracji jako aspektów komplementarnych, gdy chodzi o gruntowną interpretację tego, co się zawiera w doświadczeniu „człowiek działa”. Człowiek jako jedność psycho-fizyczna jawi się dopiero w obrębie, niejako w ramach tej dynamicznej jedności, jaką stanowi osoba i czyn. I dlatego też prawidłowe zrozumienie jedności psycho-fizycznej zakłada wcześniejsze już ujęcie transcendencji oraz integracji osoby w czynie.

Zwłaszcza zaś integracji. Podstawowe znaczenie integracji oraz dezintegracji osoby w czynie wyraźnie na to wskazuje. Podporządkowanie „ja” podmiotowego w stosunku do „ja”-uśś II ęjądzpzi w zñf suozawzoi iłdzo oęuñtępuęcsuar; teza sprawczości z podmiotowością — zawiera w sobie jedność a zarazem złożoność człowieka jak istoty psycho-fizycznej. Chyba właściwszy od terminu „psycho-fizyczna” będzie termin „psycho-somatyczna”, jak to jeszcze wyniknie z dalszych rozważań. Otóż podporządkowanie „ja” podmiotowego w stosunku do transcendentnego czyli integracja zawierająca się w strukturze samo-panowania ogarnia sobą jedność a zarazem złożoność psycho-somatyczną człowieka. Podobnie też integracja zawierająca się w strukturze samo-posiadania. Analiza integracji zobowiązuje z jednej strony do myślowego założenia tych osobowych struktur, co już zostało dokonane — ale zobowiązuje też do wniknięcia w psycho-

somatyczną złożoność człowieka. Właśnie w złożoność — gdyż jedność psycho-somatyczną zawdzięcza człowiek ostatecznie integracji, a także i transcendencji osoby w czynie, co w interpretacji prowadzonej wyłącznie po torach myślenia empiryczno-indukcyjnego nauk szczegółowych nie znajduje właściwego ujęcia.

Tymczasem faktem pełnego doświadczenia człowieka jest, że właśnie w czynie cała złożoność psycho-somatyczna staje się za każdym razem swoistą jednością osoby i czynu. Jest to jedność nadrzędna i w stosunku do tamtej złożoności, i w stosunku do jedności psychofizycznej — jeśli tę ostatnią pojmujemy jako pewnego rodzaju sumę somatyki i psychiki oraz właściwych jednej i drugiej dynamizmów naturalnych. Właśnie dlatego zachodzi konieczność mówienia o integracji osoby w czynie. Czyn ludzki zawiera w sobie wielość i różnorodność tych dynamizmów właściwych dla somatyki oraz dla psychiki. I właśnie w stosunku do nich stanowi nadrzędną dynamiczną jedność. Na tym polega integracja osoby w czynie — integracja jako aspekt komplementarny w stosunku do transcendencji. Czyn ludzki nie jest bowiem tylko prostym zsumowaniem tamtych dynamizmów — jest dynamizmem nowym, nadrzędnym, w którym one osiągają również nową treść i nową jakość: właściwie osobową. Nie posiadają tej treści ani tej jakości jako naturalne dynamizmy psychiki czy też somatyki człowieka, osiągają ją natomiast w czynie osoby.

I dlatego też integracja osoby w czynie uprawnia do wglądu w elementy tej naturalnej wielości dynamicznej, jaka właściwa jest dla całej psycho-somatyki człowieka. Wglądając w nie, możemy urobić sobie obraz człowieka jako psychosomatycznej jedności. Ponieważ jednak obraz ten zakłada bardziej podstawowe widzenie jedności osoby i czynu, co zawiera się w doświadczeniu „człowiek działa” — przeto i ów obraz jedności psychosomatycznej z niego czerpać musi właściwe swe znaczenie. Pojęcie integracji osoby w czynie jest kluczowe dla uzyskania tego właśnie

znaczenia. W czynie ludzkim biorą udział różnorodne dynamizmy właściwe dla człowieka we warstwie somatycznej oraz w warstwie psychicznej jego naturalnej potencjalności. Każdy czyn jest jakimś ich „scaleniem” — jednakże pojęcie scalenia wskazywałoby tylko na ukształtowanie całości z homogennych części, co w wypadku czynu nie zachodzi. Zachodzi natomiast coś więcej. Owe dynamizmy właściwe dla ludzkiej somatyki oraz psychiki biorą czynny udział w integracji — nie na swoim własnym poziomie, ale na poziomie osoby. I to jest właśnie integracja osoby w czynie, przez którą, jako przez aspekt komplementarny względem transcendencji, urzeczywistnia się właściwa osobie struktura samo-panowania i samoposiadania. Integracja oznacza więc w tym wypadku również wprowadzenie do wyższej jedności niż o tym mówi termin „jedność psycho-somatyczna” rozumiany dosłownie.

Dynamizmy właściwe somatyce oraz psychice człowieka w tej wyższej jedności osoby i czynu jakby znikają, tracą swoją odrębność. Nie znaczy to jednak, że przestają istnieć. Istnieją i realnie współtworzą dynamiczną rzeczywistość czynu osoby. W każdym czynie dokonuje się to w jakiś inny sposób, zależnie od jego indywidualnej specyfiki. Jeżeli np. dany czyn zawiera w sobie określony ruch ciała jako widzialny element swej indywidualnej specyfiki, to w czynie takim zawierają się i współtworzą go dynamizmy somatyczne, bez których ruch taki nie mógłby się dokonać. Jeżeli jest to czyn całkowicie wewnętrzny polegający np. na ostatecznym podjęciu decyzji w jakiejś ważnej sprawie, to wiemy z doświadczenia, że w jego indywidualnej specyfice często dochodzą do głosu różne dynamizmy psychiczne natury emocjonalnej i stanowią o jego konkretnej postaci.

Wiadomo z analiz przeprowadzonych nade wszystko w rozdziale II, że dynamizmy te same w sobie nie są „działaniem”. Utożsamiają się one nie z doświadczeniem „człowiek działa”, ale „coś dzieje się w człowieku”. Wglądnięcie w dynamiczne elementy psycho-somatycznej złożoności człowieka prowadzi

do analizy tych właśnie różnorodnych „dziań się” czy też, jak wówczas określono, różnorodnych „uczynień” (przez analogię a zarazem i przeciwstawienie do czynu, który jeden odpowiada doświadczeniu „człowiek działa”). Integracja osoby w czynie stanowi równocześnie dynamiczne wprowadzenie tych różnorodnych uczynień, właściwych ludzkiej psycho-somatyce, w czyn, który jeden jest dynamicznie właściwy osobie. Czyn jest ich nową i zarazem nadrzędną jednością, w której biorą czynny udział, podczas gdy poza nim jako dynamizmy somatyki czy też psychiki „dziewią się” tylko w człowieku jako w podmiocie. I właśnie owo przejście granicy pomiędzy „dzianiem się” a „działaniem” jest szczególną funkcją integracji.

Jest to funkcja nieodzowna dla urzeczywistnienia osobowej struktury samopanowania i samo-stanowienia, co dokonuje się w czynie i przez czyn. Dzięki niej bowiem człowiek w całej swojej psycho-somatycznej złożoności staje się zdolny do tego uprzedmiotowienia, bez którego niemożliwa jest sprawczość i wolność (por. rozdz. III). Gdyby nie dokonywała się integracja osoby w czynie — a w niej integracja dynamizmów właściwych psycho-somatycznej złożoności człowieka — wówczas w jego ontycznym suppositum mogłaby urzeczywistnić się tylko podmiotowość, a nie sprawczość. Wiadomo zaś z doświadczenia, że sprawczość w nim dominuje. Sprawczość zaś i wolność, które odkrywamy w tym doświadczeniu jako pierwiastki konstytutywne czynu, wciągają wszystkie dynamizmy psycho-fizyczne w jedność uprzedmiotowienia, gdy własne „ja” staje się dla siebie samego pierwszym przedmiotem w działaniu. Dzięki integracji dynamizmy te biorą czynny udział w samostanowieniu czyli w urzeczywistnianiu się wolności ludzkiej osoby.

INTEGRACJA A INTEGRALNOŚĆ. PROBLEM WZAJEMNYCH UWARUNKOWAŃ PSYCHO-SOMATYCZNYCH

Potrzeba wglądnięcia w psycho-somatyczną złożoność człowieka oraz w złożoność dynamizmów właściwych dla jego

somatyki i psychiki wiąże się ściśle z analizą osoby i czynu w aspekcie integracji, jak to zostało stwierdzone powyżej. W dziedzinie tej studium nasze musi się bardzo przybliżyć do tych różnorodnych nauk szczegółowych, które zajmują się człowiekiem, jego ciałem i jego psychiką, jako odrębnym przedmiotem poznania. Poznanie to z kolei bardzo często służy różnorodnym dziedzinom praktyki, której ośrodkiem jest człowiek jako istota psycho-fizyczna. Szczególny przejaw owej praktyki stanowi medycyna z jej bogatym rozgałęzieniem specjalistycznym. Studium nasze na bieżącym etapie — rozważając integrację osoby w czynie — będzie musiało się przybliżyć do tych różnorodnych nauk szczegółowych, nie może jednak z nimi się utożsamiać. Właśnie z powodu owej specyfiki widzenia swojego przedmiotu, o której mowa była już powyżej. Z tego to powodu musimy mieć przed oczyma dynamizmy, jakie właściwe są człowiekowi w jego psycho-somatycznej złożoności, owszem — dynamizmy właściwe psychice i somatyce ponieważ z osobna — stale jednak pod tym specyficznym kątem widzenia, jaki wyznacza fakt integracji osoby w czynie.

Nie chodzi więc i nie może chodzić w dalszej analizie o takie wglądnięcie w owe dynamizmy, jakiego dokonują nauki szczegółowe. I to zarówno z powodu daleko posuniętej szczegółowości, która oddaliłaby nas niejako od widzenia całości przedmiotu „osoba-czyn”, jak też i z tego powodu, że nauki szczegółowe zdają się badać poszczególne składniki psycho-somatycznej jedności człowieka oraz poszczególne dynamizmy psychiczne czy somatyczne jakby same dla siebie. Nie uwzględniają przy tym specyfiki osobowego całokształtu, co dla nas jest najistotniejsze. I dlatego też ów wgląd w dynamizmy właściwe ludzkiej psychice i somatyce będzie polegał raczej na podaniu zasadniczej charakterystyki tychże dynamizmów — charakterystyki, jaką uzyskują one właśnie dzięki integracji w czynie osoby, (z czym wiąże się integracja osoby w czynie). Charakterystyka nie może odbiegać od ujęcia przez nauki szczegółowe, nie mo-

że pozostawać z nimi w sprzeczności, równocześnie jednak nie może też podzielać ich szczególowości i metody, jaką się posługują. Taką to charakterystykę dynamizmu psycho-somatycznego człowieka zamierzamy stworzyć przypisując mu reaktywność a zarazem emotywność, przy czym reaktywność bardziej odpowiada somatyce, emotywność psychice.

Zanim jednakże do takiej charakterystyki dojdziemy, analizując dynamizm psycho-somatyczny człowieka w jego złożoności, wypada naprzód uwydatnić rys, który w szczególny sposób stanowi o wewnętrznej zwartości tego dynamizmu, umożliwiając jedność, czyli integrację. Oto człowiek w swej psycho-somatycznej złożoności stanowi taką wielość i różnorodność, której poszczególne elementy są ściśle z sobą powiązane, przy czym wzajemnie się warunkują i wzajemnie od siebie uzależniają. Chodzi tutaj nade wszystko o uwarunkowanie psychiki przez somatykę, o zależność dynamizmu właściwego psychice od somatyki i jej właściwego dynamizmu.

Kiedy mowa o somatyce, mamy na myśli ciało ludzkie, naprzód w potocznym czyli przed-naukowym, z kolei zaś w naukowym znaczeniu tego słowa. Ciało jest materią, rzeczywistością widzialną, podpadającą pod zmysły i dla nich dostępną. Dostępną przede wszystkim od zewnątrz. Zewnętrzny kształt ciała stanowi na pierwszym miejscu o tym, co w człowieku widzialne, stwarza jego określony wygląd i pociąga za sobą określone wrażenie, jakie ów człowiek wywiera. Na ciało ludzkie w ten sposób rozumiane składają się różne członki, z których każdy posiada w ciele ludzkim właściwe sobie miejsce i spełnia też właściwą sobie funkcję. Chodzi na razie o funkcję dostrzegalną od zewnątrz. Dzięki temu ciało ludzkie kształtuje się też od zewnątrz jako całość w szczególny — człowiekowi tylko właściwy sposób — uczłonkowana. Uczłonkowanie obejmuje nie tylko przestrzenny rozkład członków ciała, ale także wzajemną ich koordynację w całej zewnętrznej postaci człowieka. Rzeczownikowi „kształt” odpowiada przymiotnik „kształtny”, który kwalifikuje czło-

wieka pod względem rozkładu i koordynacji członków jego ciała.

Jednakże ten od zewnątrz dostrzegalny całokształt nie wyczerpuje bynajmniej całej rzeczywistości ciała ludzkiego — podobnie jak nie wyczerpuje też rzeczywistości ciała zwierzęcego czy roślinnego. Ciało posiada równocześnie właściwą sobie wewnętrzną. I otóż biorąc pod uwagę tę właśnie wewnętrzną, mówimy o organizmie ludzkim. Organizm określa ciało we właściwej mu od wewnątrz złożoności. Jeśli od zewnątrz złożoność ta wyraża się w różnorodności i wzajemnej koordynacji członków, to od wewnątrz w różnorodności i wzajemnej koordynacji organów ciała. Organy stanowią o jego żywotności czyli dynamizmie cielesnym, któremu odpowiada potencjalność somatyczna. Wyraz „somatyka” (od grec. *soma*) wskazuje na ciało zarówno w zewnętrznym jak i wewnętrznym aspekcie jego ustroju. Mówiąc przeto o dynamizmie somatycznym, mamy na myśli zarówno zewnętrzną rzeczywistość ciała z właściwym mu uczłonkowaniem, jak też rzeczywistość wewnętrzną czyli organizm: ustrój i łączną funkcję wszystkich organów ciała.

I otóż między tak pojętą somatyką a psychiką człowieka zachodzi ścisły związek i zależność polegająca na uwarunkowaniu funkcji psychicznych ogółem funkcji somatycznych, a zwłaszcza niektórymi funkcjami szczegółowymi. Sam wyraz „psychika” od grec. *psyche* wskazuje na duszę — jednakże nie od razu w metafizycznym tego słowa znaczeniu. Naprzód w znaczeniu „fizycznym” i poniekąd zjawiskowym. Chodzi tu mianowicie o cały szereg przejawów integralnego życia ludzkiego, które nie są same w sobie cielesne, materialne — a równocześnie wykazują pewną zależność od ciała, pewne uwarunkowanie somatyczne. Tak np. widzenie wzrokowe albo wzruszenie uczuciowe nie są same w sobie cielesne, ale wykazują pewną zależność od ciała i powiązanie z nim. Bogata sfera faktów psychicznych pozwala bez trudu się wyodrębnić w całokształcie dynamizmu właściwego człowiekowi. Przy wyodrębnieniu

ich jednak w stosunku do somatyki, w stosunku do tego, co samo w sobie jest cielesne, trudno nie stwierdzić równoczesnej zależności i uwarunkowania przez *soma*: przez ciało jako organizm. Stwierdzenie tej odrębności i zarazem zależności jest tak dawne jak nauka o człowieku. Szczególnie wiele zawdzięczamy tutaj filozofii Arystotelesa z jego realistycznym nastawieniem na świat fizyczny, które inaczej podbudowało metafizykę oraz antropologię Stagiryty niż nastawienie na świat samych idei Platona.

Integracja osoby w czynie opiera się na uwarunkowaniu psychiki przez somatykę. Stąd też człowiek czerpie swą integralność. Integralność człowieka to nie tylko obecność w nim wszystkich składników w sferze somatyki i psychiki, ale także system wzajemnych uwarunkowań, które umożliwiają właściwe człowiekowi funkcje jednej i drugiej. Jest to więc integralność nie statyczna lecz dynamiczna. Jeżeli chodzi o kierunek wzajemnych uwarunkowań, to przebiega on niejako od zewnątrz do wewnątrz, gdy chodzi o uwarunkowanie funkcji psychicznych przez somatyczne — i od wewnątrz na zewnątrz, gdy chodzi o somatyczną ekspresję funkcji psychicznych. Psychologia — a raczej antropologia arystotelesowsko-tomistyczna rozróżnia w tym pierwszym kierunku: uwarunkowanie somatyczne funkcji psychicznych „od wewnątrz” — w taki sposób są uwarunkowane somatycznie wszystkie funkcje zmysłowe — oraz uwarunkowanie li tylko „od zewnątrz”: w taki sposób uwarunkowane są somatycznie funkcje duchowe człowieka. Funkcje duchowe są wewnętrznie niezależne od materii. Integralność człowieka w znaczeniu empirycznym weryfikuje się dynamicznie: przez prawidłowość funkcji, która zależy od całokształtu uwarunkowań psychiki przez somatykę oraz — w kierunku ekspresji — somatyki przez psychikę. Na tym dynamicznym całokształcie opiera się też integracja osoby w czynie. Różnorodne zaś braki w tej dziedzinie określamy terminem „dezintegracja”.

OSOBA A CIAŁO

Zdaje się, że w tej chwili zostało już w dostatecznej mierze stworzone tło dla postawienia tego problemu. W pewnym sensie nawet problem „osoba a ciało” został już właściwie postawiony. Zdaje się, że nie grozi nam niebezpieczeństwo takiego wyodrębnienia ciała oraz jego dynamicznego udziału w dynamicznym całokształcie osoby i czynu, aby kryła się w tym jakaś postać „absolutyzacji aspektu”. Rzecz jasna, iż nie możemy ciała ludzkiego badać w oderwaniu od tego całokształtu, jakim jest człowiek — to znaczy bez zrozumienia, że jest on osobą. Nie możemy też wnikać we właściwe ciało ludzkiemu dynamizmy i potencjalność bez podstawowego zrozumienia czynu oraz jego osobowej specyfiki. Pod tym względem wypada w pełni zaaprobować to widzenie rzeczywistości ludzkiej, jakim obdarzyła nas filozofia tradycyjna (Arystoteles, Tomasz z Akwinu), odnajdując w człowieku na podobieństwo innych bytów widzialnego świata oprócz pierwiastka „materia-hyle” inny jeszcze pierwiastek „forma-morfe”. Stąd teoria hyle-morfizmu oraz w ramach tej teorii przeprowadzona analiza bytu ludzkiego. Podstawowa akceptacja takiego widzenia nie oznacza jednak zamiaru reprodukcji tutaj samych formuł właściwych dla koncepcji hyle-morfizmu. Już dotychczasowe rozważania wskazują chyba dostatecznie na wysiłek ponownego odkrywania dynamicznej ludzkiej rzeczywistości, jako rzeczywistości osoby i czynu, chociaż ujęcie tejże rzeczywistości w tradycyjnej antropologii filozoficznej jest na swój sposób doskonałe.

Gdy chodzi o ciało w jego ściślejszej przynależności do osoby ludzkiej, to możemy zrazu zatrzymać się na ujęciu jakby statycznym tego zagadnienia. Przynależność ciała do osoby ludzkiej jest tak ściśle konieczna, że ciało wchodzi do definicji człowieka — przynajmniej w sposób pośredni tak, jak do najczęściej używanej *homo est animal rationale*: w pojęciu *animal* zawiera się ciało i cielesność. Ciało stanowi o konkretności człowieka, czemu poniekąd dała wyraz metafizyczna

teza o ujednostkowieniu człowieka przez materię. Tak jest co najmniej w doświadczeniu zewnętrznym, które pozwala nam ująć to, co w człowieku widzialne. Można położyć znak równości pomiędzy „widzialne” a „zewnętrzne”. Człowiek uzewnętrznia się — już w sensie statycznym — przez ciało oraz swoistą i ściśle indywidualną jego budowę. Bywa tu też używany termin „konstytucja”, jednakże termin ten nie pokrywa się z samą widzialną od zewnątrz budową ciała, ale zdaje się włączać również ustrój wewnętrzny, który idzie w parze z zewnętrznym całokształtem somatycznym — owszem, stanowi o nim. W pojęciu konstytucji ujmujemy nie tylko zewnętrzny kształt ciała, ale także dynamiczny układ wewnętrznych czynników organiczno-strukturalnych, które do takiego kształtu się przyczyniają. Ów konstytucjonalny rys człowieka — choć zaznacza się już w jego „statyce” — bardzo wyraźnie przenika również do dynamiki. Zaznacza się mianowicie w charakterystycznej dla każdego człowieka ruchliwości. Ruchliwość tę możemy dostrzec od zewnątrz i na podstawie samych takich spostrzeżeń wprowadzać pewne rozróżnienia pomiędzy ludźmi. Rozróżnienia te już od bardzo dawna nasunęły antropologom myśl o pewnych zbliżeniach konstytucjonalnych, o pewnych — pod względem somatycznym — typach ludzi. Przy czym — zgodnie z tym, co już powiedziano poprzednio o uwarunkowaniu psychiki ludzkiej somatyką — owe zbliżenia i typy zaznaczają się również w psychice. Stąd cały problem temperamentów, który ciągnie się poprzez dzieje naszej wiedzy o człowieku od Arystotelesa do naszych dni.

Już poniekąd przeszliśmy od statycznego obrazu człowieka ukształtowanego przez ciało do dynamiki. Szczegółowa i rozgałęziona wiedza antropologiczna jest w tej dziedzinie bardzo bogata. Skoro jednak chodzi o uchwycenie stosunku pomiędzy ciałem a osobą, to istota zagadnienia leży wedle wszystkich — nie wyłączając materialistów — w prawidłowym przyporządkowaniu widzialnej zewnętrzności tego ciała do niewidzialnego wnętrza. Chodzi w tym wypadku nie o samą

„wewnętrzność” ciała, o organizm jako somatyczną podbudowę konstytucji. Ciało ludzkie — tak rozumieją wszyscy — w swej widzialnej dynamice jest terenem, jest poniekąd nawet środkiem ekspresji dla osoby. Ściśle osobowa struktura samo-panowania i samoposiadania przebiega niejako przez ciało i w nim się wyraża. Struktura ta jak wiadomo przejawia się w czynie i poprzez czyn się urzeczywistnia. Wiąże się ona najściślej z właściwą osobie zdolnością samostanowienia, która znów wyraża się w rozstrzygnięciu i w wyborze, w czym zawiera się dynamiczne przyporządkowanie do prawdy. A cała ta dynamiczna transcendencja osoby, która jest sama w sobie natury duchowej, znajduje dla siebie w ciele ludzkim teren i środek ekspresji. Potwierdzają to co krok czyny, zwłaszcza tzw. actus externi, w których zachodzi widzialne poniekąd (a w każdym razie „ogłądowe”) uzewnętrznienie samostanowienia — czyli sprawczości osoby — w ciele i przez ciało. Ciało w najbardziej potocznym znaczeniu tego słowa jest wówczas terenem a poniekąd i środkiem spełnienia czynu — a wraz z tym spełniania się osoby w czynie i przez czyn.

Ten bardzo zwyczajny przejaw integracji osoby w czynie, który niejako przebiega przez ciało i w nim się wyraża, świadczy może najprościej o sposobie przynależności ciała do osoby. Zagadnienie to nieraz było przedmiotem dociekań i koncepcji, począwszy od Platona, który pojmował człowieka jako substancję duchową posługującą się ciałem-materią w swym ziemskim bytowaniu — i Arystotelesa, który stał na stanowisku substancjalnej jedności duszy i ciała (czyli formy i materii) w jednostkowym byciu ludzkim. Tutaj problem postawiony jest na razie tylko pod kątem ekspresji — i w tym tylko sensie mówimy, że ciało staje się terenem i środkiem uzewnętrznienia dla sprawczości i samostanowienia osoby. Staje się więc także środkiem i terenem uzewnętrznienia dla duszy, dla dynamizmu właściwego jej duchowości — zgodnie z tym, co powiedziano przy końcu analiz dotyczących transcendencji osoby w czynie (rozd. IV). Inte-

gracja osoby w czynie, przebiegając poprzez ciało i wyrażając się w nim, ujawnia zarazem dogłębny sens integralności człowieka jako osoby. Dusza — i to duchowa dusza — musi być ostateczną zasadą tej integralności. Osoba nie utożsamia się z samym ciałem. Tego nie utrzymują chyba nawet behouvioryści — oni tylko zajmują się (w psychologii) zewnętrznymi przejawami „zachowania się” człowieka, niczego nie usiłując tłumaczyć „od wewnątrz”. Behouvioryzm może być tylko metodą opisu, a nie interpretacji działań człowieka.

Fakt uzewnętrznienia się osoby w ciele i poprzez ciało, co zachodzi przede wszystkim wraz z czynem, pociąga za sobą moment uprzedmiotowienia, o czym była mowa w rozdziale III. Osoba staje się sama dla siebie przedmiotem w działaniu. W uprzedmiotowieniu tym bierze szczególny udział ciało. Ilekroć uzewnętrznienie osoby w czynie dokonuje się przez ciało, tylekroć ciało staje się zarazem przedmiotem działania. Uprzedmiotowienie ciała stanowi szczególny aspekt, a raczej integralny składnik uprzedmiotowienia osobowego podmiotu, do którego ciało przynależy i w którego podmiotowość strukturalnie wchodzi. Przynależność ciała do podmiotowego „ja” nie polega na jakimś utożsamieniu z nim. Człowiek nie „jest” swoim ciałem, ale „posiada” swe ciało. I to posiadanie własnego ciała warunkuje jego uprzedmiotowienie w czynach, a zarazem też to uprzedmiotowienie się wyraża. Człowiek w szczególny sposób posiada swe ciało i w szczególny sposób uświadamia sobie, że je posiada, gdy w działaniu posługuje się nim jako posłusznym środkiem ekspresji dla swego samostanowienia.

Przez takie posłuszeństwo ciała — co tomiści zdają się określać terminem *usus passivus* — spełnia się zarazem integracja osoby w czynie. Zdolność uprzedmiotowienia ciała i posługiwania się nim w działaniu jest ważkim elementem osobowej wolności człowieka. Poprzez ten somatyczny moment — i współczynnik zarazem — osobowego uprzedmiotowienia urzeczywistnia się i wyraża właściwa osobie ludz-

kiej struktura samo-posiadania i samo-panowania. Człowiek jako osoba w aspekcie somatycznym posiada siebie przez to, że posiada swe ciało, panuje zaś sobie przez to, że panuje nad swoim ciałem. Na tyle stosunek osoby do ciała jawi się nam „na zewnątrz” w czynie osoby. Stąd też wynikają różnorodne ważne konsekwencje dla psychologii działania i dla etyki.

SAMOSTANOWIENIE OSOBY A REAKTYWNOŚĆ CIAŁA

Doświadczenie zewnętrzne nie wyczerpuje jednakże w pełni stosunku, jaki zachodzi pomiędzy ciałem a osobą, zwłaszcza w działaniu czyli w czynie. Musimy tym doświadczeniem niejako zejść „do wewnątrz” samego ciała, dotknąć jego własnej wewnętrzności. Wówczas stosunek ów zarysuje się pełniej i dojrzalej. Przez uprzednie analizy jesteśmy już przygotowani do tego, żeby wyraźnie widzieć różnicę między wniknięciem do wnętrza osoby, którą jest człowiek, a wniknięciem do wnętrza ciała ludzkiego. Ciało bowiem, jak powiedziano powyżej, posiada swoją własną, czysto somatyczną wewnętrzność. To o niej myślimy i mówimy zawsze, ilekroć nazywamy ciało ludzkie (podobnie zresztą jak zwierzęce) organizmem. Otóż ciało w swojej wewnętrzności posiada też swój czysto somatyczny dynamizm, zewnętrzny zaś dynamizm ciała, jego czysto naturalna „ruchliwość”, zależy od tamtego dynamizmu — co w niczym nie przeszkadza, ażeby całe ciało wraz ze swą zewnętrzną ruchliwością było terenem i środkiem ekspresji dla osoby, zwłaszcza w czynach, jak to stwierdziliśmy uprzednio. Teraz jeszcze potrzebny jest wgląd w sam czysto somatyczny dynamizm wewnętrzny po prostu dlatego, ażeby gruntowniej ująć i zrozumieć integrację osoby w czynie. Integracja ta — przynajmniej w aspekcie somatycznym — zależy od integralności somatycznej człowieka, której znów ważnym wręcz decydującym elementem jest sam somatyczny dy-

namizm. Można powiedzieć, że jest to dynamizm ciała jako ciała.

— Czy można ten dynamizm wyodrębnić? — Że można, o tym zdaje się świadczyć powszechnie przyjmowane rozróżnienie ciała od duszy, czy też — bardziej jeszcze — somatyki od psychiki. Niemniej, wyodrębnienie dynamizmu somatycznego z całokształtu ludzkiego dynamizmu jest zadaniem wymagającym dużej precyzji poznawczej. Precyzją taką muszą się odznaczać zarówno ci, którzy zajmują się poniekąd „samym ciałem”, jak też ci, którzy metodami nauk szczegółowych badają psychikę ludzką — wreszcie, na innym jeszcze stopniu abstrakcji, ci, którzy usiłują bliżej określić naturę duszy i jej właściwy stosunek do ciała. Niniejsze studium na temat osoby ludzkiej nie jest, rzecz jasna, wolne od podjęcia na swój sposób tego ostatniego problemu — jednego z najtrudniejszych w dziejach myśli — i od odpowiedzialności zań.

W tym punkcie dociekań, jak powiedziano już uprzednio, nie chodzi o właściwe naukom szczegółowym poznanie dynamizmu ciała ludzkiego, „jako ciała”, ale o pewną jego charakterystykę. Punktem wyjścia dla takiej charakterystyki musi być stwierdzenie, że człowiek — osoba przez swoje ciało jest autentyczną częścią przyrody. Oznacza to z jednej strony pewne podobieństwo do innych jej części, z drugiej zaś ściśle powiązanie z całokształtem zewnętrznych warunków bytowania, który również określamy nazwą „przyroda”. Pod względem podobieństwa człowiek stoi w przyrodzie najbliżej zwierząt, zwłaszcza tzw. wyższych, co zresztą znalazło wyraz w definicji określającej człowieka jako *animal* z przydawką *rationale*. Zawiera się w tej definicji bardzo podstawowe stwierdzenie na temat natury ludzkiej. Stwierdzenie to stale się weryfikuje na gruncie nauk przyrodniczych, dało zaś asumpt do znanej hipotezy ewolucjonistycznej na temat pochodzenia człowieka. Tymi sprawami w studium niniejszym bezpośrednio się nie zajmujemy.

Natomiast ściśly związek ciała ludzkiego z przyrodą jako

zespołem zewnętrznych warunków bytowania i życia pomaga nam w scharakteryzowaniu własnego dynamizmu ludzkiej somatyki. Wydaje się, że można dynamizm ten ująć i wyrazić w pojęciu „reaktywność”, oraz w przydawce „reaktywny”. Ciało ludzkiemu jako ciało przysługiwałaby więc reaktywność. Dynamizm ściśle somatyczny można scharakteryzować jako reaktywny i podobnie też tkwiącą u jego korzeni potencjalność jako reaktywną.

