



Ks. Ignacy DEC

TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA W PRZYRODZIE

Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP
i kard. Karola Wojtyły





PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

Ks. Ignacy Dec

TRANSCENDENCJA
CZŁOWIEKA
W PRZYRODZIE

Ujęcie Mieczysława A. Krapca OP
i kard. Karola Wojtyły

WROCŁAW 2011

Redakcja techniczna

ks. Jerzy Witczak

Projekt okładki i łamanie

Andrzej Duliba

Zdjęcie na okładce

Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Korekta

Aleksandra Kowal

Wydanie trzecie poprawione

© Copyright by bp Ignacy Dec, Wrocław 2011

Papieski Wydział Teologiczny
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
tel.: 71 322 99 70, fax: 71 327 12 01
e-mail: pwt@pwt.wroc.pl
www.pwt.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-173-2

Drukarnia zam. 67/2011

SPIS TREŚCI

| | |
|--|----|
| Przedmowa do wydania trzeciego | 9 |
| Przedmowa do wydania drugiego | 11 |
| Wstęp | 13 |

CZĘŚĆ PIERWSZA POZNAWCZE ŹRÓDŁO TRANSCENDENCJI – DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA

| | |
|--|----|
| Wprowadzenie do części pierwszej | 27 |
| Rozdział I | |
| Struktura i rodzaje doświadczenia | 29 |
| 1. Ujęcie M.A. Krąpca | 29 |
| 2. Stanowisko młodszych współpracowników i uczniów M.A. Krąpca | 36 |
| 3. Koncepcja kard. K. Wojtyły | 44 |
| Rozdział II | |
| Przedmiot doświadczenia wewnętrznego | 51 |
| 1. Doświadczenie dynamizmu ludzkiego | 52 |
| A. Doświadczenie tego, co „moje” (ujęcie M.A. Krąpca) | 52 |
| B. Doświadczenie „działań” i „uczynień” (ujęcie kard. K. Wojtyły) | 54 |
| 2. Doświadczenie istnienia „ja” jako podmiotu | 65 |
| A. Doświadczenie istnienia „ja” jako podmiotu i spełniacza aktów „moich” (ujęcie M.A. Krąpca) | 65 |
| B. Doświadczenie podmiotu ludzkiego – <i>suppositum humanum</i> (ujęcie kard. K. Wojtyły) | 70 |
| Rozdział III | |
| Udział świadomości w doświadczeniu | 77 |
| 1. Bytowa pozycja świadomości | 78 |

| | |
|---|-----------|
| 2. Funkcje świadomości | 84 |
| 3. Granice świadomości | 92 |
| Podsumowanie części pierwszej | 99 |
| A. Elementy wspólne w ujmowaniu doświadczenia przez M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyłę | 99 |
| B. Elementy różniące w ujmowaniu doświadczenia przez M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyłę | 100 |
| C. Wspólne korzenie koncepcji doświadczenia M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły | 101 |

CZĘŚĆ DRUGA

FENOMENOLOGIA TRANSCENDENCJI – FORMY UJAWNIAANIA SIĘ TRANSCENDENCJI

| | |
|---|------------|
| Wprowadzenie do części drugiej | 105 |
|---|------------|

Rozdział IV

| | |
|--|------------|
| Transcendencja w aktach poznania intelektualnego | 109 |
| 1. Transcendencja osoby w aktach poznania w ujęciu M.A. Krąpca | 110 |
| A. Fakt ludzkiego poznania | 110 |
| B. Struktura poznania intelektualnego | 113 |
| a. Pojęcia | 114 |
| b. Sądy | 116 |
| c. Rozumowanie | 118 |
| C. Dziedziny działalności intelektualnej | 119 |
| a. Poznanie teoretyczne | 119 |
| b. Poznanie praktyczne | 120 |
| c. Poznanie pojętyczne | 121 |
| 2. Transcendencja poznawcza w ujęciu kard. K. Wojtyły | 125 |
| A. Natura poznania – poznanie jako „dzianie się” i „działanie” | 126 |
| B. Prawda o dobru jako istotny element transcendencji poznawczej | 128 |
| C. Transcendencja poznawcza w aktach sumienia | 132 |

Rozdział V

| | |
|--|------------|
| Transcendencja w aktach miłości | 141 |
| 1. Bytowy charakter miłości | 143 |
| A. Natura aktu miłości | 143 |
| B. Kreatywna funkcja miłości | 148 |

| | |
|---|------------|
| 2. Fenomenologiczna analiza miłości | 152 |
| A. Indywidualny i wspólnotowy wymiar miłości | 152 |
| a. Podstawowe elementy miłości w wymiarze indywidualnym | 153 |
| 1°. Miłość-upodobanie | 153 |
| 2°. Miłość-pożądanie | 154 |
| 3°. Miłość-życzliwość | 155 |
| b. Wspólnotowy wymiar miłości | 156 |
| 1°. Wzajemność, sympatia, przyjaźń | 156 |
| 2°. Miłość oblubieńcza | 159 |
| B. Psychologiczny i etyczny wymiar miłości | 163 |
| a. Psychologiczna integracja miłości | 163 |
| b. Etyczny wymiar miłości – miłość jako cnota | 167 |
| Rozdział VI | |
| Transcendencja w aktach wolnego wyboru | 175 |
| 1. Fakt ludzkiej wolności | 177 |
| A. Decyzja ludzka „miejscem” doświadczenia wolności | 177 |
| B. Doświadczenie wolności w czynie – podstawowe znaczenie wolności | 184 |
| 2. Interpretacja faktu wolności | 189 |
| A. M.A. Krąpca próba wyjaśnienia wolności | 189 |
| B. Wolność w znaczeniu rozwiniętym – spełnianie się wolności w interpretacji kard. K. Wojtyły | 195 |
| 3. Determinanty wolności | 200 |
| Podsumowanie części drugiej | 209 |
| A. Podobieństwa i różnice w ujmowaniu transcendencji poznawczej | 209 |
| B. Konfrontacja stanowisk w sprawie transcendencji przez miłość | 210 |
| C. Konfrontacja stanowisk w dziedzinie prezentacji transcendencji wolitywnej | 211 |
| CZEŚĆ TRZECIA | |
| METAFIZYKA TRANSCENDENCJI | |
| – ONTYCZNE RACJE TRANSCENDENCJI | |
| Wprowadzenie do części trzeciej | 217 |
| Rozdział VII | |
| Bliższe racje transcendencji – władze duchowe | 223 |

| | |
|--|------------|
| 1. Intelkt jako racja uniesprzeczniająca poznanie umysłowe | 225 |
| A. Istnienie intelektu | 225 |
| B. Struktura intelektu | 228 |
| 2. Wola jako racja uniesprzeczniająca pożądanie umysłowe | 231 |
| 3. Stosunek intelektu do woli | 236 |
| Rozdział VIII | |
| Ostateczna podmiotowa racja transcendencji – dusza ludzka | 239 |
| 1. Dusza jako racja wegetatywno-zmysłowego i duchowego dynamizmu człowieka | 241 |
| A. Dusza jako pierwsza zasada życia | 242 |
| B. Dusza jako akt ciała | 244 |
| C. Dusza jako forma substancjalna ciała | 246 |
| 2. Dusza jako racja bytowej jedności człowieka | 248 |
| A. Dusza jako jedyna forma substancjalna ciała | 250 |
| B. Dusza jako zasada istnienia ludzkiego ciała i całego człowieka (związek duszy z ciałem) | 254 |
| Podsumowanie części trzeciej | 261 |
| A. Odnośnie do władz duchowych jako racji bliższej transcendencji | 262 |
| B. Odnośnie do duszy jako ostatecznej wewnętrznej racji transcendencji | 262 |
| Zakończenie | 265 |
| Bibliografia | 271 |
| Summary | 293 |
| Résumé | 297 |
| Riassunto | 301 |
| Zusammenfassung | 305 |
| Table of Contents | 309 |
| Table des matières | 313 |
| Indice | 317 |
| Inhaltsverzeichnis | 321 |

PRZEDMOWA DO WYDANIA TRZECIEGO

Mija siedemnaście lat od drugiego wydania książki *Transcendencja człowieka w przyrodzie*. Jej pierwsze wydanie pod tytułem *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej* (Wrocław – Lublin 1991) było podstawą kolokwium habilitacyjnego (13 VI 1991 r.) i uzyskania na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim stopnia doktora habilitowanego. W książce został podjęty niezwykle ważny problem dotyczący człowieka: w czym tkwi jego szczególność i wyjątkowość wśród innych otaczających go bytów? Uzyskanie odpowiedzi na to pytanie otwiera drogę do ukazania naturalnych podstaw i źródeł godności człowieka. Z pytaniem tym autor rozprawy zwrócił się do dwóch wybitnych myślicieli naszego czasu: o. Mieczysława Alberta Krąpca, długoletniego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, i kard. Karola Wojtyły, papieża Jana Pawła II. To właśnie oni w swoich młodzieńczych, twórczych latach w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, na bazie doświadczenia i klasycznej tradycji filozoficznej, wypracowali obiektywny, neutralny wizerunek człowieka. Dla ojca Krąpca metafizyczna wizja człowieka stała się podstawą do rozwijania szczegółowych wątków antropologicznych w dziedzinie etyki, nauki, sztuki, kultury, polityki i religii. Natomiast w przypadku kard. Karola Wojtyły, który został papieżem, wizja ta stała się antropologicznym zapleczem jego nauczania papieskiego, a poniekąd i całego jego wielkiego pontyfikatu.

Rok 2011 upływa w Kościele i w świecie jako rok wyniesienia do chwały ołtarzy wielkiego Papieża z rodu Polaków. Beatyfikacja Jana Pawła II mobilizuje nas do powrotu do jego nauczania i do całego pozostawionego nam dziedzictwa. Stąd też w roku beatyfikacji wydaje się rzeczą sensowną i potrzebną przypomnieć wizję człowieka jako osoby, wypracowaną przez Jana Pawła II – wcześniej na polskiej ziemi, na polu polskiej nauki i filozofii – wizję, która znalazła się w horyzoncie papieskiej nauki o godności człowieka, o jego niezbywalnych prawach i obowiązkach. W wizji tej uwydatnione są trzy ludzkie aktywności – działania, które wskazują na jego wyjątkowość i wyższość nad innymi bytami w przyrodzie. Owe czynniki stanowiące o transcendencji człowieka w przyrodzie to: intelektualne poznanie, miłość (stawanie się

bezinteresownym darem dla drugiego) oraz wolność. Działanie poznawcze jest ukierunkowane na prawdę, na odkrywanie prawdy o rzeczywistości. Działanie wolitywne wyraża się w wyborze dobra poznanego przez rozum. Obydwa te działania urzeczywistniają się w wolności. To sam człowiek determinuje się do prawdziwościowego poznania i do wyboru poznanego dobra. Niniejsze działania są manifestacją ludzkiego ducha, który w powiązaniu z ciałem poznaje, kocha i jest wolny; tworzy i kultywuje naukę, kulturę (sztukę) i religię.

Drugorzędym powodem podjęcia się trzeciego wydania niniejszej pozycji jest dwudziesta rocznica jej pierwszego wydania i zarazem dwudziestolecie uzyskania na jej podstawie stopnia doktora habilitowanego. Nie od rzeczy będzie też wspomnieć, że poprzednie dwa wydania miały niewielki nakład i szybko znikły z półek księgarskich.

Pragnę serdecznie podziękować Redakcji Wydawnictw Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu za możliwość nowego wydania tej pozycji w serii „Rozprawy Naukowe”. Niech publikacja upamiętnia wielkich synów naszej Ojczyzny i Kościoła, niech głosi wielkość i godność człowieka. Niech pobudza do refleksji tych, którzy dzisiaj stają w obronie zwierząt i roślin, a domagają się legalizacji aborcji i eutanazji.

Wydaje się, że przedłożona w książce filozoficzna wizja bytu ludzkiego stanowi szczególną wartość dla współczesnej kultury.

Autor

Świdnica, 2 kwietnia 2011 r., w szóstą rocznicę odejścia Sługi Bożego Jana Pawła II do wieczności

PRZEDMOWA DO WYDANIA DRUGIEGO

Pierwsze wydanie niniejszej książki, której tytuł brzmiał: *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej* (Wrocław – Lublin 1991), rozeszło się stosunkowo szybko. Książka, wydana jeszcze niezbyt doskonałą techniką edytorską, trafiła do wielu ośrodków teologicznych, instytucji kościelnych i do prywatnych osób w naszym kraju. Zainteresowali się nią przede wszystkim studenci i młodzi pracownicy naukowi wydziałów filozoficznych i teologicznych. Nie była ona z pewnością nowatorska. Nie podejmowała modnych i głośnych dziś, chociaż nie zawsze głębokich i obiektywnych idei antropologicznych. Była raczej nawrotem do ujęć dawnych, klasycznych, choć zaprezentowanych przez myślicieli naszych dni. Jeśli autor decyduje się wydać ją po raz drugi, to czyni to głównie z jednego powodu: z szacunku i czci dla prawdy. Autor jest przekonany, że obraz człowieka powstały w filozoficznej szkole lubelskiej oddaje wiernie prawdę o człowieku. Wśród idei antropologicznych wypracowanych przez dzisiejsze nauki o człowieku, a szczególnie przez współczesne kierunki filozoficzne, obraz ten wydaje się najbardziej obiektywny i fundamentalny. Bazuje bowiem na egzystencjalnym, integralnie ujętym i stosowanym doświadczeniu człowieka. Co więcej, obraz ten pozostaje w zgodzie z wizerunkiem człowieka namalowanym pędzlem Syna Bożego, Jezusa Chrystusa; jest zgodny z tym, co o człowieku powiedział sam Bóg. Dlatego – tym bardziej – jest on dziś godny kontemplacji i ukazywania go światu.

W obecnym wydaniu autor zdecydował się nie wprowadzać większych zmian i poprawek do tekstu wydania pierwszego. Wprowadzono jedynie niewielkie korekty stylistyczne i graficzne. Najbardziej widoczna zmiana nastąpiła w brzmieniu tytułu. Poprzedni, nieco długi i skomplikowany, zmieniono na tytuł prostszy i lepiej informujący o głównym problemie pracy.

Autor korzysta ze sposobności, by jeszcze raz wyrazić ogromną wdzięczność przede wszystkim tym osobom, których poglądy są tu przedstawiane, a więc Księdzu Kardynałowi Karolowi Wojtyłe, obecnemu Papieżowi, i Ojcu

Profesorowi Mieczysławowi Albertowi Krąpcowi. To oni, wielcy twórcy filozoficznej szkoły lubelskiej, wytyczyli swoim uczniom kierunek refleksji antropologicznej. To ich antropologiczne ujęcia odnajdujemy dziś w nauczaniu Jana Pawła II.

Wyrazy szczerzej wdzięczności składam także Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Bronisławowi Dembowskiemu, Siostrze Profesor dr. hab. Zofii J. Zdybickiej i Księdzu Profesorowi dr. hab. Ludwikowi Wciórcie, pierwszym czytelnikom i recenzentom tej książki, za rzeczową ocenę i życzliwe uwagi, napisane i wypowiedziane pod adresem tej książki. Dziękuję wreszcie Księdzu dr. Jerzemu Witczakowi za dokonanie składu komputerowego i ks. lic. Andrzejowi Małachowskiemu za podjęcie się trudu pośrednictwa w wydaniu tej książki.

Autor

Wrocław, 7 grudnia 1993 r., we wspomnienie św. Ambrożego

WSTĘP

Człowiek stanowił w dziejach sam dla siebie wielką zagadkę poznawczą. Wiedziony naturalnym pędem do poznania prawdy o rzeczywistości wnikał dociekliwie nie tylko w otaczający go świat, ale także penetrował i zgłębiał tajemnicę swego ludzkiego bytu. Dzieje filozofii i nauki świadczą o tym, że w tej refleksji nad sobą zawsze uderzała go i zdumiewała wyraźna odmienność i wyższość człowieka nad pozostałymi istotami w przyrodzie i świecie. W rozważaniach antropologicznych wskazywano, owszem, dosyć często na podobieństwo człowieka do innych bytów w przyrodzie, nazywano go nawet mikrokosmosem, niemniej jednak uwydatniano także jego wyjątkową pozycję w hierarchii bytów znajdujących się w świecie¹. Ową wyjątkową bytową pozycję człowieka w świecie wiązano prawie zawsze z faktem świadomego i wolnego działania. Stąd też analizie i wyjaśnieniu ludzkiego działania poświęcano w dziejach filozofii bardzo dużo uwagi².

Filozoficzna refleksja nad człowiekiem przybrała na sile szczególnie w dobie współczesnej. Okazuje się, że przewijające się przez wieki pytanie o człowieka wcale się dziś nie zestarzało, ale jest w dobie obecnej szczególnie żywe i aktualne. Pojawiła się niespotykana dotąd liczba publikacji na temat człowieka³. O ile jednak filozoficzny obraz człowieka wypracowany przez

¹ Por. M. K u r d z i a ł e k, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1969, s. 109-125; oraz t e n ż e, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, s. 5-39.

² Przykładem tego mogą być np. obszerne analizy ludzkiego działania, zamieszczone w I-II *Sumy teologicznej św. Tomasza z Akwinu*.