Potencjalność własna ciała ludzkiego to zdolność do reakcji — na podobieństwo innych ciał w przyrodzie. Pojęcie „reakcja” jest pojęciem analogicznym, bardzo często używamy go na określenie jakiegoś całokształtu postępowania ludzkiego. To właśnie mamy na myśli, gdy np. mówimy, że x w określony sposób „zareagował” na daną wiadomość. Wówczas jednakże chodzi nie tylko o reakcję somatyczną, ale równocześnie psychiczną wyrażającą się emotywnie w określonym wzruszeniu, a więc o reakcję uczuciową. Więcej jeszcze w takim potocznym „zareagował” mamy czasem na myśli również pewne rozstrzygnięcie czy wybór, a więc określoną odpowiedź woli na wartości. I trzeba przyznać, że do wszystkich tych zróżnicowanych przecież składników ludzkiego postąpienia wyraz „reakcja” w jakiś sposób trafnie się stosuje. To dowód na analogiczny charakter samego pojęcia „reakcja”, skąd inąd również i wskaźnik na to, że w całym ludzkim działaniu pierwiastek somatyczno-reaktywny tkwi bardzo gruntownie.

Racja, dla której tutaj zacieśniamy reaktywność do samej somatyki, do dynamizmu ciała, leży w bezpośrednim powiązaniu samego ciała z przyrodą. Czynniki psychiczny, emotywny, jest z nią powiązany tylko pośrednio przez somatykę i jej właściwy dynamizm. Pojęcie reakcji, które stosujemy dla scharakteryzowania dynamizmu somatycznego człowieka, zakłada oczywiście pojęcie jakiejś akcji, której źródło i przyczyna tkwi w przyrodzie jako zespole warunkującym bytowanie ciała ludzkiego i jego własną aktywność (= reaktywność). Zdolność do reakcji wykazują już ciała nieożywione, jak

np. zdolność do rozszerzania się pod wpływem ciepła oraz przeciwną reakcją na zimno. Analogiczną zdolność stwierdzamy u istot żyjących — z tym, że reaktywność ich przejawia się na poziomie życia. O ile więc właściwa do badania tej reaktywności na poziomie istot nieżyjących jest fizyka czy chemia, to na poziomie żyjących — biologia. Na tym drugim poziomie stwierdzamy, iż reaktywność jest właściwością życia, a nawet poniekąd jego „prawem” czyli zasadą kształtowania się utrzymania i rozwoju. Charakteryzuje ona też człowieka w zakresie jego somatycznej potencjalności oraz wynikającej stąd czysto cielesnej żywotności. W jej to obrębie wypada śledzić wszelkie przejawy dynamizmu somatycznego czyli własne reakcje ciała ludzkiego składające się na własną jego żywotność.

Żywotność ta posiada charakter wegetatywny. Własne życie ciała ludzkiego jest wegetacją. Poczęcie człowieka stanowi — pod tym względem początek wegetacji, śmierć jest jej kresem. Zewnętrzne warunki wegetacji właściwej ciału ludzkiemu są podobne do warunków wegetacji innych ciał. Są to warunki wyznaczone przez środowisko przyrodnicze, przez klimat, przez atmosferę, przez pokarm i napój jako środki somatycznej regeneracji. Ciało jako organizm z natury tj. mocą swych wrodzonych właściwości nastawione jest na wegetację oraz na reprodukcję. Tej ostatniej służy zróżnicowanie płciowe ciała ludzkiego, te jego organy, które fizycznie umożliwiają poczęcie nowego człowieka i jego rozwój aż do chwili wydania na świat, potem zaś samo wydanie na świat czyli zrodzenie do samodzielnego w sensie biologicznym życia. Dynamiczną osnowę całej tej wegetatywnej żywotności ciała ludzkiego stanowi ciąg reakcji czysto instynktowych, a więc dokonujących się „na sposób” samej natury. Reakcje te dokonują się — czyli „dzieją się” w osobie, jednakże bez żadnego wpływu woli, bez udziału samostanowienia. Dzieją się więc w osobie, ale nie stanowią działania osoby, nie sta-

nowią jej świadomego czynu. Ciało „uczynnia się” samo, idąc za wewnętrzną celowością wegetacji czy też reprodukcji. To „uczynnianie się” ciała ludzkiego posiada charakter reaktywny.

Reaktywność oznacza w tym wypadku instynktowny oraz dynamiczny związek z przyrodą jako z określonym „środowiskiem” biologicznym, jako z zespołem zewnętrznych uwarunkowań i wegetacji i reprodukcji. Ów związek jest celowy, gdyż poszczególne reakcje somatyczne instynktownie mają na celu wegetację lub reprodukcję. Tutaj już częściowo wkraczamy w dziedzinę tzw. popędów, o których mowa będzie niebawem. Szczególnym rysem somatycznej potencjalności człowieka jest zdolność reagowania na bodźce. Zdolność ta w szczególności musi być uwydatniona, gdyż nadaje ona reaktywności ciała ludzkiego charakter swoiście czynny. Ów czynny charakter reaktywności ciała w wypadku reagowania na bodźce zaznacza się w porównaniu z biernym poddawaniem się tegoż ciała wpływowi czynników zewnętrznych w zakresie jego fizyko-chemicznej struktury. W ustroju ludzkiego organizmu zdolność reagowania na bodźce związana jest bezpośrednio z systemem nerwowym, który „obsługuje” całe ciało i wyznacza poszczególne kierunki jego reaktywnego dynamizmu oraz tkwiącej u jego korzeni potencjalności somatycznej.

CZYN A RUCH

Przeprowadzona dotąd charakterystyka dynamizmu somatycznego czyli analiza reaktywności ciała ludzkiego wskazuje na to, że dynamizm ów sam w sobie nie wykazuje zależności od samostanowienia osoby. Jest on instynktowny, samorzutny — jest własnym dynamizmem ciała. Samo ciało jako organizm stanowi nie tylko jego podłoże, ale także dynamiczne źródło czyli przyczynę sprawczą. Przyczyną tą nie jest wola, dynamizm własny ciała nie jest

bowiem skutkiem samostanowienia osoby. Dlatego też nie odnajdujemy go wprost i bezpośrednio w doświadczeniu „człowiek działa”, które ujawnia sprawczość osoby, ale tylko w doświadczeniu „coś się dzieje w człowieku”, gdzie sprawczość osoby jest nieobecna. Reakcja i reaktywność sama z siebie nie zawiera sprawczości osoby. Można mówić wówczas o jakiejś własnej sprawczości ciała, która tkwi w osobie na zasadzie ontycznej jedności człowieka. Fakt, że owa własna sprawczość ciała doświadczalnie różni się od sprawczości osoby, przemawia równocześnie bardzo wyraźnie za ontyczną złożonością człowieka. Złożoności tej nie wyczerpiemy w pojęciu istoty psycho-fizycznej, czy też psycho-somatycznej, jak to jeszcze okaże się w dalszym ciągu.

Fakt owej swoistej niezależności ciała oraz jego instynktownego dynamizmu od samostanowienia osoby sprawia, że ciało jest w całokształcie osobowej struktury człowieka jakby podłożem, podbudową czy też jakąś pod-strukturą w stosunku do tego, co stanowi o strukturze osoby w sposób właściwy i istotowy. Jest rzeczą jasną, iż podbudowa ta należy do jedności bytu ludzkiego, a więc do jedności osoby. Co więcej, na zasadzie wewnętrznych więzi i uwarunkowań stanowi ona o integralności tego bytu. Fakt, że właściwy ciału ludzkiemu dynamizm reaktywny oraz właściwa mu żywotność vegetatywna „dzieje się” w osobie niezależnie od jej samostanowienia, bez czynnego wdawania się woli, nie przekreśla w niczym tej jedności. Podobnie jak nie przekreśla jej fakt, iż cała żywotność vegetatywna i reaktywność ciała ludzkiego prawidłowo przebiega w człowieku poza zasięgiem świadomości. Fakt ten, jak powiedziano, nie przekreśla bynajmniej osobowej jedności człowieka, chociaż na swój sposób ją charakteryzuje. Stwierdzamy mianowicie, że w ową jedność struktury osobowej „wbudowana” jest bardzo gruntownie struktura bytująca i dynamizująca się „na sposób” natury, inny niż osoba. Ciało ludzkie oczywiście nie stanowi jakiegoś odrębnego podmiotu w stosunku do tego podmiotu, jakim jest człowiek-osoba. Jego jedność

z podmiotowością ontyczną człowieka, z ludzkim *suppositum*, nie ulega żadnej wątpliwości. Jednak przeżycie siebie jako podmiotowego „ja”, przeżycie własnej podmiotowości, jest związane z refleksywną funkcją świadomości, którą ciało i jego ruchliwość są objęte raczej tylko od zewnątrz. I to zdaje się wystarczać człowiekowi dla przeżycia własnej podmiotowości. Nie musi uświadamiać sobie w tym celu wewnętrznych reakcji swego organizmu ani całej właściwej mu żywotności wegetatywnej, jak na to uprzednio już zwrócono uwagę. Nie musi też być ich sprawcą. (Wiadomo, że ascetyczne ćwiczenia Yogów zmierzają do tego, aby świadomie kierować również wewnętrznymi reakcjami organizmu — ale kierowanie takie nie jest bynajmniej równoznaczne z wywoływaniem tych reakcji, co zawsze należy do sprawczości samego ciała).

Wydaje się więc, jakby w obrębie integralnej podmiotowości osoby — podmiotowości świadomościowej — ciało posiadało swoją nieco odrębną „podmiotowość”, oczywiście bez naruszenia jedności ontycznej człowieka. Byłaby to podmiotowość w tym znaczeniu, że ciało jako ciało stanowi tylko właściwy podmiot reakcji: a więc podmiotowość reaktywna, wegetatywna i pozaświadomościowa. Integralność człowieka-osoby polega na normalnym — i owszem, o ile możliwości doskonałym zestrojeniu tej somatycznej „podmiotowości” ze sprawczą i transcendentną podmiotowością osoby. Integralność taka jest warunkiem integracji osoby w czynie. Brak integralności utrudnia też integrację i wywołuje różne formy dezintegracji. Wówczas owa jak gdyby własna podmiotowość ciała, podmiotowość reaktywno-wegetatywna, przestaje być zestrojona z osobą jako sprawczym podmiotem. Wylamuje się jak gdyby i na niekorzyść osoby „usamodzielnia”. Jesteśmy wówczas świadkami pewnej anormalności, czegoś, co zdaje się klócić z naturą. Samo bowiem zestrojenie reaktywnej i wegetatywnej podmiotowości ciała z osobą jako sprawczym i świadomym siebie podmiotem wydaje się czymś naturalnym. W tym znaczeniu, że odpowiada naturze człowieka, który jest osobą.

Sformułowanie mówiące o własnej jakby — podmiotowości ciała ma sens tylko ze względu na swoistą niezależność dynamizmu somatycznego oraz związanej z nim wegetatywnej żywotności człowieka w stosunku do samostanowienia osoby: do świadomej sprawczości. Na tle tej swoistej niezależności czyli instynktownej samorzutności somatycznego dynamizmu, jaśniej kształtuje się pogląd, że każdy czyn, który w sposób widzialny (czyli „zewnątrzny”) czy też w sposób czysto „wewnętrzny” włącza w siebie ów samorzutny dynamizm ciała, realizuje się na zasadzie specyficznej integracji. Jest to integracja osoby w czynie, która zakłada integralność ciała. Można powiedzieć, iż człowiek w momencie samostanowienia „włącza” reaktywny dynamizm ciała — i w ten sposób nim się posługuje. Można też powiedzieć, że człowiek w momencie samostanowienia „włącza się” w ów dynamizm, że go świadomie wykorzystuje. I jedno i drugie odpowiada pojęciu *usus*, stosowanemu na określenie tego momentu czynu ludzkiego przez tomistów.

Uwydatnia się to wówczas, gdy jesteśmy świadkami dynamicznej syntezy czynu i ruchu. Jest to fakt bardzo częsty i zgoła zwyczajny, gdyż wielka jest ilość czynów „zewnątrznych” tzn. zawierających w sobie konkretne i widzialne uzewnętrznienie w ruchach ciała. Ruch ciała sam w sobie jest czymś somatycznym, ściśle związanym z reaktywną potencjalnością ciała, ze zdolnością reagowania na bodźce. Zdolność ta przenika głęboko wewnętrzny ustrój ludzkiego ciała i przejawia się na zewnątrz jako osobna władza czy też sprawność tego ciała, jako „*vis motrix*” — moc ruchu. Będąc wynikiem reakcji na określony bodziec, ruch taki może być ściśle samorzutny, instynktowny. Wówczas nadajemy mu nazwę odruchu. Fakt istnienia odruchów u człowieka zdaje się świadczyć „na zewnątrz” o pewnej niezależności ciała w stosunku do woli, o jego potencjalnej właściwości i swoistości dynamicznej. Fakt ten nie przeszkadza bynajmniej innemu faktowi, jakim jest co krok powtarzająca się u normalnego człowieka synteza

czynu i ruchu. O ile bowiem w odruchu można widzieć tylko „uczynnienie się” ciała, w którym brakuje momentu osobowej sprawczości, to natomiast synteza czynu i ruchu moment ów w sobie zawiera. Synteza może polegać na tym, że sam określony ruch jest czynem, gdyż wynika z woli — albo też na tym, że tkwi w jakimś czynie jakby w większym całokształcie dynamicznym. Wszak ciało jest dla osoby terenem i ośrodkiem ekspresji, jak powiedziano powyżej.

Owe dynamiczne syntezy czynu i ruchu wykazują w znacznej mierze u człowieka rys sprawnościowy. Zdaje się, że wyraz „sprawność” jako odpowiednik łac. „habitus” jest w tym wypadku najbardziej na swoim miejscu. Habitus bowiem oznacza sprawność i cnotę. Druga wskazuje na habitus życia duchowego, pierwsza natomiast — idąc za duchem naszego języka — odnosi się do ciała. Człowiek ma sprawne (lub niesprawne) ciało, co zawsze uwydatnia się w ruchach. Ruchliwość ciała jest czymś wrodzonym, wiąże się zaś ściśle z reaktywnością somatyczną czyli zdolnością reagowania na bodźce, które z kolei w odpowiednich centrach nerwowych bywają przetwarzane w określone impulsy ruchowe. Owo przetwarzanie jest także czymś instynktownym i samorzutnym. Dziedzina ruchów ciała jest u człowieka terenem najwcześniejszych usprawnień, sprawności ruchowe tworzą się najwcześniej w oparciu o instynktowne reakcje i impulsy. Wcześniej także w cały ten proces kształtowania się ruchów włącza się wola, która jest źródłem impulsów ruchowych płynących z wewnątrz osoby — impulsów, które noszą na sobie znamię samostanowienia. Wówczas też tworzy się owa synteza czynu i ruchu, w obrębie której dalej kształtują się odpowiednie sprawności.

Cała dynamika ruchów, cała ludzka ruchliwość, staje się dzięki czynnikowi sprawności tak bardzo samorzutna, że człowiek w olbrzymiej większości wypadków nie uświadamia sobie i nie odczuwa udziału woli, która sprawczo kształtuje syntezę czynów i ruchów. Zachodzi to tylko w niektórych wypadkach przy ruchach

szczególnie trudnych lub ważnych i znaczących np. podczas wspinaczki wysokogórskiej lub podczas operacji chirurgicznej lub też z innej racji przy funkcjach liturgicznych itp. Wówczas to każdy ruch bywa spełniany z odpowiednią uwagą i swoistą precyzją a więc z mniej lub bardziej całkowitym zaangażowaniem i wyraźnym przeżyciem świadomej sprawczości. Poza tym, w ruchach zwyczajnych i potocznych czynnik sprawnościowy redukuje udział uwagi, a przez to samo redukuje też przeżycie świadomej sprawczości. Ruchy spełniane z nawyku dokonują się tak jakby wola nie była w nich sprawczo zaangażowana. Nie można jednak sprowadzać ich do odruchów, skoro sprawcze zaangażowanie woli przyczyniło się do powstania odnośnego nawyku czyli usprawnienia ruchowego.

Na temat ruchów i ruchliwości człowieka trzeba stwierdzić jeszcze i to, że stanowi ona w każdym konkretnym wypadku jakby swoistą całość fenomenologiczną z budową ciała czyli konstytucją. Ta dynamiczna całość uwydatnia się na zewnątrz, ale korzeni jej trzeba szukać wewnątrz ciała, w jego reaktywności, do której dołącza się specyficzna u każdego człowieka zdolność przetwarzania bodźców na impulsy ruchowe. Ruchliwość jako zewnętrzna specyfika somatycznej reaktywności, częściowo wrodzona, częściowo zaś nabyta drogą bardzo wczesnych usprawnień, odpowiada zewnętrznej specyfice organizmu i z niej wynika. To przeświadczenie stało chyba i nadal stoi u podstawy wszelkich prób klasyfikowania ludzi pod względem temperamentów. Oczywiście, że łącznie z czynnikiem somatycznym jest tutaj brany pod uwagę i czynnik psychiczny. Poszczególne temperamenty starają się raczej ująć specyfikę psychiczną niż somatyczną człowieka, chociaż wyraźnie szukają związku pomiędzy jedną a drugą.

Wreszcie też na tym terenie, tj. w dziedzinie dynamicznej syntezy czynów i ruchów, jesteśmy świadkami różnych form dezintegracji, którą można by określić jako wyłącznie somatyczną. Dezintegracja ta wy-

stępuje albo w postaci braku pewnych członków lub organów ciała, co samo z siebie powoduje brak odnośnych ruchów, albo też w postaci braku pewnych reakcji oraz sprawności ściśle somatycznych, są to zarazem przeszkody ludzkiego działania, *impedimenta actus humani* — jak określają podręczniki. Przeszkody owe w pewnej mierze pozwalają się poznać od zewnątrz, korzenie ich jednak zawsze tkwią wewnątrz ciała ludzkiego. Trzeba podkreślić, że czysto somatyczne przeszkody działania same z siebie posiadają charakter li tylko fizyczny a nie moralny. Człowiek pozbawiony ręki czy też jednego płuca doznaje ściśle określonych przeszkód i zahamowań w swym działaniu. Są to jednak przeszkody zewnętrzne w tym znaczeniu, że same z siebie nie zakłócają świadomości ani też nie utrudniają samostanowienia. Człowiek nawet bardzo zdeintegrowany somatycznie, reprezentuje bardzo często osobowość wysokiej klasy.

INTEGRACJA OSOBY W CZYNIE A POPĘD

Przy końcu rozważań poświęconych integracji osoby w czynie, od strony ludzkiej somatyki i reaktywności wypada jeszcze poruszyć sprawę popędów. Wyraz „popęd” etymologicznie zbliża się do wyrazu „instykt”, jednakże uprzednio już wprowadziliśmy pomiędzy nimi rozróżnienia znaczeniowe, które stale tutaj stosujemy. Wydaje się bowiem, że można mówić o instyktownej reaktywności ciała ludzkiego czy też o instyktownych jego ruchach (odruchach), trudno natomiast w tym wypadku mówić o popędzie czy popędowości. Instykt wskazuje na sposób dynamizowania się właściwy samej naturze. Popęd natomiast wskazuje na pewną dynamiczną orientację tej natury w określonym kierunku. To mamy na myśli, mówiąc o popędzie samozachowawczym czy też seksualnym albo rozrodczym. Nie chodzi więc w tym wypadku o charakterystykę poszczególnych reakcji jako celowych uczynień somatycznego podmiotu, co mamy na myśli określając je przydawką „instyktowe”. Cho-

dzi raczej o pewną wypadkową wielu instynktowych reakcji ciała, a przez to samo o charakterystykę samej natury w jej wyraźnie celowej kierunkowości dynamicznej. Rzecz jasna, iż mamy tu na myśli „naturę” nie w znaczeniu abstrakcyjnym, ale jako rzeczywistość konkretnie istniejącą, a więc pewną rzeczywistość w osobie, jak to staraliśmy się już ująć w rozdziale II (por. Osoba a natura. Przeciwiństwo czy integracja?). Na gruncie tej rzeczywistości są też człowiekowi właściwe popędy, a zarazem wyłania się problem ich integracji w czynie osoby.

Popęd jest pewną postacią dynamizmu właściwego człowiekowi z natury, właściwego mu też o tyle, o ile stanowi część przyrody i pozostaje z nią w najściślejszych związkach. Równocześnie jednak popęd nie jest w człowieku dynamizmem li tylko somatycznym. I dlatego też jego interpretacja na gruncie samej somatyki nie może być kompletna. Popędowość jako określony rys dynamiczny udziela się bowiem również psychice ludzkiej i w niej znajduje właściwą sobie wyrazistość. Tak jest, gdy chodzi o popęd samozachowawczy, tak też — z jeszcze większą może wyrazistością, gdy chodzi o popęd seksualny. Ów psychiczny rys popędu wyraża się w swoistym przynagleniu typu emotywnego, które przejmuje orientację właściwą popędowi a poniekąd nawet ją wytwarza. Samo bowiem przeżycie przynaglenia, a więc jakby „popędzania” czyli przymusu wskazującego na pewną konieczność obiektywną, ma charakter psychiczno-emotywny, a reakcje organizmu są tylko somatyczną podstawą tego przeżycia. W rozdziale niniejszym, który ma za przedmiot somatykę człowieka oraz jej udział w integracji osoby w czynie, zajmujemy się też raczej somatyczną niejako warstwą ludzkich popędów, pamiętając przy tym, że nie są one prostym dynamizmem somatycznym.

Tym niemniej w ciele ludzkim, w właściwej temu ciału reaktywności, znajdujemy podstawowe uwarunkowanie ludzkich popędów. Jeśli chodzi

o popęd samozachowawczy, to stanowi on jakby wypadkową a zarazem wspólną własność wielu reakcji wegetatywnych. Instynktowa bowiem celowość tych reakcji tkwi w utrzymaniu życia wegetatywnego, a także w jego prawidłowym rozwijaniu. Utrzymanie i rozwój wegetacji łączy się z potrzebą jej zachowania, skąd konieczna samoobrona przed wszystkim, co mogłoby zniszczyć tę wegetację lub jej zaszkodzić. Cały organizm ludzki wyposażony jest w potrzebne do tego „urządzenia” samo-zachowawcze, które działają samorzutnie, a więc w sposób właściwy naturze, bez udziału świadomości ani sprawczości osoby. Własna sprawczość ciała ludzkiego jest w tej dziedzinie samowystarczalna, a kontakt ze świadomością utrzymuje popęd samozachowawczy przy pomocy tzw. czuć cielesnych. Tym to właśnie czuciom daje człowiek wyraz w tak często powtarzających się zdaniach „czuję się dobrze” albo „czuję się źle”. Oczywiście, że zdania te wykazują treść analogiczną, gdyż bardzo często mówią również o duchowym stanie człowieka, ale przede wszystkim służą do wyrażania fizycznego samopoczucia. Odczucia zdrowia czy choroby, siły czy słabości posiadają znaczenie samozachowawcze. Poprzez te odczucia wyraża się nie tylko ciało, ale także i popęd samozachowawczy najściślej związany z wegetatywną żywotnością ciała. Elementarne odczucie głodu czy pragnienia, jak z drugiej strony odczucie ich zaspokojenia, wyrasta również na podłożu popędu samozachowawczego. Cała olbrzymia wiedza i sztuka medyczna rozrosła się w relacji do tego popędu. Łatwo stwierdzić, że nie ogranicza się on do samej somatyki, ale stanowi pewien rys dynamiczny całej ludzkiej istoty i egzystencji.

Ów rys wykazuje znaczenie wręcz metafizyczne. Interpretacja popędu musi też sięgnąć do tego znaczenia. U korzenia popędu samozachowawczego kryje się bowiem pewna zasadnicza treść i zasadnicza wartość. Tą treścią i wartością jest samo istnienie. Popęd samozachowawczy jest to jakby przymus istnienia, podmiotowa konieczność istnienia, wpisana w całą dyna-

miczną strukturę człowieka. Służą mu wszystkie dynamizmy somatyczne zabezpieczające vegetację, służą mu w danym wypadku odczucie emotywnego przynaglenia, które odzywa się wówczas, gdy vegetacja ta, a wraz z nią całe fizyczne istnienie człowieka (istnienie „w ciele”) jest zagrożone. Odczucie to spotyka się zaś z umysłową afirmacją istnienia, z świadomością, że dobrze jest istnieć i żyć a źle istnienie i życie utracić, przy czym owa umysłowa afirmacja istnienia i życia wykazuje szczególną i podstawową wartość tego istnienia. Dzięki temu popęd samo-zachowawczy przybiera w człowieku postać świadomej postawy i podstawowej zarazem dążności, której celem jest podstawowa wartość. Wiadomo też, że człowiek właśnie w polu swego myślenia może niejako przekreślić wartość swego własnego istnienia, afirmację zamienić w negację. Popęd samozachowawczy wydaje się więc nie posiadać bezwzględnego panowania w osobie. Choć oczywiście — u ludzi odbierających sobie życia zawsze otwarty zostaje problem: czy chodzi im o to, aby w ogóle nie istnieć, czy tylko, aby nie istnieć w sposób, który wydaje im się nie do zniesienia.

Rzut oka na popęd samozachowawczy wykazuje, jak bardzo nie można tego popędu u człowieka zredukować do samej somatyki, jak potężny jest jego refleks psychiczny oraz udział świadomości w kształtowaniu procesów z niego wynikających. To samo — bodaj w wyższym jeszcze stopniu — można powiedzieć o popędzie seksualnym czyli płciowym. Popęd ów, opierając się na znamienym dla człowieka podziale na jednostki męskie i żeńskie, wyrasta znów z gruntu somatycznego, ale sięga bardzo głęboko w psychikę z właściwą jej emotywnością oraz w samą duchowość człowieka. Jak na popędzie samozachowawczym opiera się naturalna dążność do utrzymania własnego bytu, tak z kolei na popędzie płciowym opiera się dążność do bycia z drugim człowiekiem na zasadzie głębokiego podobieństwa a zarazem i różnicy wynikającej z odrębności płci. Ta naturalna dążność

stanowi podstawę małżeństwa, a — poprzez współzycie małżeńskie — podstawę rodziny. Popęd seksualny staje się bowiem w swojej integralnej dynamice i celowości źródłem przekazywania życia. Jest to zatem równocześnie i popęd rozrodczy, któremu człowiek zawdzięcza utrzymanie swego gatunku w przyrodzie.

Ów rys rozrodczy, prokreacyjny, najwyraźniej zaznacza się w samej somatycznej warstwie dynamizmu popędowego. Dynamizm ów przejawia się jako ściśle określony ciąg reakcji ciała, które do pewnego stopnia samorzutnie „dzieją się” w człowieku. Są one jednak — przy całej somatycznej swoistości i spontaniczności — na tyle uświadomialne, że człowiek jako osoba może nimi pokierować. Pokierowanie polega zasadniczo na świadomym dostosowaniu popędowego dynamizmu seksualnego ciała do właściwej jego celowości. Pokierowanie popędem seksualnym jest możliwe, choć czasem bywa połączone z trudnościami, zwłaszcza gdy pobudliwość seksualna zachodzi u kogoś w szczególnym nasileniu. Polega to nie tylko na samych reakcjach somatycznych, ale także i na szczególnym przynagłaniu psychicznym typu emotywnego. Dlaczego pokierowanie popędem seksualnym jest konieczne z punktu widzenia etyki, to staraliśmy się możliwie szeroko wykazać w książce pt. „Miłość i odpowiedzialność”. Tam też znajduje się nieco szerszy opis struktur czysto somatycznych, w których przejawia się popęd. Struktury te sięgają bardzo głęboko w ludzki organizm, wyznaczając znamiennej różnicę somatyczną pomiędzy mężczyzną a kobietą. Wypada dodać, że z uwagi na kluczowe znaczenie popędu seksualnego wciąż trwają badania zmierzające do wnikliwszego jeszcze poznania całej reaktywności somatycznej z nim związanej.

Jak widać z powyższych uwag, problematyka popędów, którą tutaj ograniczyliśmy do dwóch wymienionych, nie jest czysto somatyczna, chociaż zarówno popęd samozachowawczy jak i seksualny korzeniami swoimi tkwi głęboko w ciele i jego naturalnej reaktywności. Czy znaczenie popędów w osobie pochodzi przede wszystkim z subiektywnej siły sa-

mych reakcji somatycznych, które się dzięki nim wyzwalają — czy też raczej z obiektywnej wartości celów, ku którym człowiek zostaje przez nie skierowany? To problem osobny. Z uwagi na racjonalny charakter osoby ludzi należy opowiedzieć się raczej za tym drugim względem. W niniejszym zaś rozdziale naszego studium, gdzie mowa o stosunku somatyki do integracji osoby w czynie, problematyka popędów została ukazana nade wszystko od strony subiektywnej reaktywności ciała, w której zarówno popęd samo-zachowawczy jak i seksualny wyraźnie się zaznaczają. Od tej strony integracja popędów w czynach osoby stanowi szczególny element tego ogólniejszego zagadnienia, jakim jest integracja naturalnego dynamizmu ciała w czynie. Widać jednakże jasno, iż poprzez ten element problem integracji popędów nie rozwiązuje się w całej pełni. Trzeba w znacznej mierze uwzględnić czynnik psychiczno-emotywny.

ROZDZIAŁ VI

INTEGRACJA A PSYCHIKA

PSYCHIKA A SOMATYKA

Na początku poprzedniego rozdziału staraliśmy się ustalić podstawowe znaczenie integracji, która stanowi w analizie osobowego dynamizmu człowieka aspekt komplementarny w stosunku do transcendencji. Transcendencja osoby w czynie uwydatnia się poprzez samostanowienie i sprawczość. Samostanowienie i sprawczość stanowi o właściwej dla osoby strukturze samo-posiadania i samo-panowania, wynikając z niej równocześnie. Biorąc pod uwagę znamioną dla struktury samo-posiadania i samo-panowania złożoność, staramy się właśnie uwydatnić drugi człon czy też drugi aspekt tej złożoności przy pomocy pojęcia integracji osoby w czynie. Aspekt ów jest nieodzowny z uwagi na to, że każdy czyn ludzki dopełnia się nie tylko przez transcendencję samostanowienia i sprawczości, ale także przez podporządkowane samostanowieniu i sprawczości zdynamizowanie się podmiotowego „ja”. Biorą w nim udział dynamizmy ludzkiej somatyki oraz psychiki, które poza tym uczynniają się również samorzutnie — w czynie jednakże ów samorzutny dynamizm oddają jakby do dyspozycji woli. Na tym właśnie opiera się integracja osoby w czynie, która

dopełniając transcendencję, stanowi również ze swej strony o osobowym całokształcie struktury samo-posiadania i samopanowania.

Przeprowadzona pod tym kątem analiza czynu ludzkiego uprawnia a nawet zobowiązuje do wglądnięcia w dynamizm psycho-somatyczny człowieka. Dynamizm ów stanowi swoistą jedność, jak na to zwróciliśmy już uwagę w rozdziale poprzednim. Jest to jednakże jedność, w której wyraźnie uwydatnia się złożoność: jedność wielości. Psychika jest czymś różnym od somatyki, chociaż w człowieku stanowią jedność, wzajemnie się warunkując. Kluczem do ujęcia i właściwego zrozumienia tej jedności jest właśnie pojęcie integracji. W rozdziale poprzednim staraliśmy się to wykazać w odniesieniu do samej somatyki. Złożoność bowiem człowieka pod tym względem pozwala na pewne wyodrębnienie somatyki od psychiki oraz na bliższe określenie dynamizmów, które są właściwe dla jednej i drugiej. Właśnie bowiem te dynamizmy posiadają najbardziej istotne znaczenie dla ukazania integracji. I tak w rozdziale poprzednim staraliśmy się wykazać, jak właściwa dla ludzkiej somatyki reaktywność, z którą wiąże się również zewnętrzna ruchliwość ciała — stanowi swoiste tworzywo czynów. W rozdziale niniejszym zamierzamy podobną analizę przeprowadzić w odniesieniu do psychiki. Oczywiście, że — jakkolwiek analiza ta nawiązuje do nauk szczegółowych, które własnymi metodami badają ciało oraz psychikę człowieka — to jednak nie przejmuje ani tych metod ani też ich szczegółowości. Chodzi, jak już uprzednio stwierdzono, o ogólną charakterystykę odnośnego dynamizmu pod kątem integracji osoby w czynie.

Zanim taką charakterystykę spróbujemy podać, wypada stwierdzić, że pojęcie „psychika” nie utożsamia się z pojęciem duszy. Pojęcie duszy bywa używane w języku potocznym zawsze w zestawieniu z pojęciem ciała. Właściwe jednak znaczenie tak zestawionych pojęć jest metafizyczne i domaga się też metafizycznej analizy rzeczywistości ludzkiej. W studium niniejszym usiłujemy utrzymać się w gra-

nicach takiej również analizy — i dlatego do pojęcia duszy zamierzamy jeszcze powrócić przy końcu tego rozdziału. Jednakże termin „psychika” nie pokrywa się z pojęciem duszy chociaż etymologicznie wywodzi się on od grec. „psyche” — co znaczy właśnie „dusza”. Pojęcie „psychika” określa w człowieku tylko to, co również należy do jego integralności, owszem, co o tej integralności stanowi, nie będąc samo w sobie cielesnym czyli somatycznym. I dlatego właśnie pojęcie „psychika” jest adekwatne do pojęcia „somatyka” — i w takim też zestawieniu staramy się tutaj go używać.

W pojęciu „psychika” oraz przymiotnikowym pojęciu „psychiczne” mieszczą się te pierwiastki człowieczeństwa oraz każdego konkretnego człowieka, które w doświadczeniu człowieka odkrywamy jako w pewien sposób spójne, zintegrowane z ciałem, a równocześnie nie będące — same w sobie — tym ciałem. Dalsze analizy pomogą w bliższym określeniu zarówno tych pierwiastków jak też ich stosunku do ciała, do „somatyki”. To, co stwierdzono w tej chwili, wskazuje na podstawę doświadczalno-oglądową psychiki oraz przydawkowego określenia „psychiczne”. Jest to pewna dziedzina faktów danych w doświadczeniu fenomenologicznym: w doświadczeniu tym uwydatnia się zarówno ich odrębność w stosunku do somatyki, jak też swoiste z nią zintegrowanie, scalenie w człowieku. Wciąż bowiem znajdujemy się w obrębie całościowego doświadczenia człowieka. Ujawnienie odrębności tego, co psychiczne, a zarazem zintegrowania z tym, co somatyczne w człowieku, stanowi podstawę do wnioskowania na temat stosunku duszy do ciała — czy też na dalszym jeszcze etapie ducha do materii. To również pozostawiamy na później, na razie chcemy zająć się bliższą charakterystyką tego, co w człowieku psychiczne — czyli psychiki — pod kątem integracji osoby w czynie. Integracja jest bowiem kluczem do ujęcia i zrozumienia ludzkiej psychiki tak, jak była kluczem do ujęcia i zrozumienia ludzkiej somatyki.

Stwierdziliśmy w rozdziale poprzednim, że integracja zakłada pewną integralność somatyki i z niej korzysta. Może najwłaściwiej wystąpiło to w analizie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy czynem a ruchem. W tym wypadku integrująca wola nie tylko wywołuje ruch, ale także czerpie z naturalnego dynamizmu somatycznego, z naturalnej reaktywności i ruchliwości ciała. Do pojęcia integralności ciała wchodzi więc nie tylko statyczny niejako całokształt skoordynowanych ze sobą członków i organów, ale także ich zdolność do prawidłowego, „normalnego” i w odpowiedniej mierze usprawnionego reagowania. To wszystko zawiera się w pojęciu integralności somatycznej. Jak widać integralność ta wykazuje — jak najbardziej zewnętrzny i widzialny — element konstytucji cielesnej, z którym jesteśmy skłonni łączyć całą statykę i dynamikę ciała ludzkiego.

Integralność psychiczna również jest podstawą integracji osoby w czynie. Jednakże integralność psychiczna człowieka nie uwydatnia się przy pomocy takiego widzialnego i zewnętrznego elementu jak integralność somatyczna. Nie ma w tym sensie co somatyczna — konstytucji psychicznej człowieka. Jest to najprostsze potwierdzenie przeświadczenia, że psychika nie jest ciałem. Nie przysługują jej zewnętrzne właściwości ciała, nie jest „materią” i nie jest w ten sposób jak ciało „materialna”. Również i cała wewnętrzność ciała ludzkiego — to, co określamy jako „organizm” — różni się zasadniczo od psychiki. Funkcje psychiczne są wewnętrzne i niematerialne, a choć uwarunkowane somatyką i jej funkcjami, nie pozwalają się jednak do nich zredukować. Kiedy mówimy o wnętrzu człowieka, o jego życiu wewnętrznym, mamy na myśli psychikę — całokształt funkcji psychicznych. Same w sobie są one pozbawione tej zewnętrzności i widzialności jaka wraz z konstytucją somatyczną przysługuje ciału, chociaż ciało — jak powiedziano uprzednio — służy także pewnemu pośredniemu uzewnętrznieniu tych funkcji, ich ekspresji. I dlatego też istnieje

słuszna dążność do ujmowania całokształtu funkcji psychicznej człowieka w związku z konstytucją somatyczną, co od bardzo dawna znajdowało wyraz w różnych ujęciach problemu tzn. temperamentów. Wydaje się, że samo pojęcie temperamentu, oraz różne próby klasyfikowania ludzi pod tym względem, miały na celu właśnie bliższe określenie integralności psychicznej człowieka — i to jako podstawy integracji osoby w czynie.

CHARAKTERYSTYKA PSYCHIKI: EMOTYWNOŚĆ

W studium niniejszym jednakże tak szczegółowego celu sobie nie stawiamy. Nie chodzi tu ani o klasyfikację ani o typologię, która tyle już razy stanowiła wynik indukcyjnych dociekań na temat integralności psychicznej człowieka. Chodzi o bardziej ogólną a zarazem też bardziej zasadniczą charakterystykę dynamizmu psychicznego przy uwzględnieniu tego związku, jaki zachodzi pomiędzy nim a somatyką i jej właściwym dynamizmem. Charakteryzując w ten sposób dynamizm, charakteryzujemy zarazem i potencjalność psychiczną człowieka, ona bowiem jest źródłem tego dynamizmu. W rozdziale poprzednim uczyniliśmy to w stosunku do somatyki, stwierdzając, że właściwy jej dynamizm posiada charakter reaktywny. Jest to właściwa ciału zdolność do reakcji, które w wymiarze ciała ludzkiego stanowią zarówno o jego wegetatywnej żywotności na wewnątrz jak też o widzialnej na zewnątrz ruchliwości.

Przez analogię pragniemy teraz charakteryzować dynamizm psychiczny — a pośrednio i potencjalność psychiczną człowieka — wskazując na emotywność jako na rys najbardziej znamieny dla tego dynamizmu oraz potencjalności. Pojęcie i wyrażenie „emotywność” — raczej mało używane w języku potocznym, chociaż stosowane w nauce zwłaszcza w formie przymiotnika „emotywny” — kojarzy się z dość powszechnie używanym rzeczownikiem „emocja”. Zupełnie podobnie jak reak-

tywność z reakcją. Skojarzenie jest trafne, chociaż wyraz „emocja” w naszym języku służy do określenia pewnej grupy przejawów psychicznej emotywności. Wydaje się, że przeżycie emocjonalne znaczy mniej więcej tyle co przeżycie uczuciowe.

Jednakże termin „emotywność” ani też przymiotnik „emotywny” nie wskazuje wyłącznie na uczucia, nie określa uczuciowości człowieka. Termin ten ma szersze znaczenie, łączy się mianowicie z całym bogatym i zróżnicowanym światem ludzkich czuć. Już sama ilość wyrażen, w których pojawia się ten sam rdzeń, wskazuje na bogactwo i zróżnicowanie. Mówimy bowiem nie tylko o czuciach i uczuciach, ale także o odczuciu, poczuciu i samopoczuciu, skąd inąd o wyczuciu czy też o przeczuciu, a może też innych jeszcze używamy wyrażen, w których ten sam rdzeń się pojawia. Można zauważyć, że wyrażenia te występują z różnymi przydawkami, gdy np. mówimy o odczuciu artystycznym czy też o poczuciu moralnym. Znamienne jest i to, że w tym samym prawie znaczeniu używamy rzeczownika „zmysł”, np. zmysł artystyczny czy zmysł moralny.

Otóż to wielkie bogactwo wyrażen, które wskazuje na wielkie również bogactwo a zarazem na zróżnicowanie ludzkich czuć, naprowadza nas na szersze i chyba właściwe znaczenie emotywności. Etymologia słowa „emocja” — „emotywność” wskazuje na jakiś ruch czy poruszenie (*movere* = ruszać się), które pochodzi z wewnątrz, o czym świadczy przedrostek „ex”. Nie ma wyrażenia polskiego, które by ściśle oddawało tę zawartość treściową emocji oraz emotywności. Może się też wydawać, że nie znajdujemy w etymologii tych wyrażen niczego, co nie mogłoby być orzekane o dynamizmie czysto somatycznym. Tam również zachodzi pewne „poruszenie”, pewna zmiana, która wynika z wewnątrz. W rozdziale poprzednim zwrócono dostatecznie uwagę na wewnętrzność ciała oraz na ścisłą zależność tego, co w porządku reaktywnym jest zewnętrzne i widzialne, od tego, co wewnętrzne. A przecież do unaocznienia istotnej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy

dynamizmem somatycznym a psychicznym, może bardzo dopomóc samo porównanie wyrażen „reakcja-emocja” „reaktywność-emotywność”. O ile w pierwszym wypadku zachodzi poruszenie somatyczne, które nie przekracza w niczym potencjalności ciała, to natomiast w emocji i emotywności potencjalność ta zostaje zasadniczo przekroczona. Zdaje się na to wskazywać przedrostek „ex”: chociaż owo psychiczne poruszenie w jakiś sposób zależy od ciała, od somatyki, w jakiś sposób jest przez nią uwarunkowane, to przecież już do ciała nie należy, jest czymś innym niż ciało.

Powyższe rozważanie o charakterze etymologicznym zmierza do ukazania — i chyba też ukazuje — zasadniczą odrębność emotywności w stosunku do reaktywności, a równocześnie ich głęboki związek w człowieku. Psychika jest uwarunkowana somatyką. Emotywność, która zdaje się cechować dynamizm psychiczny człowieka, jest uwarunkowana reaktywnością, która charakteryzuje jego dynamizm somatyczny. Chyba trafiamy tutaj na jakiś główny szlak dociekań w dziedzinie antropologii i psychologii, tak dawniejszej jak i współczesnej. Wiązanie psychiki z somatyką w aspekcie dynamicznym cechuje w zasadniczej mierze wszelkie dociekania na temat temperamentów. Bardzo często mówi się też o reakcjach psychicznych — tak dalece emotywność osadzona jest w reaktywności i przez nią uwarunkowana. Mówi się zresztą nie tylko o reakcjach psychicznych, mówi się po prostu „człowiek zareagował”, mając na myśli nie samą tylko somatyczną reaktywność, ale całokształt pewnego postąpienia w czynie, w którym zawiera się również świadoma odpowiedź na określoną wartość. Również bowiem i taka odpowiedź jako właściwe woli rozstrzygnięcie lub wybór ma w sobie coś z somatycznej reaktywności. Człowiek stanowi tę złożoną jedność, na gruncie której integracja czynu w osobie zawiera zawsze w jakiś sposób wszystkie elementy psycho-somatycznej złożoności. Tak tedy wyrażenia w rodzaju „człowiek zareagował w taki

a taki sposób" są prawdziwe, choć zdają się uwydatniać w szczególnej mierze jeden z elementów tej złożoności.

Pełny obraz integracji osoby w czynie musi zawsze uwzględniać fakt komplementarności: integracja dopełnia transcendencję, która realizuje się przez samostanowienie i sprawczość. W tym wymiarze czyn ludzki jest świadomą odpowiedzią na wartości poprzez rozstrzygnięcie czy wybór. Jednakże odpowiedź ta zawsze w jakiś sposób korzysta z dynamizmu somatyki oraz psychiki. Integracja osoby w czynie oznacza ściśle konkretne i za każdym razem niepowtarzalne wprowadzenie somatycznej reaktywności oraz psychicznej emotywności do jedności czynu: do jedności z transcendencją osoby, wyrażającą się w sprawczym samostanowieniu, które zarazem jest świadomą odpowiedzią na wartości. Ta świadoma odpowiedź na wartości bywa w czynie ludzkim zintegrowana nie tylko somatycznie, jak to staraliśmy się ukazać w rozdziale poprzednim, mówiąc zwłaszcza o syntezie czynu i ruchu. Świadoma odpowiedź na wartości w szczególny sposób bywa zintegrowana w czynie ludzkim poprzez całą psycho-emotywność człowieka.

Emotywność oznacza również swoistą wrażliwość na wartości. Tego tutaj nie zamierzamy na razie analizować, sygnalizujemy tylko, ażeby właściwie zarysował się już problem integracji. Wrażliwość na wartości na gruncie emotywnym posiada u człowieka charakter spontaniczny, samorzutny. W tym dzieli ona charakterystykę samej emotywności, która wskazuje zawsze na coś, co dzieje się w osobie w sposób psychiczny (podobnie jak reaktywność wskazuje na to, co dzieje się w osobie w sposób somatyczny). Poprzez spontaniczną wrażliwość na wartości potencjalność emotywna dostarcza też szczególnego jakby tworzywa dla woli. Wola bowiem przez rozstrzygnięcie czy wybór stanowi zawsze określoną umysłowo odpowiedź na wartości. W przeżyciach emotywnych tego umysłowego określenia brak. Na tym tle zarysowuje się już szczególna potrzeba integra-

cji osoby w czynie, ale zarazem też wylania się szczególne znaczenie tej integracji: nieporównywalne z integracją somatyczną.

Ustalenie znaczenia integracji osoby w czynie od strony ludzkiej emotywności — poprzez próbę kolejnych analiz niniejszego rozdziału — powinno także ze swej strony dopomóc do głębszego zrozumienia transcendencji osoby w czynie. W transcendencji, a nie w samej integracji ludzkiej emotywności, ujawnia się najgłębsze znaczenie duchowości osoby i najwłaściwsza postawa do stwierdzenia duchowości duszy ludzkiej. To też stale wypada nam mieć przed oczyma, aby wiedzieć, że „duchowe” bynajmniej nie równa się „psychiczne”. Psychiczne to również ematywne i zmysłowe.

CZUCIE A ŚWIADOMOŚĆ. PRZEZYCIE WŁASNEGO CIAŁA

Psychologia i antropologia dokonują zwykle rozróżnienia pomiędzy cielesnością, zmysłowością i duchowością człowieka. Nie naruszając w niczym głębokiej zasadności tego rozróżnienia, uwydatniamy w niniejszym studium nade wszystko emotywność — a to z tej racji, że staramy się stworzyć możliwie integralny obraz ludzkiego dynamizmu. Emotywność zaś określa swoistą postać — a zarazem nurt tego dynamizmu, który w szczególny sposób włącza się w osobowy dynamizm czynów ludzkich. Ów psychiczny wątek emotywności przebiega niejako pomiędzy cielesnością a duchowością, nie oddalając ich od siebie ale w szczególny sposób przybliżając i jednocząc. Dynamizm emotywny zdaje się spełniać poniekąd funkcję koncentratora ludzkich przeżyć, jak to jeszcze ukażą dalsze analizy. Jakkolwiek zachodzi wyraźna różnica pomiędzy nim a reaktywnym dynamizmem somatycznym, to przecież uwarunkowanie wzajemne jest bardzo ścisłe. Z drugiej strony zaś zachodzi wspomniane już uprzednio zbliżenie z duchowością człowieka. To wszystko, co stanowi o duchowej transcendencji osoby: stosunek do prawdy, dobra i piękna a wraz z tym zdolność

samostanowienia — wykazuje bardzo głęboki rezonans emotywny w człowieku. Rezonans ten, jego jakość i siła, będąc czymś na wskroś indywidualnym, stanowi z kolei o jakości i sile samejże osobowej transcendencji, a w każdym razie stwarza swoistą jej podwalinę w człowieku. Wnikanie w tajniki człowieczeństwa od tej strony prowadzi też bardzo głęboko na drodze zrozumienia osoby i czynu, a w każdym razie nie może być mowy o gruntownym zrozumieniu integracji osoby w czynie bez analizy właściwej człowiekowi emotywności.

Spróbujmy rozpocząć ową analizę w tym punkcie, w którym niejako urywa się dynamizm somatyczny, a zarazem — w którym emotywność spotyka się najbliżej z reaktywnością ciała. Emotywność, podobnie jak reaktywność, ściśle kojarzy się z działaniem bodźców. Wiadomo, że reaktywność somatyczna to zdolność reagowania na bodźce, przy czym najbardziej interesowała nas w rozdziale poprzednim zdolność reagowania na bodźce ruchowe. Tuż obok tej zdolności przebiega inna zdolność: jest to zdolność czucia. Zdolność ta w warstwie somatycznej polega również na przejmowaniu bodźców, które wybiegają od przedmiotów materialnych, od różnorodnych ciał. Jednakże skutek ich nie jest somatyczny, nie polega na reakcji i ruchu ciała. Skutek ich jest psychiczny, wyraża się w czuciu. A chociaż ten psychiczny skutek uwarunkowany jest w warstwie somatycznej jakąś reakcją, to przecieź sam w sobie przekracza tę reakcję od początku do końca.

Bodziec czuciowy różni się zasadniczo od bodźca ruchowego choć bardzo często idą z sobą w parze, (gdy np. ktoś przy dotknięciu gorącego pieca odruchowo cofa rękę). Czucie samo w sobie nie jest żadnym ruchem czy odruchem somatycznym. Wykazuje ono taki stosunek do ciała jak podmiot do przedmiotu: chociaż stosunek ten nie jest w samym czuciu uświadomiony, to przecieź ciało staje się w nim pewną tre-

ścią, która zarazem przenika w pole świadomości. Tak więc poprzez czucie wydobywamy się ponad to, co w rozdziale poprzednim pozostało nazwane podmiotowością samego ciała, ku jakiejś nowej podmiotowości. O ile tamta „podmiotowość” jest sama w sobie oparta na reaktywności somatycznej i w znacznej mierze nie objęta świadomością — to natomiast „podmiotowość” psychiczna, która się na podłożu ciała wyłania wraz z czuciem, jest objęta świadomością. Czucie bowiem samo w sobie stanowi zmysłowy refleks poznawczy, dzięki któremu ciało staje się przedmiotową treścią, a treść ta dociera do świadomości i w niej się odzwierciedla.

Pragniemy ująć możliwie wnikliwie stosunek czucia do świadomości, gdyż dla osobowego dynamizmu posiada on podstawowe znaczenie. Chodzi tutaj na pierwszym miejscu o czucie własnego ciała. Własne ciało, jego różne stany i ruchy, stają się źródłem bodźców czuciowych, które w zasadniczej mierze umożliwiają człowiekowi przeżycie własnego ciała. W przeżyciu tym czucie włącza się w świadomość i tworzy z nią jakby jedną podstawę przeżycia, chociaż czucie zmysłowe różni się od umysłowej świadomości.

Zwrócono już kilkakrotnie uwagę na to, że zakres świadomości ciała bywa jakby na bieżąco wyznaczony polem czuć. I tak cały wewnętrzny dynamizm ciała — organizmu, związany z jego żywotnością wegetatywną, znajduje się jakby poza zasięgiem świadomości o tyle, o ile nic z niego nie przeniknie w pole czuć. Podkreślamy w tym miejscu przysłówkę „jakby”, gdyż człowiek mając świadomość swego ciała, posiada również jakąś ogólną świadomość jego wewnętrzności oraz dynamizmu wewnętrznego. Świadomość ta konkretyzuje się przy pomocy odnośnych czuć, np. czucia bólu cielesnego, które sprawiają, że wewnętrzność własnego ciała wchodzi równocześnie w zakres świadomości. Taka konkretyzacja świadomości przy pomocy czucia stanowi też pełną podstawę przeżycia własnego ciała.

Habitualne przeżywanie własnego ciała jest wypadkową wielu czuć, a więc i wielu bodźców czuciowych, które wychodzą od tego ciała oraz jego reaktywno-ruchowych dynamizmów. Czucia te ujawniają każdemu z nas nie jakąś odrębną „podmiotowość ciała”, ale właśnie somatyczną strukturę całego podmiotu „człowiek” — całego „ja”. Ujawniają mianowicie, w jakiej mierze jest on ciałem i w jakiej mierze ciało-soma bierze czynny udział w jego bytowaniu i działaniu. Można powiedzieć, że czucie cielesne — bezpośredni refleks ciała, jakby stale tworzony i kształtowany przez jego reaktywność i ruchliwość — posiada w tym zakresie podstawowe znaczenie dla przeżycia własnego „ja” cielesnego. Owo habitualne przeżycie stanowi, jak powiedziano powyżej, wypadkową wielu czuć, które wyraża się jako pewne „samopoczucie”. Jakieś samopoczucie stale towarzyszy człowiekowi, stale tworzy jakby psychiczną ośnowę i refleks jego bytowania i działania. Bezpośrednim i właściwym przedmiotem samopoczucia jest całe „ja” somatyczne, nie wyodrębnione z „ja” osobowego, ale najistotniej z nim spójne.

Należy podkreślić fakt, iż samopoczucie przejawia wyraźny rys kwalifikatywny, a więc rys wartości: wiadomo przecież, że bywa ono dobre lub złe, a w granicach tego zasadniczego rozróżnienia przybiera jeszcze różnorodne odcienie. Bywa więc mniej lub bardziej dobre oraz mniej lub bardziej złe. Temu właśnie daje człowiek wyraz w powiedzeniach typu „czuję się dobrze”, „czuję się źle”, oraz w bardzo wielu podobnych gdy stwierdza np., że czuje się zmęczony, wyczerpany, chory — lub z drugiej strony, gdy stwierdza, że czuje się mocny, zdrowy itp. Czuje się człowiek również sprawny lub niesprawny, co — poprzez refleks psychiczny — uwydatnia znaczenie sprawności dla reaktywno-ruchowego dynamizmu ciała. Przekonujemy się również co krok, w jakiej mierze dynamizm ten oraz jego sprawność warunkuje tzw. wyższe funkcje psychiczne, gdy np. zmęczenie fizyczne odbija się niekorzystnie na procesach naszego myślenia, a z drugiej strony „wypoczęta głowa” przy-

sparza jasności myśli itp. W ten sposób też uświadamiamy sobie, jak gruntownie jest spójne nasze „ja” somatyczne z całym „ja” osobowym, jak ściśle stanowi z nim jedność.

Czucie własnego ciała jest nieodzownym czynnikiem dla przeżycia integralnej podmiotowości człowieka. W przeżyciu tym ciało i świadomość są jakby związane z sobą przez czucie, które stanowi najelementarniejszy przejaw ludzkiej psychiki a zarazem najbliższy psychiczny refleks ludzkiej somatyki. Ów czuciowy refleks psychiczny różni się zasadniczo od refleksywnej funkcji świadomości, która — jak w swoim miejscu uwydatniono — posiada dla osobowego przeżycia konkretnego ludzkiego „ja” znaczenie podstawowe. Wzajemne przenikanie się w tym przeżyciu zmysłowego czucia i umysłowej świadomości uwydatnia tę zależność, jaka w dziedzinie ludzkiego poznania istnieje w ogóle pomiędzy zmysłami a umysłem. Jest to zależność dwustronna, gdyż czucie własnego ciała pozwala nawiązać z nim kontakt przedmiotowy, a równocześnie ujawnia podmiotowość psychiczną zintegrowaną z tymże ciałem-podmiotem somatycznym. Wszak czucie dzieje się na sposób psychiczny w ludzkim „ja”, a także „dzianie się” ujawnia właśnie podmiotowość. To ujawnienie zachodzi niejako wobec świadomości, która — wyjąwszy graniczny wypadek emocjonalizacji świadomości (por. rozdz. I) — zachowuje względem czuć wyraźną nadrzędność. Wszak posiadamy m. in. świadomość swoich czuć, co znaczy, że są one w normalnym biegu przeżyć, podporządkowane świadomości. Nie można zaś stwierdzić vice versa, iż posiadamy czucie czy odczucie naszej świadomości. Właśnie taka nadrzędność świadomości, w której zawiera się pewne „wporządkowanie” a zarazem i podporządkowanie czuć — w szczególności czucia własnego ciała — stanowi warunek samo-stanowienia, a więc i samo panowania oraz samo-posiadania: warunek realizacji czynu, dynamizmu prawdziwie osobowego.

Czucie własnego ciała ujawnia podmiotowość psycho-so-

matyczną człowieka. Ponieważ dokonuje się to wobec świadomości, która spełnia funkcję odzwierciedlającą a zarazem refleksywną, przeto wraz z uświadomieniem następuje również to znamienne dla osobowego „ja” upodmiotowienie i uwewnętrznienie świadomościowe, które ogarnia również ciało jako własne, różne od wszystkich innych ciał. Czuć ciała pozwala człowiekowi wnikać we własną somatykę na tyle, na ile to jest potrzebne dla samostanowienia w czynie, a przez to również dla transcendencji osoby. Wedle tego też należy ustalić miarę integracji osoby w czynie: integracja równa się w tym wypadku normalnemu przeżyciu własnego ciała. Wszelkie zaś braki i niedomagania czucia, które stwarzają przeszkodę w takim przeżyciu, wypada uznać za przejawy dezintegracji w tym względzie.

WRAZLIWOŚĆ A PRAWDZIWOŚĆ

Przeżycie własnego ciała nie jest jedynym terenem przenikania czuć do świadomości, tak jak czucia cielesne nie są jedyną odmianą czuć. Człowiek czuje nie tylko własne ciało, ale także czuje siebie w sposób bardziej integralny, czuje to, co stanowi o własnym „ja” i jego dynamice. Prócz tego czuje „świat” jako złożony i zróżnicowany zespół istnień, wśród których to własne „ja” istnieje i z którymi pozostaje w różnorodnych relacjach. Przenikanie tych różnorodnych czuć do świadomości kształtuje przeżycie własnego „ja” w świecie, kształtuje także jakieś przeżycie świata. Chodzi tutaj przede wszystkim o świat pozostający w zasięgu zmysłów, nie zaś o całą rzeczywistość, o całe wszech-istnienie, jakie w sposób abstrakcyjny ogarnia umysł. Czuć w swej właściwej specyfice, czucie jako fakt emotywny, jest bezpośrednio związane z tym, co leży w zasięgu zmysłów, choć nie jest całkowicie odcięte od treści umysłowych, od tego wszystkiego, czym żyje ludzka myśl na różnych poziomach i dro-

gach abstrakcji. Dokładna obserwacja człowieka przemawia przeciwko zbyt uproszczonej dychotomii: przemawia też przeciwko wyłącznemu sprowadzaniu emotywności do zmysłowości. Jeżeli stwierdzamy u człowieka nie tylko czucie własnego ciała czy w ogóle ciało (do których dostęp poznawczy istnieje przez zmysły), ale stwierdzamy też jakieś czucie estetyczne, religijne czy moralne — to znak, że pierwiastek emotywny w jakiś sposób jest właściwy i duchowości człowieka, nie tylko jego zmysłowości.

Dotykamy w tym miejscu bardzo istotnych problemów psychologii, antropologii i teorii poznania, których nie zamierzamy jednak szczegółowo analizować, o ile należą do tamtych nauk. Problem emotywności, a bezpośrednio problem funkcji poznawczej, jaką spełniają różnorodne czucia, interesuje nas tutaj pod kątem integracji osoby w czynienie. Fakt pojawiania się czuć, ich intencjonalność poznawcza, oraz przenikanie tychże czuć do świadomości, kształtuje u każdego człowieka jakąś indywidualną jego wrażliwość. Sam wyraz „wrażliwość” w języku potocznym nie jest może dostatecznie zdeterminowany znaczeniowo, nieraz miesza się pod tym względem wrażliwość z „drażliwością”. Tutaj spróbujemy uwolnić wyraz „wrażliwość” od tych domieszek znaczeniowych, aby mógł oznaczać specyficzną dla człowieka właściwość czucia i odczuwania, które albo samo stanowi pewną funkcję poznawczą albo przynajmniej w funkcji takiej uczestniczy. Ujmując zagadnienie w ten sposób, pragniemy powstrzymać się od rozstrzygania ważnych i złożonych zarazem problemów psychologicznych i teorio-poznawczych. Problemy te występują na przestrzeni całej historii filozofii i nauki. Szczególnie uwydatniają się w związku z takimi koncepcjami jak koncepcja zmysłu moralnego czy też zmysłu religijnego, nie mówiąc już o zmyśle społecznym czy zmyśle estetycznym. Koncepcje te — czy może tylko sposoby wyrażania się — wskazują na moment emotywny, mianowicie na moment czucia, jako na realny składnik odniesienia człowieka do tych dzie-

dzin rzeczywistości, do których poznawczo nie może odnieść się przy pomocy samych zmysłów. Najwyraźniej więc pojęcie „zmysł” jest tutaj użyte w znaczeniu analogicznym. Wskazuje ono mianowicie na konkretność funkcji poznawczej w danej dziedzinie, oraz na jej intuytywność, a więc na właściwości, jakie przysługują zmysłom w odniesieniu do tego, co im bezpośrednio podpada w poznaniu, w odniesieniu do tzw. jakości zmysłowych. Jakości te są różne dla poszczególnych zmysłów i ich funkcji: inna więc dla wzroku i widzenia, inna dla słuchu i słyszenia, inna dla dotyku itd.

Kiedy mowa w naszym studium o wrażliwości, to wiadomo, że nie chodzi o samą wrażliwość zmysłową *stricto sensu*, a więc np. o wrażliwość wzroku, słuchu, dotyku itp. Chodzi także o te różne kierunki intencjonalne ludzkiego czucia, które bywają głęboko zakorzenione w duchowości i życiu duchowym człowieka. Sama wrażliwość nie wskazuje jednak na transcendencję osoby, na samostanowienie i sprawność. Wskazuje raczej na coś, co w osobie „dzieje się” jako w podmiocie obdarzonym potencjonalnością emotywną — i co pod tym względem domaga się integracji. Wszak wrażliwość etymologicznie łączy się z wrażeniem, posiada z nim wspólny rdzeń językowy i poniekąd znaczeniowy. Przez wrażenie zaś rozumiemy zmysłowe odbieranie i zmysłowy obraz przedmiotów. Wrażliwość w jakiś sposób uczestniczy w tej zmysłowej zdolności człowieka. Posiada też charakter nade wszystko receptywny a nie aktywny. I dlatego właśnie domaga się integracji.