³ Nie sposób tu wymienić chociażby najważniejszych publikacji, jakie ukazały się na temat człowieka w ważniejszych ośrodkach filozoficznych i teologicznych świata. Jest ich bowiem ogromna liczba. Poprzestajemy tu jedynie na wymienieniu ważniejszych pozycji książkowych, jakie ukazały się ostatnio w Polsce: S. S w i e ż a w s k i, *Traktat o człowieku*, Poznań 1966 (opracowanie znacznej części *Sumy teologicznej*: I, 75-89); t e n ż e, *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1978; K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; M.A. K r ą p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; t e n ż e, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975; Z.J. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia*, Lublin 1977; L. W c i ó r k a, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982; T. W o j c i e c h o w s k i, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985; M. G o g a c z, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1984; *Współczesna filozofia człowieka*, red. J. Majka, Wrocław 1973; *Człowiek*

starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował stronę duchową bytu ludzkiego, która wskazywała na jego bytowy priorytet wśród ziemskich bytów, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne, zwłaszcza współczesne, został pozbawiony tego właśnie wymiaru. Nastąpiło zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Wynikało to najczęściej z błędnych założeń danej filozofii lub wyimkowego, fragmentarycznego patrzenia na człowieka. Do wyraźnego okrojenia i spłylenia prawdy o człowieku przyczyniły się niewątpliwie filozofie o profilu scjentyistycznym i neopozytywistycznym, różnorakie antysystemowe filozofie podmiotu oraz marksizm. Zawężona wizja człowieka stworzyła ogromne zagrożenie dla racjonalnych wartości humanistycznych i doprowadziła do tworzenia kultury, w której człowiek stawał się przedmiotem różnorodnych manipulacji i bywał redukowany do roli narzędzia. W takiej sytuacji zrodził się w pewnych środowiskach intelektualnych postulat odczytania na nowo obiektywnej i zarazem integralnej prawdy o człowieku i o całej rzeczywistości. Obudziła się świadomość, że rezygnacja z dawnej klasycznej filozofii, usiłującej poznać i ostatecznościowo wyjaśnić rzeczywistość (w tym także i człowieka), stanowi ogromną szkodę wyrządzoną człowiekowi i kulturze. Takie oto przesłanki znalazły się u źródeł ukształtowania się w naszym kraju, w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego po II wojnie światowej tzw. lubelskiej szkoły filozoficznej, zwanej inaczej polską szkołą filozofii klasycznej lub krótko: szkołą lubelską⁴. Szkoła ta wypracowała – jak twierdzimy – obiektywną i zarazem integralną koncepcję człowieka jako bytu osobowego. Jest ona oparta na doświadczeniu historycznym (doświadczenie najlepszych myślicieli przeszłości i terażniejszości ze św. Tomaszem z Akwinu na czele) i spełnia wymogi współczesnej metodologii filozofii (logicznej teorii nauki); jest osadzona głęboko w glebie metafizyki klasycznej. Właśnie w tej szkole

i świat, red. R. Darowski, Kraków 1972; *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1968; t. 2, Warszawa 1969; *Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974; J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982; G. D o g i e l, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984; J. K u c z y ń s k i, *Homo creator*, Warszawa 1979; S. K o w a l c z y k, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990.

⁴ Na temat kształtowania się środowiska filozoficznego KUL oraz szkoły lubelskiej zob. m.in.: A. B. S t ę p i e ń, *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1919-1966)*, „Znak” 20 (1968), s. 1195-1213; Materiały informacyjne zawarte w „Rocznikach Filozoficznych” 17 (1969) z. 1, s. 55-208; i 21 (1973) z. 1, s. 94-104; zapis dyskusji o dorobku Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okazji 60-lecia KUL pt. *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Życie i Myśl” 28 (1978) nr 11, s. 21-72; Z. J. Z d y b i c k a, *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – polska szkoła filozofii klasycznej*, „Summarium” 9 (1980), s. 109-115; M. A. K r ą p i e c, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 275-309; T. S z u b k a i R. W i e r z c h o s ł a w s k i, *Lubelska szkoła filozoficzna*, „W drodze” (1987) nr 6, s. 92-99. Chcemy tu nadmienić, że w naszych rozważaniach będziemy się posługiwać określeniem „szkoła lubelska”.

został bardzo czytelnie uwydatniony rys transcendencji człowieka wobec innych bytów w przyrodzie, rys, na który wskazywali już dawni mistrzowie myślenia filozoficznego, a który został zapoznany przez wiele kierunków filozofii współczesnej.

Zanim dokonamy sformułowania głównego problemu tej pracy i wskażemy na jego zasadność, chcemy zatrzymać się na krótkiej prezentacji tejże szkoły lubelskiej, uwzględniając jej aspekt historyczny i merytoryczny.

W publikacjach, w których wspomina się o genezie szkoły lubelskiej, wymienia się kilku jej twórców. Według kryterium chronologicznego na pierwszym planie bywa wymieniany wychowanek szkoły lwowsko-warszawskiej, uczeń K. Ajdukiewicza i E. Gilsona – Stefan Swieżawski⁵. Podjął on bowiem pracę naukowo-dydaktyczną na KUL-u już w roku 1946, a więc w roku założenia na uniwersytecie Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej. Obok badań historyczno-filozoficznych nad średniowieczem poczynił on pierwsze kroki w Polsce w wykładzie metafizyki św. Tomasza, w ujęciu E. Gilsona i J. Maritaina, zwanym powszechnie egzystencjalną wersją tomizmu⁶. Jednym z pierwszych jego współpracowników był Jerzy Kalinowski, drugi z kolei po ks. J. Pastuszcze dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, zajmujący się głównie logiką, metodologią nauk i filozofią prawa⁷. Jak wspomina sam Swieżawski, obaj doszli do przekonania, że podstawową dyscypliną na nowo powstałym wydziale winna być klasyczna realistyczna filozofia bytu⁸. Wnet znaleziono odpowiedniego człowieka do podjęcia współpracy w uprawianiu i rozwija-

⁵ O działalności S. Swieżawskiego w środowisku KUL informuje syntetycznie K. Wójcik, *Zarys dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 1, s. 176-185.

⁶ S. Swieżawski jako pierwszy w Polsce zarysował wersję tomizmu egzystencjalnego w podręczniku *Byt* (Lublin 1948). Do ważniejszych jego prac należą: tłumaczenie i opracowanie znacznej części *Sumy teologicznej* (I, 75-89) św. Tomasza z Akwinu pt. *Traktat o człowieku*, Poznań 1956; *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960; (wraz z J. Kalinowskim), *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965; *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966; *Człowiek i tajemnica*; dz. cyt.; *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1: *Poznanie*, Warszawa 1974; t. 2: *Wiedza*, Warszawa 1974; t. 3: *Byt*, Warszawa 1978; t. 4: *Bóg*, Warszawa 1979; t. 5: *Przyroda*, Warszawa 1980; t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983; t. 7: *Etyka*, Kraków 1977; *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983.

⁷ J. Kalinowski z czasem przeniósł się z rodziną do Francji i tam został rzecznikiem i propagatorem filozofii kulowskiej. On też jako pierwszy wprowadził nazwę „szkoła lubelska”. Por. K r ą p i e c, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 302. Do głównych prac J. Kalinowskiego należą: *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960; *La philosophie à l'heure*; dz. cyt.; *La pluralité des philosophies et l'actualité de St. Thomas d'Aquin*, Napoli 1967.

⁸ Por. S w i e ż a w s k i, *Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, w: *Obecność*, red. M. Filipiak i A. Szostek, Lublin 1987, s. 12.

niu tego typu filozofii. Osobą tą okazał się młody krakowski dominikanin, Mieczysław Albert Krąpiec, który w roku 1951 przybył do Lublina i który szybko przez swoją bogatą aktywność intelektualną stał się pierwszoplanową postacią szkoły⁹. Do tej trójki dołączył w roku 1954 młody, świeżo kreowany docent Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. Karol Wojtyła, który przejął wykłady z etyki. W ten sposób ukonstytuowała się czwórka myślicieli, która może być uważana za twórców lubelskiej szkoły filozoficznej¹⁰. W krótkim czasie dołączyło do niej jeszcze dwóch znaczących dla szkoły myślicieli: ks. Stanisław Kamiński (logika i metodologia nauk) i ks. Marian Kurdziałek (historia filozofii), a potem wielu innych, młodszych¹¹. Tak ukonstytuowane grono sześciu myślicieli opowiedziało się za maksymalistyczną koncepcją filozofii, w której prymat dzierży metafizyka realistyczna, a finalne miejsce zajmuje antropologia filozoficzna¹².

Z grona twórców szkoły lubelskiej wybieramy dwóch myślicieli, którzy w swojej twórczości filozoficznej zaprezentowali ciekawą i ważną dla współczesnej kultury teorię człowieka. Są nimi: Mieczysław Albert Krąpiec i Karol Wojtyła¹³. Wybór tych dwóch postaci nie jest przypadkowy. Chociaż obydwaj są filarami szkoły lubelskiej i twórczo rozwijają filozoficzną myśl św. Tomasza, to jednak każdy z nich pomnaża dziedzictwo Tomaszowej filozofii w oryginalny, sobie właściwy sposób.

⁹ Postać i filozoficzne dzieło M.A. Krąpca mają już bogatą literaturę przedmiotową. Syntetyczne informacje o pierwszym etapie działalności Krąpca w środowisku szkoły lubelskiej można znaleźć w: A. W a w r z y n i a k i Z. J. Z d y b i c k a, *Z dziejów metafizyki i nauk pokrewnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1968)*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 1, s. 63-121.

¹⁰ S. Swieżawski w takich oto słowach charakteryzuje owo grono twórców szkoły: „Zeszły się w ten sposób na naszym wydziale cztery osobowości, bardzo różne z usposobienia, zamiłowań i postaw, które jednak stworzyły autentyczny, głęboko zgrany zespół nadający całemu wydziałowi, co więcej, wszystkim filozoficznym pracom badawczym i dydaktycznym powstającym w naszym środowisku swoiste piękno i szczególnie walor naukowy” (S w i e ż a w s k i, *Karol Wojtyła*, s. 30).

¹¹ W gronie pierwszych uczniów twórców szkoły lubelskiej, którzy podjęli kierunek wytyczony przez mistrzów, znaleźli się: A.B. Stępień (teoria poznania, metafizyka, estetyka), Z.J. Zdybicka (filozofia Boga i religii), W. Stróżewski (estetyka, historia filozofii), M. Gogacz (historia filozofii), J. Czerkawski (historia filozofii nowożytnej), J. Herbut (metodologia filozofii), A. Wawrzyniak (filozofia współczesna), T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Szostek (etyka), B. Bejze (filozofia Boga), B. Dembowski (historia filozofii), E. Morawiec (teoria poznania). Ci ostatni reprezentują dziś środowisko warszawskie.

¹² Pomijamy tu prezentację koncepcji filozofii uprawianej w szkole, jako że była ona już opisywana w naszej literaturze. Na temat tej koncepcji zob. pozycje podane w przypisie nr 4.

¹³ Kard. K. Wojtyła do roku 1958 publikował jako ks. K. Wojtyła, do roku zaś 1967 jako bp K. Wojtyła.

M.A. Krąpiec reprezentuje wersję tomizmu w ścisłym sensie egzystencjalną. W swych wykładach i licznych publikacjach wniósł do tomizmu oryginalne i twórcze akcenty. Jego zainteresowania filozoficzne przebiegały od zagadnień teoriopoznawczych poprzez metafizykę do antropologii włącznie. Ostatnio interesuje go szczególnie problematyka ludzkiego działania moralnego i koncepcja etyki jako nauki o moralności.

Drugi wybrany przez nas myśliciel, kard. K. Wojtyła, reprezentuje tzw. tomizm fenomenologizujący¹⁴. Autor postawił sobie za cel, zwłaszcza w ostatnim okresie swej filozoficznej działalności, dokonanie swego rodzaju syntezy klasycznej (głównie Tomaszowej) filozofii bytu i filozofii podmiotu (świadomości). Chciał, aby metafizyczne sposoby interpretacji ludzkiej osoby i jej działania zasymilowały te prawdy o człowieku i o jego czynach, które dostępne są poznaniu filozoficznemu przy zastosowaniu metody fenomenologicznej. Realizacja tego zamierzenia, uwidoczniła w publikacjach autora z zakresu etyki i antropologii filozoficznej z lat 1951-1978, przyniosła bardzo interesujące i oryginalne efekty. Propozycja autora, zwłaszcza po powołaniu go na stanowisko Namiestnika Chrystusowego, wzbudziła w wielu kręgach intelektualnych świata wielkie zainteresowanie. Owo zainteresowanie rozszerzyło się poniekąd na całą filozofię uprawianą w szkole lubelskiej.

Jaka jest jeszcze inna racja wyboru tych dwóch przedstawicieli szkoły? Otóż bliższe przyjrzenie się filozoficznej wizji człowieka u tychże myślicieli pozwala wydobyć centralną ideę, która się u nich przewija. Jest nią idea transcendencji człowieka: transcendencji osoby wobec natury u M.A. Krąpieca i transcendencji osoby w czynie u kard. K. Wojtyły. Kardynał Krakowski nawet wprost odważył się powiedzieć: „transcendencja jest jakby drugim imieniem osoby”¹⁵. Ta właśnie centralna idea transcendencji godna jest rozważenia, tym bardziej że wydaje się ona szczególnie ważna dla współczesnej kultury.

Nie wchodząc tu w szczegółowe analizy terminu „transcendencja”, występującego w filozofii nowożytnej w różnych znaczeniach, chcemy tu wstępnie, ogólnie sprecyzować jego znaczenie, jakie można wydobyć z rozważań wybra-

¹⁴ Wśród komentatorów filozofii kard. K. Wojtyły istnieje dyskusja co do nazwania tej filozofii. Jedni nazywają tę filozofię tomizmem fenomenologizującym (np. F.W. B e d n a r s k i, *Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach kard. K. Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 18). Inni nazywają ją fenomenologią tomizującą (np. A.B. S t ę p i ę ń, *Fenomenologia tomizująca w księżce „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-1974), s. 153).

¹⁵ K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 15, 17.

nych przez nas autorów¹⁶. Otóż mówiąc ogólnie, wybrani przez nas współtwórcy szkoły lubelskiej posługują się terminem „transcendencja” na oznaczenie wyższości człowieka jako bytu osobowego nad naturą, przyrodą. Nazywają przeto tym terminem to wszystko w człowieku, co stanowi o jego bytowej wyższości, osobowej godności w świecie bytów otaczającego nas świata. Od razu jednak dodajmy, że o ile M.A. Krąpiec widzi transcendencję człowieka w kontekście innych bytów, o tyle kard. K. Wojtyła wymiar transcendencji odnajduje w obrębie samego człowieka, akcentując głównie transcendencję osoby w czynie. Niniejszy wymiar ludzkiego bytu obydwaj myśliciele odkrywają na bazie szeroko rozumianego doświadczenia i interpretują go za pomocą narzędzi klasycznej metafizyki (szczególnie M.A. Krąpiec). Odkrycie i interpretacja tego wymiaru ludzkiego bytu wydaje się szczególnie ważna dzisiaj, gdy wiele wartości humanistycznych zostało zakwestionowanych, gdy człowiek w wielu miejscach świata padł ofiarą nieludzkich metod poniżania i niszczenia.

Zadania prezentacji tego właśnie wymiaru bytu ludzkiego, ukazanego przez M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyłę, podejmuje się autor tej pracy. Główny problem tej rozprawy zawarty będzie przeto w pytaniu: W jaki sposób została odczytana przez wymienionych autorów prawda o transcendencji bytu ludzkiego, jak jest rozumiana, w jaki sposób zaprezentowana i jak zinterpretowana? Drugorzędnym problemem będzie pytanie o specyfikę ujęć obydwu autorów, o elementy wspólne i różniące ich ujęcia. Jeszcze raz nadmienimy, że problem kryjący się w temacie tej rozprawy jest godny podjęcia i rozważenia.

¹⁶ Termin „transcendencja” wywodzi się od łacińskiego słowa *transcendo* – «przekraczam, przewyższam». Przymiotnik „transcendentny” znaczy tyle, co «wyższy, przewyższający, przekraczający». W wersji rzeczownikowej termin ten ma wiele znaczeń. Niekiedy słowa „Transcendencja”, pisanego wielką literą, używa się na oznaczenie Bytu Absolutnego (por. np. M.A. Krąpiec, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 29 (1986) nr 1 (113), s. 12; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 252, 314; L. Wciórka, *Transcendencja*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 375). *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg im Breisgau 1965, t. 10, s. 316-319) wymienia cztery znaczenia transcendencji: epistemologiczne (związane z właściwością ludzkiej świadomości), metafizyczne (to, co przekracza granice widzialnego świata, Absolut), antropologiczne (związane ze sposobem ludzkiego bytowania) i teologiczne (absolutna wolność Boga). Nieco inaczej próbował uporządkować znaczenia tego terminu ks. S. Kowalczyk w pracy *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* (Warszawa 1979). Autor z jednej strony wyróżnia metafizyczne i fenomenologiczne znaczenie transcendencji. Metafizyczne rozumienie transcendencji występuje wówczas, gdy programowo uzasadnia się ontyczną autonomię ludzkiej duszy i jej nieredukowalność do materii, natomiast fenomenologiczne ujęcie transcendencji opiera się na opisie tego, co można by nazwać przejawami transcendencji. Ponadto autor mówi o tzw. transcendencji dynamicznej i transcendencji aksjologicznej. Transcendencja dynamiczna – to transcendencja przez poznanie intelektualne, aktywność pożądanowo-wolitywną i wolność, a transcendencja aksjologiczna to – zdaniem autora – transcendencja przez prawdę, dobro, miłość i przez całą domenę kultury (tamże, s. 54-69).