Chodzi w tym wypadku nie tylko o integrację świadomościową czyli o przenikanie poszczególnych czuć z właściwymi im treściami intencjonalnymi do świadomości, z czego wyłania się autentyczne przeżycie jakiejś wartości. Czucia bowiem czy też odczucia są skierowane intencjonalnie właśnie do wartości, jak to można było stwierdzić już w analizie czuć cielesnych, gdy został uwydatniony ich rys kwalifikatywny („czuję się dobrze” — „czuję się źle” itp.). Każde inne również czucie jest skierowane do jakiegoś faktu we własnym podmiocie lub poza jego obrębem, zawsze

jednak z owym „nachyleniem ku wartości”, z owym rysem kwalifikatywnym, który tak wyraźnie się uwydatnia w odczuciach własnego ciała. Dlatego też czucia czy odczucia stają się u człowieka szczególnym ośrodkiem krystalizującym przeżycia wartości. Emocjonałisci — tacy jak np. M. Scheler — utrzymują, że są one jedynym źródłem kontaktu poznawczego, jaki człowiek nawiązuje z wartościami, że poza odczuciem nie ma innego autentycznego poznania wartości.

To również jest problem teorio-poznawczy, którego w tym sensie tutaj nie podejmujemy. Wypada tylko stwierdzić, że samo przeżycie wartości na podstawie świadomościowej integracji czuć nie wystarcza. Z uwagi bowiem na transcendencję osoby w czynie konieczna jest inna jeszcze integracja — integracja, jeśli tak można się wyrazić, prawdziwościowa. Transcendencja osoby w czynie polega na odniesieniu do prawdy, które warunkuje autentyczną wolność samostanowienia. I dlatego też to przeżycie wartości, które jest funkcją samej wrażliwości człowieka — a więc funkcją czuć — musi także podlegać w wymiarze osoby i czynu odniesieniu do prawdy. Przenikanie wrażliwości prawdziwością jest wymogiem osobowego przeżycia wartości. Na gruncie takiego przeżycia może dopiero kształtować się autentyczne rozstrzygnięcie i wybór. Autentyczność oznacza w tym wypadku spełnienie wolności, które zawsze jest uwarunkowane przekonaniem czyli dojrzałym odniesieniem do prawdy. Chodzi w danym wypadku o wartość w poznaniu — a więc prawdę o dobru tego przedmiotu, do którego odnosi się rozstrzygnięcie czy wybór.

Takiemu rozumieniu pojęcia „autentyczność” — rozumieniu na gruncie prawdziwości — przeciwstawia się nieraz zrozumienie tejże na gruncie samej tylko wrażliwości. W tym ujęciu wrażliwość jako cecha ludzkich czuć byłaby ostatnim i jedynym sprawdzianem wartości oraz wyłączną podstawą ich przeżywania. Jakby świadomościowa

integracja czuć oraz wartości odczuwanych nie dopuszczała już żadnej integracji prawdziwościowej, żadnej refleksji, żadnej umysłowej oceny i sądu o wartościach. W rzeczywistości jednak ta druga integracja posiada decydujące znaczenie dla osoby i czynu. Ona też jest miarą autentycznej transcendencji osoby w czynie. Człowiek, który zdałby się w swoim odniesieniu do wartości tylko i wyłącznie na bieg swoich czuć czy odczuć, pozostawiłby siebie jakoś w kręgu tego, co w nim tylko się dzieje, a nie byłby w pełni zdolny do samo-stanowienia. Samostanowienie oraz związane z nim samo-panowanie domaga się nieraz działania w imię „nagiej” prawdy o dobru, w imię wartości nie odczutej. Domaga się nawet nieraz działania wbrew doraźnym odczuciom.

Nie świadczy to jednak bynajmniej o jakiejś deprecjacji wrażliwości. Wrażliwość sama jest wielkim posagiem natury ludzkiej, wielkim jej bogactwem. Zdolność czucia, zdolność spontanicznego odczuwania wartości, stanowi podstawę wielu talentów człowieka. Mają rację emocjonałści, gdy twierdzą, że tej zdolności nie podobna niczym zastąpić w człowieku. Nawet samo intelektualne uznanie dla wartości, jej obiektywnie trafna ocena, nie kształtuje takiej jakości przeżycia jak odczucie. Nie przybliża też tak człowieka do wartości i nie koncentruje na niej tak jak ono. Że człowiek pozbawiony odnośnych czuć musi przez to pozostać „ślepy na wartości” (jak utrzymują emocjonałści), to teza chyba dyskusyjna. Ale, że nie może on w taki sposób — tak dynamicznie — ich przeżywać, to wydaje się oczywiste. W tym więc sensie wrażliwość jest na pewno szczególnym bogactwem ludzkiej psychiki. Aby jednak trafnie oszacować to bogactwo, trzeba uwzględnić stopień przeniknięcia wrażliwości prawdziwością. To też jest miara integracji osoby, która tym pełniej panuje sobie i tym dojrzałej siebie posiada, im prawdziwiej odczuwa wszelkie wartości, im gruntowniej w przeżywaniu wartości odzwierciedla się ten porządek, jaki wśród nich zachodzi w rzeczywistości.

POŻĄDANIE CZY PODNIECENIE? ANALIZA POBUDLIWOŚCI
EMOTYWNEJ

W rozważaniach niniejszego studium odwołujemy się niejednokrotnie do tradycyjnej koncepcji człowieka. Mamy wówczas przed oczyma przede wszystkim tę gruntowną koncepcję, jaką na fundamencie filozofii bytu zbudował św. Tomasz z Akwinu. W koncepcji tej zaznacza się bardzo wyraźne rozgraniczenie pomiędzy zmysłowością a rozumnością człowieka, przy czym równocześnie jest też uwydatniony ścisły związek pomiędzy nimi. Związek ten zachodzi na terenie poznania, gdzie zmysły dostarczają bezpośrednich przedmiotów a zarazem jakby tworzywa umysłowi: można tak powiedzieć, skoro człowiek poznaje umysłem świat widzialny, a więc świat dostępny zmysłom, a równocześnie ujmuje swój przedmiot na drodze abstrakcji. Dlatego też to, co dostępne zmysłom, nie bywa poznawane przez człowieka tylko w taki sposób, w jaki im podpada. Prócz tego poznanie umysłowe sięga daleko poza zbiór danych samego zmysłowego doświadczenia. Związek pomiędzy zmysłowością a rozumnością zachodzi również w dziedzinie, którą św. Tomasz określa terminem *appetitus: appetitus sensitivus* pod pewnym względem również dostarcza przedmiotów woli, która bywa określana jako *appetitus rationalis*, chociaż pod innym względem zmysłowość stwarza swoiste trudności dla woli. W związku z analizą samostanowienia wskazaliśmy już na to, że termin *appetitus* nie znajduje w języku polskim jednoznacznego odpowiednika. Tłumaczymy *appetitus* bądź jako dążenie bądź też jako pożądanie, ale żadne z tych wyrażań nie oddaje właściwie tego, co zawiera w sobie *appetitus*.

Gdy chodziło o wolę, budziło się pytanie, czy można przypisywać jej charakter pożądawczy. Wydaje się, że nie ma tej trudności, gdy chodzi o zmysły. Pożądanie zmysłowe jest rzeczywistością znaną z doświadczenia. Ażeby bliżej określić tę doświadczalną rzeczywistość, św. Tomasz rozróżnił pomiędzy żamą pożądawczością (*appetitus con-*

cupiscibilis) a popędlivością (*appetitus irascibilis*), z których każda stanowi swoistą — rzecz by można — typową odmianę *appetitus sensitivus*. Wchodzi tutaj w grę pewien typ tak dalece, że w rozróżnieniu Tomaszowym można by dostrzec nawet zarodek pewnej typologii. Byłaby to typologia raczej aksjologiczna niż psychologiczna, różnica bowiem pomiędzy *appetitus concupiscibilis* a *irascibilis* zaznacza się nade wszystko ze względu na określone dobro (wartość zmysłową), które w pierwszym wypadku jest tylko przedmiotem dla pożądania, w drugim zaś jest to dobro trudne (*bonum arduum*) — i dlatego jest przedmiotem do zdobycia po pokonaniu odnośnych trudności. Tomasz z Akwinu widzi w tych dwóch odmianach pożądania zmysłowego zarazem podstawę różnicowania się ludzkich uczuć i namiętności (*passiones animae*). W takiej postaci więc znajdujemy u niego całościową interpretację ludzkiej psychiki oraz dynamizmu psychicznego od strony zmysłów, znajdujemy również, jak wspomniano, załączek pewnej typologii. Wydaje się też, że na podstawie obserwacji można ją do pewnego stopnia zweryfikować, gdyż istnieją ludzie z przewagą samej pożądawczości, inni zaś z przewagą popędlivości.

Prowadzone w niniejszym studium dociekania uwydatniają nade wszystko charakter emotywny ludzkiej psychiki. Otóż dociekania te muszą się spotkać z ujęciami tradycyjnej antropologii (psychologii) w jednym wspólnym punkcie doświadczalnym (fakt, że była ona metafizyczna, bynajmniej nie przekreśla jej charakteru doświadczalnego). Punktem takim jest określone przeżycie o charakterze emotywnym, a wydaje się nim być przeżycie podniecenia. Podniecenie „dzieje się” w podmiocie, ujawniając jego specyficzną potencjalność psychiczną. Jest to fakt emotywny, różny od czucia, któremu słusznie przypisujemy pewną intencjonalność poznawczą. Podniecenie nie wykazuje takiego skierowania psychiki: nie posiada charakteru poznawczego. Czy posiada charakter pożądawczy, apetytywny? Raczej wypada stwierdzić, że posiada

charakter bezpośrednio emotywny, przy czym emotywność podniecenia wykazuje różne odmiany i odcienie. Zachodzą w człowieku na pewno podniecenia typu popędliwego (*irascibilis*) oraz pożądawczego (*concupiscibilis*). Pośrednio więc podniecenie posiada charakter apetytywny, chociaż to, co w nim stwierdzamy wprost, należy określić właśnie jako podniecenie, nie zaś jako pożądanie. Zwrot intencjonalny „ku czemuś” względnie „przeciw czemuś” określa dalszą specyfikę ludzkich podnieceń. Same w sobie są one przejawem emotywności, są typowym „uczynnieniem” emotywnym ludzkiej psychiki.

Uczynnienie to wykazuje zwykle bardzo wyrazistą oprawę somatyczną. Podniecenie tkwi zawsze w określonej reakcji ciała, a nawet w całym łańcuchu złożonych reakcji organizmu (obieg krwi, oddech, praca serca itp.), które wyraźnie odczuwamy. Jest to za każdym razem specyficzne czucie ciała zawarte w odczuciu samego podniecenia: moment emotywny i reaktywny odczuwamy i przeżywamy jako jeden fakt dynamiczny, co poniekąd uprawnia do nazywania tego faktu reakcją. Akompaniament somatyczny podniecenia można rozumieć jako swoiste udzielenie się ciału dynamizmu *in se* psychicznego. Wypada odróżnić od tego „podniecenie” samego ciała: fakt, który sam w sobie jest reaktywny, posiada tylko emotywny rezonans. Ten bliski i łatwo wyczuwalny związek z ciałem każe nam uznać podniecenie za coś zmysłowego, za dynamiczny przejaw zmysłowości. Towarzyszy mu zwykle swoiste nasilenie czuć, bogaty refleks czuciowy, który w sposób dodatkowy stanowi o wyrazistości przeżycia.

Jednostronne jednak sprowadzanie podnieceń do zmysłowości byłoby dużym uproszczeniem. Źródło podniecenia, wywołujący je bodziec, nie musi bynajmniej bezpośrednio oddziaływać na zmysły. Może go stanowić jakaś wartość dla samych zmysłów zgoła niedostępna, może wynikać z treści ideowych. Jednakże w takich wypadkach zwykło się mówić raczej o uniesieniu niż o podnieceniu. Samo

w sobie podniecenie zdaje się wskazywać raczej na sferę bardziej zmysłowych bodźców czyli podniet — skąd właśnie nazwa. Natomiast bardziej duchowe uniesienie może w różnym stopniu łączyć się w podmiocie ze zmysłowym a nawet cielesnym podnieceniem. Wydaje się, że to drugie w pewnej mierze sprzyja duchowemu uniesieniu, ale od pewnego stopnia nasilenia zaczyna mu już przeszkadzać. Obserwacja niniejsza świadczy o potrzebie integracji.

Chodzi o integrację nie tylko poszczególnych podnieceń, ale całej ludzkiej pobudliwości — tak bowiem nazywamy tę właściwość emotywną psychiki. Pobudliwość to zdolność do podnieceń. Wykazuje ona różne kierunki i różne odcienie tak, jak i same podniecenia. Pobudliwość oznacza więc także pewną sferę potencjalności człowieka, która wydaje się dość blisko skojarzona z wrażliwością. Jeżeli zachodzi pomiędzy nimi łączność, to istnieje także wyraźna granica: pobudliwość wskazuje na fakty ematywne całkowicie różne od wrażliwości. Pobudliwość oraz podniecenie jako jej dynamiczny zaczyn i rdzeń stanowi w człowieku jakby sferę „wybuchania” uczuć. Chodzi tutaj jednakże — tak się wydaje — o pewną tychże uczuć jakość i podmiotową siłę. Mamy powody do odróżniania pobudliwości od uczuciowości, o której będzie jeszcze mowa z kolei. Pobudliwość — zgodnie ze swym rdzeniem słownym — zdaje się wskazywać przede wszystkim na samo budzenie się uczuć, i to raczej dość gwałtowne, nazwano to przed chwilą ich wybuchaniem. Źródło uczuć jest w tym wypadku raczej irracjonalne, przeżycie bywa połączone z pewnym „zaślepieniem” — to są cechy, które prócz intensywności ematywnej również przypisujemy namiętnościom. Używa się w tym miejscu czasem spolszczenia „pasja”, nawiązując do klasycznego „passiones animae”. Jeżeli pobudliwość — a więc podniecenie — kształtuje pewne formy ludzkich uczuć, to jednak z całą pewnością nie wyczerpuje całego bogactwa ich odcieni.

Wydaje się, że pobudliwość zmysłowo-uczuciowa jest

w szczególności dość mocno zakorzeniona na gruncie ludzkich popędów. Już w rozdziale poprzednim została ukazana warstwa somatyczno-reaktywna popędu samozachowawczego i seksualnego. Równocześnie jednak zaznaczano, że popęd nie sprowadza się do dynamizmu tej jednej warstwy. Posiada on również właściwe sobie centrum psycho-emotywnie. I to wydaje się tkwić nade wszystko w określonej pobudliwości — a więc w pobudliwości seksualnej, a także w różnych postaciach pobudliwości samo-zachowawczej. Jest to w jednym i drugim wypadku szczególna zdolność odbierania podniet czyli zdolność do podniecenia. Jednakże zdolność ta czyli pobudliwość tak samo nie wyczerpuje pojęcia popędu, jak nie wyczerpuje go dość wyraźnie zdeterminowana reaktywność ciała, zdolność do określonych reakcji seksualnych czy samozachowawczych. Raczej zarówno reaktywność jak i pobudliwość stoją do dyspozycji potężnej siły natury, która wyznacza orientację w stronę wartości samego istnienia — a to jest wartość najelementarniejsza, ale też zarazem najbardziej podstawowa.

Problem integracji w tej dziedzinie spróbujemy potraktować szerzej i łącznie z uczuciowością człowieka.

SPECYFIKA WZRUSZENIA. UCZUCIOWOŚĆ

Dochodzimy do takiej sfery w analizie ludzkiej emotywności, która domaga się szczególnego wyodrębnienia, chociaż metoda redukcyjna mogłaby zatrzeć tę odrębność. Chodzi mianowicie o przeżycie wzruszenia, które nie tylko ze względu na wyraz słowny różni się od podniecenia. Dwa różne wyrazy wskazują też na dwa różne przeżycia. Chociaż oba posiadają zasadniczo emotywny charakter, to przecież wzruszenie jest czymś innym od podniecenia, posiada inną specyfikę jako fakt psychiczny. Wydaje się też, iż temu właśnie faktowi, tej specyfice przeżycia i doświadczenia, najbliższej odpowiada pojęcie „emocja”, chociaż o całkowitym pokrywaniu się znaczenia emocji i wzruszenia trudno mówić, tak jak trudno też

mówić o znaczeniowym pokrywaniu się emotywności i uczuciowości człowieka. Wzruszenie „dzieje się” w człowieku-podmiocie podobnie jak podniecenie, chociaż bez trudu możemy odróżnić od siebie te dwie odmiany wśród *passiones animae*. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że termin „passio”, którego tomiści używają w ślad za swym mistrzem dla określenia różnych faktów życia uczuciowego, wskazuje dosłownie właśnie na „dzianie się”.

Specyfika wzruszenia jest różna od specyfiki podniecenia. Podniecenie wydaje się bliższe zmysłowości człowieka, wzruszenie jakby dalsze. Chociaż jednemu i drugiemu towarzyszy jakaś reakcja somatyczna, podniecenie wydaje się bardziej tkwić w tej reakcji, wzruszenie mniej. Przeżywamy więc wzruszenie jako przejaw czystej poniekąd emotywności, jako „uczynnienie” samej psychiki, w którym uwarunkowanie somatyczne słabiej się zaznacza. Dlatego też w przeżyciu wielu wzruszeń czucie cielesne jakby ustępowało miejsca odczuciu duchowemu. Dzieje się tak tym bardziej, że treść wzruszeń pozostaje czasem w ścisłym związku z duchowością i życiem duchowym człowieka. Przeżywamy więc np. wzruszenia estetyczne związane z kontemplacją piękna, wzruszenia poznawcze związane z odkryciem jakiejś prawdy, różne odmiany wzruszeń związanych ze sferą dobra, w szczególności dobra i zła moralnego. Te ostatnie przeżycia, które Scheler uważa za najgłębsze przejawy potencjalności ematywnej człowieka, przebiegają w ścisłej łączności z procesami sumienia. Wyrzut sumienia spowodowany winą jest nie tylko sądem o sobie samym, ale to przeżycie prawdziwościowe wykazuje — jak wiemy z doświadczenia — niezwykle komponentę wzruszeniową. To samo odnosi się do procesu oczyszczenia, usprawiedliwienia czy nawrócenia, gdzie wraz z rzeczywistym oderwaniem od zła i przejściem do dobra, przynajmniej z jego zapoczątkowaniem w człowieku, łączy się znowu głębokie wzruszenie. Treść tych wzruszeń, a wraz z treścią i odcień emotywne, są diametralnie różne. Człowiek przechodzi od niepokoju sumienia.

od głębokiego czasem przygnębienia winą, prawie od rozpączy, do uspokojenia oraz niemniej głębokiej radości, do duchowego uszczęśliwienia.

Mówimy tutaj już o różnych uczuciach. o różnych przejawach uczuciowości człowieka. Rdzeniem każdego z nich jest jakieś wzruszenie. Ów emotywny rdzeń jak gdyby promieniuje wewnątrz, stwarzając inne za każdym razem przeżycie emocjonalne. I to przeżycie nazywamy uczuciem. Jest ono za każdym razem inne czyli jedyne i niepowtarzalne — a przecież wśród różnych uczuć pojawiają się podobne pod względem swej emocjonalnej treści, owszem poniekąd te same. Różnią się one bardzo często jakimś szczegółowym odcieniem czy też nasileniem, ale istotna ich treść bywa ta sama. Tożsamość emocjonalnych treści znajduje swe źródło, swój przeżyciowy załazek zawsze w jakimś wzruszeniu, które już bywa zaprawione tą treścią — później zaś w drodze promieniowania wewnętrznego rozprzestrzenia ją w warstwie psychicznej człowieka. Na tej drodze uczucie pojawia się w człowieku, narasta w nim, a czasem w szczególny sposób się utrwała. Wtedy zachodzi też szczególna racja po temu, aby mówić o stanach uczuciowych. Chociaż każde uczucie, nawet szybko przemijające, jest pewnym stanem emocjonalnym człowieka-podmiotu, to przecież właściwiej mówić o stanie, gdy uczucie się utrwała. Inna rzecz — w jakiej mierze utrwalając się, pozostaje emocją. Wydaje się raczej, że to co nazywamy stanem uczuciowym, bardzo często już oddaliło się od swego pierwotnego rdzenia emotywnego, którym jest określonej treści wzruszenie, a stało się w jakiś sposób udziałem woli. Problem przenikania uczuć do woli, a wraz z tym problem przechodzenia stanów emocjonalnych w pewne postawy uczuciowe, jest bardzo ważny w studium na temat „integracja a psychika” — a to jest właściwy temat niniejszego rozdziału.

Wróćmy jeszcze do specyfiki uczuć. Jest to, jak powie-

dziano przed chwilą, specyfika samych wzruszeń, które z kolei swoiście rozprzestrzeniają się w psychice. Charakteryzując uczucia, nadając im różne nazwy, odróżniamy przede wszystkim od siebie te różne wzruszenia. I tak innym wzruszeniem odznacza się uczucie smutku a innym radości, innym uczucie gniewu a innym uczucie tliwości, innym uczucie miłości a innym nienawiści itp. Świat uczuć ludzkich jest bardzo bogaty i bardzo zróżnicowany — trochę tak jak kolory na palecie. Psychologowie, a poniekąd i moralisci, wysilali się wielokrotnie, aby uchwycić uczucia główne, do których można by sprowadzić całe bogactwo życia emocjonalnego człowieka. Poniekąd im się to udawało, chociaż dziedzina ludzkich uczuć — trochę podobnie jak paleta malarska — wykazuje wielką ilość indywidualnych odcieni i zabarwień. Istnieją także różne możliwości mieszania się uczuć, ich wzajemnego nakładania się na siebie, przenikania jednego w drugie, a także i wzajemnego wspierania się czy zwalczania. Cały osobny świat w człowieku, osobna warstwa podmiotowości ludzkiej. Jest to podmiotowość w tym szczególnym znaczeniu, w jakim tutaj od dawna ją wyodrębniamy — gdyż uczucia „dzieją się” w człowieku. Działaniem się jest ich powstawanie, rozrastanie się czy przemijanie. Dynamika emocjonalna nie podlega — a przynajmniej w znacznej mierze nie podlega — sprawczości osoby. Uczucia nie są zależne od rozumu jak to już dostrzegali znakomici filozofowie greccy, są w istocie swej „irracjonalne”. Jednakże termin ten może łatwo ktoś zrozumieć jako pejoratywny.

Może zresztą dlatego zbyt jednostronnie i zbyt czasem upraszczając, sprowadzano uczuciowość ludzką do zmysłowości. Na ten temat już wypowiedzieliśmy się uprzednio. Teraz wypada raz jeszcze stwierdzić, iż w całej swojej specyfice wzruszenie różni się od podniecenia. Nie jest to tylko różnica stopnia, ale różnica istotna. Nawet najsilniejsze wzruszenie nie jest podnieceniem. I komponenta reakcji somatycznych, jaka mu towarzyszy, także jest inna. Chociaż może się zdawać,

że podniecenie inicjuje pewne przeżycia emocjonalne, dla których samo wzruszenie jakby nie wystarczało. Jest to jednakże nie tyle funkcja siły uczucia, ile jakiegoś poziomu, na którym „rozładowuje się” czy też „wyzwała” potencjalność emotywna w człowieku. I bodajże tę różnicę poziomu mamy na myśli, mówiąc o wzruszeniu jako o czymś innym od podniecenia, oraz mówiąc oddzielnie o pobudliwości i uczuciowości człowieka. Skoro zaś mowa o różnych poziomach, zatem życie uczuciowe samo w sobie nosi możliwość pewnej sublimacji tzn. przechodzenia z poziomu na poziom, np. z poziomu podnieceń na poziom wzruszeń. Potencjalność ludzka w tym względzie jest sublimatyczna. Psychologowie powszechnie odróżniają uczucia niższe od wyższych. Wskazują także na różną głębię ludzkich uczuć oraz na ich bardziej „peryferyjny” lub też bardziej „centralny” charakter. W tym rozróżnieniu założone jest wnętrze człowieka-osoby, jakby nie-materialna przestrzeń, w obrębie której na zasadzie odczucia można odróżnić centrum i peryferie, można także oznaczać różne poziomy wgląd. Owych poziomów „wgląd” człowieka nie należy mieszać z poziomami samych uczuć, które jak słyszeliśmy mogą być niższe lub wyższe. Natomiast owe poziomy „wgląd” mówią już o pewnej integracji wzruszeń i uczuć w człowieku-podmiocie i rzutują na sprawczość osoby.

Z tego ostatniego fragmentu analizy widać też, iż dynamizm uczuć jest swoiście zespolony z całym systemem czuć i odczuć, które przenikając do świadomości kształtują za każdym razem konkretną specyfikę przeżycia emocjonalnego.

INTEGRACJA: EMOTYWNOŚĆ A SPRAWCZOŚĆ

Ostatnie analizy nie wyczerpują bogactwa tej rzeczywistości, jaką jest życie emocjonalne człowieka, dostarczają tylko pewnego poglądu, a zarazem pomagają do charakterystyki. Emotywność charakteryzuje najwłaściwiej nasze życie

uczuciowe. Każde z uczuć posiada swój emotywny rdzeń w postaci wzruszenia, od którego swoiście promieniuje. Każde też na gruncie tego wzruszenia określa siebie samo jako zupełnie oryginalny fakt psychiczny. Jeżeli przysługuje mu pewna treść — a wiadomo, że wzruszeniom i uczuciom treść taka przysługuje — to również w sposób emotywny. Nie poznawczy ani też pożądawczy (czy „apetytywny”), ale właśnie emotywny. Każde uczucie jest jakąś treścią zachodzącą w człowieku w sposób bezpośrednio i wprost emotywny: inną treścią jest np. „gniew” a inną „miłość”, inną „nienawiść” a inną „tęsknota”, inną „smutek” a inną „radość” itp. Każda z tych treści urzeczywistnia się właściwie i autentycznie tylko jako emocja. Każda też stanowi jakiś przejaw oraz aktualizację psychicznej potencjalności człowieka. Każda ujawnia w sposób szczególnie jego podmiotowość. Na gruncie uczuć, w obrębie ludzkiej emotywności, zaznacza się też najwyraźniej pewne napięcie pomiędzy sprawczością a podmiotowością człowieka. Dlatego to synteza sprawczości i podmiotowości, a zarazem i konkretne znaczenie integracji w tej dziedzinie, zasługuje na szczególnie wnikliwą analizę.

Przeżycia emocjonalne — wzruszenia czy też podniecenia, a w ślad za nimi poszczególne uczucia czy nawet pasywności — zasadniczo „dzieją się” w człowieku jako podmiocie. Dzieją się w sposób samorzutny, spontaniczny — co znaczy, że nie są następstwem osobowej sprawczości i samostanowienia. Trzeba wobec tego przyjąć u korzenia dynamizmu emotywnego jakąś swoistą sprawczość psychiki, bez tego bowiem to wszystko, co w sposób emotywny dzieje się w człowieku-podmiocie, pozostałoby niewytłumaczalne. W pewnym sensie emotywność oznacza właśnie tę samorzutną sprawczość psychiki ludzkiej. Kiedy stwierdzamy, że jest ona samorzutna czy też spontaniczna, chcemy przez to również wskazać na dynamiczną niezależność od właściwej sprawczości osoby czyli od samostanowienia. Kiedy człowiek przeżywa różne uczucia

czy namiętności, uświadamia sobie bardzo często z wielką wyrazistością, że to nie on działa, ale że coś w nim się dzieje a nawet więcej jeszcze, że dzieje się wówczas coś z nim: jakby nie był panem siebie, jakby stracił panowanie nad sobą lub nie mógł go uchwycić. Tak tedy wraz z emocją, uczuciem czy namiętnością, struktura samo-panowania oraz samo-posiadania otwiera przed człowiekiem jakby szczególne zadanie do spełnienia. Tutaj też udział świadomości jest jawny i wyrazisty.

Fakt, że człowiek wraz z pojawieniem się uczucia czy namiętności staje wobec potrzeby pewnej integracji jako wobec specyficznego zadania, nie oznacza bynajmniej, iż uczucie to czy namiętność same z siebie stanowią o dezintegracji. Pogląd taki zaznaczył się w filozofii stoickiej, a w czasach nowożytnych do pewnego stopnia odżył u Kanta. Na tle tych koncepcji, które w różny sposób sugerują odcięcie się od uczuć, aby działanie człowieka wynikało wyłącznie z rozumu (u Kanta) — koncepcja kategorycznego imperatywu) trzeba by przyjąć, że cała potencjalność emotywna jest sama przez się źródłem dezintegracji osoby w czynie. Jednakże szeroko pojęte doświadczenie człowieka ze szczególnym uwzględnieniem ludzkiej moralności nie pozwala na zaakceptowanie takiego poglądu, jak to wyraziło się np. w antropologii i etyce Arystotelesa w stosunku do stoików, u Schelera zaś w stosunku do Kanta. W poglądzie, który ludzką emotywność, a w szczególności ludzką emocjonalność, ujmuje jako źródło dezintegracji, przejawia się w swoisty aprioryzm etyczny i antropologiczny. Aprioryzm zaś z istoty swojej nie liczy się z doświadczeniem. Wskazanie na emotywność i emocjonalność człowieka wyłącznie jako na źródło dezintegracji osoby w czynie, w pewien sposób przesądza o człowieku jako o kimś, kto nieodwracalnie jest skazany na dezintegrację. Pod tym względem można pogląd stoicki scharakteryzować jako pesymistyczny. Pesymizm płynie tutaj — w szczególności u Kanta — ze swoistego idealizmu.

Na gruncie myślenia realistycznego, któremu tutaj staramy się być wierni, żadne uczucie ani nawet namiętność ludzka, nie stanowi sama z siebie o dezintegracji osoby w czynie. Prawdą natomiast jest, że stawia ona przed człowiekiem szczególne zadanie. Jeśli dla struktury osoby właściwe jest samo-panowanie i samo-posiadanie, wobec tego w całej pełni tłumaczy się to zadanie integracji ludzkiej emotywności i emocjonalności w samostanowieniu osoby. Zarysowuje się bowiem wyraźne napięcie pomiędzy tą samorzutną sprawczością ludzkiej psychiki a sprawczością osoby. Jest to napięcie wieloaspektowe i stanowi poniekąd kluczowy moment osobowości i moralności. W antropologii tradycyjnej napięcie to ujmowano przede wszystkim jako napięcie pomiędzy władzami duszy ludzkiej, pomiędzy *appetitus rationalis* (wola) a *appetitus sensitivus*. Na tle dociekań niniejszego studium spróbujemy spojrzeć na nie jako na napięcie pomiędzy podmiotowością a sprawczością osoby. Stwierdziliśmy już dawniej że synteza sprawczości i podmiotowości w czynie osoby nie realizuje się bez swoistego trudu, który można określić jako najbardziej właściwy człowiekowi trud ludzkiego wnętrza. Ten to trud m. in. pozwolił nam upodobnić sprawczość osoby w czynie do twórczości (rozd. II). Do ujęcia tego problemu przygotowała nas też w rozdziale niniejszym w pewnej mierze analiza stosunku, jaki zachodzi pomiędzy wrażliwością a prawdziwością w poznaniu.

Napięcie pomiędzy samostanowieniem czyli właściwą sprawczością osoby a emotywnością czyli samorzutną sprawczością ludzkiej psychiki sprowadza się niewątpliwie do wzajemnego stosunku woli i uczuć. Jeżeli dostrzegamy w nim napięcie pomiędzy podmiotowością a sprawczością człowieka — to mamy oczywiście na myśli nie podmiot jako *suppositum*, ale podmiotowość jako doświadczalny korelat tego, co w człowieku li tylko „się dzieje” w odróżnieniu od działania, dla którego istotna jest sprawczość. Z nią też wiąże się transcendencja osoby w czynie. Uczucia natomiast — jak

powiedziano — dzieją się w człowieku. To ematywne dzianie się bywa przelotne, jakby przechodziło tylko po powierzchni duszy, ale wykazuje także swoistą dążność do zakorzeniania się w podmiotowym „ja”. Wtedy to — kiedy uczucie przechodzi w trwały stan psychiczny — wyłania się i kształtuje wraz z nim pewna postawa wewnętrzna człowieka. Tak np. czymś innym jest doraźne i przelotne uczucie gniewu, a czymś innym już trwale zagniewanie: gniew jako postawa wewnętrzna człowieka. Czymś innym też jest przelotne uczucie miłości lub nienawiści, a czymś innym miłość lub nienawiść jako utrwalona wewnętrznie postawa człowieka. Postawy takie stanowią ważny wątek życia psychicznego, stanowią szczególnie ważny owoc ematywnej potencjalności i dynamizmu człowieka. Znajdujemy się tutaj jakby w punkcie szczególnego zbliżenia, jakie zachodzi pomiędzy „dzianiem się” a samostanowieniem.

Postawy emocjonalne tworzą się wszak w znacznej mierze samorzutnie, spontanicznie. Ich utrwalanie się i zakorzenianie w podmiocie płynie z tegoż samego dynamizmu ematywnego, co i pierwsze wzruszenia czy podniecenia. Utrwalanie oraz zakorzenianie się emocji w podmiotowym „ja” świadczy o zasięgu energii ematywnej. Stanowi ono równocześnie swoistą akumulację podmiotowości i immanencji. Sprawczość oraz związana z nią transcendencja osobowego „ja” zostaje jakby wciągnięta w podmiot. Taki bywa wpływ uczuć na wolę, że ta ostatnia nie tyle stwarza pewną postawę człowieka, ile raczej przejmuje ją od emocji — taką właśnie postawę nazwiemy postawą uczuciową. Jest ona zarazem typowo podmiotowa. Słusznie uczucie bywa uznawane za szczególne źródło subiektywizmu człowieka. Strukturalnie subiektywizm oznacza przewagę podmiotowości nad sprawczością — poniekąd przewagę immanencji psychicznej nad osobową transcendencją w działaniu.

Ale wszystko to nie świadczy bynajmniej o tym, że emocja

równa się dezintegracji. Chociaż uprzednio już rozważyliśmy problem emocjonalizacji świadomości, chociaż powszechnie znany i uznawany jest fakt zmniejszonej odpowiedzialności w działaniu wówczas, gdy to działanie dokonuje się w afekcie, to przecież wszystko to nie uprawnia do przypisania emocjom funkcji dezintegracyjnej. Emotywność może się przyczynić do zatarcia dystansu pomiędzy „ja” podmiotowym a sprawczym, może do pewnego stopnia narzucić woli swój świat wartości — ale nie stanowi tylko przeszkody dla integracji osoby w czynie. Owszem, integracja taka jest możliwa, a wtedy emocja nadaje szczególną wyrazistość sprawczości, a wraz z nią całej osobowej strukturze samo-panowania i samo-posiadania.

INTEGRACJA NA PODSTAWIE ODNIESIENIA DO WARTOŚCI

Stosunek emotywności do sprawczości człowieka domaga się dalszej jeszcze analizy, gdyż w dotychczasowej nie wszystkie elementy tego stosunku zostały wystarczająco uwypatnione. Widać, że emotywność staje się w człowieku źródłem samorzutnego upodmiotowienia i uwewnętrznienia, które różni się od upodmiotowienia i uwewnętrznienia świadomościowego. Pewnego rodzaju zjawiskiem granicznym jest tutaj emocjonalizacja świadomości, gdzie nadmiar emocji jakby niszczył świadomość oraz związaną z nią zdolność przeżycia. Obok tych skutków w porządku świadomościowym idą skutki w porządku sprawczości osoby. Tak więc wypadkiem granicznym samorzutnego upodmiotowienia przez emocję jest jakby odcięcie ludzkiej podmiotowości od świadomej sprawczości. To są te sytuacje, w których człowiek przestaje być zdolny do świadomego działania a wraz z tym do odpowiedzialności. Sytuacje, w których działanie przestaje być działaniem, a pozostaje tylko swoistym „dzianiem się”: coś dzieje się w człowieku i z człowiekiem, o czym on nie stanowi ani czego nie spełnia. Nie może też ponosić za to odpowiedzialności — choć zawsze

trzeba pytać, o ile ponosi odpowiedzialność za samą tę sytuację, w której już nie mógł podjąć odpowiedzialności.

Pozostawiając na boku te wypadki graniczne, w których emotywność jakby niszczyła sprawczość osoby, należy przyjąć cały szereg wypadków, w których zachodzi tylko pewne ograniczenie tej sprawczości. Stopień tego ograniczenia może być różny zależnie od nasilenia emocji. Kiedy mówimy o nasileniu emocji, dokonujemy pewnego uproszczenia, które samo w sobie wydaje się bardzo trafne, jednakże całej złożoności faktu nie ujmuje. Uzależniając stopień ograniczenia świadomej sprawczości — a także i odpowiedzialności od nasilenia emocji, zdajemy się przeciwstawiać emotywność i sprawczość tylko jako dwie siły. Tymczasem przeciwstawienie jest o wiele bogatsze, a samo pojęcie siły psychicznej nie może być rozumiane na podobieństwo siły fizycznej. Siła uczucia płynie w znacznej mierze z przeżycia wartości. Ale w tej właśnie dziedzinie wylania się szczególnie możliwość twórczej integracji.

Kiedy mówimy, że siła uczucia płynie w znacznej mierze z przeżycia wartości, dotykamy tego, co dla emotywności ludzkiej wydaje się najbardziej znamienne, co też odróżnia ją od czysto somatycznej reaktywności. Wprawdzie somatyczna zdolność reagowania na bodźce, zwłaszcza na gruncie ludzkich popędów, posiada obiektywnie biorąc znamiona odniesienia do wartości, jednakże o właściwym przeżyciu wartości w tej warstwie nie może być mowy. Może także i z tej racji, że dynamizmy somatyczne same z siebie nie są związane ze świadomością, związaną to — a w ślad za tym i przeżycie ciała — kształtuje się za pośrednictwem czuć. Inaczej, gdy chodzi o emocje. Te są same z siebie uświadamialne, owszem — wykazują też swoistą zdolność jakby wciągania świadomości. Nie tylko więc uświadamiamy sobie nasze emocje, ale także świadomość a w szczególności przeżycie nabiera od nich szczególnej wyrazistości. Wyrazistość ludzkich przeżyć nie tyle zdaje się być natury

świadomościowej, ile właśnie emocjonalnej. Można powiedzieć, że emocji w normalnym biegu przeżyć, tj. wykluczając wypadki graniczne lub bliskie granicznym — zawdzięcza człowiek szczególną wartość swoich przeżyć, nawet gdy to bywają przeżycia poznawcze.

Pragniemy jednak mówić w tym miejscu nie o wartości przeżycia, lecz o przeżyciu wartości. Analizy poprzednie, a zwłaszcza analiza wrażliwości, przygotowała nas już do tego. Wzruszenia i uczucia ludzkie pozostają zawsze w odniesieniu do jakiejś wartości, rodzą się z tego odniesienia. Tak jest, gdy gniewamy się, i tak jest, gdy miłujemy, gdy żalujemy, gdy radujemy się czy nienawidzimy. W każdym z tych wypadków zachodzi jakieś odniesienie do wartości, emocja cała poniekąd jest tym odniesieniem. Jednakże odniesienie to nie jest ani poznawcze ani „apetytywne”. Emocja — wzruszenie czy uczucie — wskazuje na jakąś wartość, ale sama z siebie ani jej nie poznaje ani nie „pożąda”. Można również powiedzieć, że emocje „wykazują” — i to w szczególnie doświadczalny sposób wykazują istnienie wartości poza sobą, poza podmiotem objętym przeżyciem emocjonalnym. Jeżeli w parze z tym wskazywaniem na wartość lub też „wykazywaniem” wartości idzie jakieś ich poznanie, to zachodzi ono dzięki czuciom i odczuciom, które stanowią jakoby emotywny refleks uczuć. Im gruntowniej ów refleks przenika do świadomości, tym przeżycie wartości jest pełniejsze. Emocjonalizacja świadomości natomiast przeszkadza w nim, wręcz czasem je uniemożliwia. Natomiast emocja sama — wzruszenie, podniecenie, uczucie czy namiętność — wskazując swoją emotywną treścią poza siebie, i to na pewną wartość, stwarza tylko okazję do takiego przeżycia wartości, do jej doświadczalnego poznania.

W każdym razie uczucie, budząc się w podmiocie, rozprzeczając się w nim i zakorzeniając, wyzwala spontanicznie pewne odniesienie do wartości. Sama spontaniczność tego odniesienia wyjada się na swój sposób wartościowa: jest

to mianowicie swoista wartość psychiczna czyli wartość „dla psychiki”, która na podstawie właściwego sobie dynamizmu emotywnego wykazuje naturalną skłonność do spontaniczności. Psychice ludzkiej odpowiada spontaniczność a także spontaniczne przeżycie wartości — nie tyle może ze względu na swoją łatwość, ze względu na to, że wartość jest wówczas jak gdyby „dana” i „gotowa” bez trudu — ale ze względu na to specyficzne spełnienie emocjonalne, jakie zawiera się w takim przeżyciu. Spełnienie emocjonalne jest zarazem szczególnym spełnieniem samej podmiotowości ludzkiego „ja”, stwarza poczucie całkowitego bycia w sobie a zarazem największej bliskości z przedmiotem — właśnie z ową wartością, z jaką spontanicznie nawiązujemy wówczas kontakt.

Napięcie pomiędzy emotywnością a sprawczością — napięcie, o którym kilkakrotnie była już mowa — jeżeli jest napięciem dwóch sił czy też dwóch władz w człowieku, to na podstawie dwoistego odniesienia do wartości. Sprawczość a wraz z nim osobowe samostanowienie kształtuje się w rozstrzygnięciu i wyborze — te zaś zakładają przyporządkowanie do prawdy, dynamiczne do niej odniesienie samej woli. W ten sposób jednakże, w spontaniczne przeżycie wartości oraz związaną z tym przeżyciem dążność do emocjonalnego spełnienia własnej podmiotowości, wchodzi czynnik nowy, transcendentny. Czynnik ten kieruje osobę do spełnienia siebie w czynienie nie na drodze samej emocjonalnej spontaniczności, ale na drodze transcendentnego stosunku do prawdy oraz związanej z tym powinności i odpowiedzialności. W ujęciach tradycyjnych określano ów dynamiczny czynnik życia osobowego jako „rozum”. Określenie to znajduje swój wyraz w często i potocznie wypowiedzianych zdaniach, w których przeciwstawia się uczucie właśnie rozumowi — przy czym „rozum” oznacza w tym wypadku nie samą tylko zdolność umysłowego poznania.

Oznacza on nadrzędną w stosunku do uczuć, do emotywniej spontaniczności człowieka, moc i zdolność kierowania się samą prawdą o dobru w rozstrzyganiu i wyborze. Zdolność ta stanowi o autentycznej mocy ducha, która wyznacza jakby pion ludzkiego działania. Sama jednak właściwość tej mocy — jeśli domaga się pewnego dystansu względem wartości spontanicznie przeżytych (jest to jak gdyby „dystans prawdy”) — to jednak bynajmniej nie wyraża się w przekreśleniu samych wartości, w jakimś ich odrzuceniu w imię „czystej transcencji”, czego zdawali się domagać stoicy czy też Kant. Autentyczne przyporządkowanie do prawdy jako zasada rozstrzygnięć i wyborów wolnej ludzkiej woli domaga się raczej w dziedzinie emocji szczególnego wiązania transcencji z integracją. Wszak już dawniej stwierdziliśmy, że są to dwa aspekty komplementarne, poprzez które tłumaczy się złożoność ludzkiego działania. Szczególnie zaś w dziedzinie ludzkiej emotywności wydaje się rzeczą ogromnie ważną, aby było to tłumaczenie złożoności, nie zaś upraszczająca redukcja.

CZYN A EMOCJA. INTEGRACYJNA FUNKCJA SPRAWNOŚCI

Tutaj właśnie zasługuje na uwagę integracyjna funkcja sprawności. Klasyczną naukę o sprawności zawdzięczamy filozofom — Arystotelesowi, Tomaszowi z Akwinu. Zakłada ona całą ich antropologię i psychologię, koncepcję duszy ludzkiej oraz jej władz. W studium niniejszym odwołaliśmy się do pojęcia sprawności, badając integrację osoby w czynie na gruncie dynamizmu somatycznego w rozdziale poprzednim. Stwierdziliśmy tam, jak wiele każda synteza czynu i ruchu zawdzięcza usprawnieniom nabywanym przez człowieka już od początku życia, na długo jeszcze przed dojściem do używania rozumu. Dotychczasowe analizy ludzkiej psychiki i emotywności ujawniły dostatecznie owo napięcie, jakie zachodzi pomiędzy samorzutnym dynamizmem emocji a sprawnością osoby. Ostatnio wyjaśniliśmy również, w jakim znaczeniu

napięcie to na podstawie odniesienia do wartości zachodzi pomiędzy uczuciem a rozumem. Właściwa integracja w tej dziedzinie zakłada więc jakieś już używanie rozumu oraz stosunek do przedmiotów działania na zasadzie prawdy o dobru, jakie one stanowią. Pod tym też kątem trzeba ujmować integracyjną funkcję sprawności, tak jak rozumieją to wspomniani przed chwilą wielcy mistrzowie filozofii.

Napięcie pomiędzy sprawczością osoby a emotywnością pochodzi stąd, że dynamika emocji wnosi samorzutne skierowanie do pewnych wartości. Skierowanie to posiada charakter atrakcji lub repulsji — tylko w tym pierwszym wypadku można mówić o skierowniu „do”, w wypadku drugim wręcz przeciwnie. O ile emotywnie skierowanie „do” wskazuje na pewną wartość, o tyle repulsja, skierowanie „od”, wskazuje na przeciwwartość, na jakieś zło. Tak więc cały dynamizm emotywny wnosi wraz z sobą pewną spontaniczną orientację, wprowadza człowieka w wyraźnie przeciwstawny układ dobra i zła, co bardzo mocno uwydatnił Tomasz z Akwinu w swej klasyfikacji uczuć. To, że człowiek dynamizuje się emotywnie i orientuje ku dobru a przeciw złu, stanowi nie tyle funkcję wzruszeń czy uczuć, ale sięga w człowieku głębszych korzeni jego natury. Emocje idą w tej dziedzinie za orientacją natury, która jak stwierdziliśmy już wyraża się w popędach. Nie chodzi w tym wypadku o przytoczony w rozdziale poprzednim popęd samozachowawczy i seksualny. Z pewnością i na ich gruncie dokonuje się w danej dziedzinie jakieś rozszczepienie uczuć pomiędzy atrakcję i repulsję. Chodzi jednak przede wszystkim o właściwy naturze ludzkiej pęd „do” dobra i „przeciw” złu, przy czym ta najogólniej tutaj zaznaczona atrakcja i repulsja nie jest zrazu określona co do przedmiotu. Określenie jej stanowi zadanie i funkcję właściwą osoby, należy więc do rozumu, który poznawczo kształtuje odniesienie człowieka do prawdy.

Otóż poszczególne uczucia wnoszą tutaj odniesienie własne i spontaniczne, odniesienie o charakterze emocjonalnym i emo-

tywnym. Z uczuciem idzie w parze odczucie wartości lub przeciw-wartości. W ten sposób kształtuje się mniej lub bardziej wyrazisty fakt psychiczny — przez wyrazistość faktu rozumiemy również siłę przeżycia świadomościowego. I tak np. uczucie miłości, radości czy pragnienia jest zorientowane atrakcyjnie, ku dobru, podczas gdy np. uczucie lęku, niechęci czy też — w innym wypadku — smutku jest zorientowane repulsywnie. Św. Tomasz słusznie zwraca uwagę na inną specyfikę wzruszeń i uczuć, w których zaznacza się pierwiastek popędliwości, najbardziej typowym wśród tych uczuć jest gniew — emocja zasadniczo repulsywna, ale w swoistym znaczeniu. Jeszcze bardziej zaznacza się to np. w uczuciowym przeżyciu odwagi. O tej dwoistej specyfice ludzkich emocji, w których dominuje bądź porządawczość, bądź popędliwość, wspominaliśmy już uprzednio. Jednakże podział wedle dominującej w przeżyciu emocjonalnym atrakcji lub repulsji wy- „przeciwko” złu. Na gruncie tej to właśnie orientację ludzkiej podmiotowości psychicznej „ku” dobru lub „przeciwko” złu. Na gruncie tej to właśnie orientacji, u korzenia której tkwi głęboki pęd samej natury, rozgrywa się też główne napięcie pomiędzy spontaniczną emotywnością tejże natury a osobową sprawczością czyli samostanowieniem.

I otóż właśnie tutaj zaznacza się właściwa funkcja sprawności, funkcja integracyjna. Wspominani często wielcy mistrzowie filozofii, a w szczególności mistrzowie etyki, funkcję tę wyjaśnili w swej bogatej nauce o cnotach czyli sprawnościach moralnych. Od początku stoimy w studium niniejszym na tym stanowisku, że moralność w najbardziej istotny sposób stanowi o człowieczeństwie i o osobie. Dlatego też doświadczenie moralności jest integralnym składnikiem doświadczenia człowieka. Bez tego doświadczenia nie sposób zbudować adekwatnej teorii osoby i czynu. Integracja osoby w czynie na gruncie właściwej ludzkiej psychice emotywności (emocjonalności i emotywności) dokonuje się poprzez sprawności, które z punktu widzenia etyki zasługują na nazwę cnot.

W pojęciu cnót zawiera się jako istotny pierwiastek wartości moralnej, a wraz z nim odniesienie do normy. Jeśli jednak tę właściwą moralności relację wyłączymy w niniejszej analizie w tym sensie, że nie będziemy jej szczegółowo analizować, pozostawiając to zadanie samej już etyce (nazwalibyśmy to na początku książki „wylaczeniem przed nawias”) — to w każdym razie pozostanie przed nami, jako najściślej personalistyczny, problem integracji czyli właściwego rozwiązywania napięć pomiędzy spontaniczną emotywnością a osobową sprawczością czyli samostanowieniem. Słusznie nazywamy to rozwiązaniem problemem integracji, ponieważ chodzi w nim o urzeczywistnienie osobowej struktury samo-panowania i samo-posiadania.

Struktura ta urzeczywistnia się dzięki różnym sprawnościom. Sprawności bowiem z istoty swej zmiernają do podporządkowania samorzutnej emotywności podmiotowego „ja” samostanowieniu tegoż „ja”. Zmierzą więc do podporządkowania podmiotowości względem sprawczości osoby. Czynią to jednakże w ten sposób, ażeby do maximum wykorzystać energię emotywną, a nie by ją tylko przytłumić. W pewnej mierze więc wola „wyhamowuje” samorzutny wybuch tej energii, a w pewnej mierze przyswaja ją sobie. Właściwie przyswojona energia emotywna wydatnie wzmacnia energię samej woli. To właśnie jest zadanie i dzieło sprawności. Na tej drodze osiąga się stopniowo jedno jeszcze: dzięki usprawnieniom w różnych dziedzinach wola może bezpiecznie przejmować i czynić swoją tę spontaniczność, jaka właściwa jest uczuciom i całej w ogóle emotywności. Cechą sprawności jest też do pewnego stopnia spontaniczność, nie pierwotna, ale przetworzona wytrwałym procesem tzw. pracy nad sobą. Jeżeli zaś chodzi o odniesienie do wartości, to integrujący proces usprawniania własnej psychiki prowadzi stopniowo do tego, że wola — kierując się światłem umysłowego poznania — umie przejmować w spontanicznym odniesieniu emocji,

w spontanicznej atrakcji czy repulsji, to, co prawdziwie jest dobre, i to wybierać. Umie także odrzucać to, co prawdziwie jest złe.

Integracja osoby w czynach jest w tej dziedzinie zadaniem, które rozciąga się na całe życie człowieka. Zadanie to w pewnym sensie zaczyna się później od integracji somatyczno-reaktywnej, która poniekąd bywa już zakończona, gdy integracja psycho-emotywna dopiero się rozpoczyna. Utożsamiamy tę integrację z dziełem tworzenia swego charakteru czy też własnej osobowości psycho-moralnej. Tkwi w tym zadaniu integracyjnym jakiś moment „scalania”, chociaż — jak powiedziano na początku rozważań na temat integracji — nie chodzi tu dosłownie o scalanie w znaczeniu łączenia części w jedną całość, ile o urzeczywistnianie i zarazem ujawnianie jedności na gruncie swoistej złożoności osoby ludzkiej.

POSTĘPOWANIE A „ZACHOWANIE SIĘ”

Kiedy uważnie obserwujemy siebie oraz innych ludzi, wówczas możemy przeprowadzić subtelną linię podziału pomiędzy tym, co nazwiemy „postępowaniem”, a czymś innym, co u tego samego człowieka określimy raczej jako „zachowanie się”. Nie bez słuszności będzie poświęcić ostatnie jeszcze refleksje temu rozróżnieniu, gdyż w nim ogniskuje się wiele z tych spraw, o których była mowa w analizie integracji osoby w czynie, i to zarówno na gruncie ludzkiej psychiki jak i somatyki.

Wyraz „postępowanie” wydaje się wskazywać na działanie człowieka jako na wynik czy też wypadkową jego sprawczości. Jest to jednak wyraz przenośny. Pierwotne i właściwe jego znaczenie kojarzy się z drogą, po którejś ktoś „stąpa” — postępując w pewnym kierunku. Postępowanie zakłada wielość „postąpień”. Dla określenia każdego z nich z osobna nie używamy wyrazu „postępowanie”, lecz „postąpienie” lub „postępek”. Postępowanie natomiast wskazuje na pewną ciągłość takich postąpień lub też ich wypadkową. Z uwagi na pod-

stawowe skojarzenie z drogą, po której człowiek idzie czyli stąpa — oczywiście w znaczeniu przenośnym — możemy przypisać postępowaniu właściwość normatywną: postępowanie polega zawsze na „trzymaniu się” pewnej drogi. Owo trzymanie się drogi oraz związanego z nią kierunku nie jest czymś biernym, wypadkową tego, „co się dzieje” w człowieku czy z człowiekiem, ale czymś na wskroś czynnym. Ma ono swą podstawę w sprawczości i samostanowieniu. W ten sposób postępowanie wskazuje nade wszystko na czyny, na tę właściwą i integralną treść jaka zawarta jest w zdaniu „człowiek działa”.

Wyraz „zachowanie się” przy bliższym wglądzie w jego treściową zawartość wskazuje na coś innego. Określamy nim zwykle pewien „sposób bycia” danej osoby, łatwo dostrzegalny od zewnątrz. Ów sposób bycia łączy się z działaniem człowieka, ale z nim się nie utożsamia. Zachowanie się człowieka nie ujmuje tej samej rzeczywistości, albo przynajmniej tego samego profilu rzeczywistości, na którą wskazujemy mówiąc o postępowaniu tegoż człowieka. Na zachowanie się, na ów szczególny „sposób bycia”, który towarzyszy postępowaniu, składa się szereg elementów, o których człowiek sam nie stanowi albo przynajmniej nie zupełnie stanowi, których nie jest albo przynajmniej nie zupełnie jest sprawcą. Elementy te w sumie kształtują wyraz zewnętrzny czy nawet po prostu „wygląd” działania. W tym też aspekcie zewnętrznego wyrazu czy „wyglądu” stanowią o tym, jak dany człowiek działa. Owego „jak” nie należy jednakże odnosić do samej istoty czynu ani też do istotnego sprzęgnięcia czynu z osobą. Chodzi nie o to, jak dany człowiek działa, ale właśnie tylko o to, jak zachowuje się działając.

Jest rzeczą łatwą do stwierdzenia, że różni ludzie spełniając analogiczne czyny, zachowują się przy tym w sposób różny. Chodzi tutaj o jakość poniekąd „zjawiskową”, o której stanowią czynniki somatyczno-konstytucjonalne, a także psychoemotywne. One to sprawiają, że inaczej „wygląda” analogiczny

uczynek człowieka obdarzonego np. wysoką i szczupłą budową ciała, a inaczej człowieka obdarzonego budową szeroką i krępą. Inny też wyraz przybiera np. przemowa i związana z nią gestykulacja człowieka obdarzonego żywym i gorącym temperamentem, a inny człowieka powolnego i flegmatycznego. Jeśli nawet każdy z nich czyni to samo, to jednak „czyni” to nieco inaczej — tzn. inaczej przy tym się zachowuje.

Rozróżnienie pomiędzy „postępowaniem” a „zachowaniem się” może dodatkowo posłużyć do naświetlenia problemu integracji osoby w czynie, którym zajmujemy się na przestrzeni dwu ostatnich rozdziałów.

INTEGRACJA OSOBY W CZYNIE A ODKRYCIE STOSUNKU DUSZY DO CIAŁA

W obu rozdziałach poświęconych analizie integracji osoby w czynie rozumieliśmy przez integrację ujawnianie się i zarazem urzeczywistnianie jedności na podłożu różnorodnej złożoności człowieka. W tym znaczeniu integracja jest aspektem dynamizmu osoby — aspektem komplementarnym do transcendencji, jak to zostało wyjaśnione na początku rozdziału V. W takim założeniu zajmowaliśmy się w obu ostatnich rozdziałach tym przede wszystkim, jak w czynach osoby manifestuje się jedność różnych dynamizmów. Oczywiście, że w jedności tej tkwi różnorodność i zróżnicowanie, co również zostało uwydatnione w sposób pośredni, choćby przez próbę scharakteryzowania dynamizmu ludzkiej somatyki oraz ludzkiej psychiki. Jednakże problemem złożoności człowieka nie zajęliśmy się ani w ostatnich dwóch rozdziałach ani też w całym studium w sposób zasadniczy. Można wręcz powiedzieć, iż dynamiczne ujawnienie osoby w czynie raczej służy poznaniu jedności niż złożoności człowieka.

Wypada przeto przy końcu tych rozważań jeszcze stwierdzić, że złożoność tkwi w tej jedności i pozwala się odkrywać — szczególnie chyba poprzez

rzeczywistość integracji. Gdyby osobie ludzkiej w jej działaniu właściwa była tylko rzeczywistość transcendencji, wówczas niczego nie można by wnosić o złożoności człowieka. Integracja natomiast pozwala nam nie tylko dostrzegać jedność różnych dynamizmów w czynie osoby, ale równocześnie otwiera przed nami struktury i warstwy tej złożoności, jaka człowiekowi jest właściwa. Kilka razy podczas analizy integracji mówiliśmy o tych warstwach oraz o złożoności psycho-somatycznej. Wiadomo jednak, że odkrycie złożoności psycho-somatycznej w człowieku nie jest jeszcze odkryciem właściwego stosunku duszy do ciała.

Tym niemniej odkrycie stosunku duszy do ciała dokonuje się na gruncie całościowego doświadczenia człowieka. Pojęcie integracji, podobnie jak pojęcie transcendencji osoby w czynie, służy do ujęcia — aspektowego — danych tego doświadczenia. Mówiąc o integracji osoby w czynie, znajdujemy się na terenie doświadczenia człowieka i dokonujemy jego bardzo zasadniczego opisu w sensie fenomenologicznym, gdyż całokształt danych tego doświadczenia „mieści się” niejako w tym pojęciu, podobnie jak w innym aspekcie — „mieści się” w pojęciu transcendencji. To też staraliśmy się przede wszystkim wykazać w poprzedzających analizach. Stwierdzamy całe bogactwo szczegółowych dynamizmów na poziomie somatyki oraz psychiki — integracja natomiast jest tym, co te dynamizmy „czyni” osobowymi i przyporządkowuje je transcendencji osoby w czynie. Dzięki temu odnajdują one właściwe miejsce w integralnej strukturze samo-posiadania oraz samo-panowania, jaka właściwa jest osobie. Stwierdziliśmy już na początku rozdziału V, że struktura ta wskazuje wyraźnie na pewną złożoność, jaka tkwi w osobowej jedności człowieka, jest on bowiem równocześnie tym, kto sam siebie posiada i sobie samemu panuje, i tym, kto jest przez siebie posiadany i sobie podporządkowany. Analiza integracji osoby w czynie, zarówno na gruncie psychiki jak i somatyki człowieka, stanowiła potwierdzenie tej złożoności.

Nie można powiedzieć, że stwierdzenie takiej złożoności jest równoznaczne z odkryciem stosunku duszy do ciała w człowieku. Jest to złożoność typu fenomenologicznego i przeżyciowego. Można przyjąć, że przeżycie transcendencji oraz integracji odpowiada mniej więcej temu, co nieraz określano jako „człowieka wyższego” i „niższego”, uwydatniając przez to różnicę, która pochodzi z doświadczenia i samo-świadomości ludzkiej.

W tym miejscu trzeba jednak nawiązać do uwagi na temat „przeżycia duszy”, jaka została dołączona na końcu rozważań na temat transcendencji osoby w czynie. Stwierdziliśmy tam, że człowiek nie przeżywa bezpośrednio swojej duszy. Również i przeżycie transcendencji osoby w czynie we wszystkich tegoż przeżycia elementach i aspektach (por. rozdz. III i IV) nie jest równoznaczne z bezpośrednim przeżyciem duszy. W ten sam sposób należy stwierdzić, iż przeżycie integracji w łączności z transcendencją osoby w czynie nie jest równoznaczne z przeżyciem — czyli bezpośrednim okryciem i doświadczeniem — stosunku duszy do ciała. Zarówno sama rzeczywistość duszy jak też rzeczywistość jej stosunku do ciała, jest w tym sensie rzeczywistością trans-fenomenalną i poza-doświadczalną. Równocześnie jednak całościowe i wszechstronne zarazem doświadczenie człowieka naprowadza nas na tę rzeczywistość, i to zarówno na rzeczywistość duszy, jak i na jej stosunku do ciała. I nie na żadnej innej drodze, tylko właśnie na drodze doświadczenia człowieka, ta jedna i druga rzeczywistość została odkryta i stale bywa odkrywana metodą refleksji filozoficznej właściwej dla filozofii bytu czyli metafizyki.

Można powiedzieć, że — chociaż ani dusza sama w sobie ani też jej stosunek do ciała nie są bezpośrednio dane w doświadczeniu człowieka i w jego przeżyciu, nie stanowią treści samego oglądu — to przecież ta oglądowa treść wskazuje ku nim, a przez to samo jakoś „implicite” zawiera każdą z tych rzeczywistości: zarówno rzeczywistość duszy jak też

jej stosunku do ciała. Pod tym względem przyporządkowanie integracji do transcendencji osoby w czynie jest bardzo wymowne. Mówi ono o tym, że człowiek swą osobową transcendencją stale musi dopełniać integracją, stale też przez integrację transcendencja osoby w czynie urzeczywistnia się i niejako potwierdza.