Praca chce bowiem odsłonić ten właśnie rys ludzkiej egzystencji, na którym zasadza się osobowa godność człowieka i jego nieutralna, wyjątkowa bytowa pozycja w świecie bytów ożywionych i nieożywionych. Naturalnie ważką okolicznością skłaniającą autora do podjęcia niniejszego tematu jest to, że niniejsze zagadnienie nie ma dotąd wystarczającego przedstawienia ani we współczesnej literaturze polskiej, ani zagranicznej.

Zanim nastąpi wskazanie na metodę i etapy realizacji podjętego w pracy zadania, należy krótko zaprezentować źródła i literaturę, które zostaną w niej wykorzystane.

Podstawowe źródło do prezentacji poglądów M.A. Krąpca w dziedzinie ujmowania i rozumienia transcendencji będzie stanowić jego monografia *Ja – człowiek* (Lublin 1974) tudzież druga jego pozycja książkowa o tematyce antropologicznej: *Człowiek i prawo naturalne* (Lublin 1975). Ponadto będą uwzględnione liczne artykuły i pozycje książkowe, dotyczące bezpośrednio czy też tylko pośrednio tego zagadnienia, których wykaz znajduje się w załączonej bibliografii. Z działu opracowań uwzględniono przede wszystkim różnorakie prace z zakresu szeroko rozumianej antropologii, napisane głównie w środowisku szkoły lubelskiej czy też pozostające z nią w jakimś związku. Dotyczy to zwłaszcza prac traktujących o doświadczeniu, o sądach egzystencjalnych i o rozumieniu bytu moralnego.

Zasadniczym źródłem do przedstawienia zagadnienia transcendencji osoby w ujęciu kard. K. Wojtyły będzie jego główne dzieło antropologiczne *Osoba i czyn* (Kraków 1969), a dla niektórych partii także studium etyczne *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 1982). Ponadto będą uwzględnione ważniejsze artykuły autora podejmujące interesującą nas problematykę, napisane do roku 1978.

Z dziedziny opracowań na warsztacie naukowym w trakcie przedstawiania zagadnienia transcendencji w ujęciu drugiego autora musiało znaleźć się o wiele więcej prac aniżeli w przypadku pierwszego. Przede wszystkim trzeba było prześledzić dyskusję nad książką *Osoba i czyn*, jaka odbyła się na KUL-u 16 grudnia 1970 roku w gronie profesorów i wykładowców filozofii z wielu ośrodków teologicznych naszego kraju¹⁷. Dyskusja ta, poszerzona o dodatkowe wypowiedzi, została opublikowana w „*Analecta Cracoviensia*” 5-6 (1973-74). Była to pierwsza intelektualna reakcja dwudziestu czołowych postaci polskiej intelektualnej elity katolickiej na dzieło Księdza Kardynała. Literatura filozoficzna i teologiczna poświęcona dorobkowi filozoficznemu i teologicznemu autora niepomierne wzrosła po roku 1978, a więc po jego wyniesieniu na Stolicę św. Piotra w Rzymie. Refleksję nad dziełem Księdza Kardynała podjęły polskie

¹⁷ O dyskusji tej pisał Z.J. Z d y b i c k a, *O konieczną dla etyki filozofię człowieka*, „Znak” 23 (1971) nr 202, s. 500-511.

ośrodki filozoficzno-teologiczne, szczególnie środowisko lubelskie i krakowskie. Napisano ogrom prac o szerokiej tematyce i o bardzo zróżnicowanej wartości merytorycznej. Większość z nich to prace dyplomowe (magisterskie, licencjackie, doktorskie, habilitacyjne), powstałe w niemal wszystkich ośrodkach teologicznych naszego kraju. Wiele z nich dotyczy już nauczania Jana Pawła II.

W obliczu tej sytuacji zostaliśmy zmuszeni do wyboru literatury poświęconej kard. K. Wojtyłemu. Zasadniczo w pracy niniejszej nie uwzględnia się prac dyplomowych dotąd nieopublikowanych, jak również prac opublikowanych, ale poświęconych teologicznemu aspektowi myśli Księdza Kardynała. Ponadto nie będą uwzględnione prace traktujące już o doktrynie kard. K. Wojtyły jako papieża Jana Pawła II, a więc publikacje poświęcone temu, co Papież powiedział i napisał od początku swego pontyfikatu.

Zainteresowania tak wybiórczo określonej literatury poświęconej kard. K. Wojtyłemu koncentrują się najpierw na samej koncepcji etyki i antropologii oraz metody stosowanej przez autora, następnie na zagadnieniach: koncepcji człowieka i osoby, wolności, moralności, sumienia, uczestnictwa, podmiotowości, doświadczenia i świadomości itd.

Stosunkowo wiele prac poświęcono problematyce metateoretycznej. Próbowano określić samą koncepcję etyki i antropologii filozoficznej, a także scharakteryzować metodę filozofowania Księdza Kardynała. Problematykę tę podjęli m.in.: F. Bednarski, S.A. Dinan, R. Forycki, M. Gogacz, M. Jaworski, J. Kalinowski, S. Kamiński, M.A. Krąpiec, A.B. Stępień, T. Styczeń, T. Ślipko, J. Tischner¹⁸.

Na temat koncepcji człowieka i osoby u kard. K. Wojtyły pisali głównie: J. Czarny, J. Kalinowski, S. Kowalczyk, A. Lobato, Z. Mikołajko, J. Piątek, H. Piłus, E. Podrez, A. Szostek, H. Tomasik, T. Wojciechowski, A. Wójtowicz¹⁹.

¹⁸ B e d n a r s k i, *Wzbogacenie metaetyki*; S. A. D i n a n, *Karol Wojtyła's Anthropology*, „The New Scholasticism” 55 (1981) z. 3, s. 317-330; R. F o r y c k i, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 117-124; M. G o g a c z, *Hermeneutyka osoby i czynu*, tamże, s. 125-138; M. J a w o r s k i, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, tamże, s. 91-106; J. K a l i n o w s k i, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, tamże, s. 63-71; S. K a m i ń s k i, *Jak filozofować o człowieku?*, tamże, s. 73-79; M. A. K r ą p i e c, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, tamże, s. 57-61; S t ę p i e ń, *Fenomenologia tomizująca*; T. S t y c z e ń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły*, tamże, s. 107-115; t e n ż e, *Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii*, „Summarium” 9 (1980), s. 45-52; T. Ś l i p k o, *Rozwój etycznej myśli Karola Wojtyły*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980, s. 47-72; J. T i s c h n e r, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 85-89.

¹⁹ J. C z a r n y, *Człowiek odkupiony przez Chrystusa – kim jest? (nauczanie kard. K. Wojtyły)*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 15 (1983), s. 173-198; J. K a l i n o w s k i, *Edith Stein et Karol Wojtyła sur la personne*, „Revue Philosophique de Louvain” 82 (1984),

Kilka prac poświęcono także prezentacji koncepcji doświadczenia i świadomości. Pisali o tym głównie: K. Dziekan, S. Grygiel, K. Kłósak, A. Półtawski, A.B. Stępień, A. Szostek²⁰.

Sporo interesowano się także problemem wolności, jako że zajmuje on w etyce i antropologii Księdza Kardynała centralne miejsce. Swoje niektóre prace poświęcili temu zagadnieniu: J. Gałkowski, H. Köchler, M.A. Krąpiec, T. Styczeń, A. Szostek, E. Wawro²¹.

Wśród prac traktujących o myśli filozoficznej kard. K. Wojtyły znajdujemy kilka publikacji dotyczących sumienia. Są one owocem sympozjum

s. 545-561; S. K o w a l c z y k, *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm kard. Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie” 77 (1985) t. 104, z. 1-2, s. 84-95; A. L o b a t o, *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła*, w: *Studia in honorem Caroli Wojtyły*, Roma 1979, s. 17-62; Z. M i k o l e j k o, *Problem osoby – tradycja i zmiana*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa 1983, s. 87-97; J. P i ą t e k, *Persona e amore nel pensiero filosofico del card. Karol Wojtyła*, Roma 1976; H. P i l u ś, *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły*, „Humanitas” 5 (1980), s. 131-161; E. P o d r e z, *Filozofia osoby. Antropologia i myśl etyczna Karola Wojtyły*, „Kierunki” nr 22 z 29 V 1983 r.; A. S z o s t e k, *Osobowa struktura bytu ludzkiego w perspektywie doświadczenia moralności w ujęciu K. Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 28 (1885) nr 3-4, s. 27-43; H. T o m a s i k, *Osoba jako byt i norma w filozofii kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 33-34 (1985-86) z. 2, s. 173-180; T. W o j c i e c h o w s k i, *Jedność duchowo-cieleśna w księżce „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 191-199; A. W ó j t o w i c z, *Filozofia osoby ludzkiej*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa 1983, s. 57-86.

²⁰ K. D z i e k a n, *Teoria psychoterapii a koncepcja świadomości Karola Wojtyły*, „Filozofia” (1980), s. 77-90; S. G r y g i e l, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 139-151; K. K ł ó s a k, *Teoria doświadczenia w ujęciu kard. K. Wojtyły*, tamże, s. 81-84; A. P ó ł t a w s k i, *Człowiek a świadomość (w związku z książką Kardynała Karola Wojtyły)*, tamże, s. 159-175; t e n ż e, *Czyn a świadomość*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971, s. 83-113; t e n ż e, *Czyn a świadomość według Karola Wojtyły*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 12, Warszawa 1980, s. 35-46; t e n ż e, *Agire e coscienza secondo Karol Wojtyła*, „Rassegna di Teologia” 20 (1979) nr 1, s. 1-6; A.B. S t ę p i ę n, *Kilka uwag o świadomości (w związku z książką „Osoba i czyn”)*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, s. 129-130; A. S z o s t e k, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 32 (1980), s. 275-289.

²¹ J. G a ł k o w s k i, *Natura, osoba, wolność*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 177-182; t e n ż e, *Samostanowienie osoby w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 73-79; t e n ż e, *Być wolnym – stan czy zadanie?*, w: *Być człowiekiem*, Poznań 1974, s. 11-136; H. K ö c h l e r, *The Dialectical Conception of Self-Determination. Reflections on the Systematic Approach of Cardinal Karol Wojtyła*, „Analecta Husserliana” 6 (1977), s. 75-80; M.A. K r ą p i e c, *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły (na marginesie „Osoby i czynu”)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 65-71; T. S t y c z e ń, *Miłość spełnieniem wolności*, „Summarium” 8 (1979), s. 43-50; A. S z o s t e k, *Wolność osoby i jej konsekwencje. Uwagi na marginesie art. K. Meissnera: „Prawo do osoby – problem etyki życia seksualnego”*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 158-161 (na marginesie dyskusji wokół *Miłości i odpowiedzialności*); E. W a w r o, *Wolność ludzka w interpretacji współczesnych tomistów polskich*, Wrocław 1986.

odbytego 6 grudnia 1979 roku w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL na temat: *Człowiek w świetle sumienia – w kontekście filozoficzno-teologicznej twórczości kard. Karola Wojtyły*²².

Ponadto w bibliografii przedmiotowej Księdza Kardynała należy odnotować prace na temat teorii moralności, podmiotowości, wspólnoty, uczestnictwa. Pisali na te tematy m.in.: I. Dec, J. Gałkowski, E. Kaczyński, L. Kuc, T. Styczeń, E. Wolicka²³.

Powyższy przegląd literatury przedmiotu naszych badań wskazuje, że faktycznie brak jest w niej pracy, która by wprost i pierwszorzędnie traktowała o zagadnieniu transcendencji bytu ludzkiego. Nie ma takiej pracy dotyczącej tego problemu ani u poszczególnych wybranych przez nas autorów, ani u obydwu łącznie²⁴. Stąd też zamierzenie, jakie tu podejmujemy, jest zasadne i sensowne.

Bliższe zapoznanie się z materiałem źródłowym i opracowaniami uświadomiło autorowi, że trzeba w niniejszej pracy z jednej strony dokonać pewnego zawężenia aspektów podjętego problemu, a z drugiej – znaleźć odpowiedni

²² W czasie sympozjum wygłoszono siedem referatów i przeprowadzono dyskusję. Referaty i głosy w dyskusji zostały opublikowane w „Rocznikach Filozoficznych” 28 (1980) z. 2, s. 103-175. Oto autorzy i tematy referatów: S. R o s i k, *Sumienie jako wyznacznik osobowego rozwoju człowieka* (s. 106-114); M.A. K r a p i e c, *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego* (s. 114-118); Z.J. Z d y b i c k a, *Autonomia sumienia a nakazy religijne* (s. 119-124); A. W a r z y n i a k, *Bytowo-osobowy wymiar sumienia* (s. 125-138); A. R o d z i ņ s k i, *Na prawach „głośnego myślenia”* (s. 138-143); J. G a ł k o w s k i, *Sumienie a transcendencja* (s. 143-147); T. S t y c z e ņ, *Ja w świetle swego sądu: powinienem* (s. 148-154); Dyskusja (s. 154-175).

²³ Są to przede wszystkim prace: E. K a c z y ņ s k i, „*Prawda o dobru*” w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 47-71; I. D e c, *Podmiotowość osoby w ujęciu kard. K. Wojtyły. Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 15 (1983), s. 153-172, oraz wersja niemiecka: *Person als Subjekt. Zum Personbegriff bei Karol Wojtyła*, „Theologie und Glaube” 76 (1986) nr 3, s. 94-307; J. G a ł k o w s k i, *Osoba i wspólnota. Szkic o antropologii kard. K. Wojtyły*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 8 (1980), s. 49-74; t e ņ z e, *O podmiotowym charakterze wspólnoty w ujęciu kard. K. Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 26 (1983) nr 4, s. 3-17; L. K u c, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 183-190; T. S t y c z e ņ, *Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 15-32; E. W o l i c k a, *Znakowy charakter uczestnictwa*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 109-122.

²⁴ W polskiej literaturze filozoficznej znajdujemy dwie niewielkie prace poruszające wprost zagadnienie transcendencji człowieka w otaczającym świecie, ale nie dotyczą one wprost ani ujęcia M.A. Krapca, ani kard. K. Wojtyły. Oto one: K. K ł ó s a k, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1968, s. 165-177; oraz J. M a j k a, *Moralna transcendencja człowieka przez wolność i miłość*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 7 (1975), s. 41-56.

klucz do jego zaprezentowania. W związku z tym trzeba tu podać jeszcze kilka wyjaśnień odnośnie do samego brzmienia i rozumienia tematu pracy, jak również wskazać sposób jego przedstawienia. W temacie pracy celowo pominięto słowa: „człowiek”, „osoba” i „natura”. W trakcie lektury tekstów źródłowych okazało się bowiem, że terminy te przez naszych autorów nie są rozumiane dokładnie tak samo. Stąd też pozostano w tytule przy brzmieniu „transcendencja bytu ludzkiego”, pamiętając zarazem, że M.A. Krąpiec mówi najczęściej o transcendencji osoby względem natury (w sensie zewnętrznej przyrody) – przy czym osobę i naturę rozumie metafizycznie; kard. K. Wojtyła zaś mówi o transcendencji osoby wobec czynu i transcendencji osoby wobec natury, ale tylko w obrębie, wewnątrz bytu ludzkiego, posługując się przy tym zarówno metafizycznym, jak i fenomenologicznym rozumieniem osoby i natury²⁵.

Po tych wyjaśnieniach trzeba wreszcie wskazać na sposób zaprezentowania interesującego nas zagadnienia. Jakie będą zatem etapy ukazywania prawdy o transcendencji bytu ludzkiego w ujęciu wybranych przez nas autorów i jaką posłużymy się metodą?

Prezentację wyżej sprecyzowanego problemu postaramy się przedłożyć w trzech częściach. Pierwsza będzie poświęcona zagadnieniu doświadczenia człowieka. To właśnie poprzez doświadczenie, według naszych autorów, odsłania się transcendencja bytu ludzkiego. Człowiek, doświadczając siebie samego, doświadcza zarazem swojej wyższości i odmienności w świecie natury. Doświadczenie jako kanał poznawczy, odkrywający transcendencję człowieka, będzie zaprezentowane w trzech etapach. W rozdziale pierwszym przedstawimy strukturę i rodzaje doświadczenia, uwzględniając przy tym dyskusję, jakie toczyły się w tej dziedzinie w obrębie szkoły lubelskiej. W drugim

²⁵ O ile w tekstach M.A. Krąpca znajdujemy jedno – metafizyczne rozumienie osoby i natury (natura = źródło regularnego, stałego działania bytu; osoba = jaźń natury rozumnej; por. np. *Ja – człowiek*, s. 364, 379), o tyle w pismach kard. K. Wojtyły funkcjonują co najmniej dwa rozumienia osoby i natury: metafizyczne i fenomenologiczne. Metafizyczne rozumienie jest podobne do rozumienia M.A. Krąpca. W sensie zaś fenomenologicznym natura według kard. K. Wojtyły oznacza aspekt dynamizmu ludzkiego. Natura nie jest podstawą i źródłem całego dynamizmu ludzkiego, ale wyznacza tylko ten dynamizm, który wyraża się w uczynnieniach: „coś dzieje się w człowieku”. Natomiast osoba jest sprawcą świadomych i wolnych czynów „człowiek działa”. W człowieku jest złączenie, ale i przeciwstawienie osoby i natury. Struktura osoby, zdaniem Księdza Kardynała, jest związana z wolnością i świadomą, wolną sprawczością, natura zaś to zespół sił biologicznych, sprawiający dynamizm wegetatywno-somatyczny. Por. *Osoba i czyn*, s. 79, 81, 85, 89, 91. Por. także w związku z tym: A. R o d z i ń s k i, *O specyficzności wartościowania moralnego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 4, s. 43-54. Autor proponuje tam specyficzne, sobie właściwe rozumienie relacji osoba – natura. Por. także: K a l i n o w s k i, *Metafizyka i fenomenologia*, s. 70.

rozdziale będzie podjęta prezentacja przedmiotu wewnętrznego doświadczenia człowieka. Ów przedmiot zostanie sprowadzony do dwóch obszarów: doświadczenia ludzkiego dynamizmu i doświadczenia istnienia i tożsamości podmiotu „ja”. W trzecim rozdziale przedstawimy koncepcję świadomości jako nieodłącznego elementu ludzkiego doświadczenia.