Wydaje się, że obie te kategorie oglądu fenomenologicznego przygotowują bardzo bliski grunt dla ujęcia stosunku duszy do ciała w człowieku. Ujęcie to dokonuje się w kategoriach metafizycznych — i takie też znaczenie właściwe posiadają pojęcia „dusza” i „ciało”, chociaż równocześnie rozwinęło się jakieś ich znaczenie potoczne. W znaczeniu metafizycznym dusza jest „formą”, a jej stosunek do ciała jest taki, w jakim wedle Arystotelesa czy też Tomasza z Akwinu „forma” pozostaje do „materii” (trzeba dodać, że chodzi tu właściwie o tzw. materię pierwszą — „materia prima”). Była już o tym mowa przy końcu rozdziału IV. Trzeba może raz jeszcze powtórzyć to, co tam zostało już powiedziane — że mianowicie niniejsze dociekania pośrednio doprowadzają do tamtych klasycznych ujęć. Równocześnie jednak starają się ukazać całe bogactwo doświadczenia człowieka, które znajduje się na drodze do metafizycznej koncepcji duszy ludzkiej i jej stosunku do ciała. Starają się też uchwycić niejako granicę tego doświadczenia, granicę oglądu — i w ten sposób lepiej ukazać drogę zrozumienia, jaką postępuje umysł ludzki w ujmowaniu tych rzeczywistości, które ostatecznie tłumaczą człowieka i całą jego dynamikę. Wypada dodać, że metoda taka pomaga nam do konkretyzacji tego, co zawiera się w potocznym rozumieniu duszy oraz jej stosunku do ciała w człowieku. Wydaje się, że pod tym względem pojęcia transcendencji oraz integracji osoby w czynie w szczególny sposób się tłumaczą. Potoczne zrozumienie duszy i jej stosunku do ciała jest na pewno możliwie bliskie doświadczeniu. Właśnie ta bliskość doświadczeniu, ugruntowanie w nim metafizycznej treści pojęć „dusza” i „ciało”, stanowi o ich znaczeniu dla ludzi, którzy

o metafizyce ani też o metafizycznym stosunku formy do materii niczego nie wiedzą, a równocześnie są przekonani o istnieniu duszy i jej stosunku do ciała.

Ujęciu tego stosunku z pewnością służy charakterystyka dynamizmu somatycznego oraz psycho-emotywnego, a wraz z tym ukazanie pewnej granicy, jaką dynamizmy te osiągają w obrębie całościowego dynamizmu człowieka — osoby. Równocześnie bowiem rysuje się jasno, że ów całościowy i adekwatny zarazem dynamizm osoby — czyli czyn — jest w stosunku do tamtych dynamizmów transcendentny. Żaden z nich nie utożsamia się z czynem, chociaż w nim na różny sposób się zawierają. Jeżeli dynamizm somatyczny, a pośrednio psycho-emotywny, mają swoje źródło w ciele-materii, to dla czynu w jego istotowej transcendencji źródło to nie jest ani wystarczające ani też adekwatne. Zostało to już stwierdzone przy końcu analiz poświęconych transcendencji osoby w czynie. Przy końcu analiz poświęconych integracji osoby w czynie trzeba dodać do tego stwierdzenie dalej idące. Jeżeli bowiem reaktywny dynamizm właściwy dla ludzkiej somatyki oraz dynamizm emotywny właściwy dla ludzkiej psychiki zostaje zintegrowany w czynach osoby, przeto ostatecznego źródła również i dla tych dynamizmów wypada szukać w tej samej duszy, która jest zasadą transcendencji osoby w czynie. Stwierdziliśmy zresztą, iż integracja osoby w czynie stanowi względem tej transcendencji aspekt komplementarny.

Przeprowadzone analizy wskazują z jednej strony na pewną jakby granicę w człowieku, do której sięga dynamizm a więc i potencjalność ciała-materii. Równocześnie wskazują na potencjalność natury duchowej, która znajduje się u korzenia zarówno transcendencji jak też i integracji osoby w czynie. Byłoby jednak dużym uproszczeniem, gdybyśmy granicę potencjalności ciała-materii chcieli uznać za równoznaczną z granicą „pomiędzy” ciałem i duszą w człowieku. Właśnie bowiem w uproszczony obraz takiego podziału wkracza doświadczenie

integracji. Integracja — właśnie jako aspekt komplementarny względem transcendencji osoby w czynie — mówi nam, że stosunek duszy do ciała przenika poprzez wszystkie te granice, jakie znajdujemy w doświadczeniu, że jest od nich głębszy i bardziej zasadniczy. I na tym chyba polega pośrednia bodaj weryfikacja twierdzenia, że zarówno sama rzeczywistość duszy jak też jej stosunku do ciała może być prawidłowo wyrażona tylko w kategoriach metafizycznych .

ROZDZIAŁ VII

ZARYS TEORII UCZESTNICTWA

WPROWADZENIE POJĘCIA „UCZESTNICTWO”

Punktem wyjścia rozważań przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach niniejszego studium było przekonanie, że czyn jest momentem szczególnego ujawnienia się osoby, czemu wyraz daliśmy na samym początku. Dalsze z kolei rozdziały służyły rozwinięciu poszczególnych aspektów dynamizmu osoby w czynie. Droga poznania osoby prowadziła poprzez czyn, a była zarazem i drogą poznania czynu. Czyn bowiem nie tylko stanowi środek czy też szczególną podstawę oglądu osoby, ale sam także ujawnia się proporcjonalnie do niej. Cała droga poznania, którą przeszliśmy dotąd, opierała się na ścisłej „ko-relacji” czynu z osobą — korelacji, w której osoba i czyn stanowią dwa człony albo też jakby dwa bieguny. Oba te człony ściśle sobie odpowiadają, wzajemnie się uwydatniają i wzajemnie tłumaczą. Zasadnicza linia interpretacji osoby i czynu wyłania się stopniowo z tej, wzajemnej ich odpowiedniości i ko-relacji.

Rozdział niniejszy, ostatni, ma dorzucić do tego całości kształtu jeden jeszcze aspekt. Można powiedzieć, iż aspekt ów zawierał się we wszystkich poprzednich, ale nie został dotąd uwydatniony. Zamierzamy to uczynić

w rozdziale niniejszym. Chodzi o ten mianowicie aspekt dynamicznej korelacji czynu z osobą, który wynika z faktu, że czyny bywają spełniane przez ludzi „wspólnie z innymi” ludźmi. Wyrażenie „wspólnie z innymi” nie jest ani dość precyzyjne ani wystarczające, a równocześnie w tej chwili wydaje się najwłaściwsze, jeżeli chodzi o zwrócenie uwagi na różnorodne relacje o charakterze wspólnotowym czy społecznym, w jakich czyny ludzkie najczęściej pozostają. Jest to prosta i naturalna konsekwencja faktu, że człowiek bytuje „wspólnie z innymi”, można by nawet wyrazić się: istnieje wspólnie z innymi. Rys wspólnoty — czy też rys społeczny — wyciśnięty jest na samej ludzkiej egzystencji.

Zarówno ów podstawowy fakt z dziedziny bytowania, jak też i jego konsekwencje w dziedzinie działania, czynu, przybliżają nas do rzeczywistości, którą zwyczajnie określamy jako „społeczeństwo”. W rozdziale niniejszym nie zamierzamy jednak zajmować się społeczeństwem, nie chcemy nawet zaczynać od stwierdzenia, że czyny ludzkie mają charakter społeczny — gdyż wszystko to wprowadziłoby nas na nową płaszczyznę rozważań i stworzyłoby treściowy oraz metodologiczny przeskok w stosunku do płaszczyzny, po której poruszaliśmy się dotychczas. Tej też płaszczyzny pragniemy trzymać się nadal. Do końca książki przedmiotem naszych dociekań pozostaje osoba i czyn. W rozdziale niniejszym, ostatnim, zamierzamy tylko uwydatnić ten aspekt dynamicznej korelacji czynu z osobą, który wynika z faktu istnienia „wspólnie z innymi” i działania „wspólnie z innymi”. Można by to określić również jako fakt współdziałania, chociaż pomiędzy jednym a drugim wyrażeniem widać znaczeniową różnicę: coś innego znaczy „działać wspólnie z innymi” a coś innego „współdziałać”. Na początek lepiej pozostać przy wyrażeniu „wspólnie z innymi”, gdyż wydaje się ono dostatecznie otwarte na dalsze rozróżnienia i uściślenia, jakie w tej dziedzinie okażą się potrzebne.

Wiadomo, że czyny ludzkie bywają spełniane w różnych

relacjach między-ludzkich oraz w relacjach społecznych. Kiedy mówimy, że są spełniane „wspólnie z innymi”, wszystkie te możliwe relacje mamy na myśli, nie wchodząc szczegółowo w żadną z nich. Wszystkie też one tworzą ów aspekt czynu oraz dynamicznej „ko-relacji” czynu z osobą, którym w dotychczasowych analizach nie zajmowaliśmy się. Nie jest to wynikiem jakiegoś zapoznania, ale po prostu we w n ę t r z n e j logiki całego zagadnienia. Wydaje się bowiem, że tylko rzetelne zrozumienie ludzkiego działania może prowadzić do prawidłowej interpretacji współ-działania, a nie na odwrót. Dynamiczna ko-relacja czynu z osobą jest sama dla siebie rzeczywistością podstawową, i rzeczywistością taką pozostaje również w obrębie jakiegokolwiek działania „wspólnie z innymi”. Dopiero na gruncie tej podstawowej korelacji wszelki fakt działania „wspólnie z innymi” nabiera właściwego ludzkiego znaczenia. Jest to porządek zasadniczy, którego nie można odwrócić ani zaniedbać. Dociekania nasze ustawiamy więc w tym porządku.

Oczywistą natomiast jest rzeczą, iż fakt działania „wspólnie z innymi” w tyłu różnych relacjach i układach odniesienia stwarza nowe problemy. Wiadomo, jak rozległą i bogatą wiedzą jest choćby sama socjologia, która zajmuje się społeczeństwem i życiem społecznym, pośrednio zaś ukazuje człowieka jako członka różnorodnych społeczeństw, społeczności czy wspólnot — co z kolei rzutuje na jego działanie. W studium niniejszym nie zamierzamy jednak podejmować problemu działania w całym jego socjologicznym bogactwie i rozległości. Nie zamierzamy go podejmować nade wszystko w jego socjologicznej specyfice. To równałoby się właśnie przejściu na inną płaszczyznę. Właściwą dla tego studium pozostanie do końca płaszczyzna osoby i czynu. Kierujemy się przy tym przeświadczeniem, iż dynamiczna ko-relacja czynu z osobą pozostaje rzeczywistością zasadniczą i podstawową również dla całego bogactwa działań o charakterze społecznym, wspólnotowym czy międ-

dzy - ludzkim. Czyny, które człowiek spełnia jako członek różnorodnych społeczności, społeczności czy wspólnot, są wszakże równocześnie czynami osoby. Ich charakter społeczny czy wspólnotowy zakorzeniony jest w charakterze osobowym, a nie na odwrót. Wydaje się natomiast, iż dla wyjaśnienia osobowego charakteru czynów ludzkich jest rzeczą nieodzowną zrozumienie tego, co wynika z faktu, iż bywają one spełniane „wspólnie z innymi”. Czym to spełnianie oznacza się w samej dynamicznej ko-relacji czynu z osobą? Odpowiedź na to pytanie wydaje się tym potrzebniejsza, że fakt działania „wspólnie z innymi” jest tak powszechny, tak częstotliwy i tak zwyczajny.

Odpowiedź na to pytanie chcemy ująć w cykl rozważań niniejszego rozdziału. Nadaliśmy mu tytuł „Uczestnictwo”, ażeby po pierwsze wskazać na problem, jakim zamierzamy się zajmować — a po drugie, aby już samym tytułem naprowadzić na rozwiązanie tego problemu. Wydaje się bowiem, iż właśnie rys uczestnictwa odpowiada dynamicznej korelacji czynu z osobą, rzeczywistości działania „wspólnie z innymi”. Rys ów domaga się jednak stopniowego wyjaśnienia.

„PERSONALISTYCZNA” WARTOŚĆ CZYNU

Celem wyjaśnienia musimy rzucić okiem na całokształt przeprowadzonych dotąd analiz, które ukazują nam ściśle osobową zawartość czynu. Analizy te ukazują równocześnie, iż samo spełnienie czynu przez osobę stanowi podstawową wartość. Można by ją nazwać „personalistyczną” wartością czynu — personalistyczną albo osobową. Wartość ta różni się od wszelkich wartości moralnych, które zawsze są wartościami czynu spełnianego, wynikają zaś z odniesienia do normy. Wartość personalistyczna tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że „człowiek działa” w sposób sobie właściwy. A więc — że działanie to posiada charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby,

co — jak stwierdziliśmy w dwóch ostatnich rozdziałach — pociąga za sobą integrację zarówno w polu ludzkiej somatyki jak i psychiki. Wartość personalistyczna, która zasadniczo tkwi w fakcie spełniania czynu przez osobę, zawiera w sobie cały szereg wartości przynależnych albo do profilu transcendencji albo integracji, gdyż wszystkie one na swój sposób stanowią o spełnieniu czynu, a równocześnie każda jest jakąś wartością dla siebie. Tak więc np. każda synteza czynu z ruchem (przeanalizowana w rozdz. V) wnosi jakąś wartość swoistą, inną od tej jaką stanowi np. synteza czynu z emocją (rozd. VI) — a przecież i jedna i druga tkwią w dynamicznym całokształcie spełniania czynu. Każda na swój sposób warunkuje samostanowienie i urzeczywistnia je.

Wartość „personalistyczna” czynu ludzkiego — czyli wartość osobowa — jest szczególnym i zarazem chyba najbardziej podstawowym wyrazem wartości samej osoby. W studium niniejszym nie zamierzamy wchodzić zasadniczo w aksjologię osoby, jest to raczej studium jej ontologii. Wydaje się jednak, że — właśnie przez taki swój charakter — może się ono przyczynić do pełniejszego poznania aksjologii osoby, zarówno gdy chodzi o określenie wartości osoby samej w sobie, jak też gdy chodzi o określenie różnych wartości w osobie, o ustalenie ich właściwej hierarchii. Chociaż bowiem „operari sequitur esse”, za czym osoba i jej wartość jest wcześniejsza od wartości czynu i w stosunku do niej podstawowa — to przecież równocześnie osoba ujawnia się poprzez czyny, jak stwierdziliśmy od początku. Wobec tego wartość „personalistyczna” czynu, związana najściślej z samym jego spełnieniem przez osobę, stanowi szczególne źródło oraz podstawę poznania wartości osoby jako też wartości, które tkwią w osobie wedle ich właściwej hierarchii. Zasadnicza „ko-relacja” czynu z osobą działa również na terenie aksjologii, podobnie jak na terenie ontologii osoby. W aksjologię tę jednakże szczególnie nie zamierzamy wchodzić.

Wartość personalistyczną czynu — czyli tę, która polega na samym jego „spełnianiu” wedle znaczenia, jakie zostało

nadane temu pojęciu w rozdziale IV — odróżniamy zasadniczo od wartości *stricto sensu* moralnych czyli wartości czynu spełnionego, wynikających z odniesienia do normy. Różnica między jednym a drugim jest widoczna. Wartość „personalistyczna” czynu bowiem wyprzedza wszelkie wartości moralne oraz warunkuje je. Jest rzeczą jasną, że taka lub inna wartość moralna, dobro czy zło, zakłada samo spełnienie czynu — i to spełnienie „pełnowartościowe”. Jeżeli czyn nie został rzeczywiście spełniony, jeżeli wykazuje braki w zakresie autentycznego samostanowienia w różnych jego aspektach, wówczas i wartość moralna traci w nim niejako grunt pod nogami, przynajmniej do pewnego stopnia. Stąd też wszelkie orzekanie wartości moralnych, przypisywanie człowiekowi zasługi lub winy, musimy rozpoczynać od ustalenia sprawczości, samostanowienia i odpowiedzialności. Innymi słowy, musimy rozpocząć od ustalenia, czy dany człowiek-osoba rzeczywiście spełnił czyn. Do tego właśnie odnoszą się w tradycyjnych opracowaniach tego problemu wszelkie dociekania i rozróżnienia na temat *voluntarium*. Wiadomo, że dociekania te i rozróżnienia bywają bardzo wnikliwe.

Spełnienia czynu przez osobę nie traktujemy jako faktu o znaczeniu li tylko ontologicznym. Przypisujemy mu równocześnie znaczenie aksjologiczne: spełnienie czynu przez osobę samo w sobie stanowi wartość. Jest to właśnie owa „wartość personalistyczna”, osoba bowiem, spełniając czyn, spełnia w nim siebie. Staraliśmy się to wyjaśnić w rozdziale IV, poddając analizie poszczególne elementy owego „samo-spełnienia”. Stwierdziliśmy tam również, że spełnienie siebie w czynie łączy się ściśle z wartością etyczną — tak dalece, że zło moralne stanowi poniekąd przeciwieństwo spełnienia, że jest swoistym „nie-spełnieniem” siebie w działaniu. Ten ścisły związek wartości etycznej z personalistyczną nie jest jednakże tożsamością, co również w rozdziale IV zostało uwydatnione. Wartość personalistyczna polega na tym, że w czynie osoba siebie samą aktu-

alizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura samo posiadania i samo panowania. Wartość etyczna zakorzenia się na gruncie owej aktualizacji, którą tutaj określamy jako „spełnienie”. Wartość etyczna wyrasta na podłożu wartości personalistycznej i przenika ją, jednakże z nią się nie utożsamia.

W całym niniejszym studium przesuwamy się w bezpośrednim pobliżu wartości etycznych, pośrednio też wkraczamy na ich teren. Właściwym jednakże terenem studium jest sama wartość personalistyczna. To ona pozwala nam mówić — mając na myśli czyny ludzkie — o spełnieniu pełnowartościowym lub też o różnorodnych brakach tego spełnienia. Nasuwa się porównanie z ujęciem tradycyjnym, gdzie w nauce o czynach ludzkich de (actibus humanis) rozróżniano *voluntarium perfectum* od *voluntarium imperfectum*. Termin *voluntarium* wskazywał na wolę jako władzę, od której zależą czyny. Studium niniejsze wiąże czyn oraz jego spełnienie z osobą. Nie oznacza to odrzucenia tamtego ujęcia, tylko próbę jego dopełnienia, czy nawet tylko domyslenia do końca. Przecież wola jako władza tkwi w osobie, tkwi w jej samostanowieniu, przez które osoba ujawnia właściwą sobie strukturę. Dlatego też redukowanie znaczenia *voluntarium* do samej woli jako władzy może zawierać w sobie pewne zubożenie tej rzeczywistości, jaką jest czyn.

Prócz tego zdaje się, że ujawnienie dynamicznej ko - relacji czynu z osobą, oraz próba jej tłumaczenia, naprowadzą nas wprost i bezpośrednio na wartość personalistyczną czynu. Analiza działania ludzkiego przeprowadzona na poziomie władz zdaje się jakby ograniczać znaczenie czynu do ontologii, na gruncie której wyrasta już tylko „aksjologia etyczna” — tj. wartości moralne jako wynik odniesienia czynu do normy. Czasem może się wręcz zdawać, że czyn posiada znaczenie li tylko instrumentalne w stosunku do całego porządku etycznego. Personalistyczna koncepcja czynu, którą staraliśmy się naszkicować poprzez szereg aspektów na przestrzeni niniejszego

studium, przekonywa nas o autentycznej wartości personalistycznej, która jeszcze nie jest samą wartością *stricto sensu* etyczną, ale nadaje czynowi ludzkiemu właściwą mu pełnię. Pełnia ta płynie z dynamicznej głębi osoby, co z kolei pozwala nam lepiej zrozumieć wartości etyczne w ich ścisłej odpowiedniości względem osoby, względem całego „świata osób”.

Wszystko to jest ogromnie ważne wobec faktu, na który zwróciliśmy uwagę na początku tego rozdziału: człowiek działa „wspólnie z innymi”. Co wynika z tego faktu dla samej dynamicznej ko-relacji czynu z osobą? — takie pytanie postawiliśmy sobie uprzednio. Obecnie zaś stawiamy pytanie drugie, zawierające bliższe uściślenie tamtego: w jakim stosunku fakt działania „wspólnie z innymi” pozostaje do wartości personalistycznej czynu?

BLIŻSZE OKREŚLENIE POJĘCIA „UCZESTNICTWO”

Stawiając w ten sposób pytanie, stawiamy pośrednio cały szereg pytań, które tkwią swym znaczeniem w poprzedzających analizach. Pytamy więc: w jaki sposób człowiek, działając wspólnie z innymi, w różnorodnych relacjach międzyludzkich czy społecznych, spełnia siebie? W jaki sposób czyn jego zachowuje wówczas tę właściwą spójność z osobą, którą określiliśmy jako transcendencję osoby w czynie, oraz tę, którą określiliśmy jako integrację osoby w czynie? W jaki sposób w obrębie faktu działania „wspólnie z innymi” czyny jego zachowują tę hierarchię wartości, jaka wynika zarówno z transcendencji jak integracji?

Pytamy: „w jaki sposób” — i w tym brzmieniu pytanie nasze zdaje się nie zawierać żadnego powątpiewania, stawiamy tylko problem, który wraz z faktem działania „wspólnie z innymi” sam się otwiera. Nie trzeba jednak ukrywać wątplenia, które w każdym razie posiada charakter wątplenia metodycznego. Wątplenie to przenika

wyraźnie nowożytne myślenie i współczesną umysłowość. Chyba wiąże się ono w filozofii człowieka z przechodzeniem „na pozycje osoby”. Tradycyjna bowiem filozofia człowieka — nawet w koncepcji osoby — stawała wyraźnie „na pozycji natury”: człowiek jest jednostką natury rozumnej i jako taki jest osobą. Równocześnie zaś natura jego jest „społeczna”. W stosunku do tych ujęć myślenie o człowieku poszło i stale idzie naprzód, nie tyle w kierunku jakiegoś zasadniczego ich zakwestionowania, ile szukania bliższych wyjaśnień czyli pełniejszego obrazu. Nikt nie wątpi w to, że człowiek jest jednostką natury rozumnej, ani też w to, że posiada równocześnie „naturę społeczną”. Pytamy jednakże, co to znaczy. W studium niniejszym pytamy konkretnie, co to znaczy w aspekcie dynamicznej korelacji czynu z osobą.

Pytanie takie idzie w kierunku pewnego rozwinięcia, eksplikacji, tego, co zawiera się w twierdzeniu o społecznej naturze człowieka. Chodzi poniekąd o posunięcie naprzód naszego widzenia osoby. Równocześnie zaś poniekąd się cofamy do punktu wyjścia. Przecież w punkcie wyjścia twierdzenia o społecznej naturze człowieka nie mogło leżeć nic innego tylko właśnie to doświadczenie, że człowiek bytuje i działa „wspólnie z innymi” — a więc doświadczenie, do którego w studium niniejszym również sięgamy. „Natura społeczna” zdaje się oznaczać przede wszystkim rzeczywistość bytowania i działania „wspólnie z innymi” przypisaną w sposób jakby wypadkowy każdemu człowiekowi. Rzecz jasna, iż samo przypisanie jest skutkiem tej rzeczywistości, a nie na odwrót.

W stosunku do tej koncepcji zestawione na początku pytania nie mają charakteru wtórnego, ale właśnie podstawowy. Nie kwestionują one społecznego charakteru natury ludzkiej, tylko zmierzają do jego wyjaśnienia na poziomie osoby, i biorąc pod uwagę cały ten dynamiczny jej obraz, jaki wyłonił się w wyniku dotychczasowych analiz. I oto miejsce

i czas właściwy po temu, ażeby bliżej określić pojęcie „uczestnictwo”, które wprowadziliśmy na początku w związku z całym problemem współdziałania (działania „wspólnie z innymi”). Pojęcie to posiada pewne znaczenie potoczne — i to jest najszersze i stosowane, posiada także znaczenie filozoficzne. W znaczeniu potocznym „uczestnictwo” to tyle mniej więcej co „udział”. Mówimy więc np., że ktoś był uczestnikiem zebrania — to znaczy, że wziął w nim udział. Stwierdzamy fakt w sposób najogólniejszy i jakby statystyczny, nie sięgając do podstaw tego udziału. Znaczenie filozoficzne „uczestnictwa” każe nam natomiast szukać tych podstaw. W tym znaczeniu termin „uczestnictwo” jako odpowiednik łac. „participatio” posiada długą i bogatą historię — zarówno w języku filozofii jak i teologii. W studium niniejszym idziemy oczywiście za znaczeniem filozoficznym terminu i pojęcia „uczestnictwo”, chodzi nam bowiem nie tylko o zewnętrzne stwierdzenie faktu — udziału konkretnego człowieka w jakimś działaniu „wspólnie z innymi” — ale chodzi nam o sięgnięcie do podstaw tego udziału.

Chodzi mianowicie o sięgnięcie do tych podstaw, jakie tkwią w osobie. (Tym może zastosowane tutaj pojęcie „uczestnictwa” będzie się różnić od tradycyjnego znaczenia filozoficznego, które nawiązywało do samej natury). Przez uczestnictwo rozumiemy tutaj to, co odpowiada transcendencji osoby w czynie wówczas, gdy ten czyn jest spełniany „wspólnie z innym”, w różnorodnych relacjach społecznych czy między-ludzkich. Oczywiście — jeśli odpowiada transcendencji, odpowiada także integracji osoby w czynie, gdyż integracja, jak stwierdziliśmy, stanowi aspekt komplementarny w stosunku do transcendencji. Rys uczestnictwa wskazuje więc na to, że człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje w tym działaniu wartość personalistyczną własnego czynu, a równocześnie urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania. Można też odwrócić to twierdzenie mówiąc, że dzięki uczestnictwu

człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie — przez to właśnie — urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu.

Bardzo ważne w sformułowaniu drugim, pełniejszym, jest wyrażenie „przez to właśnie”. Wyrażenie to bowiem wskazuje na właściwy charakter uczestnictwa. Przede wszystkim więc widać jasno, że pojęcie „uczestnictwo” stosujemy tutaj w tym celu, aby sięgnąć do samych podstaw działania „wspólnie z innymi” — i to tych właśnie, które tkwią w osobie, i są jej samej właściwe. Z kolei zaś widać, że to wszystko, co stanowi o wartości personalistycznej czynu — a więc samo jego spełnienie i zawarta w nim realizacja transcendencji oraz integracji osoby — nie tylko zostaje zachowane, ale wręcz urzeczywistnione właśnie dzięki uczestnictwu.

Uczestnictwo oznacza więc właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając „wspólnie z innymi”, osoba bytuje i działa jako osoba. Jeśli chodzi o samo działanie — to uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi o tym, że działając „wspólnie z innymi”, osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie. Uczestnictwo stanowi więc o wartości personalistycznej wszelkiego współdziałania. Współdziałanie — a ściślej działanie „wspólnie z innymi” — bez uczestnictwa pozbawia czyny osoby ich wartości „personalistycznej”. Doświadczenie przekonywa nas o tym, że działanie „wspólnie z innymi” stwarza również okazję do różnorodnych ograniczeń samostanowienia, a więc transcendencji osobowej i integracji działania. Owszem, ograniczenie wartości personalistycznej idzie czasem tak daleko, że trudno by już mówić o działaniu „wspólnie z innymi” w sensie autentycznych czynów osoby. Działanie — synonim czynu — może w pewnych warunkach zamienić się na „passio”: na „dzianie się”, które w jednych zachodzi pod wpływem innych. Krańcowych przykładów dostarcza tzw. psychologia masy,

kiedy owo „dzianie się” ogarnia zbiorowość ludzką w sposób szczególnie gruntowny i niekontrolowany.

To wszystko mamy tutaj na uwadze, kiedy wypracowujemy pojęcie „uczestnictwa” w jego właściwym znaczeniu. Uczestnictwo w różnorodnych relacjach działania „wspólnie z innymi” przedstawia się jako dostosowana do tych relacji a więc różnorodna — postać odniesienia osoby do tych „innych”. Celem ramowego bodaj wyjaśnienia tej postaci i tej treści uczestnictwa przeprowadzimy jeszcze w dalszym ciągu analizę wspólnoty działania w przedmiotowym oraz podmiotowym znaczeniu tego wyrazu. Przeprowadzimy także niektóre inne jeszcze analizy. W tym jednakże znaczeniu i treść uczestnictwa zasadniczo się nie wyczerpuje. Oznacza ono nie tylko różnorodne formy odniesienia osoby do „innych”, jednostki do społeczeństwa, ale oznacza w niniejszym studium samą podstawę tychże form, która tkwi w osobie i osobie odpowiada. Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada uczestnictwo jako ta właściwość, dzięki której człowiek, działając „wspólnie z innymi”, równocześnie i przez to samo realizuje autentyczną wartość personalistyczną: spełnia czyn i spełnia w nim siebie. Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada więc działanie „wspólnie z innymi”, gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dlatego, że wybierają inni — widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogenną. Z tym łączy się samostanowienie — samostanowienie zaś w wypadku działania „wspólnie z innymi” zawiera i wyraża uczestnictwo.

Kiedy twierdzimy, że „uczestnictwo” jest właściwością osoby, to mamy oczywiście stale na myśli nie osobę jako abstrakt, ale osobę w dynamicznej ko-relacji z czynem. W tej to ko-relacji uczestnictwo oznacza — po pierwsze zdolność do takiego działania „wspólnie z innymi”, w którym zostaje urzeczywistnione to wszystko, co wynika ze wspólnoty

działania, a równocześnie — przez to właśnie — działający urzeczywistnia personalistyczną wartość swego czynu. W ślad za zdolnością — przychodzi jej aktualizacja. Pojęciem „uczestnictwa” obejmujemy tutaj jedno i drugie.

INDYWIDUALIZM I ANTY-INDYWIDUALIZM

Koncepcja uczestnictwa, jaką rozwijamy w niniejszym studium, ma znaczenie teoretyczne. Stanowi ona, jak już stwierdzono, próbę wyjaśnienia — na gruncie dynamicznej korelacji czynu z osobą — tego, czym jest w rzeczywistości natura społeczna człowieka. Koncepcja jest teoretyczna, a równocześnie empiryczna w tym sensie, że teoria uczestnictwa tłumaczy doświadczalny fakt działania, a także i bytowania wspólnie z innymi. Równocześnie jednak musimy dostrzec, iż teoria ta posiada pośrednio znaczenie normatywne. Wskazuje nie tylko na to, w jaki sposób osoba, działając wspólnie z innymi, urzeczywistnia w tym działaniu siebie, czyli realizuje personalistyczną wartość czynu — ale wskazuje również pośrednio na pewną powinność, która wynika z zasady uczestnictwa. Skoro bowiem człowiek, działając wspólnie z innymi, może na tej zasadzie urzeczywistnić siebie — zatem z jednej strony każdy powinien się zdobywać na takie uczestnictwo, które w działaniu „wspólnie z innymi” pozwoli mu zrealizować wartość personalistyczną własnego czynu, z drugiej zaś strony wszelka wspólnota działania czy też wszelkie ludzkie współdziałanie winny kształtować się w taki sposób, aby osoba znajdująca się w ich orbicie mogła przez uczestnictwo urzeczywistnić siebie.

Taka to treść normatywna wyłania się z analizy dotychczasowej. Ona też zdaje się stanowić o normatywnym — a nie tylko teoretycznym — znaczeniu uczestnictwa. Znaczenie to wnika w różnorodne układy działania „wspólnie z innymi” wraz z wartością personalistyczną, której ściśle odpo-

wiada i na której się opiera. Jeżeli wartość personalistyczna czynu jest wartością podstawową, która warunkuje — jak powiedziano uprzednio — wartość etyczną i porządek etyczny, przeto też i owa norma działania, która z niej bezpośrednio wynika, posiada także podstawowe znaczenie. Nie jest to norma w ścisłym tego słowa znaczeniu etyczna, norma czynu spełnionego ze względu na jego treść przedmiotową — ale jest to norma samego spełniania czynu, norma jego osobowej podmiotowości, norma „wewnętrzna”, w której chodzi o zabezpieczenie samostanowienia osoby, a więc jej sprawczości, a także transcendencji oraz integracji w czynie. Na ten temat mówiliśmy już dość dużo uprzednio tak, że granica pomiędzy porządkiem ściśle etycznym a personalistycznym wydaje się ustalona i chyba dość wyraźna.