Druga, zasadnicza część pracy, zatytułowana *Fenomenologia transcendencji*, będzie poświęcona prezentacji form ujawniania się transcendencji, a więc podstawowych aktywności osoby ludzkiej, w których wyraża się specyfika i zarazem wyższość ludzkiego działania nad aktywnością innych istot. W kolejnych trzech rozdziałach będzie omówiony tryptyk osobowych aktywności człowieka: poznanie, miłość i wolność. Wszystkie trzy rodzaje tej części będą miały charakter opisowy. Będziemy się starać nie przekraczać płaszczyzny opisu i nie podejmować filozoficznej interpretacji ujawniających się danych. Opierając się głównie na tekstach źródłowych, pokażemy, jak przejawia się transcendencja bytu ludzkiego w spełnianiu wolnych, duchowych aktów poznawczych i pożądanyczych. Szczególne miejsce zajmie w tej części pracy myśl kard. K. Wojtyły, jako że w jego twórczości akcent jest położony na fenomenologiczny opis czynu ludzkiego, w tym czynu poznawczego i wolitywnego jako wolnego.

W trzeciej części pracy wejdziemy na płaszczyznę metafizyczną. Postaramy się pokazać ontyczne racje transcendencji. W kolejnych dwóch rozdziałach będą przedstawione racje bliższe – duchowe władze: intelekt i wola; oraz ostateczna wewnętrzna racja transcendencji człowieka – dusza. W tej trzeciej części będzie dominować ujęcie M.A. Krapca jako wiernego metafizyka. W trakcie prezentacji okaże się, że jest ono mocno osadzone w filozofii św. Tomasza z Akwinu, dlatego w tej części pracy koniecznie będą referencje do tekstów i ujęć Akwinaty.

Wyniki przeprowadzonych analiz i ocena prezentowanych stanowisk będą zawarte w podsumowaniach do poszczególnych części oraz w zakończeniu.

Metodę, którą posłużono się w niniejszej rozprawie, można określić jako analityczną i porównawczą. Punkt wyjścia stanowić będą przede wszystkim teksty autorów, które poddamy następnie analizie i interpretacji, by w końcu dojść do ustalenia specyfiki rozumienia transcendencji u obydwu myślicieli.

CZĘŚĆ PIERWSZA

**POZNAWCZE ŹRÓDŁO TRANSCENDENCJI
– DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA**

WPROWADZENIE DO CZĘŚCI PIERWSZEJ

W dziejach filozofii europejskiej przewijały się często epistemologiczne pytania: co człowiek poznaje? i jak (poprzez co) poznaje? Odpowiedzi, które na nie dawano, doprowadziły do ukształtowania się dwóch paralelnych stanowisk: z jednej strony stanowiska realizmu i idealizmu, a z drugiej – empiryzmu (aposterioryzmu) i racjonalizmu (aprioryzmu).

Myśliciele ze szkoły lubelskiej, których antropologiczne poglądy będziemy się starać w tej pracy precyzować i oceniać w interesującej nas sprawie, reprezentują w filozofii i zarazem w antropologii stanowisko realizmu epistemologicznego i metafizycznego. Przyjmują bowiem, że pierwszorzędnym przedmiotem ludzkiego poznania jest byt realny, niezależny od świadomości, którego istnienie można stwierdzić i którego istotę (treść) można poznawczo ująć.

W kwestii źródeł poznania przedstawiciele szkoły lubelskiej reprezentują stanowisko pośrednie między empiryzmem i racjonalizmem, twierdząc, że racjonalna wiedza o rzeczywistości jest zdobywana i formułowana na bazie empirycznej. Kluczową rolę w zdobywaniu tej wiedzy przypisują doświadczeniu. To właśnie doświadczenie doprowadziło ich do wykrycia i poznawczego wyprecyzowania faktu transcendencji osoby wobec natury w bycie ludzkim. Dlatego też w naszych rozważaniach zachodzi potrzeba sprecyzowania w pierwszej kolejności ich poglądów na doświadczenie.

W pierwszej części naszych rozważań zajmiemy się zatem zagadnieniem samego doświadczenia, wskazując najpierw na jego strukturę i rodzaje (rozdział I). Na drugim planie przedstawimy przedmiot wewnętrznego doświadczenia (rozdział II). Wreszcie nieodzowne okaże się także ukazanie roli świadomości w doświadczeniu (rozdział III).

ROZDZIAŁ I

STRUKTURA

I RODZAJE DOŚWIADCZENIA

Termin „doświadczenie” występował w historii myśli ludzkiej w bardzo różnym znaczeniu. Dzieje filozofii dostarczają nam wielu rozmaitych koncepcji doświadczenia¹. Nie jest naszym zamiarem (nawet tytułem wprowadzenia) przedstawianie tu chociażby najbardziej reprezentatywnych czy też wpływowych teorii doświadczenia. Wykroczyłoby to poza istotny problem tej pracy. Przystępujemy od razu do referowania tego zagadnienia u wybranych przedstawicieli szkoły lubelskiej. W naszej prezentacji oprócz poglądów o. M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły musimy uwzględnić stanowisko kilku innych myślicieli ze środowiska lubelskiego, którzy w tej sprawie podjęli dyskusję, wnosząc ze swej strony nowe elementy do tychże koncepcji.

1. Ujęcie M.A. Krąpca

M.A. Krąpiec wypowiadał się na temat doświadczenia przy różnych okazjach. Wśród jego publikacji nie znajdujemy pracy, która by w sposób zwarty i całościowy ujmowała ten problem. Nawet w monografii *Realizm ludzkiego poznania* nie można znaleźć całościowej prezentacji teorii doświadczenia. Swoje poglądy w tej dziedzinie wyraził najobszerniej w artykule *Doświadcze-*

¹ O różnych koncepcjach doświadczenia pisali m.in.: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 290-317; T. Czernowski, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, s. 73-81; K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 220-232; tenże, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 44-75; A.B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, s. 95-126; tenże, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 4, s. 29-37; J.E. Smith, *Experience and God*, Oxford 1968 (*Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971); M.A. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 5-16; S. Kowalczyk, *Drugi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 53-174.

*nie i metafizyka*². Swoją koncepcję autor przedstawia na bazie historycznego przeglądu koncepcji doświadczenia, wśród których solidaryzuje się najpełniej z koncepcją św. Tomasza z Akwinu.

Lubelski tomista zwraca najpierw uwagę, że podstawowe pierwotne poznanie dotyczy przedmiotu wprost obecnego³. Jeśli w poznaniu następuje swoiste związanie się podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, to sytuacja pierwotna poznania postuluje zarówno obecność podmiotu, jak i przedmiotu poznawanego. Poznanie dotyczące wprost obecnego przedmiotu (aktualnie istniejącego) stanowi zdaniem autora bazę wszelkiego innego poznania.

W pierwotnym akcie poznania są nam dane treści przedmiotowe, a nie jakości zmysłowe czy intelektualne⁴. O tych ostatnich zdaniem autora można mówić w poznaniu refleksyjnym, a więc w jakimś odpowiedniego rzędu metapoznaniu, nie zaś poznaniu przedmiotu wprost obecnego. To bezpośrednie poznanie przedmiotu obecnego (istniejącego) ma wymiar zmysłowo-intelektualny⁵. Chociaż w poznaniu ludzkim można wyróżnić akty poznania zmysłowego i intelektualnego, akty o odmiennej strukturze poznawczej, to jednak akty te tworzą jeden proces poznawczy, nasycony w różnych jego etapach momentami zmysłowymi oraz intelektualnymi. Aktów tych nie podobna rozdzielić⁶. Zdaniem M.A. Krąpca tego typu podstawowe i pierwotne akty poznania bywały nazywane intuicją poznawczą w jej rozumieniu klasycznym lub też doświadczeniem, zwłaszcza wtedy gdy w owych aktach dominowały cechy poznania zmysłowego. U niektórych myślicieli, m.in. u Arystotelesa i św. Tomasza, wyrażenie „doświadczenie” – *experientia* rozciągało się także w jakiejś mierze na akty poznania intelektualnego⁷.

To intuicyjne poznanie, zarówno zmysłowe, jak i intelektualne, czy mówiąc dokładniej, akt poznania obecnego przedmiotu, nasycony momentami zmysłowymi lub intelektualnymi, może być zdaniem M.A. Krąpca dwojakie-

² „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 5-16. Poszerzona wersja tego artykułu znajduje się w pracy: Tomasz z Akwinu. *De ente et essentia. O bycie i istocie. Przekład – komentarz – studia*: M.A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 49-102.

³ Por. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 10-11.

⁴ Por. tamże, s. 11. Autor przez takie postawienie sprawy odcina się wyraźnie od teorii poznania występujących w filozofii pokartezjańskiej, w których twierdzono często, że pierwotnym przedmiotem poznania są idee czy dane świadomości.

⁵ Por. tamże.

⁶ Nieco inne stanowisko w tym względzie reprezentuje A.B. Stępień, *O doświadczeniu – ponownie*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 146.

⁷ Por. np. *S. th.* I, 76, 1; I-II, 112, 5, 1nn; *In Ps* 35; *De malo* 7.

go rodzaju: może być poznaniem bądź pośrednim, bądź też bezpośrednim⁸. Tylko poznanie bezpośrednie autor uważa za bazę wszelkiego ludzkiego uzasadnionego poznania. Jest ono ostateczną epistemiczną racją prawdziwości dalszych poznawczych ujęć⁹.

Jak jednak Krąpiec rozumie to poznanie bezpośrednie? Otóż zdaniem autora poznanie bezpośrednie w pierwotnym znaczeniu jest poznaniem, w którym wykluczone są wszelkie pośredniki. Pośredniki te sprowadzają się bądź do subiektywnych stanów emocjonalnych, bądź do obiektywnych systemów znakowych, organicznie związanych z ludzkim poznaniem. Wśród pośredników typu znakowego autor wyróżnia trzy rodzaje: pośredniki zwane *ex quo*, *per quod* i *quod*¹⁰. Wszystkie one w jakiś sposób wiążą się z ludzkim poznaniem, a zwłaszcza z jego komunikowalnością.

Pośredniki *ex quo*, zwane niekiedy systemowymi, doktrynalnymi, zachodzą w rozumowaniach sylogistycznych. Końcowe konkluzje rozumowania wynikają ze zdań pośrednich uznanych za przesłanki. Pośredniczenie tego typu występuje stosunkowo często w różnych naukach, w których wiele twierdzeń uznaje się na podstawie innych twierdzeń. Obok pośrednictwa *ex quo* w poznaniu ludzkim zachodzi inne pośrednictwo znakowe, które autor nazywa *per quod*. Pośrednikami tego typu są wyrażenia językowe, symbole. Wiele symboli używanych w jakimś języku spełnia rolę pośrednika w poznaniu znaczonego sensu. Chcąc poznać znaczony sens, trzeba najpierw poznać same znaki. Trzeci typ pośredniczenia, zwany *quod*, odnosi się do znaków naturalnych, przezroczystych, czyli pojęć. Wytworzone w umyśle pojęcie pośredniczy u poznającego człowieka w rzeczywistym poznaniu przedmiotu. Pośredniczenie to jest tak spontaniczne i tak istotnie związane z charakterem poznania, że normalnie uwaga poznawcza człowieka nie pada na pośredniki przezroczyste tego poznania, lecz na samą rzecz poznawaną. Ten typ pośredniczenia wykrywamy, gdy analizujemy nasze poznanie i za jego przedmiot weźmiemy sam nasz akt poznawczy.

Według M.A. Krąpca powyższe wyliczenie pośredników jest kompletne. Wszystkie typy pośredniczenia jego zdaniem dadzą się sprowadzić do jednego z nich¹¹. Autor zauważa, że koncepcja doświadczenia, jaka jawiła się u róż-

⁸ Por. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 11.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże, s. 12-13.

¹¹ Takie stanowisko autora w sprawie pośredników poznania zostało zakwestionowane przez niektórych przedstawicieli środowiska lubelskiego i stało się przedmiotem dość ostrej krytyki i dyskusji. Głównym krytykiem powyższego ujęcia był A.B. Stępień. W związku z polemiką zob. prace: A.B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne”

nych myślicieli, nie wykluczała wszelkiego typu pośredniczenia w poznaniu. Najczęściej wykluczano jedynie pośredniczenie emocjonalne oraz pierwsze-go typu pośredniczenie znakowe *ex quo*, a więc pośredniczenie jakiejś teorii, doktryny, systemu. Nie wykluczano natomiast pośredniczenia znakowego typu *per quod* i *quod*, a więc pośredniczenia języka i pośrednictwa sensów (pojęć).

Wobec powyższego M.A. Krąpiec proponuje zacieśnić rozumienie doświadczenia do poznania bezpośredniego, wykluczającego wszelkiego typu pośredniki. Autor w związku z tym pisze: „Proponuję jednak zradykalizować koncepcję doświadczenia, wiążąc je wyłącznie z poznaniem bezpośrednim, wykluczającym wszelkie pośrednictwa, jako bazę dla poznania typu zasadniczego – poznania bazowego metafizyki realistycznej”¹².

Zdaniem autora istnieją dwa rodzaje takiego poznania bezpośredniego, a więc dwa typy doświadczenia, które stanowią bazę ludzkiego poznania w ogóle: doświadczenie (stwierdzenie) istnienia przedmiotów świata realnego oraz doświadczenie (afirmacja) istnienia „ja” w aktach „moich”¹³. Tego typu bezpośrednio poznanie, pierwotne doświadczenie, Krąpiec uważa za epistemiczną rację prawdziwościowego poznania i nazywa je poznaniem „nadprawdziwościowym” – *surintelligible*¹⁴.

Dokonyuje się ono w bezpośrednich sądach egzystencjalnych. Sądy egzystencjalne typu „a – istnieje”, „a – jest” są sądami absolutnie pierwotnymi, w których podmiot poznający stwierdza istnienie czegoś¹⁵. W swej strukturze różnią się one od sądów orzecznikowych, nie zawierają bowiem orzecznika. Nie można ich w żaden sposób sprowadzić do sądów orzecznikowych, do sądów typu „a jest b”¹⁶.

Autor zwraca uwagę, że słówko „jest” w tych dwóch sądach ma różne znaczenia, spełnia różną rolę. W zdaniach wypowiedziających sądy atrybu-

19 (1971) z. 1. s. 93-127, t e n ż e, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 4, s. 29-37; t e n ż e, *O doświadczeniu ponownie*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 143-147; K r ą p i e c, *Doświadczenie i metafizyka*; t e n ż e, *Uwagi o doświadczeniu – ponownie*, tamże, s. 147-148; oraz A.B. S t ę p i e ń, *O doświadczeniu – tylko nieporozumienia?*, „Roczniki Filozoficzne” 26 (1978) z. 1, s. 255-256.

¹² *Doświadczenie i metafizyka*, s. 14.

¹³ Por. tamże, s. 14-16; por. także M.A. K r ą p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 389-390.

¹⁴ Por. K r ą p i e c, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 14.

¹⁵ Por. M.A. K r ą p i e c, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 86-89; t e n ż e, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 96-104; S. K a m i ń s k i i M.A. K r ą p i e c, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 54-55, 108-124, 194.

¹⁶ Zob. E. G i l s o n, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 226-250.

tywny termin „jest” występuje w roli łącznika zdaniowego stwierdzającego relację zachodzącą między podmiotem i orzecznikiem w zdaniu. W zdaniach zaś wypowiedziających sądy egzystencjalne termin „jest” występuje w funkcji wskazującej na faktyczność przedmiotu, na istnienie, a więc na czynnik aktualizujący treść konkretną w porządku realno-bytowym¹⁷. Sądy egzystencjalne stanowią zdaniem Krąpca absolutnie pierwszy uświadomiony styk człowieka ze światem i są punktem wyjścia w systemie filozoficznym, odgrywają zasadniczą rolę w procesie tworzenia pojęcia bytu jako bytu. W monografii *Z teorii i metodologii metafizyki* Krąpiec pisze: „Sądy egzystencjalne («a – istnieje») stanowią najpierwotniejsze poznawcze przeżycie człowieka, chociaż nie zawsze formalnie uświadomione, gdyż są one uwikłane w tzw. poznaniu pragmatycznym, czyli poznaniu przyporządkowanym konkretnym reakcjom życiowym. W filozofii z łatwością – dzięki refleksji – wyodrębniamy te sądy i uznajemy za bazę wszelkiego realistycznego poznania rzeczywistości”¹⁸. Ta poznawcza percepcja i afirmacja realnie istniejącego konkretnego dokonana w sądach egzystencjalnych jest potem w filozofii opracowywana, uwyraźniana, wyjaśniana i interpretowana¹⁹.