Równocześnie jednak wartość personalistyczna w taki sposób warunkuje cały porządek etyczny w działaniu i współdziałaniu, że zarazem też o nim stanowi. Czyn winien być spełniony nie tylko po to, aby mógł posiadać wartość etyczną — i aby tę wartość można mu przypisać — ale też osoba posiada zasadnicze i „naturalne” (tj. wynikające z faktu, że jest osobą) prawo do spełniania czynów — i do spełniania siebie w tych czynach. Prawo to nabiera właściwego sensu prawa na gruncie działania „wspólnie z innymi”. Wtedy też potwierdza się normatywne znaczenie uczestnictwa. Właśnie bowiem na gruncie działania wspólnie z innymi spełnianie czynów w znaczeniu poprzednio określonym — spełnianie czynów, które jest zarazem spełnieniem osoby w czynie, na czym polega jego wartość personalistyczna — może zostać w dwojaki sposób ograniczone lub wręcz unicestwione. W sposób pierwszy — poprzez brak uczestnictwa, który pochodzi od osoby jako podmiotu sprawcy działania. W sposób drugi — poprzez uniemożliwienie uczestnictwa, które pochodzi z poza osoby a wynika z błędnego ustroju samej wspólnoty działania.

Dotykamy w tym punkcie naszej analizy implikacji dwóch systemów, z których jeden nosi nazwę indywidualizmu, drugi zaś nosił chyba różne nazwy w dziejach, a w czasach nowożytnych został określony jako „totalizm przedmiotowy”. Raczej można by system ten nazwać anty-indywidualizmem. Dotykamy nie całych tych systemów, ale ich implikacji. Całych systemów bowiem nie zamierzamy tutaj przedstawiać, stanowiloby to znów zejście z obranej przez nas płaszczyzny rozważań. Prócz tego systemy te posiadają znaczenie zarówno aksjologiczne jak i pośrednio etyczne: indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelné i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo, przedmiotowy zaś totalizm stawia zasadę wręcz przeciwną — podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty wspólnocie i społeczeństwu. Jak widać, każdy z tych systemów w czym innym upatruje dobro naczelné i podstawę normowania. Prócz tego każdy z nich występuje w szeregu odmian i odcieni, do czego potrzeba także wiedzy socjologa oraz historyka. Pomijając więc całe to bogactwo i poniekąd upraszczając zagadnienie do zasadniczych tylko zrębów obu orientacji, wedle nazw, które zostały im tu nadane, pragniemy dotknąć ich implikacji od strony analizowanego zagadnienia. Chodzi o osobę i czyn we wszystkich możliwych odmianach działania „wspólnie z innymi”.

W działaniu „wspólnie z innymi” odkrywamy zasadę uczestnictwa jako rys istotny a zarazem jako szczególne źródło prawa i powinności. Jest to prawo do spełniania czynów, które przysługuje osobie, i zarazem powinność ich spełniania ze względu na wartość personalistyczną, jaka w spełnianiu tym się zawiera. Każda z przytoczonych orientacji z innej strony ogranicza uczestnictwo — bezpośrednio jako możliwość czy też zdolność, która aktualizuje się w działaniu „wspólnie z innymi”, pośrednio zaś jako właściwość osoby, która odpowiada bytowaniu, „wspólnie z innymi”, bytowania we wspólnocie.

Indywidualizm czyni to poprzez izolowanie osoby pojmowanej tylko jako jednostka i skoncentrowanej na sobie i swoim własnym dobru, które również bywa pojmowane w izolacji od dobra innych, a także od dobra wspólnego. Dobro jednostki ma w tym ujęciu charakter wręcz przeciwstawny względem każdej innej jednostki i jej dobra, a w każdym razie charakter „samozachowawczy” i defenzywny. Działanie wspólnie z innymi podobnie jak i bytowanie wspólnie z nimi jest wedle indywidualizmu koniecznością, której jednostka musi się poddać, konieczności tej jednak nie odpowiada żadna pozytywna właściwość jednostki, ani też działanie i bytowanie wspólnie z innymi żadnej takiej właściwości nie służy i jej nie rozwija. „Inni” są dla jednostki tylko źródłem ograniczeń, a nawet biegunem wielorakich przeciwieństw. Wspólnota jeśli powstaje, to w tym celu, aby zabezpieczyć dobro jednostki wśród tych „innych”. Oto w lapidarnym skrócie zarys stanowiska indywidualistycznego, którego poszczególnych odmian i odcieni tutaj już nie rozwijamy. Implikację tego stanowiska stanowi zaprzeczenie uczestnictwa w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadaliśmy uprzednio: nie ma takiej właściwości, która by umożliwiała osobie spełniać siebie w działaniu „wspólnie z innymi”.

Zaprzeczenie uczestnictwa stanowi również implikację stanowiska przeciwnego. Totalizm czy też anty-indywidualizm jest, można tak powiedzieć, „indywidualizmem à rebours”. Dominuje w nim potrzeba zabezpieczenia się przed jednostką, w której upatruje zasadniczo wroga wspólnoty oraz wspólnego dobra. Ponieważ zakłada się, że w jednostce tkwi tylko dążenie do dobra jednostkowego — a nie ma żadnej dyspozycji do spełnienia siebie w działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi”, żadnej właściwości uczestnictwa przeto wszelkie dobro wspólne może powstawać tylko na drodze ograniczeń jednostki. Przyjmuje się z góry takie tylko znaczenie dobra wspólnego. Nie może to być dobro, które jej odpowiada, które zdolna jest samo-

dzielnie wybrać na zasadzie uczestnictwa — ale musi ono przeszkadzać jednostce i ograniczać ją. Wobec tego realizacja dobra wspólnego musi polegać na wymuszeniu. Jest to znów bardzo pobieżny skrót myślenia i postępowania wedle orientacji anty-indywidualistycznej, w której łatwo dopatrzeć się założeń indywidualizmu, tylko jakby z przeciwnej strony i dla celów przeciwstawnych. W indywidualizmie chodzi o zabezpieczenie dobra jednostki przed wspólnotą, w totalizmie — jak potwierdzają różne doświadczenia historii o zabezpieczenie się w imię jakiegoś dobra wspólnego przed jednostką. Jednakże w obu tych orientacjach, w obu systemach myślenia i postępowania, u korzenia odnajdujemy identyczny sposób myślenia o człowieku.

Można sposób ten określać jako a- lub anty-personalistyczny. Znamienne bowiem dla personalistycznego sposobu myślenia jest przekonanie o zdolności uczestnictwa, która właściwa jest osobie. Rzecz jasna, iż zdolność tę trzeba aktualizować, trzeba ją kształtować i wychowywać, aby dojrzała. Człowiek bowiem nie tylko „z natury” bytuje wspólnie z innymi i musi też wspólnie z nimi działać, ale może w działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi” osiągać właściwą sobie dojrzałość, która jest zarazem istotną dojrzałością osoby. Dlatego też każdemu człowiekowi trzeba przyznać zasadnicze prawo do działania, czyli wolność czynu, który spełniając, osoba spełnia zarazem siebie. Sens tego prawa oraz tej wolności tkwi w przekonaniu o wartości personalistycznej czynu ludzkiego. Na gruncie tej wartości i ze względu na nią człowiekowi przysługuje całkowita wolność działania. Indywidualizm, anty-indywidualizm oraz ich błędne implikacje muszą tutaj zostać wykluczone. Owa całkowita wolność czynu ze względu na jego wartość personalistyczną warunkuje porządek etyczny i równocześnie zasadniczo o nim stanowi. Natomiast porządek etyczny wnosi w czyny ludzkie — zwłaszcza w orbicie działania „wspólnie z innymi” — te determinacje, a więc i ograniczenia, które wynikają z wartości i norm ściśle etycznych. D e t e r m i n a -

cje owe oraz ograniczenia nie są jednak przeciwne wartości personalistycznej: tylko w dobru moralnym osoba spełnia siebie, zło jest zawsze jakimś nie-spełnieniem. Rzecz jasna: człowiek ma wolność działania, ma prawo czynu, ale nie ma prawa czynienia zła. W tym kierunku idzie determinacja, która wynika z prawa, równocześnie jednak odpowiada porządkowi personalistycznemu.

UCZESTNICTWO A CZŁONKOSTWO WSPÓLNOTY

Jak stwierdzono powyżej, indywidualizm oraz totalizm (anty-indywidualizm) wyrastają z tego samego podłoża. Ich wspólnym korzeniem jest koncepcja człowieka jako jednostki, mniej lub bardziej pozbawionej właściwości uczestnictwa. Myślenie to odzwierciedla się w koncepcji życia społecznego, w aksjologii społeczności oraz etyce społecznej — raczej w różnych aksjologiach społeczności oraz w różnych etykach społecznych, które wyrastają z tego samego podłoża. Na śledzenie odmian indywidualizmu oraz anty-indywidualizmu w studium niniejszym nie nastawiamy się, zagadnienia te są raczej już opracowane. Wypada tylko stwierdzić, że na gruncie tego myślenia o człowieku, które jest właściwe dla obu tych orientacji, nie znajdujemy chyba podstaw dla autentycznej ludzkiej wspólnoty. Pojęcie „wspólnota” wyraża tę rzeczywistość, na którą zwracamy uwagę od początku niniejszego rozdziału, skoro wielokrotnie już była w nim mowa o działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi”. Wspólnota pozostaje jednak w ścisłym związku z tym doświadczeniem osoby, za którym staraliśmy się iść od początku, zwłaszcza zaś w niniejszym rozdziale. Odkrywamy w niej mianowicie rzeczywistość uczestnictwa jako tę właściwość osoby, dzięki której może ona bytować i działać „wspólnie z innymi”, spełniając przez to siebie. Uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi zarazem swoiste „constitutivum” wspólnoty. Dzięki tej właściwości osoba i wspólnota niejako przylegają do siebie, a nie są sobie obce czy przeciwstawne, jak

to przejawia się na gruncie indywidualistycznego oraz anty-indywidualistycznego sposobu myślenia o człowieku.

Aby więc pełniej jeszcze określić znaczenie uczestnictwa, co jest naszym głównym zadaniem w niniejszym rozdziale — spróbujemy spojrzeć na nie pod kątem wspólnoty. Właściwie czynimy to od samego początku, o wspólnocie bowiem mówi od początku zwrot „wspólnie z innymi” wiązany z analizą czynu i bytu osoby. Pojęcie wspólnoty, jak powiedziano, odpowiada temu zwrotowi, wprowadzając równocześnie nową podstawę czy też jakby nową „przedmiotowość”. Jak długo bowiem mówimy o bytowaniu czy działaniu „wspólnie z innymi”, tak długo widać wyraźnie człowieka-osobę jako podmiot tego bytowania i działania. Kiedy zaczynamy mówić o „wspólnocie”, wówczas możemy w sposób rzeczownikowy i abstrakcyjny wskazywać na to samo, co uprzednio zwrotem przysłówkowym. Możemy jednak wskazywać także już na nową jakby-podmiotowość, o której stanowią wszyscy bytujący i działający wspólnie. Ta nowa podmiotowość jest udziałem pewnej społeczności, społeczeństwa czy — najogólniej biorąc — pewnej grupy. Jest to „jakby-podmiotowość” dlatego, że właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania, również gdy ono realizuje się wspólnie z innymi, *jest zawsze człowiek-osoba*. Wyrażenie „wspólnota”, podobnie zresztą jak „społeczność” czy „społeczeństwo” wskazuje na porządek przypadłościowy. Bytowanie oraz działanie „wspólnie z innymi” nie stanowi o nowym podmiocie działania, wprowadza tylko nowe stosunki pomiędzy ludźmi, którzy są realnymi podmiotami działania. Zastrzeżenie takie należy koniecznie uczynić na marginesie wszelkich rozważań o wspólnocie. Wydaje się, że pojęcie to, również w swym znaczeniu rzeczownikowym i abstrakcyjnym, leży szczególnie blisko dynamicznej rzeczywistości osoby i uczestnictwa. Może nawet bliżej niż pojęcie „społeczność” czy „społeczeństwo” chociaż rdzeń znaczeniowy obu wyrażen jest prawie ten sam: „wspólnie = społeczeństwo”.

Analizę wspólnoty można i należy oprzeć o tak samo bogatą, wręcz nieprzeliczoną ilość faktów, jak analizę osoby i czynu, na co wskazywaliśmy zaraz w rozdziale wstępnym. Trzeba też przyjąć w stosunku do niej analogiczne wskazania metodologiczne jak w stosunku do tamtej. Uwaga ta potwierdza, że znajdujemy się na tej samej płaszczyźnie dociekań, na jaką weszliśmy od początku niniejszego studium. Na tej więc płaszczyźnie wypadnie nam przeanalizować stosunek jaki zachodzi pomiędzy uczestnictwem a członkostwem wspólnoty.

Człowiek bowiem z właściwym sobie dynamizmem jawi nam się w ramach wspólnoty jako jej członek. Różne wyrażenia mówią o tym członkostwie w relacji do różnych wspólnot. I tak wyrażenie „krewny” czy „powinowaty” mówi o tym, że człowiek jest członkiem wspólnoty rodzinnej. Wyrażenie „rodak” mówi o tym, że jest on członkiem wspólnoty narodowej. Wyrażenie „obywatel” wskazuje na członkostwo w stosunku do wspólnoty państwowej. Wyrażenie „wyznawca” na członkostwo wspólnoty religijnej itp. Każde z tych wyrażen określa zarazem przynależność społeczną człowieka. Socjologowie słusznie zwracają uwagę na różnicę znaczeniową, jaka dzieli społeczeństwo od wspólnoty. Społeczeństwo czy nawet społeczność (to drugie wyrażenie zdaje się wskazywać na więź społeczną mniej ugruntowaną) jest obiektywizacją wspólnoty czy też szeregu wzajemnie dopełniających się wspólnot. Ponieważ w studium niniejszym szukamy raczej samych podstaw, przeto uwaga nasza skupia się nie tyle na przynależności społecznej ile na członkostwie wspólnoty. O tym członkostwie mówią przytoczone dla przykładu wyrażenia — z tym, że wyrażen takich jest daleko więcej. Określają one nie tylko członkostwo wspólnoty, ale także różnorodną więź, jaka zachodzi pomiędzy ludźmi z racji różnorodnych wspólnot. I tak np. wyrażenie „brat”, „siostra” daleko bardziej wskazują na więź rodzinną aniżeli na samo członkostwo wspólnoty rodzinnej, co bardziej akcentujemy w wyrażeniu „krewny”.

Prócz tego w całym bogactwie języka znajdziemy wyrażenia, które bardziej wskazują na samą wspólnotę bytowania oraz na więź, jaka poprzez tę wspólnotę kształtuje się między ludźmi. Takimi są wszystkie wyrażenia zacytowane powyżej. Ale są też wyrażenia, które przede wszystkim uwydatniają samą wspólnotę działania, a wspólnotę bytowania jakby pozostawiają na boku. Tak np. gdy mówimy „asystent” albo „czeladnik” albo „sztygar”, to w każdym z tych wyrażen naprowadzona jest przede wszystkim wspólnota działania oraz więź z niej wynikająca, o wspólnocie bytowania zaś można wnioskować tylko pośrednio.

Wszystkie przytoczone tutaj wyrażenia mówią o tym, że człowiek jest członkiem różnych wspólnot, które polegają na tym, że człowiek wspólnie z innymi bytuje lub działa. W studium niniejszym interesuje nas nawet bardziej wspólnota działania, chodzi bowiem o dynamiczną ko-relację czynu z osobą jako podstawę i źródło poznania. Jakaś jednak wspólnota bytowania warunkuje zawsze wspólnotę działania — i dlatego nie możemy rozważać tej drugiej w oderwaniu od pierwszej. Istotny jednak problem leży w tym, że członkostwo owych wspólnot nie jest jeszcze tym samym co uczestnictwo. Spróbujemy w tym miejscu posłużyć się przykładem. W grupie robotników, którzy pracują przy tym samym wykopie, albo w grupie studentów, którzy słuchają tego samego wykładu, na pewno zachodzi fakt działania wspólnie z innymi. Każdy z tych robotników czy też studentów jest członkiem określonej wspólnoty działania. Na samą tę wspólnotę można spojrzeć pod kątem celu, do którego dążą wspólnie. W pierwszym wypadku celem owym będzie dokonanie wykopu, co z kolei może służyć dalszemu celowi np. jakiejś budowie. W wypadku drugim celem będzie zapoznanie się z zagadnieniem, które stanowi temat wykładu, co z kolei wchodzi w pewną całość tematyczną oraz w całość kształtu studiów na określonym wydziale. Można też stwierdzić, że każdy z robotników w pierwszym wypadku, a każdy ze studentów w drugim, dąży do tego samego celu. Ta obiek-

tywna jedność celu pomaga w obiektywizacji samej wspólnoty działania. Wspólnotę działania w znaczeniu obiektywnym można określić wedle celu, dla którego ludzie działają wspólnie ze sobą. Każdy zaś z nich jest członkiem tej obiektywnej wspólnoty.

Jednakże z punktu widzenia osoby i czynu — ważna jest nie tylko ta przedmiotowa wspólnota działania, ale ważny jest również jej moment podmiotowy, który tutaj nazywamy uczestnictwem. Chodzi o to, czy człowiek, będąc członkiem wspólnoty działania — takiej jak te, które podaliśmy dla przykładu poprzez działanie to spełnia prawdziwe czyny i w czynach tych spełnia siebie. O tym bowiem stanowi uczestnictwo. Działając „wspólnie z innymi”, człowiek może jednak pozostawać poza tą wspólnotą, o jakiej stanowi uczestnictwo. Stajemy tutaj przed problemem, którego nie podobna rozwiązać bez rzutu oka na sprawę tzw. dobra wspólnego. Wiadomo przecież, iż moment uczestnictwa tkwi m. in. w wyborze: człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają — a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia. To, co wówczas wybiera, jest dobrem własnym w tym znaczeniu, że człowiek jako osoba spełnia w nim siebie. Uczestnictwo uzdalnia człowieka do takich wyborów i do takiego działania wspólnie z innymi. Może dopiero wówczas działanie to zasługuje na nazwę „współdziałania” — samo bowiem działanie wspólnie z innymi nie musi jeszcze być współdziałaniem, tak jak nie musi też wyzwalać momentu uczestnictwa. Może na gruncie działania, podobnie zresztą i na gruncie bytowania, zachodzić wspólnota przedmiotowa bez podmiotowej.

UCZESTNICTWO A DOBRO WSPÓLNE

Rozwiązanie problemu wspólnoty i uczestnictwa tkwi jak widać nie w samej rzeczywistości działania czy też bytowania „wspólnie z innymi”, ale, jak

już stwierdzono, tkwi ono w dobru wspólnym. Ścisłej się wyrażając: tkwi w znaczeniu, jakie nadajemy pojęciu dobra wspólnego. Kiedy przez „dobro wspólne” rozumiemy to samo co „dobro wspólnoty”, wówczas znaczenie takie jest właściwe, ale może zawierać w sobie poważną jednostronność. Jest to jednostronność w dziedzinie aksjologii, podobna do tej, jaką w antropologii sugerują koncepcje indywidualizmu i anty-indywidualizmu. Dobro wspólne jest na pewno dobrem wspólnoty (czy też, idąc dalej jeszcze w stronę obiektywizacji — dobrem społeczności, społeczeństwa), jednakże dobro to domaga się bliższej charakterystyki na gruncie dotychczasowych rozważań.

Otóż przedmiotowa wspólnota działania może być stwierdzona na podstawie samego faktu, że ludzie działają wspólnie — jak np. robotnicy pracujący przy tym samym wykopie czy studenci słuchający tego samego wykładu. W tym kontekście dobro wspólne jako dobro określonej wspólnoty działania — z, czym łączy się zawsze jakaś wspólnota bytowania — bardzo łatwo może zostać utożsamione z celem, do którego dąży ta wspólnota. I tak np. w pierwszym wypadku dobrem wspólnym może się wydać samo dokonanie wykopu, w wypadku drugim samo przyswojenie tematu, który jest treścią wykładu. Możemy z kolei na każde z tak pojętych dóbr wspólnych spojrzeć poprzez łańcuch teleologiczny. Wtedy każde z nich okaże się środkiem do jakiegoś innego dobra wspólnego jako celu. I tak np. dokonany przez robotników wykop posłuży do założenia fundamentów pod jakąś budowlę, a wysłuchany wykład stanie się ogniwem w długim i złożonym procesie zdobywania wiedzy, czego formalnym sprawdzianem będzie egzamin z wyłożonego przedmiotu.

Jednakże utożsamianie dobra wspólnego z celem działań spełnianych wspólnie przez ludzi jest ewidentnie zbyt doraźne i zbyt powierzchowne. Nawiązując do przytoczonych przykładów, można stwierdzić, że cel wspólnego działania rozumiany czysto przedmiotowo i „rzecz-

wo" ma w sobie coś z dobra wspólnego, ale dobra tego w całej pełni nie stanowi. W świetle przeprowadzonych dotąd analiz diagnoza taka wyraźnie się zarysowuje. Dobra wspólnego nie sposób określić, nie biorąc pod uwagę równocześnie momentu podmiotowego, tj. momentu działania w relacji do działających osób. Uwzględniając zaś ów moment, należy stwierdzić, że dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnotcie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwała uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania. Jeżeli dobro wspólne możemy pojmować jako cel, to w tym podwójnym znaczeniu: przedmiotowym i podmiotowym zarazem. Znaczenie podmiotowe dobra wspólnego łączy się ściśle z uczestnictwem jako właściwością osoby i czynu. W tym też ujęciu możemy utrzymywać, że dobro wspólne odpowiada społecznej naturze człowieka.

W studium niniejszym pomijamy raczej tę bogatą problematykę aksjologiczną oraz etyczną, jaka wiąże się z pojęciem dobra wspólnego i stanowi o pełnym jego znaczeniu. Rozpatrujemy dobro wspólne przede wszystkim jako zasadę prawidłowego uczestnictwa, dzięki której osoba, działając wspólnie z innymi, może spełniać autentyczne czyny i może przez te czyny spełniać siebie. Chodzi więc o prawdziwie personalistyczną strukturę ludzkiego bytowania we wspólnotcie — w każdej wspólnotcie, do której człowiek przynależy. Dobro wspólne właśnie przez to jest dobrem wspólnoty, że stwarza w sensie aksjologicznym warunki wspólnego bytowania, działanie zaś idzie w ślad za tym. Rzecz można, iż dobro wspólne stanowi w porządku aksjologicznym o wspólnotcie, o społeczeństwie czy społeczności. Każdą z nich określamy na podstawie dobra wspólnego, które jest jej właściwe. Działanie (operari) bierzemy wówczas łącznie z bytowaniem (esse). Jednakże dobro wspólne sięga nade

wszystko do dziedziny bytowania „wspólnie z innymi”. Samo działanie „wspólnie z innymi” nie ujawnia jeszcze w takiej pełni rzeczywistości dobra wspólnego, choć i tutaj ono musi zachodzić. Nawet grupy, które daleko bardziej łączy jakieś wspólne działanie niż wspólnota społeczna, jak np. owa grupa robotników pracujących przy wykopie czy studentów frekwentujących ten sam wykład, w tym swoim wspólnym działaniu nie tylko dążą wspólnie do celu, ale także na różne sposoby przejawiają uczestnictwo właściwe poszczególnym członkom wspólnoty działania.

Uczestnictwo to jednak w grupach, które łączy doraźna wspólnota działania, nie przejawia się i nie urzeczywistnia w takiej mierze jak we wspólnotach, którym odpowiada stałość na gruncie samego bytowania — jak np. we wspólnocie rodzinnej, narodowej, religijnej czy państwowej. Aksjologia takich wspólnot, która wyraża się w dobru wspólnym, jest o wiele głębsza. W związku z tym o wiele mocniejsza jest podstawa uczestnictwa, ale też wiele większe zapotrzebowanie na uczestnictwo. Każdy człowiek oczekuje po tych wspólnotach bytowania, (które zyskały sobie nazwę społeczeństw naturalnych z tej racji, że gruntownie odpowiadają społecznej naturze człowieka) — aby w nich mógł wybierać to, co inni wybierają, i dlatego, że inni wybierają jako dobro własne, służące spełnieniu jego własnej osoby. Równocześnie zaś, w oparciu o tę samą zdolność uczestnictwa, która jest podstawą bytowania i działania wspólnie z innymi, człowiek oczekuje, aby we wspólnotach ugruntowanych na dobru wspólnym, własne jego czyny służyły wspólnocie, podtrzymywały ją i wzbogacały. W takim układzie aksjologicznym człowiek gotów jest rezygnować nawet z różnych dóbr jednostkowych, poświęcając je dla wspólnoty. Poświęcenie takie nie jest „wbrew naturze”, gdyż odpowiada w każdym człowieku właściwości uczestnictwa — i na gruncie tejże właściwości otwiera mu drogę do spełnienia siebie.

Tak więc wyższość dobra wspólnego, jego nadrzędność

w stosunku do dóbr cząstkowych czy też jednostkowych, nie wynika tylko z aspektu ilościowego społeczności: że mianowicie w pierwszym wypadku chodzi o dobro wielu lub większej ilości, a w drugim o dobro jednostki lub mniejszej ilości. Nie ilość ani nawet nie ogólność w sensie ilościowym) stanowi o właściwym charakterze dobra wspólnego, ale gruntowność. Takie ujęcie jest dalszym ciągiem krytyki indywidualizmu i antyindywidualizmu. Wypływa ono z uprzednich rozważań na temat uczestnictwa, a zarazem służy do jego potwierdzenia. W głębi tej rzeczywistości, jaką stanowi „wspólnie działać”, „wspólnie bytować”, coraz wyraźniej odsłania się uczestnictwo jako właściwość osoby i czynu, a zarazem jako podstawa autentycznej ludzkiej wspólnoty.

ANALIZA POSTAW: POSTAWY AUTENTYCZNE

Na podstawie rozważań o właściwym znaczeniu dobra wspólnego, czyli o stosunku, jaki winien zachodzić pomiędzy uczestnictwem jako właściwością osób a dobrem wspólnot, wypada poddać analizie pewne postawy znamienne dla działania oraz bytowania „wspólnie z innymi”. Jest to na przód postawa solidarności oraz postawa sprzeciwu. Każde z tych określeń, zarówno „solidarność” jak i „sprzeciw”, właściwy swój sens zyskuje na gruncie jakiejś wspólnoty działania czy bytowania oraz przez swoiste dla niej odniesienie do dobra wspólnego, jak to postaramy się w dalszym ciągu wykazać. Z sensem tym łączy się pewna kwalifikacja, która ostatecznie jest kwalifikacją etyczną. W niniejszej analizie postaramy się jednak wydobyć raczej personalistyczne znaczenie każdej z tych postaw, w związku z czym i sama kwalifikacja każdej z nich będzie miała znaczenie nie tyle etyczne, ile raczej pre-etyczne. Chodzi nam bowiem w dalszym ciągu o szkicowanie samych struktur ludzkiego działania, a w związku z tym o uwydat-

nianie wartości samego spełniania czynu, nie zaś tej wartości czynu spełnianego, która wynika z relacji do normy etycznej. Rzecz jasna, iż całe to rozważanie bardzo łatwo zamienić na analizę etyczną, przyjmując, iż samo spełnianie czynu ze względu na swą immanentną wartość jest dobrem, które zobowiązuje. To zresztą nie ulega wątpliwości. Samo spełnianie czynu jest takim dobrem, które zobowiązuje zarówno spełniającego jak też i innych. To drugie zobowiązanie stanowi podstawowy składnik etyki społecznej.

Przechodząc na grunt etyki, musielibyśmy więc traktować wartość spełniania czynu jako przedmiot czynów spełnianych i zarazem jako podstawę ich normowania. Tego jednakże tutaj nie czynimy. Pragniemy nadal zajmować się samym podmiotowym spełnianiem czynów oraz jego immanentną wartością jako wartością „personalistyczną”. W tym układzie bowiem znajdujemy klucz do wyjaśnienia właściwego osobie dynamizmu również w ramach różnych wspólnot działania i bytowania. Stąd też kwalifikacja postaw, które teraz zamierzamy poddać analizie, będzie przede wszystkim „personalistyczna” i w tym sensie poniekąd „pre-etyczna”. Równocześnie jednak, jak w całym studium, tak zwłaszcza w tej jego części, zdajemy sobie sprawę z tego, że stale poruszamy się na granicy ontologii i etyki, a to z racji aspektu aksjologicznego — czyli tego bogactwa wartości — którego z ontologii osoby i czynu trudno wyłączyć.

Analizę postaw solidarności i sprzeciwu przeprowadzimy łącznie, jedna bowiem jest ściśle potrzebna dla zrozumienia drugiej. Postawa solidarności jest „naturalną” konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest też podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia. Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem okre-

ślonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to „dla dobra całości” czyli dla dobra wspólnego. Świadomość dobra wspólnego każe mu sięgać poza tę część, która jemu samemu przypada w udziale, chociaż w takim odniesieniu intencjonalnym realizuje zasadniczo swoją część. Solidarność nawet poniekąd powstrzymuje od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przejmowania części, która należy do kogoś innego, za swoją. Taka postawa godzi się z zasadą uczestnictwa — uczestnictwo bowiem, wzięte przedmiotowo i „materialnie”, wskazuje na pewne części we wspólnotowej strukturze ludzkiego działania i bytowania. Postawa solidarności uwzględnia te części, które przypadają każdemu członkowi wspólnoty. Przejmowanie części obowiązku, który do mnie nie należy, jest zasadniczo sprzeczne ze wspólnotą i uczestnictwem.

Jednakże w pewnych wypadkach solidarność domaga się również tego. W wypadkach takich, zawężenie się do swojej części byłoby sprawdzianem braku solidarności. Dowodzi to pośrednio, że w postawie solidarności odniesienie do dobra wspólnego musi być stale żywe, że musi dominować na tyle, aby człowiek wiedział, kiedy wypada podjąć coś więcej ponad swoją zwyczajną część w działaniu i odpowiedzialności. Szczególne wyczucie potrzeb wspólnoty, które jest właściwe dla postawy solidarności, sprawia, że ponad wszelką cząstkowość czy partykularyzm zaznacza się w niej rys pewnej komplementarności: gotowość „dopełnienia” tym czym, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie. Rys taki wchodzi niejako w samą naturę uczestnictwa — które w tym miejscu rozumiemy już podmiotowo czyli jako właściwość osoby, a nie tylko przedmiotowo czyli jako podział na części przypadające każdemu we wspólnotowej strukturze działania i bytowania. Dla tego też można powiedzieć, iż zasadniczym wyrazem uczestnictwa jako właściwości osoby jest postawa solidarności.

Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych.

Postawa solidarności nie wyklucza jednak możliwości postawy sprzeciwu. Sprzeciw nie kłóci się zasadniczo z solidarnością. Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie, nie wycofuje swej gotowości działania na rzecz wspólnego dobra. Oczywiście, że można przyjąć też inne rozumienie sprzeciwu. Tu jednak rozumiemy sprzeciw jako postawę zasadniczo solidarną. Nie jako negację dobra wspólnego oraz potrzeby uczestnictwa, ale właśnie jako ich potwierdzenie. Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa. Doświadczenie różnorodnych sprzeciwów, jakie miały i mają miejsce na gruncie ludzkiego bytowania i działania „wspólnie z innymi”, poucza, iż ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca w tej wspólnocie — szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie. Rozliczne są przykłady ludzi, którzy dlatego się spierają — a więc przyjmują postawę sprzeciwu — że właśnie leży im na sercu dobro wspólne. A więc np. rodzice, którzy spierają się dlatego, że bardzo leży im na sercu jak najlepsze wychowanie dzieci, czy też mężowie stanu, którzy pozostają do siebie w opozycji, ponieważ chodzi im o dobro narodu i państwa.