Referując dalej stanowisko Krąpca odnośnie do sądów egzystencjalnych, należy z kolei wskazać za autorem na swoisty prymat poznania istnienia przed poznaniem treści przedmiotów. W pierwszym bezpośrednim kontakcie poznawczym człowieka z rzeczywistością uderza sama faktyczność rzeczy, fakt istnienia czegoś konkretnego. Wyrażane jest to w zdaniach typu: „to jest”, „to istnieje”. Już jednak w tym pierwotnym akcie, w tym pierwotnym stwierdzeniu jest zawarte wyraźne zdwojenie: treściowej strony czegoś konkretnego (to) oraz jego strony faktycznej (istnieje). Ów pierwotny akt poznawczy, w którym stwierdzamy istnienie czegoś, jest aktem zmysłowo-intelektualnym zarazem. Zachodzi tu swoista synteza działania zmysłów i intelektu, wskazująca na duchowo-materialną strukturę bytu ludzkiego²⁰.

W tych pierwotnych sądach egzystencjalnych nie wyróżnia się wyraźnie ani treści, ani istnienia, ale *implicite* zawierają one jedno i drugie. Refleksja nad zawartością sądów egzystencjalnych staje się jakimś „pojęciowaniem” ich elementów, dającym w rezultacie niewyraźne, przedrefleksyjne pojęcie bytu. To zaś pojęcie stanowi podstawę do dalszych etapów poznawczych, do tworzenia pojęć partykularnych i do formułowania sądów orzecznikowych. Te

¹⁷ Por. Kamiński i Krąpiec, *Z teorii i metodologii*, s. 112nn.

¹⁸ Por. tamże, s. 194.

¹⁹ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972, s. 99.

²⁰ Por. Kamiński i Krąpiec, *Z teorii i metodologii*, s. 54-55.

dalsze zabiegi, akty poznawcze wyrażające się w zdaniach spostrzeżeniowych, stają się jednak możliwe po uprzednim stwierdzeniu istnienia tego, czego stroną treściową dokładniej poznajemy.

W związku z pierwszeństwem sądów egzystencjalnych przed poznaniem zmysłowym i pojęciowym nasuwa się pewna trudność. Owa trudność zawiera się w pytaniu: jaka władza poznawcza formułuje sąd egzystencjalny? Sprawa nie jest ani tak prosta, ani łatwa do rozstrzygnięcia, jeżeli bowiem sąd egzystencjalny wyprzedza proces tworzenia pojęć, to trzeba wyjaśnić, w jaki sposób istnienie zostaje ujęte przez intelekt. Intelekt przecież operuje pojęciami ogólnymi i nie może uchwycić istnienia konkretnego. Stąd też sąd egzystencjalny nie może być funkcją czystego intelektu. Gdyby natomiast przyjąć, że sąd egzystencjalny następuje po pojęciowaniu, to rodzi się pytanie: jak zagwarantować realizm pojęć powstałych przed ujęciem istnienia?

Krąpiec zdawał sobie sprawę z tej trudności i rozwiązał ją przez przyjęcie działania tzw. rozumu szczegółowego (*vis cogitativa*)²¹. Rozum szczegółowy stwierdza istnienie przedmiotu konkretnego; łączy w jakiś sposób poznanie zmysłowe z umysłowym. Sąd egzystencjalny, wydany jednocześnie z poznaniem zmysłowym i wcześniejszy od procesu pojęciowania, jest gwarancją realizmu. Intelekt, dokonując operacji tworzenia pojęć, ma nieprzerwany kontakt z istnieniem²². Z tego też powodu według Krąpca sądy egzystencjalne muszą stanowić punkt wyjścia systemu filozoficznego, jeśli ma on być realistyczny²³.

W ten sposób można by krótko zreferować stanowisko Krąpca w sprawie charakteru i roli sądów egzystencjalnych. Główna teza tego stanowiska streszcza się w stwierdzeniu, że pierwotne ujęcie konkretnego jest ujęciem równoczesnym (choć niewyraźnym) faktu istnienia i uchwyceniem jego treści, przy czym istnienie (faktyczność) jest tym, co poznawczo narzuca się na pierwszym planie²⁴. Stwierdzenie istnienia konkretnego jest zdaniem Krąpca jakby pierwsze, bardziej zaakcentowane niż nawet zmysłowe poznanie treści, która jest także równocześnie ujęta²⁵.

²¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 106-118.

²² Zob. tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 123.

²³ Por. tenże, *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak” 6 (1951) nr 28, s. 121nn. W takich to słowach autor wyraża tam tę myśl: „Licząc się z rzeczywistością, stawiamy się w samym istnieniu, a nie przed istnieniem, jak czynią to wszystkie esencjalne i idealistyczne metafizyki, ani też po istnieniu, jak to czyni współczesny egzystencjalizm, tworząc istotę po istnieniu. Organicznie łącząc treść z istnieniem, mamy rzeczywistą percepcję bytu”.

²⁴ Por. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 100.

²⁵ W związku z tym Krąpiec pisze: „Będąc bowiem «zanurzonymi w świecie», w pierw poznajemy, że coś jest, że coś istnieje jako realne, zanim poznajemy mniej lub bardziej dokładnie treść tego, co istnieje” (*Doświadczenie i metafizyka*, s. 14).

Takie stanowisko Krąpca w jego teorii sądów egzystencjalnych wywołało dyskusję wśród tomistów, głównie wśród jego współpracowników i uczniów w szkole lubelskiej²⁶.

Zanim wskażemy na dyskutantów, ich zastrzeżenia i propozycje odnośnie do znaczenia sądów egzystencjalnych, chcemy wcześniej zamknąć nasze uwagi na temat rozumienia doświadczenia przez Krąpca.

Już zostało wyżej powiedziane, że lubelski tomista zredukował podstawowe doświadczenie do poznania bezpośredniego, wyrażającego się w bezpośrednich sądach egzystencjalnych. „Afirmacja – w sądach egzystencjalnych – bytu realnego – pisze autor – jest zatem najczystszy doświadczeniem ludzkim, doświadczeniem prerefleksyjnym, doświadczeniem nie podległym błędowi (chyba chorobie), jest poznaniem bezpośrednim, a przez to gwarantującym i realne życie, i to wszystko, co w realnym życiu człowiek w poznaniu i w następstwie poznania czyni”²⁷.

Zatem czyste ludzkie doświadczenie autor wyraźnie sprowadził do poznania bezpośredniego. Nadmieniliśmy wyżej także i to, że autor przyjął dwa typy poznania bezpośredniego, a więc w jakiś sposób dwa typy doświadczenia, które stanowią bazę dla wszelkiego ludzkiego poznania: bezpośrednie stwierdzenie istnienia przedmiotów świata realnego (zewnętrznego w stosunku do podmiotu poznającego) i bezpośrednia afirmacja ludzkiego „ja” w różnorodnych aktach „moich”.

Krąpiec więc nie zacieśnia poznania bezpośredniego jedynie do podstawowego, zewnętrznego doświadczenia świata realnego, ale w jego obszar, zakres, włącza także bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne, doświadczenie siebie samego²⁸. To ostatnie doświadczenie w jakiś sposób uzupełnia to pierwsze²⁹. Daje nam możliwość „widzieć” byt „od wewnątrz” już nie tylko jako przedmiot, ale właśnie jako podmiot, i to w akcie podmiotowania. To doświadczenie od wewnątrz autor nazywa sytuacją macierzystą bycia człowiekiem³⁰. W niektórych swoich wypowiedziach wyraża nawet przekonanie, że owo doświadczenie „od wewnątrz” dzierży priorytet poznawczy w człowieku – w tym sensie, że jest ono właściwe tylko człowiekowi i przez to samo stanowi

²⁶ W sprawie tej zabrali m.in. głos: A.B. Stępień, Z.J. Zdybicka, B. Bakies, M. Kur, W. Chudy i inni.

²⁷ Por. Krąpca, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 15.

²⁸ Autor pisze: „Jest to doświadczenie będące również poznaniem bezpośrednim; doświadczenie dane nam nieustannie jako podstawowy «fakt poznawczy», który musi być wyjaśniony” (*Doświadczenie i metafizyka*, s. 16).

²⁹ Por. M.A. Krąpca, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 108-114; tenże, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 300.

³⁰ Por. Krąpca, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 16.

o wyższości człowieka w świecie przyrody, czy mówiąc inaczej, jest znakiem, przejawem transcendencji osoby wobec natury w bycie ludzkim.

Genetycznie jednak pierwszorzędnym aktem jest sądzenie egzystencjalne odnoszące się do konkretnego transcendentnego wobec „ja”. Pierwsza poznawcza reakcja na istnienie czegokolwiek intencjonalnie skierowana na zewnątrz podmiotu, nie jest zorientowana egotycznie³¹. Jednakże wywołuje ona natychmiast poczucie samoświadomości swego podmiotu, co wyraża się w egotycznym sądzie egzystencjalnym. Istnienie „ja” uchwycone zostaje jako fakt pierwotny, niepowątpiewalny i absolutnie bezpośredni. Sąd egzystencjalny tej płaszczyzny, tego typu – jak już nadmienialiśmy – i sąd egzystencjalny odnoszący się do rzeczywistości zewnętrznej są zdaniem Krąpca komplementarne. Bazuje on na refleksji *in actu exercito*. Krąpiec pisze w związku z tym: „Uchwycenie swego własnego istnienia dokonuje się «na gorąco» w uświadomieniu sobie swoich własnych czynności. W każdym intelektualnym poznaniu naszych czynności, zwłaszcza intelektualnych, mamy *in actu exercito* stwierdzenie własnego istnienia”³².

Do tych spraw wypadnie nam jeszcze powrócić przy omawianiu udziału świadomości w doświadczeniu pierwotnym człowieka. Na razie zamykamy refleksję nad rozumieniem doświadczenia i sądów egzystencjalnych przez Krąpca i przechodzimy do krótkiej prezentacji rozumienia tychże spraw u jego młodszych współpracowników i uczniów.

2. Stanowisko młodszych współpracowników i uczniów M.A. Krąpca

Spośród młodszych współpracowników i uczniów Krąpca problematyką doświadczenia i sądów egzystencjalnych zajmował się najwięcej A.B. Stępień. Podziela on w zasadniczych liniach stanowisko lubelskiego dominikanina w sprawie doświadczenia i sądów egzystencjalnych. Niemniej jednak w wielu punktach szczegółowych podejmuje z nim dyskusję i formułuje własne stanowisko.

Zanim wskażemy na przedmiot polemiki i punkty rozbieżne w ich ujęciach, przyjrzyjmy się pokrótce, jak Stępień pojmuje doświadczenie.

³¹ Por. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 31-42, 106-120, 126-130; Kamiński i Krąpiec, *Z teorii i metodologii*, s. 44-45, 113-129.

³² Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 589; por. także: tenże, *Ja – człowiek*, s. 102, 109. Por. także w związku z tym: W. Chudy, *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) nr 1, s. 195-198.

W artykule *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*³³ Stępień na kanwie pojmowania doświadczenia w różnych orientacjach filozoficznych występuje z własną propozycją koncepcji doświadczenia. Rozumie je jako „poznanie bezpośrednie i naoczne (naocznością spostrzeżeniową, quasi-spostrzeżeniową lub wyobrażeniową) czegoś jednostkowego, danego (zastanego) jako aktualnie lub niegdyś istniejącego”³⁴. Jest to pojęcie doświadczenia w sensie szerokim (*sensu largo*). Doświadczenie zaś w sensie ścisłym (*sensu stricto*) to takie doświadczenie, w którym przedmiot doświadczenia jest dany jako realnie (teraz lub niegdyś) istniejący, „jako zajmujący określoną pozycję w czasoprzestrzeni otaczającego nas, rzeczywistego świata”³⁵.

Do doświadczenia *sensu stricto* Stępień zalicza takie postaci bezpośredniego poznania, jak: przeżywanie, spostrzeżenie zmysłowe wewnętrzne (zwane też somatycznym), spostrzeżenie wewnętrzne i spostrzeżenie immanentne (nazywane niekiedy łącznie introspekcją lub refleksją), spostrzeżenie cudzej psychiki (percepcja *alter ego*) i przypomnienie³⁶. Autor nie poprzestaje li tylko na wyliczeniu powyższych postaci bezpośredniego poznania, ale je krótko charakteryzuje. Przeżywanie informuje nas bezpośrednio o aktualnym przeżyciu (nazywane czasem samoświadomością prostą, nierefleksyjną). Spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne ujmuje otaczające nas ciała. Spostrzeżenie zmysłowe wewnętrzne (doznanie ustrojowe) dostarcza informacji „o moim ciele”. Spostrzeżenie wewnętrzne, zwane niekiedy samoświadomością, stanowi źródło wiedzy o życiu psychicznym podmiotu poznającego (o jego stanach, dyspozycjach psychicznych). Spostrzeżenie immanentne dotyczy aktualnego aktu czy stanu świadomości. Spostrzeżenie cudzej psychiki informuje nas o stanach psychicznych innych ludzi. Wreszcie przypomnienie jest źródłem wiedzy o przeszłości³⁷.

Do poznania bezpośredniego autor zalicza także percepcję estetyczną (quasi-spostrzeżeniową lub wyobrażeniową oraz percepcję czysto intelektualną (intelekcję, rozumienie czegoś). Wchodzą one w zakres doświadczenia w sensie szerokim³⁸.

³³ „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 4 (68), s. 29-37.

³⁴ Tamże, s. 30.

³⁵ Tamże.

³⁶ Niektórzy zaliczają do doświadczenia w sensie ścisłym także doświadczenie moralne oraz doświadczenie religijne (mistyczne).

³⁷ Szerzej na ten temat zob. A.B. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, s. 30-37; oraz t e n ż e, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, s. 103-112.

³⁸ Por. Stępień, *Rodzaje*, s. 112-117.

Wymienione przez Stępnia, nie bez wpływu fenomenologów, powyższe rodzaje bezpośredniego poznania otrzymują miano doświadczenia człowieka³⁹.

Tak rozumiana koncepcja doświadczenia – jak widać – jawi się nam jako nieco szersza od wyżej zarysowanej koncepcji Krąpca. Charakteryzują ją dwie główne cechy: bezpośredniość i naoczność. Doświadczenie według Stępnia to, krótko mówiąc, poznanie bezpośrednie i naoczne. Poznanie bezpośrednie to poznanie bez pośredników poznawczych. W artykule *Rodzaje bezpośredniego poznania* Stępień wyróżnia skwapliwie szesnaście momentów kwalifikujących poznanie jako bezpośrednie⁴⁰. Pomijając tu ich szczegółowe wyliczenie i omówienie, wskazujemy jedynie, że o bezpośredniości poznania zdaniem autora stanowi „brak pośrednika nieprzezroczystego, brak zmiany położenia w przestrzeni i brak zmiany określenia czasowego przedmiotu poznawanego, brak odniesienia do (zależności poznawczej od) sądów, całościowość ujęcia”⁴¹. Innymi słowy: poznanie bezpośrednie to poznanie, w którym przedmiot dany jest wprost, bez *medium quod*, czyli bez pośrednika nieprzezroczystego, instrumentalnego. Natomiast autor w poznaniu bezpośrednim nie wyklucza w zasadzie pośredników typu *medium quo*, czyli pośredników przezroczystych⁴².

Łatwo zauważyć, że jest to stanowisko odmienne od stanowiska M.A. Krąpca. Jak widzieliśmy wyżej, Krąpiec w poznaniu bezpośrednim wyklucza wszelkie rodzaje pośredników. Reprezentuje stanowisko bardziej radykalne. Stępień w polemice z Krąpcem w sprawie poznania bezpośredniego występuje przeciwko zaliczaniu do pośredników poznawczych czynników emocjonalnych. Jego zdaniem „czynniki te mogą wystąpić bądź jako motywy podejmowania czynności poznawczych, bądź jako reakcje psychiczne na otrzymane rezultaty poznawcze, bądź jako elementy towarzyszące przebiegowi poznania”⁴³. We wszystkich tych przypadkach czynniki emocjonalne nie odgrywają jego zdaniem roli pośrednika poznawczego; nie są środkami w uzyskiwaniu informacji o przedmiocie, ale stanowią jedynie specyficzne

³⁹ Pomijamy tu Stępniową koncepcję poznania pośredniego, jako niewchodzącą w zakres doświadczenia. Por. tamże, s. 117-123; oraz t e n ż e, *Rola doświadczenia*, s. 31; oraz *Rodzaje*, s. 119.

⁴⁰ „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, s. 100.

⁴¹ Stępień, *Rodzaje*, s. 102.

⁴² Autor wyjaśnia, że *medium quod* to taki pośrednik, który żeby pełnił funkcje pośrednika w poznaniu, musi uprzednio sam stać się przedmiotem samego poznania; Natomiast *medium quo* to pośrednik niebędący przedmiotem uwagi poznającego ani kresem jego intencji. Por. tamże, s. 100-102.

⁴³ Stępień, *O doświadczeniu – ponownie*, s. 144.

warunki czy okoliczności wpływające na przebieg i rezultat poznania. Zatem ich obecność nie dyskwalifikuje bezpośrednio poznania.

Druga cecha poznania bezpośredniego, zdaniem Stępnia, to naoczność (ogładowość, pogładowość). Poglądy autora w tej sprawie zostały ukształtowane – jak się wydaje – na podstawie pomysłów K. Twardowskiego, L. Blausteina i niektórych fenomenologów⁴⁴. Nie wchodząc w szczegóły, odnotujemy tu jedynie to, że naoczność poznania autor wiąże w zasadzie z doznawaniem treści zmysłowych, wyróżniając przy tym naoczność spostrzeżeniową, naoczność quasi-spostrzeżeniową i naoczność wyobrażeniową⁴⁵.

W związku z pojmowaniem doświadczenia przez Stępnia warto jeszcze wspomnieć o tzw. doświadczeniu rozumiejącym. Na kanwie różnych sugestii, głównie przejętych od fenomenologów, autor przyjmuje, że doświadczenie rozumiejące jest percepcją „czegoś w jego rodzajowości, w jego ustruktrowaniu lub percepcją kierowaną jakimś nastawieniem, jakimś pytaniem, starającym się coś w przedmiocie uchwycić, wypatrzeć”. Stopień intelektualnego zaangażowania, stopień rozumienia w akcie poznawczym decyduje o tym, że doświadczenie (percepcja) jest mniej lub bardziej rozumiejące. Ściśle mówiąc, nie ma doświadczenia całkowicie nierozumiejącego. W każdym doświadczeniu jest jakieś rozumienie⁴⁶.

Przejdźmy teraz do krótkiego zaprezentowania kości niezgody między A. Stępnem a M.A. Krąpcem w dziedzinie rozumienia doświadczenia. Sprawa dotyczy różnego pojmowania natury i roli sądów egzystencjalnych (tak ściśle przecież związanych z pojmowaniem doświadczenia). Zresztą jest to sprawa dyskutowana w ostatnim czasie w szerszym gronie współczesnych myślicieli tomistycznych, w tym również w szkole lubelskiej.

Zasadnicza różnica między stanowiskiem Krąpca i Stępnia tkwi w różnym ujmowaniu stosunku sądów egzystencjalnych do spostrzeżeń⁴⁷.

Stępień uważa, że istnienie dane nam jest w spostrzeżeniu zewnętrznym, wewnętrznym lub przypomnieniu. W spostrzeżeniu dane są pod-

⁴⁴ Wchodzą tu w grę głównie następujące prace: K. T w a r d o w s k i, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965; L. B l a u s t e i n, *O naoczności jako właściwości niektórych przedstawień*, w: *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, Lwów 1931, s. 120-142; R. I n g a r d e n, *U podstaw teorii poznania*, cz. 1, Warszawa 1971; A. P ó ł t a w s k i, *Świat – spostrzeżenie – świadomość*, Warszawa 1973; M. H e m p o l i ņ s k i, *Problemy percepcji*, Warszawa 1969.

⁴⁵ Zob. szerzej na ten temat: S t ę p i ń, *Rola doświadczenia*, s. 31-33.

⁴⁶ Por. tamże, s. 34-35.

⁴⁷ Por. np. Z d y b i c k a, *Partycypacja bytu*, s. 103-107; oraz B. B a k i e s, *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 14 (1978) z. 1, s. 18-20.

miotowi poznającemu przynajmniej dwa momenty przedmiotu: jego cechy i jego istnienie, przy czym wielkość przedmiotów jawi się na pewnym tle. W sądzie egzystencjalnym natomiast, zdaniem Stępnia, afirmujemy istnienie rzeczy wyselekcjonowanej z danej spostrzeżeniowo wielości przedmiotów. Owo „wydzielenie” jest ważnym elementem sądu egzystencjalnego. Ponadto – co wiąże się z tym – Stępień twierdzi, że sąd jest czymś wtórnym w stosunku do spostrzeżeń, jest już pewną artykułowaną pojęciowo formułą informacji uzyskanej w spostrzeżeniu⁴⁸. Między bezpośrednim poznaniem (sposrzeżeniem) a sądem zachodzi pewien dystans. Sąd jako coś wtórnego w stosunku do bezpośredniego poznania domaga się uzasadnienia swej funkcji poznawczej przez bezpośrednie poznanie. Zatem sąd egzystencjalny nie jest typem bezpośredniego poznania⁴⁹, nie kontaktuje nas wprost z istniejącym światem, nie dostarcza nam pierwszych informacji o świecie, ale jest naturalnym rezultatem tego, co dane bezpośrednio. Stąd nie można na sądzie egzystencjalnym w sposób ostateczny opierać poznania⁵⁰.

W porównaniu z przedstawionym stanowiskiem Krąpca wydaje się, że zachodzi tu różne rozumienie sądu egzystencjalnego. Dla Krąpca afirmacja istnienia nie jest wtórna w stosunku do spostrzeżenia, ale równoczesna, chociaż się nie zawiera w spostrzeżeniu treści. Sąd nie jest wtórny w stosunku do spostrzeżenia, ale jest pierwotnym aktem poznawczym, jest pierwszym absolutnie stykiem poznawczym podmiotu poznającego z bytem.

Stanowisko Krąpca w tym względzie próbuje uzasadnić, wyprecyzować i rozwinąć Z.J. Zdybicka, podejmując zarazem polemikę ze Stępnem⁵¹. Jej zdaniem człowiek reaguje zmysłem na dane cielesnie i źródłowo przedmioty podwójnie: stwierdza, że coś konkretne jest, oraz określa (opisuje), jakie to coś jest. To pierwsze stwierdzenie stanowi właśnie pierwotny, niepoddany refleksji sąd egzystencjalny (to istnieje). Natomiast określenie, jakie coś jest, dokonuje się poprzez sądy spostrzeżeniowe⁵².

⁴⁸ Por. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu*, s. 43.

⁴⁹ A.B. Stępień (rec.): Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) z. 1, s. 86.

⁵⁰ Por. A.B. Stępień, *Nowy podręcznik metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 4, s. 85.

⁵¹ Por. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 104-108. Z.J. Zdybicka zajmowała się też zagadnieniem doświadczenia religijnego, które jest specyficznym rodzajem doświadczenia. Zob. np. jej pracę: *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 415-437. Autorka na s. 417 wymienia główne pozycje traktujące o doświadczeniu religijnym.

⁵² Por. tamże, s. 104.

Zatem człowiek dwojako odpowiada poznawczo na zastaną rzeczywistość: poprzez sądy egzystencjalne („to istnieje”) i sądy spostrzeżeniowe („to istniejące jest takie”). Obydwie te odpowiedzi są pierwotne, bezpośrednie i autonomiczne i stanowią protokół bezpośredniego poznania. Jednakże w tej poznawczej reakcji na rzeczywistość – co podkreśla mocno autorka – pierwszeństwo przysługuje sądom egzystencjalnym. Prymat sądów egzystencjalnych niepoddanych refleksji przejawia się w tym, że wobec zastanych przedmiotów zwykle nawet nie stawiamy pytania, czy one istnieją. „Stwierdzenie istnienia, czyli pierwotny sąd egzystencjalny – pisze Zdybicka – dokonuje się tak spontanicznie, naturalnie, bezpośrednio, że często go nie zauważamy. W analizie jednak bez trudu możemy wskazać na jego pierwotność obok pierwotności sądów spostrzeżeniowych”⁵³.

Jak widać z powyższych przytoczeń, Zdybicka w swoich wywodach opowiada się w zasadzie za stanowiskiem reprezentowanym przez Krąpca. Różnicę stanowisk między Krąpcem a Stępnem proponuje wyjaśnić przez wprowadzenie rozróżnienia sądów egzystencjalnych pierwotnych, spontanicznych, stojących u podstaw naszego poznania, i sądów egzystencjalnych występujących w systemowo-metafizycznym opisie konstruowania pojęcia bytu⁵⁴. Różnica między tymi sądami ukazuje się jaśniej, jeśli zwrócimy uwagę na dynamiczny charakter ludzkiego poznania. Poznanie nie przebiega nigdy od razu do stanów wykończonych, jest procesem narastającym. Dotyczy to także sposobu afirmacji istnienia.

Zdaniem Zdybickiej, Stępień termin „sąd” odnosi do poznania całkowicie wykończonego, Krąpiec natomiast przypisuje go także pewnym jeszcze niezupełnie wyprecyzowanym stanom poznawczym. Różnica w rozumieniu sądu między nimi dotyczyłaby więc stopnia wyprecyzowania, uwyrażnienia czy refleksyjności⁵⁵.

Wydaje się jednak, że powyższa próba Zdybickiej wyjaśnienia przyczyn różnicy w ujmowaniu natury i roli sądów egzystencjalnych u tych myślicieli nie jest zadowalająca. Wchodzą tu przecież wyraźnie w grę dwa wyraźnie różne rozumienia najpierw samego poznania bezpośredniego (bez pośredników), i w związku z tym także różnego rozumienia stosunku sądu egzystencjalnego do sądu spostrzeżeniowego, czy szerzej biorąc, różnego rozumienia stosunku sądu do spostrzeżenia.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. tamże, s. 105. Te pierwsze autorka nazywa także sądami egzystencjalnymi potocznymi, a drugie sądami egzystencjalnymi uwyrażnionymi.

⁵⁵ Por. tamże, s. 107.

Widoczna rozbieżność w ujmowaniu natury i roli sądów egzystencjalnych u wyżej zaprezentowanych przedstawicieli szkoły lubelskiej stała się bodźcem do podjęcia dalszej dyskusji wokół tego zagadnienia. W dyskusji wzięli udział uczniowie Krąpca: B. Bakies, W. Chudy i M. Kur.

Nie zamierza się tu szczegółowo prezentować tej dyskusji, gdyż dla niniejszych rozważań wydaje się ona czymś marginalnym. Zwrócimy jedynie uwagę na główny przedmiot sporów, nie siląc się na ich merytoryczne rozstrzyganie. Jako pierwszy wystąpił B. Bakies, prezentując dwa artykuły: *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki* oraz *Przedmiot afirmacji sądu egzystencjalnego*⁵⁶. W pracach tych autor referuje teorię sądów egzystencjalnych sformułowaną przez E. Gilsona i M.A. Krąpca. W wielu punktach podejmuje nie tyle dyskusję z Krąpcem, ile zgłasza znaki zapytania, jakie stawiają niezręczne i nieściśle sformułowania lubelskiego tomisty. W sporze między Stępnem i Krąpcem w sprawie pierwotności poznawczej sądów egzystencjalnych i ich stosunku do spostrzeżeń skłania się ku stanowisku Stępnia⁵⁷. Nowością jego analiz jest próba rozwiązania problemu wynikającego z dwuznacznych sformułowań Krąpca odnośnie do przedmiotu afirmacji sądu egzystencjalnego. Problem zawiera się w pytaniu, czy sąd egzystencjalny ujmuje akt istnienia bytu (jako wewnętrzny element bytu), czy też sam fakt istnienia czegoś. Wobec niekonsekwentnej odpowiedzi Krąpca na to pytanie Bakies twierdzi, że sąd egzystencjalny nie afirmuje istnienia jako aktu bytowego, ale istnienie przedmiotu spostrzeganego, fakt istnienia konkretnego⁵⁸. Jednakże od razu dodaje, idąc za sugestią Zdybickiej, że fakt istnienia i akt istnienia są w bycie czymś identycznym. Dokonane rozróżnienie dotyczy wyłącznie porządku poznawczego. W rezultacie swych wywodów autor oznajmia, że w sądzie egzystencjalnym afirmujemy fakt istnienia rzeczy, natomiast istnienie jako wewnętrzny akt bytu ujmujemy przez intelekt jakby później, w drodze refleksji nad bytem. Istnienie jako wewnętrzny element bytu nie może nas uderzać jako pierwsze. Wykrywamy je w bycie jakby pośrednio, w uświadomieniu intelektualnym⁵⁹.

Niedługo potem problematykę sądów egzystencjalnych podjął M. Kur. W artykule *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych* wystąpił z ostrą krytyką teorii sądów egzystencjalnych stworzonej w szkole lubelskiej (w głównej mierze przez M.A. Krąpca). Posłużył się przy tym swoiście

⁵⁶ Zob. „*Studia Philosophiae Christianae*” 14 (1978) z. 1, s. 5-24 oraz 25-29.

⁵⁷ Por. B. B a k i e s, *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 14 (1978) nr 1, s. 18-24.

⁵⁸ Por. t e n ż e, *Przedmiot afirmacji sądu egzystencjalnego*, tamże, s. 27.

⁵⁹ Por. tamże, s. 28.

skonstruowanym kryterium rozstrzygania o walorze tomistyczności teorii oraz analizą interpretacyjną wypowiedzi lubelskiego tomisty. Etap krytyki sądów egzystencjalnych w wydaniu Krąpca zakończył stwierdzeniem: „Wniosek, jaki wynika z tych ustaleń, jest następujący: taka koncepcja istnienia, na jakiej przedstawiciele egzystencjalnej wersji tomizmu oparli swoją teorię sądów egzystencjalnych, nie zgadza się z koncepcją istnienia u Tomasza z Akwinu i z tej racji teorii tych sądów w ich opracowaniu, pomyślanej jako uzupełnienie jego teorii poznania, nie można uznać za teorię tomistyczną”⁶⁰. Odrzucając teorię sądów egzystencjalnych powstałą w szkole lubelskiej, autor zaprezentował własną kontrwykładnię sądów egzystencjalnych, w której oparł się w dużej mierze na badaniach z dziedziny ontologii poznania. Główną tezę tej wykładni jest twierdzenie o pojęciowości istnienia. Zdaniem autora „istnienie bytu intelekt poznaje w tych samych aktach poznawczych, w jakich poznaje jego istotę”⁶¹. Stąd też „istnienie bytu intelekt stwierdza nie tylko w tych sądach [egzystencjalnych – podkreślenie moje, I.D.], lecz także w sądach podmiotowo-orzecznikowych”⁶². Teza ta dobrze koreluje z twierdzeniem metafizycznym, w którym Kur głosi substrukturalny prymat istoty nad istnieniem; w porządku struktury bytu „ona bowiem konstytuuje aktualizujące ją istnienie”⁶³.

Z powyższą wykładnią sądów egzystencjalnych podjęli polemikę B. Bakies i W. Chudy⁶⁴. Obydwaj w zasadny i przekonujący sposób wykazali, że krytyka teorii sądów egzystencjalnych, wypracowanej przez szkołę lubelską, zaserwowana przez Kura grzeszy brakami metodologicznymi i płytkością argumentacji, nowa zaś wykładnia sądów egzystencjalnych zaproponowana przez niego, zdaniem tych krytyków, bazuje na przestarzałej interpretacji myśli św. Tomasza, propagowanej przez tomistów o orientacji esencjalizującej. Stąd też W. Chudy w konkluzji pisze: „Koncepcja Kura, mieszcząc się zasadniczo na płaszczyźnie problematyki tomistycznej, wykazuje w szczególności więcej wpływów Awicenny, Suareza, Fabro i tomizmu o proveniencji kantowskiej niż samego Tomasza z Akwinu”⁶⁵.

⁶⁰ M. K u r, *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 16 (1980) z. 1, s. 124-125.

⁶¹ Tamże, s. 136.

⁶² Tamże, s. 134.

⁶³ Tamże, s. 126.

⁶⁴ Zob. ich prace: B. B a k i e s, *O właściwą koncepcję poznawalności istnienia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) z. 1, s. 179-185; C h u d y, *Zagadnienie tomistycznej teorii*, s. 185-200.

⁶⁵ C h u d y, *Zagadnienie tomistycznej teorii*, s. 192.

Tym cytatem zamykamy fragment naszych rozważań poświęcony dyskusjom w szkole lubelskiej (czy też ze szkołą lubelską), jakie toczyły się na bazie teorii doświadczenia, a w szczególności na bazie teorii sądów egzystencjalnych stworzonej przez Krapca.

Czas teraz na rozpatrzenie stanowiska w sprawie doświadczenia, jakie zajmuje drugi wybrany przez nas współtwórca szkoły lubelskiej – kard. Karol Wojtyła.

3. Koncepcja kard. Karola Wojtyły

Przechodząc w naszych rozważaniach do ukazania rozumienia doświadczenia przez kard. K. Wojtyłę, od razu trzeba zdecydowanie stwierdzić, że całe jego filozoficzne dzieło myślowe wyrosło z szeroko rozumianego doświadczenia człowieka. Już w pierwszym zdaniu podstawowego dzieła *Osoba i czyn* autor pisał: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka”⁶⁶. Trzeba obiektywnie powiedzieć, że autor ową deklarację zrealizował bardzo dokładnie. Niemal wszystkie ustalenia antropologiczne w jego rozważaniach były dokonywane na podstawie szeroko rozumianego doświadczenia człowieka⁶⁷.

Zagadnieniem doświadczenia kard. K. Wojtyła zajął się zwłaszcza w dwóch pracach: *Problem doświadczenia w etyce*⁶⁸ i *Osoba i czyn*⁶⁹. Jednakże doraźnie problem doświadczenia podejmował już wcześniej w wykładach uniwersyteckich. Wertując pozycję *Wykłady lubelskie*⁷⁰, natrafiamy na bazę, na której zrodziła się jego teoria doświadczenia. Tę bazę, a zarazem przedmiot polemiki dla autora stanowiła filozofia Kanta i fenomenologów, głównie M. Schelera. Analizując ich stanowisko, Ksiądz Kardynał uznał je za niewystarczające. U Kanta bowiem doświadczenie nie dociera do istoty rzeczy, natomiast w fenomenologii (szczególnie u Schelera) doświadczenie dociera do istoty rzeczy, lecz nie metafizycznej, ale fenomenologicznej⁷¹.