Może nie są to przykłady obrazujące wszechstronnie istotę sprzeciwu, w każdym razie na nią naprowadzają. Postawa sprzeciwu jest funkcją własnego widzenia wspólnoty, jej dobra — a także żywej potrzeby uczestnictwa we wspólnym bytowaniu, a zwłaszcza we wspólnym działaniu. Trzeba sprzeciw taki uznać za konstruktywny. Jest to warunek prawidłowej struktury samych wspólnot, warunek prawidłowego ich ustroju. Warunek ten wypada określić jeszcze precyzyj-

niej. Chodzi o taką strukturę wspólnot, o taki ich ustrój, a by sprzeciw który wyrasta na gruncie zasadniczej solidarności, mógł w ich obrębie nie tylko się wyrazić, ale — aby mógł spełniać swoją funkcję dla dobra wspólnoty. Aby mógł stawać się konstruktywny. Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko posiada w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa.

Widać stąd, że dobro wspólne — o czym już poniekąd była mowa uprzednio — nie może być pojmowane statycznie, ale dynamicznie. Musi ono zasadniczo wyzwalać postawę solidarności, ale nie może zamykać się wobec sprzeciwu i od niego odcinać. Wydaje się, iż takiej strukturze ludzkiej wspólnoty oraz uczestnictwa bardzo trafnie wychodzi na przeciw zasada dialogu. Pojęcie „dialog” ma różne znaczenia. Chodzi w tej chwili o uwydatnienie jednego z nich — tego mianowicie, które może mieć zastosowanie dla kształtowania i pogłębiania solidarności ludzkiej również poprzez sprzeciw. Sprzeciw bowiem może czynić współzycie i współdziałanie ludzi trudniejszym, ale nie powinien go psuć ani uniemożliwiać. Dialog zaś daje się prowadzić do tego, aby ze sytuacji sprzeciwu wydobywać to, co jest prawdziwe i słuszne, pozostawiając na boku czysto subiektywne nastawienia czy usposobienia. Nastawienia te i usposobienia bywają zarzewiem napięć, konfliktów i walk pomiędzy ludźmi. To natomiast, co jest prawdziwe i słuszne, zawsze pogłębia osobę i bogaci wspólnotę. Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, gdyż nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych ludzkich wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi. Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia.

ANALIZA POSTAW: POSTAWY NIE-AUTENTYCZNE

Wszystko to, co powiedziano dotąd na temat solidarności i sprzeciwu, jako też ogólna aprobata dla zasady dialogu (aprobata szczegółowa domagałaby się odrębnej rozprawy), podlega stale pewnej weryfikacji na gruncie tej prawdy o osobie i czynie, do której dochodziliśmy żmudnie w całym niniejszym studium. Postawa solidarności a także postawa sprzeciwu wydaje się zasadniczo autentyczna. W każdej z nich bowiem może się urzeczywistnić nie tylko uczestnictwo, ale także transcendencja osoby w czynie. Przeprowadziliśmy uprzednio wielostronną analizę tej transcendencji, analizę samostanowienia oraz analizę spełnienia. Wydaje się, iż w obu wymienionych postawach te funkcje transcendencji mogą prawidłowo dochodzić do głosu. W tym sensie są to więc postawy autentyczne, każda z nich respektuje „personalistyczną” wartość czynu.

Oczywiście, że każda z nich — zakładając ogólną i zasadniczą aprobatę — musi być stale sprawdzana co do swych elementów szczegółowych oraz konkretnych przejawów. Łatwo bowiem w tym zakresie wypaczyć zarówno postawę solidarności jak i sprzeciwu, czyniąc ją „in concreto” postawą nie-autentyczną, pozbawioną prawdziwej wartości „personalistycznej”. Językiem uwagi jest tutaj owo dynamiczne przyporządkowanie do prawdy (por. rozdz. III), tak istotne dla transcendencji osoby w czynie. Przyporządkowanie to odzwierciedla się w prawym sumieniu. Ono jest ostatecznym miernikiem autentyczności ludzkich postaw w obrębie bytowania i działania „wspólnie z innymi”. W sumieniu takim musi szukać swego wyrazu również i dobro wspólne. Ono zapewnia dobru wspólnemu dynamikę i żywotność uczestnictwa.

Mówiąc o możliwej utracie autentyczności, jaka grozi postawom solidarności i sprzeciwu — każdej w innym kierunku i każdej z innego powodu — wypada zasignalizować tutaj pewne postawy nie-autentyczne.

Postawy te określimy poprzez terminy bardzo często dzisiaj stosowane, choć może raczej popularne niż naukowe. Chodzi mianowicie o postawę „konformizmu” oraz drugą, której nadamy nazwę „uniku”. Do każdej z nich możemy dojść od autentycznych postaw solidarności oraz sprzeciwu, pozbawiając te postawy elementów istotnych, które stanowią o uczestnictwie a zarazem o ich wartości personalistycznej. Stopniowo, poprzez utratę tych elementów możemy zamienić solidarność w konformizm, a sprzeciw w postawę uniku. Byłoby to wówczas jakieś wypaczenie akcydentalne. Wydaje się jednak, że obie wymienione postawy są nie-autentyczne z racji zasadniczych, nie tylko dlatego, że stanowią wypaczenie postawy solidarności i sprzeciwu. I pod tym kątem spróbujemy je tutaj krótko przeanalizować czy choćby scharakteryzować.

Nazwa „konformizm” mówi o podobieństwie i upodabnianiu się do innych, co samo w sobie jest procesem naturalnym i — pod pewnymi warunkami — pozytywnym, a także twórczym, konstruktywnym. Takie twórcze i konstruktywne upodabnianie się ludzi we wspólnocie stanowi potwierdzenie solidarności i jej wykwit. Jednakże termin „konformizm”, mimo tych pozytywnych skojarzeń, wskazuje na coś negatywnego. Wskazuje on mianowicie na brak zasadniczej solidarności, a równocześnie na unikanie sprzeciwu. Jeżeli mówi o upodabnianiu się do innych we wspólnocie, to tylko w sensie zewnętrznym i powierzchownym, pozbawionym osobowego gruntu przekonania i wyboru. W postawie konformizmu zawiera się przede wszystkim pewne uleganie, swoista odmiana owego *pati*, w którym człowiek-osoba jest tylko podmiotem „dziania się”, a nie sprawcą własnej postawy i własnego zaangażowania we wspólnotę. Człowiek nie tworzy wspólnoty, raczej niejako „pozwala się nieść” zbiorowości. W postawie konformizmu kryje się — jeśli nie zaprzeczenie lub ograniczenie — to przynajmniej jakaś słabość osobowej transcendencji — samostanowienia i wyboru. Na tym polega personalistyczny „minus” tej postawy. Nie chodzi tu oczywiście

o samo uleganie innym we wspólnocie. To może posiadać w wielu wypadkach znaczenie pozytywne. Chodzi o coś innego: o zasadniczą rezygnację ze spełnienia siebie w działaniu „wspólnie z innymi” i poprzez to działanie. Człowiek-osoba niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie.

Równocześnie zaś on odbiera siebie wspólnocie. Konformizm jest zaprzeczeniem uczestnictwa we właściwym znaczeniu tego pojęcia. Prawdziwe uczestnictwo zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania. W ten sposób właściwa człowiekowi zdolność twórczego kształtowania wspólnoty zostaje jakby zawieszona czy wręcz zafalszowana. Musi to posiadać ujemne konsekwencje dla dobra wspólnego, którego dynamizm płynie z prawdziwego uczestnictwa. Konformizm oznacza coś przeciwnego, stwarza bowiem raczej sytuację obojętności wobec dobra wspólnego. Można w nim upatrywać swoistą odmianę indywidualizmu: ucieczka od wspólnoty, która zagraża dobru jednostki, a jednocześnie potrzeba ukrycia się wobec wspólnoty poprzez zewnętrzny pozór. Konformizm — to raczej „jednolitość” niż jedność. Pod powierzchnią jednolitości tkwi wszakże zróżnicowanie i zadaniem wspólnoty jest stworzyć dla niego warunki uczestnictwa. Sytuacją konformistyczną nie wolno się zadowalać. W sytuacji bowiem, w której ludzie zewnętrznie tylko dostrajają się do wymagań wspólnoty, a czynią to przede wszystkim dla korzyści, lub dla oszczędzenia sobie przykrości — zarówno osoba jak i wspólnota ponoszą niepowetowane straty.

Postawa, którą określiliśmy nazwą „unik”, zdaje się nie dbać o te pozory odniesienia do dobra wspólnego, na jakich polega „konformizm”. W pewnym sensie jest to postawa bardziej autentyczna, ale w gruncie rzeczy i ona choruje na brak autentyczności. Konformizm unika sprzeciwu, unik zaś uchyla się od konformizmu. Przez to samo jednak nie staje się on

autentycznym sprzeciwem. Sprzeciw polega na podjęciu dobra wspólnego i uczestnictwa. Unik jest tylko wycofaniem się. Może na znak protestu, ale bez próby podjęcia. Jest więc unik brakiem uczestnictwa, jest nie-obecnością we wspólnocie. Przysłowie mówi: „nieobecni nie mają racji”. Unik w wielu wypadkach potwierdza słuszność tego przysłowia, choć w pewnych wypadkach liczy na to, że istnieje także wymowa nieobecności — że nieobecność stwarza swoistą rację. W takich wypadkach unik może stanowić jakby postawę zastępczą dla człowieka, który nie może się zdobyć na solidarność, a nie wierzy w możliwość sprzeciwu. Trudno też zaprzeczyć, że postawa taka może być świadomie wybrana — i na tej zasadzie trudno odmówić jej zasadniczej wartości personalistycznej. Jeżeli jednak istnieją racje usprawiedliwiania postawy „uniku”, to te same racje muszą stanowić oskarżenie dla wspólnoty. Wszak podstawowym dobrem wspólnoty jest możliwość uczestnictwa. Skoro zaś uczestnictwo jest niemożliwe — a o tym świadczy „unik” jako postawa w danym wypadku uzasadniona — zatem wspólnota nie żyje prawidłowo. Brak w niej prawdziwego dobra wspólnego, skoro „unik” stał się jedynym wyjściem dla członków tej wspólnoty.

Pomimo bowiem wszystkich tych racji, które mogą usprawiedliwiać unik jako *sui generis* postawę zastępczą, nie sposób przyznać tej postawie charakteru autentyczności w obrębie bytowania i działania „wspólnie z innymi”. W wielu punktach postawa „uniku” spotyka się z postawą „konformizmu” — nie mówiąc już o tym że może czasem pojawiać się coś w rodzaju „uniku konformistycznego”. Przede wszystkim jednak i w jednej i w drugiej postawie człowiek rezygnuje ze spełnienia siebie w działaniu „wspólnie z innymi”. Jest przekonany, że wspólnota odbiera mu siebie, dlatego też usiłuje siebie odebrać wspólnocie. W wypadku konformizmu stara się czynić to z zachowaniem pozorów, w postawie uniku zdaje się raczej nie dbać o pozory. W obu wypadkach zostaje wyrwane z człowieka coś

bardzo istotnego. Jest to ów dynamiczny rys uczestnictwa jako właściwość osoby, która pozwala jej spełniać czyny i autentycznie spełniać poprzez te czyny siebie we wspólnocie bytowania i działania z innymi.

„CZŁONEK WSPÓLNOTY” A „BLIŹNI”

Na gruncie prowadzonej w rozdziale niniejszym analizy uczestnictwa musi odkryć się przed nami jakby głębsza jeszcze warstwa tej rzeczywistości, którą stanowi osoba, gdy na jej bytowanie i działanie patrzymy pod kątem wspólnoty „z innymi”. Zdaje się, że dostatecznie już rozważyliśmy problem uczestnictwa w związku z faktem, że człowiek jest członkiem różnych wspólnot. Członkostwo wspólnoty stanowi jakby swoisty system odniesienia, bardzo bogaty i złożony ze względu na możliwości uczestnictwa każdej osoby. System ten blisko się spotyka z innym ważnym dla uczestnictwa systemem odniesienia, który określamy wyrazem „bliźni”. Mimo bliskości, mimo wzajemnego poniekąd przenikania się tych systemów odniesienia, nie utożsamiają się one ze sobą. To, co wyrażamy w pojęciu „bliźni”, różni się zasadniczo od tego, co wyrażamy w pojęciu „członek wspólnoty”. Każde też z tych pojęć wskazuje na inne możliwości oraz inny kierunek osobowego uczestnictwa. W każdym z nich w inny sposób wyraża się społeczna natura człowieka.

Bierzemy tutaj to, co wyraża się w pojęciu „bliźni” i w pojęciu „członek wspólnoty”, jako dwie różne postaci a nawet systemy odniesienia, wiadomo bowiem ogólnie, że bytowanie oraz działanie „wspólnie z innymi” stawia każdego człowieka w sferze różnorodnych odniesień. Pojęcia „bliźni” oraz „członek wspólnoty (społeczeństwa)” służą niejako do porządkowania tych odniesień, przez co pomagają nam dokładniej i wszechstronniej zrozumieć samo uczestnictwo. Samo też bowiem uczestnictwo co innego wyraża, gdy zachodzi w odnie-

sieniu do członka wspólnoty, a co innego, gdy w odniesieniu do bliźniego.

Do pewnego stopnia zachodzi tutaj zbieżność. Człowiek dla człowieka jest bliźnim jako członek wspólnoty. Członkostwo tej samej wspólnoty przybliża też człowieka do człowieka, czyli czyni go jakby bardziej bliźnim. Stąd też na zasadzie członkostwa tej samej wspólnoty krąg bliźnich przybliża się do każdego człowieka, albo też od niego się oddala. Bliżsi nam są „z natury” członkowie tej samej rodziny czy tego samego narodu, aniżeli członkowie innych rodzin czy innych narodów. Stale w tym układzie odniesienia bliskość wypiera obcość, ale i obcości nie sposób zaprzeczyć między ludźmi. Pojęcie „bliźni” wskazuje jednak na coś głębszego niż bliskość czy obcość pomiędzy ludźmi. I dlatego też jest ono bardziej podstawowe niż pojęcie „członek wspólnoty”. Jakikolwiek członkostwo wspólnoty zakłada fakt, że ludzie są „bliźnimi” — i ani tego faktu nie tworzy ani też nie unicestwia. Ludzie są lub stają się członkami różnych wspólnot, są lub stają się sobie w tych wspólnotach bliscy lub obcy — co wskazuje poniekąd na brak wspólnoty — natomiast stale są wszyscy bliźnimi i nie przestają nimi być.

Łączy się z tym moment aksjologiczny bardzo istotny dla tego fragmentu rozważań, w którym uwydatniliśmy wartość „personalistyczną” we wspólnocie bytowania i działania. Pojęcie „bliźni” każe nam bowiem nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiegokolwiek wspólnoty. Każe nam dostrzegać w nim i cenić coś bardziej bezwzględnego. Pojęcie „bliźni” jest związane z człowiekiem jako takim oraz z samą wartością osoby bez względu na jakiekolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa. Pojęcie „bliźni” uwzględnia — czyli bierze pod uwagę — na samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy „inny” człowiek jak i „ja” sam. Pojęcie „bliźni” stwarza więc najszerszą płaszczyznę wspól-

noty, sięgającą dalej niż jakakolwiek „inność” — m. in. również i ta, która wynika z członkostwa różnych ludzkich wspólnot. Pojęcie „członek społeczeństwa-wspólnoty” poniekąd zakłada tamtą rzeczywistość, o której mówi pojęcie „bliźni”, ale równocześnie ją ogranicza, a zarazem jakby zesuwa na dalszy plan czy wręcz przesłania. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj samo przyporządkowanie do określonej wspólnoty, podczas gdy w pojęciu „bliźni” zaznacza się tylko podstawowe przyporządkowanie wszystkich ludzi do siebie w samym człowieczeństwie. Pojęcie „bliźni” wskazuje więc na rzeczywistość najbardziej powszechną — na najbardziej też powszechną podstawę wspólnoty pomiędzy ludźmi. Wspólnota w samym człowieczeństwie jest wszakże podstawą wszelkich innych wspólnot. Jeżeli jakakolwiek wspólnota zostanie oderwana od tej wspólnoty podstawowej, musi stracić swój „ludzki” — „człowieczy” charakter.

Pod tym kątem musimy przemyśleć do końca problem uczestnictwa. Staraliśmy się dotąd wyświetlić znaczenie uczestnictwa ze względu na przynależność każdego człowieka-osoby do różnych wspólnot, w czym ujawnia się i potwierdza jego „natura społeczna”. Jednakże zdolność uczestnictwa sięga dalej: sięga mianowicie tak daleko, jak wskazuje pojęcie „bliźni”. Człowiek-osoba jest zdolny nie tylko do uczestnictwa we wsólnocie, w bytowaniu oraz działaniu „wspólnie z innymi”, ale zdolny jest do uczestnictwa w samym człowieczeństwie „innych”. Wszelkie uczestnictwo we wsólnocie na tym się opiera, a zarazem też znajduje swój osobowy sens poprzez zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka. Na to właśnie wskazuje pojęcie „bliźni”.

Wraz z analizą tego pojęcia docieramy do swoistej pełni znaczenia tej rzeczywistości, którą od początku niniejszego rozdziału określiliśmy jako „uczestnictwo”. Wypada się zastrzec w tym miejscu przeciwko takiej sugestii, jakoby pojęcia „bliźni” i „członek wspólnoty” posiadały znaczenie roz-

łączone czy przeciwstawne. Wskazaliśmy już uprzednio na ich częściową zbieżność, a zamierzamy to jeszcze w dalszym ciągu pogłębić. O tej zasadniczej zbieżności mówi „społeczna natura” człowieka, chociaż na gruncie tej natury różnica pomiędzy bliźnim a członkiem wspólnoty w pełni się tłumaczy. Nie należy również rozumieć, że system odniesienia „bliźni” stanowi podstawę wszelkich stosunków między-ludzkich, podczas gdy „członek wspólnoty” podstawę stosunków społecznych. Ujęcie takie byłoby zbyt powierzchowne i niewystarczające. Oba systemy odniesienia bowiem wzajemnie się przenikają i to nie tylko w porządku przedmiotowym, gdzie każdy bliźni jest członkiem jakiejś wspólnoty, a członkowie różnych wspólnot są zarazem bliźnimi.

Chodzi tutaj o wzajemne przenikanie się w podmiotowym wymiarze uczestnictwa. Uczestnictwo pojęliśmy jako dynamiczną właściwość osoby. Właściwość ta wyraża się w takim spełnianiu czynów „wspólnie z innymi”, w takim współ-działaniu i współ-bytowaniu, które zarazem służy spełnieniu tej osoby. Uczestnictwo idzie w parze zarówno ze wspólnotą jak i z wartością „personalistyczną”. Ale z tej właśnie racji nie może się ono wyrażać w samym tylko członkowstwie różnych wspólnot, ale musi sięgać poprzez nie do człowieczeństwa każdego człowieka. Dopiero przez takie przyporządkowanie w samym człowieczeństwie, o jakim mówi pojęcie „bliźni”, dynamiczna właściwość uczestnictwa zyskuje swoją osobową głębię, a zarazem swój wymiar uniwersalistyczny. Dopiero wówczas możemy utrzymywać, iż służy ono nie tylko spełnieniu tej lub owej osoby, ale że służy spełnieniu każdej osoby we wspólnocie — i właśnie poprzez nią. Można też powiedzieć, że uczestnictwo tak pojęte służy „po prostu” spełnianiu się osób w jakiegokolwiek wspólnocie ich działania czy bytowania. Zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania „wspólnie z innymi”.

ZNACZENIE PRZYKAZANIA MIŁOŚCI

Dlatego też ostatnie zdania w tej książce niech nam wolno będzie poświęcić znaczeniu ewangelicznego przykazania miłości. Podkreślaliśmy wielokrotnie, że nie zamierzamy wchodzić na teren etyczny — i tutaj więc pragniemy zatrzymać się niejako przed progiem treści ściśle etycznej przykazania „będziesz miłował”. Nie będziemy analizować tego przykazania w całej jego przedmiotowej zawartości, nie będziemy zwłaszcza dociekać etycznego znaczenia miłości. Pragniemy tylko uwydatnić, że przykazanie to w sposób szczególnie wyrazisty i konsekwentny potwierdza, iż w jakimkolwiek działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi” układ odniesienia „bliźni” ma znaczenie podstawowe. Układ ten przykazanie „będziesz miłował” uwydatnia w sposób szczególnie konsekwentny przy pomocy zestawienia z własnym „ja”: „bliźniego ...jak siebie samego”. System odniesienia „bliźni” dlatego ma znaczenie podstawowe wśród wszelkich układów płynących z ludzkiej wspólnoty, że wszystkie je przerasta pod względem zakresu, prostoty i głębi. Wskazuje on równocześnie na pełnię uczestnictwa, o jakiej jeszcze nie mówi samo członkostwo jakiegokolwiek wspólnoty. System odniesienia „bliźni” dopowiada niejako do samego końca to, co zawiera się w jakimkolwiek systemie o charakterze „członek wspólnoty”. W stosunku do tego drugiego (czy raczej: tych drugich) odznacza się zasadniczą wyższością. Taka jest prawidłowa hierarchia wartości, gdyż system odniesienia „bliźni” mówi o przyporządkowaniu wszystkich ludzi do siebie na zasadzie samego człowieczeństwa, a system odniesienia „członek wspólnoty” jeszcze tego przyporządkowania wprost nie odsłania. Można też mówić o pewnej transcendencji „bliźniego” w stosunku do „członka wspólnoty”. To wszystko zawiera się pośrednio w przykazaniu ewangelicznym.

Oczywiście, nie należy tego rozumieć w kierunku jakiegoś ograniczenia wartości wspólnotowych ludzkiego działania i by-

towania. Byłoby to zrozumienie opaczne. Przykazanie „będziesz miłował” ma na wskroś wspólnotowy charakter, mówi o tym, co kształtuje wspólnotę, ale przede wszystkim uwydatnia to, co czyni wspólnotę w pełni ludzką. O tym, co kształtuje właściwą głębię uczestnictwa. Dlatego też na oba wyodrębnione uprzednio układy odniesienia „bliźni” i „członek wspólnoty” — których rozróżnienie w pełni się tłumaczy — winniśmy patrzeć łącznie, a nie rozłącznie, czy tym bardziej — przeciwstawnie. To również zawiera się w „personalistycznej” treści przykazania Ewangelii. Gdybyśmy patrzyli inaczej, wówczas musiałoby się wyłonić jakieś wzajemne ograniczenie: człowiek jako „członek społeczeństwa” ograniczałby człowieka „jako bliźniego”. Ograniczenie podobne biegłoby i w przeciwnym kierunku. Takie ograniczenie wskazywałoby na zasadniczą słabość osoby, na brak tej właściwości, którą określiliśmy pojęciem „uczestnictwo”, na brak natury społecznej. Wszak społeczna natura człowieka zakorzenia się w tym podstawowym przyporządkowaniu, jakie wynika z samego człowieczeństwa.

Z punktu widzenia uczestnictwa trzeba więc odrzucić możliwość wzajemnego ograniczenia się tych dwu układów. W działaniu oraz bytowaniu „wspólnie z innymi” oba te układy: „bliźni” i „członek wspólnoty” muszą wzajemnie się przenikać i wzajemnie dopełniać. Nie można dopuścić do ich rozłączenia, gdyż to kryłoby w sobie niebezpieczeństwo podstawowej alienacji. Przez alienację rozumiano w filozofii XIX i XX w. jakby wyobcowanie człowieka z człowieczeństwa, pozbawienie tej właśnie wartości, którą tutaj określiliśmy jako „personalistyczną”. W sferze działania i bytowania „wspólnie z innymi” może się to dokonać właśnie wówczas, gdy samo uczestnictwo wspólnoty przesłoni i ograniczy uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”. Wówczas — gdy osłabnie to zasadnicze przyporządkowanie, które wspólnocie ludzi nadaje właściwość ludzką. Chyba nieco jednostronnie upatrywano czasem niebezpieczeństwo odczłowieczenia ludzi poprzez same układy rzeczy: przyroda, stosunki produkcji, cywi-

lizacja. Choć w znacznej mierze nie sposób zaprzeczyć słuszności tej tezy, to przecież nie sposób przyjąć jej wyłączności. Co więcej — człowiek nie jest wprawdzie twórcą przyrody, lecz jest jej panem. Jest natomiast twórcą stosunków produkcji czy też twórcą cywilizacji. Może zatem zasadniczo nie dopuszczać do tego, by miała ona charakter „odczłowieczający”, by prowadziła do alienacji. I dlatego też u korzenia wszelkich alienacji człowieka poprzez układy odniesienia wynikające z rzeczy, musimy założyć alienację wynikającą z samego człowieka. Wydaje się że przykazanie „będziesz miłował” naprowadza nas na jej istotę. Korzeń alienacji człowieka przez człowieka tkwi w zapoznaniu czy zaniedbaniu tej głębi uczestnictwa, na jaką wskazuje rzeczownik „bliźni” oraz związane z nim przyporządkowanie wzajemne ludzi w samym człowieczeństwie jako zasada najgłębszej wspólnoty.

Oba te układy odniesienia „bliźni” i „członek wspólnoty”, jak już kilkakrotnie stwierdzono, przenikają się wzajemnie w porządku obiektywnym. Przenikają się, gdyż tkwią w tych samych ludziach. Natura społeczna wyraża się w jednym i drugim — i w tym, że każdy jest członkiem wspólnoty i różnych wspólnot — i w tym, że każdy jest „bliźnim”: w czym zawiera się dla każdego szczególna relacja do osoby, do własnego „ja”. Biorąc jednakże za podstawę naszkicowaną tutaj hierarchię tych układów, musimy — wciąż jeszcze w warstwie „personalistycznej” wielkiego przykazania Ewangelii — dostrzec konieczność takiej koordynacji w działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi”, a żeby układowi odniesienia „bliźni” zapewnić jego charakter podstawowy i nadrzędny zarazem. W ten sposób zabezpieczamy się też przed możliwością alienacji. Chodzi o to, a żeby w kształtowaniu ludzkiego współżycia i współdziałania na różnych szczeblach i na zasadzie różnych więzi, jakie stanowią o wspólnotach i społeczeństwach system odniesienia „bliźni” był ostatecznie decydujący. Jeżeli jakkolwiek ludzka wspólnota upo-

śledzi ten system odniesienia, wówczas sama skarże się na to, że zaniknie w niej pełnia uczestnictwa, że pomiędzy osobą a wspólnotą wyrośnie przepaść. Nie jest to tylko przepaść obojętności, ale przepaść zniszczenia, które szybciej może zagrażać osobie niż wspólnocie — ale poprzez osobę musi objąć i wspólnotę. I tutaj może najbardziej się okazuje, jak bardzo są one zespolone, jaka prawda zawiera się w twierdzeniu o „społecznej naturze” człowieka. W tym miejscu prawda ta zdaje się odsłaniać swe groźne oblicze.

Jednakże nie ono jest najbardziej właściwe. Przykazanie „będziesz miłował” uwydatnia przede wszystkim jasną stronę rzeczywistości ludzkiego działania i bytowania „wspólnie z innymi”. Tę też stronę staraliśmy się przeanalizować w ostatnim rozdziale studium, którego przedmiotem jest osoba i czyn. Przykazanie miłości jednak określa równocześnie właściwą miarę zadań i wymagań, jakie muszą sobie postawić wszyscy ludzie — osoby i wspólnoty — aby całe dobro działania i bytowania „wspólnie z innymi” mogło się prawdziwie urzeczywistniać.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
Doświadczenie człowieka	5
Źródła poznania osoby na gruncie doświadczenia człowieka	11
Kierunek interpretacji. Koncepcja	17
Znaczenie problematyki personalistycznej	23
CZĘŚĆ I. ŚWIADOMOŚĆ A SPRAWNOŚĆ	
	27
Rozdział I. Osoba i czyn w aspekcie świadomości	29
Czyn: „Działanie świadome”, a Actus humanus	29
Działanie świadome a świadomość działania	33
Świadomość a samowiedza	38
Refleksywny rys świadomości a przeżycie	44
Problem emocjonalizacji świadomości	51
Subiektywność a subiektywizm	56
Rozdział II. Analiza sprawczości na tle dynamizmu człowieka	61
Podstawowe kierunki dynamizmu człowieka	61
Dynamizm człowieka a sprawczość	68
Synteza sprawczości i podmiotowości	73
Osoba a natura	78
Natura jako podstawa spójności osoby	83
Potencjalność a świadomość	88
Problem podświadomości	94
Człowiek „in fieri”	100
CZĘŚĆ II. TRANSCENDENCJA OSOBY W CZYNIE	
	107
Rozdział III. Samostanowienie	109
Samostanowienie: wola jako właściwość osoby	109
Uprowadzenie a intencjonalność	112
Samostanowienie: podstawowe znaczenie wolności	120

Drugi aspekt: wola jako władza	125
Rozwinięte znaczenie wolności	129
Motywacja i odpowiedź	134
Przyporządkowanie do przedmiotów	141
Poznanie jako warunek transcendencji osoby w czynie	146
Rozdział IV. Samostanowienie a spełnienie	156
Znaczenie zwrotu „spełnić czyn”	156
Wstęp do interpretacji sumienia	160
Prawdziwość a świadomość	165
Powinność, Powołanie	170
Sprawczość a odpowiedzialność	176
Spełnienie a szczęśliwość	182
Transcendencja osoby a duchowość człowieka	187
Problem jedności i złożoności człowieka	192
CZĘŚĆ III. INTEGRACJA OSOBY W CZYNIE	197
Rozdział V. Integracja a somatyka	199
Dezintegracja	203
Integracja osoby w czynie	207
Integracja a integralność	211
Osoba a ciało	216
Samostanowienie osoby a reaktywność ciała	220
Czyn a ruch	224
Integracja osoby w czynie a popęd	230
Rozdział VI. Integracja a psychika	236
Psychika a somatyka	236
Charakterystyka psychiki	240
Czucie a świadomość	244
Wrażliwość a prawdziwość	249
Pożądanie czy podniecenie	254
Specyfika wzruszenia. Uczuciowość	258
Integracja: emotywność a sprawczość	262
Integracja na podstawie odniesienia do wartości	267
Czyn a emocja	271
Postępowanie a „zachowanie się”	275
Integracja osoby w czynie	277
CZĘŚĆ IV. UCZESTNICTWO.	283
Rozdział VII. Zarys teorii uczestnictwa	285
Wprowadzenie pojęcia „uczestnictwo”	285
Personalistyczna wartość czynu	288
Bliższe określenie pojęcia „uczestnictwo”	292
Indywidualizm i anty-indywidualizm	297
Uczestnictwo a członkostwo wspólnoty	302
Uczestnictwo a dobro wspólne	306
Analiza postaw: postawy autentyczne	310
Analiza postaw: postawy nieautentyczne	315
Członek wspólnoty a „bliźni”	319
Znaczenie przykazania miłości	323

CENA ŻŁ 65.—