Jedno i drugie stanowisko nie zadowala kard. K. Wojtyły, „który – jak się wyraża Gałkowski – chciałby dotrzeć bezpośrednio do poznawanego (tj. do-

⁶⁶ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 5.

⁶⁷ Por. S z o s t e k, *Doświadczenie człowieka*, s. 279.

⁶⁸ „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 5-24.

⁶⁹ Szczególnie s. 5-23.

⁷⁰ K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.

⁷¹ Por. tamże, s. 23-24.

świadczanego) przedmiotu, i to dotrzeć do tej jego warstwy, w której mógłby ująć samą istotę rzeczy, taką istotę, o jakiej mówi tradycyjna metafizyka⁷². Takiej zaś możliwości nie dawał ani kantowski aprioryczny racjonalizm (ograniczający rolę doświadczenia), ani fenomenalizm, zawężający doświadczenie do wymiaru czysto zmysłowego. Autor wybiera drogę pośrednią, drogę trzeźwego empiryzmu⁷³.

Dla niego doświadczenie stanowi bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem. Kontakt ten dokonuje się za pomocą zmysłów, ale zawiera także w sobie momenty intelektualne⁷⁴. Doświadczenie człowieka, czyli bezpośredni kontakt poznawczy, nie ogranicza się do treści czysto zmysłowych, ale dochodzi w nim do głosu ogląd przedmiotu, w którym są także obecne elementy intelektualne. Ogląd ten autor nazywa „samym rdzeniem doświadczenia”⁷⁵. Ma on wymiar zarazem empiryczny i intelektualny⁷⁶. Czynniki intelektualny nie jest tylko czymś transcendentnym w stosunku do czynnika empirycznego, ale jest także w relacji do niego czymś immanentnym⁷⁷. Zachodzi zatem wzajemne przenikanie czynnika zmysłowego i intelektualnego. Niniejszy rodzaj doświadczenia, integralnie ujętego, można nazwać doświadczeniem rozumiejącym⁷⁸. W ten sposób kard. K. Wojtyła rozprawił się nie tylko z kantowskim apiroryzmem, ale przede wszystkim ze współczesnym fenomenalizmem. Ten ostatni kierunek – raz jeszcze powtórzmy – lansował skrajnie empiryczną koncepcję doświadczenia. Całe doświadczenie człowieka zawęża się w tej koncepcji do poziomu zmysłowej percepcji⁷⁹. Czynniki intelektualny nie bierze w doświadczeniu żadnego udziału. W tak pojętym doświadczeniu dane są nam tylko bliżej nieokreślone zespoły jakości zmysłowych, a więc jakby powierzchnia bytu ludzkiego, natomiast nie jest dany nam człowiek razem ze swym świadomym działaniem.

⁷² J. G a ł k o w s k i, *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) z. 2, s. 77.

⁷³ Por. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia*, s. 6.

⁷⁴ Por. t e n Ź e, *Osoba i czyn*, s. 6, 12, 21; oraz t e n Ź e, *Problem doświadczenia*, s. 12-13.

⁷⁵ Por. t e n Ź e, *Problem doświadczenia*, s. 12.

⁷⁶ Por. t e n Ź e, *Osoba i czyn*, s. 6; por. także G a ł k o w s k i, *Pozycja filozoficzna*, s. 78.

⁷⁷ Opowiadając się za takim ujęciem, autor wyraźnie przeciwstawił się fenomenalistycznej teorii doświadczenia. Por. np. *Osoba i czyn*, s. 6, 11-12. Por. także w związku z tym: K ł ó s a k, *Teoria doświadczenia*, s. 81-84.

⁷⁸ „Kaźde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam” (*Osoba i czyn*, s. 13). Por. także: G a ł k o w s k i, *Pozycja filozoficzna*, s. 78.

⁷⁹ Por. K o w a ł c z y k, *Tomistyczno-fenomenologiczny*, s. 87.

Stanowisko fenomenalistyczne zdaje się wykluczać także, zdaniem Księdza Kardynała, jedność wielu doświadczeń danej jednostki⁸⁰. Stąd na kartach *Osoby i czynu* jest ono wyraźnie odrzucone. Swoją zaś teorię doświadczenia autor nazywa teorią fenomenologiczną⁸¹. Przypatrzmy się jeszcze bliżej tej koncepcji.

Doświadczenie, jako integralny akt poznawczy człowieka, nie dotyczy, zdaniem Księdza Kardynała, tylko jednego, wyizolowanego momentu przedmiotowego, ale dosięga jakiejś całości, np. człowieka, moralności, i stanowi poniekąd sumę wielości aktów poznawczych, ich wypadkową⁸². W tej wielości aktów poznawczych są akty wewnętrzno-introspekcyjne i zewnętrzno-empiryczne, w zależności od tego, jakich aspektów człowieka one dotyczą. W doświadczeniu człowieka ważny jest fakt, że człowiek styka się, czyli nawiązuje kontakt poznawczy z samym sobą. Trwa on tak długo, jak długo zachodzi ów bezpośredni kontakt poznawczy. Zachodzą w nim momenty bardziej wyraziste i mniej wyraziste⁸³. Człowiek doświadcza samego siebie w dwojaki sposób: od zewnątrz – poprzez zmysły; i od wewnątrz – w swojej samoświadomości, w swoim świadomym przeżyciu. Uprzywilejowanym sposobem doświadczenia samego siebie jest doświadczenie od wewnątrz. Owo doświadczenie, jak podkreśla Ksiądz Kardynał, jest właściwe jedynie człowiekowi. Tylko bowiem człowiek ma możliwość doświadczać bezpośrednio siebie samego od wewnątrz. Jest to doświadczenie jedyne, wyjątkowe, niemające odpowiednika w świecie przyrody. Człowiek jedynie jest tym, kto doświadcza, i zarazem tym, kogo się doświadcza. Jest więc równocześnie podmiotem i przedmiotem doświadczenia⁸⁴. Do istoty doświadczenia, podkreśla kard. K. Wojtyła, należy jego przedmiotowość, jest ono zawsze doświadczeniem „czegoś” lub „kogoś”⁸⁵. Człowiek jako podmiot dany jest w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy.

Przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie samego w sposób jedy-ny i niepowtarzalny⁸⁶. Ta osobliwość przedmiotu doświadczenia, który może

⁸⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 12. Por. także: K ł ó s a k, *Teoria doświadczenia*, s. 82.

⁸¹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 11-13, 21; por. także W o j c i e c h o w s k i, *Jedność duchowo-cieleśna*, s. 192.

⁸² Por. G a ł k o w s k i, *Pozycja filozoficzna*, s. 78. Ze słowami kard. K. Wojtyły dobrze koresponduje w tym względzie wypowiedź św. Tomasza z Akwinu: „Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est accipit unum commune” (*In anal. post.* II, lect. 20, n. 11).

⁸³ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 5-6.

⁸⁴ Por. kard. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 7.

⁸⁵ Por. tamże. Por. w związku z tym: D e c, *Podmiotowość osoby*, s. 156-157.

⁸⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 8.

być badany nie tylko „od zewnątrz”, ale także od „wewnątrz”, „od środka” – stwarza dla kard. K. Wojtyły, zdaniem T. Stycznia, wyjątkową szansę dla poznania człowieka. Jednakże szansa ta stawia problem natury epistemologicznej i metodologicznej, problem o przedmiotową ważność i kontrolowalność wiedzy uzyskanej z takiego źródła informacji oraz jej intersubiektywnej komunikowalności. Skoro człowiek jako przedmiot jest dany i może być dany zawsze tylko komuś jednemu, mianowicie samemu sobie, to obok szansy poznania człowieka przez jego samopoznanie istnieje niebezpieczeństwo subiektywizmu, wzięcia jakiejś egologii za filozoficzną, to jest ogólnie ważną teorię człowieka⁸⁷. Kard. K. Wojtyła w opinii większości polemistów w zasadzie przewyciężył to niebezpieczeństwo⁸⁸.

Tendencja do cofania się w stronę „czystej podmiotowości” doświadczenia znamieną jest dla filozofii świadomości. Z tego względu kard. K. Wojtyła, aby uniknąć tego błędu, podkreśla z naciskiem przedmiotowość doświadczenia. Takie doświadczenie wypiera w ludzkim poznaniu koncepcję „czystej świadomości” i przywołuje to wszystko, co na gruncie tej koncepcji pogłębiło naszą wiedzę o człowieku do wymiarów obiektywnej rzeczywistości⁸⁹. Człowiek sam dla siebie jest więc nie tylko „wewnętrznością”, ale także „zewnętrznością”, pozostając przedmiotem obydwu doświadczeń: i od zewnątrz, i od wewnątrz⁹⁰.

Wobec tego doświadczenie wewnętrzne siebie samego nie stoi w opozycji do doświadczenia zewnętrznego siebie, ale je tylko dopełnia, poszerza i pogłębia. Obydwa typy doświadczenia wzajemnie się przenikają i uzupełniają w całokształcie poznania człowieka⁹¹.

Czy jednak doświadczenie antropologiczne zacieśnia się do poznania siebie? Za autorem trzeba zauważyć, że na całość doświadczenia człowieka składa się nie tylko doświadczenie siebie samego, ale także wszystkich innych ludzi, którzy w stosunku do podmiotu znajdują się w pozycji przedmiotu doświadczenia, tzn. w bezpośrednim kontakcie poznawczym⁹². Jednakże każdy inny człowiek w polu doświadczenia podmiotu jest inaczej przedmiotem doświadczenia niż dany człowiek sam dla siebie. Chociaż jest wobec podmiotu poznającego tylko przedmiotem doświadczenia od zewnątrz, to wszakże w obrębie całokształtu poznania tego podmiotu nie stoi tylko jako sama ze-

⁸⁷ Por. S t y c z e ń, *Metoda antropologii filozoficznej*, s. 109.

⁸⁸ Por. K a m i ń s k i, *Jak filozofować o człowieku*, s. 75.

⁸⁹ Por. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 7.

⁹⁰ Por. t e n ę, *Osoba i czyn*, s. 10-11.

⁹¹ Por. tamże, s. 7.

⁹² Por. tamże, s. 6.

wnętrznosc, ale posiada właściwe sobie wnętrze. Człowiek, pomimo że nie doświadcza wprost, bezpośrednio drugiego od wewnątrz, to jednak posiada określoną wiedzę, która przez kontakt z nim przechodzi jakby w pewien rodzaj doświadczenia cudzego wnętrza⁹³. Różni się ono zasadniczo od doświadczenia własnego „ja”, ale posiada według kard. K. Wojtyły właściwe sobie cechy empiryczne. Doświadczenie siebie samego pozostaje jednak źródłowym doświadczeniem podmiotu, podczas gdy doświadczenie „innego” przebiega wedle odrębnej przedmiotowo schematyzacji poznawczej. Inny człowiek pojawia się w polu doświadczenia jako podmiot, którego życie wewnętrzne nie jest nam dane źródłowo, przynajmniej w ten sposób, w jaki naocznie prezentuje się jego ciało⁹⁴. Tak przeto, zdaniem kard. K. Wojtyły, na doświadczenie człowieka składa się także doświadczenie cudzej „zewnątrznosci” oraz cudzej „wewnętrznosci”.

Poznając siebie, człowiek rozwija wiedzę o sobie, która dopełniana jest (dzięki wzajemnemu przekazywaniu sobie wyników doświadczeń) wiedzą o innych. U podstaw tej wiedzy stoi doświadczenie i dlatego też wiedza o człowieku wzajemnie sobie komunikowana przez ludzi może trafić u każdego do jego własnych doświadczeń⁹⁵. Dzieje się tak na skutek udziału umysłu w aktach ludzkiego doświadczenia.

Wyróżnione rodzaje doświadczenia: wewnętrzne doświadczenie siebie samego, doświadczenie własnej zewnątrznosci, doświadczenie cudzej zewnątrznosci oraz cudzego wnętrza – umysł ludzki sprowadza jakby do wspólnego mianownika poprzez dostrzeżenie ich zasadniczej takozsamości⁹⁶. Ów proces scalania różnych doświadczeń, zmierzający do ujęcia ich znaczeniowej jedności, proces „stabilizacji przedmiotu doświadczenia” kard. K. Wojtyła nazywa indukcją⁹⁷. Nie jest to indukcja w znaczeniu J.S. Milla. Nie chodzi w niej bowiem o uogólnienie danych doświadczeń jednostkowych (poprzez rozumowanie), ale ujęcie wprost – podobnie jak u Arystotelesa – prawdy ogólnej w faktach szczegółowych⁹⁸. Właśnie to ujęcie jedności znaczeniowej wielości faktów ma znaczenie subiektywne, a dokładniej – intersubiektywne. Stąd autor pisze, że „indukcji zawdzięczamy nie tyle może obiektywizację, ile

⁹³ Por. tamże, s. 10-11.

⁹⁴ Por. tamże. Por. także: W ó j t o w i c z, *Filozofia osoby*, s. 72-73; oraz G r y g i e l, *Hermeneutyka czynu*, s. 114.

⁹⁵ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 7.

⁹⁶ Por. tamże, s. 8. Por. także G r y g i e l, *Hermeneutyka czynu*, s. 144.

⁹⁷ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 18.

⁹⁸ Por. t e n ż e, *Problem doświadczenia*, s. 20. Por. także w związku z tym: G a ł k o w s k i, *Pozycja filozoficzna*, s. 78.

zasadniczą intersubiektywizację⁹⁹. Można więc powiedzieć, że intersubiektywizacja następuje wtedy, gdy drugi podmiot w przedmiocie „osoba i czyn” odnajduje własne doświadczenie. Co więcej, może też „dodać” coś od siebie w doświadczeniu powyższego faktu.

Tak rozumiana indukcja toruje drogę dla redukcji, czyli dla tłumaczenia rzeczywistości zawartej w doświadczeniu. Redukcja, tłumaczenie, w tym wypadku, zdaniem kard. K. Wojtyły, polega na sprowadzeniu danych doświadczenia do właściwych racji, podstaw¹⁰⁰, przy czym nie wychodzi ona poza doświadczenie, jako że racje doświadczonej rzeczywistości, jego zdaniem, znajdują się także w doświadczeniu. Znaczy to, że poszukiwanie tych racji musi się dokonywać w ramach doświadczenia, a nie poza nim: „Tłumaczenie, zrozumienie redukcyjne, stanowi jakby eksploatację doświadczenia”¹⁰¹. Zdaniem autora – jeszcze raz to podkreślmy – racje tłumaczące dany fakt zawarte są w samym doświadczeniu.

To ostatnie stwierdzenie Księdza Kardynała wywołało pewne zastrzeżenia u niektórych przedstawicieli szkoły lubelskiej, zwłaszcza u metodologa ks. S. Kamińskiego¹⁰². Ujawniło się to już w czasie lubelskiej dyskusji nad studium *Osoba i czyn*. Do tej sprawy wrócimy jeszcze na innym miejscu. Na razie poprzestaśmy na stwierdzeniu, że operację redukcji kard. K. Wojtyła rozumie bardzo szeroko, twierdząc, że racje tłumaczące doświadczone fakty są zawarte w samym doświadczeniu. Nie znaczy to jednak – jak słusznie zauważa J. Gałkowski – że w doświadczeniu stykamy się bezpośrednio i z „fenomenami”, i ich racjami. Owe racje nie są dane człowiekowi wprost, naocznie, są jakby ukryte. Trzeba ich umysłowo dociekać, ale trzeba to czynić w ramach pola doświadczenia i poprzez doświadczenie¹⁰³. Stąd też redukcja, zdaniem autora, jest zarazem immanentna i transcendentna wobec doświadczenia, dokonuje się w polu doświadczenia i jest zarazem procesem umysłowym (poniekąd dyskursywnym)¹⁰⁴.

Przyjęta przez kard. K. Wojtyłę koncepcja tłumaczącej redukcji ma prawidłowo scalić doświadczenie subiektywne i obiektywne oraz ma wskazać na adekwatne racje wyjaśniające rzeczywistość, zawierające się w doświadczeniu. Poprzez dokonanie unifikującego zespolenia obu typów doświadczenia oraz wtopienie dyskursywnego tworzenia teorii tłumaczącej w oglądowe widzenie

⁹⁹ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 19.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 19-21.

¹⁰¹ Tamże, s. 19.

¹⁰² Por. K a m i ń s k i, *Jak filozofować o człowieku*, s. 77-78.

¹⁰³ Por. G a ł k o w s k i, *Pozycja filozoficzna*, s. 80.

¹⁰⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 21-22.

istoty rzeczy Ksiądz Kardynał realizuje w interesujący sposób próbę scale-
nia perypatetyckiej i fenomenologicznej orientacji filozoficznej¹⁰⁵. Komenta-
torzy tej koncepcji doświadczenia stwierdzają, że kard. K. Wojtyła zburzył
dzięki niej wiekowy mur rozdziału subiektywizmu od obiektywizmu i ukazał
człowieka jako pewną całość w jego wymiarze statycznym i dynamicznym¹⁰⁶.
Warto tu jeszcze dodać, że w tak szeroko rozumianym doświadczeniu jest
też miejsce na doświadczenie moralnej aktywności człowieka. Specyfiki mor-
ralności, zdaniem Księdza Kardynała, nie sposób uchwycić gdzie indziej jak
tylko we wnętrzu ludzkiej osoby¹⁰⁷. Wartości moralne stanowią wewnętrzną
właściwość ludzkich czynów i są odkrywane w doświadczeniu wewnętrznym.
Stąd też bezpośrednie, wewnętrzne doświadczenie siebie samego (przede
wszystkim swoich czynów wraz z ich wartością moralną) odgrywa szczególną
rolę w poznawaniu osoby.

Do tych ważkich spraw wypadnie nam jeszcze powrócić w toku dal-
szych rozważań. Tymczasem dokonajmy pierwszego sumarycznego zestawie-
nia poglądów kard. K. Wojtyły na samą strukturę i rodzaje doświadczenia.
Doświadczenie, po pierwsze, wiąże się każdorazowo z określoną dziedziną
faktów, wśród których szczególnym faktem jest sam człowiek wraz ze swo-
im działaniem. Po drugie, jest ono bezpośrednim kontaktem poznawczym
z przedmiotem i dzięki temu zachowuje charakter przedmiotowy. Po trze-
cie, w każdym ludzkim doświadczeniu uczestniczą zarazem zmysły i intelekt.
Stąd też każde ludzkie doświadczenie jest również jakimś zrozumieniem tego,
czego się doświadcza. Po czwarte, w integralnym doświadczeniu człowieka
zawarte jest wewnętrzne doświadczenie samego siebie, doświadczenie wła-
snej zewnętrżności, cudzej zewnętrżności oraz cudzego wnętrza. Na szcze-
gólne wyróżnienie zasługuje w tych odmianach doświadczenie wewnętrzne
siebie samego (wraz z moralną kwalifikacją czynów). Po piąte, interpretacja
doświadczenia, jego danych, winna przebiegać drogą indukcji arystotelesow-
skiej, której jakby przedłużeniem jest redukcja.

Po zaprezentowaniu struktury i rodzaju doświadczenia z uwypatnieniem
jego integralnego charakteru trzeba nam teraz przystąpić do bliższego ukaza-
nia przedmiotu doświadczenia, czyli do omówienia rzeczywistości danej nam
w doświadczeniu.

¹⁰⁵ Por. K a m i ń s k i, *Jak filozofować o człowieku*, s. 78.

¹⁰⁶ Por. np. R. F o r y c k i, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podsta-
wie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 118;
K o w a l c z y k, *Tomistyczno-fenomenologiczny*, s. 86.

¹⁰⁷ Por. W o j t y ł a, *Rola doświadczenia*, s. 17.

ROZDZIAŁ II

PRZEDMIOT DOŚWIADCZENIA WEWNĘTRZNEGO

Już w trakcie prezentacji struktury i rodzajów doświadczenia były czynione wzmianki o przedmiocie doświadczenia. Nie sposób bowiem było mówić o doświadczeniu, nie dotykając tego, czego człowiek doświadcza. Zachodzi jednak potrzeba bliższego rozpatrzenia tego, do czego nam daje dostęp doświadczenie, czyli jaką rzeczywistość chwytną poznawczo w doświadczeniu. Oczywiście zajmuje nas tu przede wszystkim doświadczenie wewnętrzne, gdyż ten typ doświadczenia – jak to już zostało ukazane – odgrywa zasadniczą rolę w antropologii uprawianej przez interesujących nas tu myślicieli.

Gdy mamy przed sobą całość rozważań M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły poświęconych wskazywaniu tego, czego człowiek doświadcza, dostrzeżemy, że ów przedmiot doświadczenia przez nich ukazwany może być sprowadzony do dwóch obszarów: doświadczenia istnienia siebie (swego „ja”, swojej jaźni, „ja” jako podmiotu) i doświadczenia swego działania (dynamizmu, aktywności)¹. Obydwa te obszary ściśle się przenikają i są nierozdzielne. Mogą być jednak wyraźnie wyróżnione.

W poniższej prezentacji przedmiotu doświadczenia uwzględniamy właśnie te dwa obszary. Na pierwszym planie będzie przedstawione doświadczenie działania, dynamizmu ludzkiego (paragraf pierwszy). W drugiej zaś kolejności omówione będzie doświadczenie istnienia siebie, swojej jaźni (pa-

¹ Oto teksty tych myślicieli mówiące o tym: „(...) pierwotnie ludzka sytuacja, w której jesteśmy świadomi siebie, w której czujemy się właśnie jako ludzie dokonujący «swoich» aktów – jest bezpośrednio nam dana w poznaniu samowiedza tego, że istnieję jako «ja», które jest podmiotem (w akcie podmiotowania, a więc spełniania) tego wszystkiego, co «moje». Owa sytuacja pierwotnie ludzka jest jakby polem ludzkiej samowiedzy, którego biegunami są z jednej strony «ja», a z drugiej, «moje»” (K r a p i e c, *Ja – człowiek*, s. 102); „W doświadczeniu jest nam dany człowiek jako ten, który istnieje (bytuje) i działa (...). Doświadczenie istnienia (bytowania) i działania jest udziałem wszystkich ludzi ze mną («ja») włącznie, a równocześnie wszyscy «inni» oraz «ja» są przedmiotem tego doświadczenia” (W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 7).

ragraf drugi). Przez cały czas będzie nam jednak towarzyszyć świadomość, że jest to jedno doświadczenie, w którym chwytny owo nierozdzielne zdwojenie.

I. Doświadczenie dynamizmu ludzkiego

A. Doświadczenie tego, co „moje” (ujęcie M.A. Krąpca)

M.A. Krąpiec wypowiadał się na temat doświadczenia ludzkiego działania w różnych miejscach. Sumaryczne zestawienie i uporządkowanie doświadczanych działań znajdujemy w monografii *Ja – człowiek*². Autor nazywa ten obszar doświadczenia doświadczeniem tego, co jest „moje”. W ogólnym zarysie ukazuje zawartość tego, co się na owo „moje” składa, oraz ujmuje jego pierwotny stosunek do „ja” jako podmiotu. Lubelski tomista wskazuje najpierw na „moje”, które znajduje się „na zewnątrz” mnie. W grę wchodzi tu najczęściej rezultaty szeroko pojętej pracy człowieka³. Jest to „moje” w najszerszym znaczeniu. Oznaczamy nim przedmioty zewnętrzne naszego wytwórczego działania. Tego typu „moje” nazywamy „mieniem”. Są to więc przedmioty, które stanowią własność człowieka, którymi człowiek się posługuje w swoim życiu.

Relacja, która łączy owe przedmioty z „ja” jest czysto zewnętrzną. „Dochodzi” ona do „ja” z zewnątrz, jako do bytu już jakoś ukonstytuowanego. Autor zauważa, że relacja ta nie buduje bytowości człowieka, nie jest wpisana w wewnętrzną jego strukturę⁴. Stąd też utrata tej relacji, czy wcześniej jej nabycie, nie uszczupla ani nie pomnaża bytowości „ja”. Owo „ja” ujmowane w relacji do mienia nazywa autor „ja” fenomenologicznym. Jawi się ono bowiem jako ośrodek dyspozycyjny (centrum psychiczne) rzeczy zewnętrznych. Owo „ja” rozwija się i maleje z wpływem lat i jest pojmowane jako jednostkowy przedmiot podległy czasowi i określone miejscu w przestrzeni. Przed-

² S. 102-114; por. także inne jego prace: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 139-145; *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1970) nr 4, s. 29-33; *Struktura bytowa człowieka*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*, Warszawa 1974, s. 123-135; *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 173-189.

³ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 103.

⁴ Por. tamże.

mioty będące w relacji do tegoż „ja” istnieją swoim własnym istnieniem i go nie konstytuują. Owo „ja” nie podmiotuje tu aktów „moich”⁵.

Drugi rodzaj tego, co nazywamy „moim”, to „moje”, które by można nazwać „moim” wewnętrznym⁶. Jest ono związane z aktem podmiotowania „ja” szeroko pojętego. „Moje” tego typu jest ściśle zrośnięte z „ja”, wyłania się z niego, istnieje jego istnieniem. Sytuuje się ono na różnych „poziomach”. W zakres „mojego” tego rodzaju wchodzi różne czynności fizjologiczne i psychiczne, włącznie z wyższymi czynnościami psychicznymi, takimi jak intelektualne poznanie i akty wolitywne.

Autor bliżej wyszczególnia tego typu czynności tak somatyczne, jak i duchowe (jedzenie, oddychanie, poruszanie się, spanie, ból, poznawanie zmysłowe: widzenie barw, słyszenie dźwięku, doznawanie wrażeń węchowych, słuchowych, dotykowych, wrażeń ciepła, zimna, ale także wyższe czynności poznawcze: akty kontemplacji, twórczości, wyboru, refleksji, miłości itd.). Wszystkie one odnoszone są do jednego „centrum”, do tego samego podmiotu, który jest spełniaczem tychże czynności. „Ja” zatem w stosunku do tego typu „mojego” jawi się jako ich podmiot i spełniacz. Autor zauważa, że ów podmiot i spełniacz różnorodnych czynności, nazywany krótko „ja”, występuje tu jako „ja” w innym znaczeniu, aniżeli to miało miejsce w wypadku, gdy „ja” było przeciwstawione temu, co „moje”, pojętemu jako „mienię”. W tej sytuacji jawi się owo „ja” już nie jako zewnętrznie określony przedmiot odniesienia, ale „jako pojęciowo nieokreślone psychiczno-cieleśne «centrum» i jakby «ogniskowa», z którą wszystkie czynności są związane”⁷.

Co można powiedzieć o stosunku tego, co „moje” (w sensie wewnętrznym), do tego, co jest „ja”? Streszczając wywody autora w tym względzie, można by ów stosunek ująć w następujących punktach:

1. To, co „moje”, nie może być utożsamione z tym, co jest „ja” (moje trawienie nie jest mną; moja miłość, moja wiara nie jest mną).

2. To, co „moje”, jest ode „mnie” nieoddzielne. Ustanie moich czynności niweczy „mnie” przez śmierć. Ponadto doświadczamy przecież, że nie ma np. bólu poza „ja”. Każda czynność jest czynnością kogoś, musi być w jakimś „ja” zapodmiotowana.

⁵ Por. tamże.

⁶ Autor wprawdzie nie nazywa w ten sposób tego rodzaju tego, co „moje”, ale sądzimy, że tak by je należało nazwać.

⁷ Por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 105. Autor w przypisie 11 na tejże stronie tłumaczy, jak rozumie owo „centrum”, „podmiot” i „sprawcę”.

3. To, co „moje”, nie istnieje samodzielnie. Potrzebuje podłoża – „ja”, aby zaistnieć.

4. To, co „moje”, jest zmienne, skończone, powstaje i zanika. „Ja” zaś trwa (względnie nie zmieniając się).

5. To, co jest „ja”, jest obecne w tym, co jest „moje”. A zatem „ja” wobec tego, co „moje”, jest immanentne. To „ja” jakby przeziera przez to, co „moje”. Wszakże owo „ja” wobec tego, co „moje”, jest zarazem transcendentne. „Ja” transcenduje poszczególne akty „moje” – brane poszczególne i łącznie.

6. Z natury (treści) tego, co „moje”, możemy poznać naturę „ja”⁸.

Jaką kategorię metafizyczną można by przypisać temu, co „moje”, i temu, co jest „ja”? Otóż posługując się aparaturą pojęciową filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, można owo „ja” nazwać substancją, a owo „moje” przypadłościami. To, co „moje”, może być zamknięte w kategorii działania lub doznawania, „ja” zaś jest szczególnym rodzajem substancji (w mocniejszym tego słowa znaczeniu).

Wśród różnorodnych czynności objętych nazwą „moje”, czynności, które są przedmiotem pierwotnego wewnętrznego doświadczenia człowieka, najwięcej uwagi M.A. Krąpiec poświęcił poznaniu. Poznanie bowiem spełnia zasadniczą rolę w łączności człowieka ze światem. Z tego względu „powinno stać się jednym z głównych przedmiotów dociekań człowieka, a zwłaszcza dociekań filozoficznych”⁹.

Do tego podstawowego problemu wypadnie nam jeszcze wrócić w części drugiej naszej pracy, gdy będziemy mówić o przejawach transcendencji. Okazuje się bowiem, że właśnie w poznaniu ludzkim ujawnia się transcendencja człowieka, transcendencja osoby nad naturą w bycie ludzkim.

B. Doświadczenie „działań” i „uczynień” (ujęcie kard. K. Wojtyły)

Obszar doświadczenia dotyczącego dynamizmu człowieka, zarysowany przez M.A. Krąpca w dość skromnym wymiarze, znalazł szerokie rozwinięcie w filozoficznej refleksji kard. K. Wojtyły. Całe studium *Osoba i czyn* może być uznane za wnikliwą prezentację podstawowego przedmiotu doświadczenia człowieka, jakim jest ludzki dynamizm. Stąd też w naszej prezentacji wniён on być potraktowany nieco szerzej.

⁸ Niniejsze punkty wskazujące na relację tego, co „moje”, do tego, co jest „ja”, ustalono na podstawie o monografii *Ja – człowiek*, s. 102-114.

⁹ Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 37.

Integralnie ujęty dynamizm człowieka, zdaniem kard. K. Wojtyły, ujawnia się w dwojaki sposób: poprzez działanie („człowiek działa”) oraz dzianie się („coś dzieje się w człowieku”). W tych dwóch postaciach dynamizmu ukazuje się aktywność, zwana „czynnością”, oraz bierność, zwana pasywnością (*agere et pati*)¹⁰.

Czynność i bierność – *agere* oraz *pati* – ujawniają się jako *constitutivum* dynamizmu ludzkiego¹¹. Różnice zachodzące między dynamiczną czynnością a dynamiczną biernością prowadzą właśnie kard. K. Wojtyłę do odróżnienia czynów od uczynnień. Uczynnienie zachodzi wówczas, gdy „w człowieku coś się dzieje”¹². Czyn zaś to świadome działanie człowieka, to sytuacja związana z faktem, którym jest przeżycie „ja działałam”¹³. Czyn jest tą formą dynamizmu ludzkiego, która jest związana z wolnością i sprawczością działania. Wolność i sprawczość to zasadnicze czynniki będące podstawą odróżnienia czynów od uczynnień¹⁴.

Jakie wspólne cechy mają czyn i uczynnienia? Z lektury *Osoby i czynu* wynika, że zarówno czyny, jak i uczynnienia, ujawniające łącznie dynamizm człowieka, mają następujące cechy:

¹⁰ „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 jest czynny (...) 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” (Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 62-63). Por. tamże: s. 115, 152, 267, 275, 295; oraz tenże, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) z. 2, s. 54.

¹¹ „(...) każda ze struktur ujawnia się jako fenomen. Unaocznia się w nich czynność i bierność – *agere* oraz *pati* – jako *constitutivum* struktur i obiektywna podstawa ich zróżnicowania” (tenże, *Osoba i czyn*, s. 63). Por. tamże, s. 67; por. także: Półtański, *Czyn i świadomość*, s. 87; oraz Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej*, s. 98.

¹² „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»” (Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 71). Por. tamże: s. 81, 84, 211; por. także A. Półtański, *Człowiek jako istota realizująca się w czynie*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) nr 2, s. 144nn; J. Seifert, *Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow-Lublin School of Philosophy*, „Aletheia” 2 (1981), s. 158. Kard. K. Wojtyła dostrzega tu ponadto dwie formy bierności: „coś dzieje się w człowieku” i „coś dzieje się z człowiekiem”. W drugim wypadku człowiek jest przedmiotem działania pochodzącego z zewnątrz. Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 64.

¹³ „Czynem nazywamy wyłącznie świadome działanie człowieka” (Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 29). „Czyn jest działaniem świadomym” (tamże, s. 32). Por. tamże, s. 14, 70, 83, 91; por. także Seifert, *Karol Cardinal Wojtyła*, s. 141, 145nn, 165.

¹⁴ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 68.

- a) są realnie istniejącymi faktami,
- b) mają własną treściową zawartość,
- c) są faktami niesprowadzalnymi do siebie nawzajem,
- d) są bezpośrednio poznawane¹⁵.

Czyny i uczynnienia mają podstawę w dynamizmie człowieka. W obu przypadkach człowiek występuje jako dynamiczny podmiot¹⁶. Można nawet mówić o równorzędności pod pewnym względem obu form dynamizmu. Obie wyrastają z dynamizmu człowieka, ujawniają go i urzeczywistniają¹⁷. Pojawia się tu fakt aktualizowania pewnej możliwości tkwiącej w człowieku¹⁸. Potencjalność ta, zdaniem kard. K. Wojtyły, związana jest ze strukturą natury ludzkiej¹⁹. Natura jego zdaniem jest aspektem dynamizmu ludzkiego, który jest konsekwencją immanentnych, wrodzonych cech ludzkich. W tym ujęciu natura nie jest podstawą czy źródłem całego dynamizmu ludzkiego, wyznacza ona tylko ten aspekt dynamizmu, który wyraża się w uczynnieniach – „coś dzieje się

¹⁵ Por. S t y c z e ń, *Metoda antropologii filozoficznej*, s. 111.

¹⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 77-78.

¹⁷ Por. tamże, s. 64.

¹⁸ Por. tamże, s. 67. Trzeba tu zwrócić uwagę na to, że arystotelesowskie kategorie aktu i możliwości (*agere, pati*), kard. K. Wojtyła stosuje w zasadzie jedynie do człowieka. Podobnie jak to czynił Jan Damasceński (zob. jego dzieło: *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 107). U kard. K. Wojtyły pojawia się tu ponadto odniesienie do świadomości.

¹⁹ „Sam wyraz «natura» wywodzi się, jak wiadomo, od łacińskiego czasownika *nascor* = rodzić, 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” (t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 79). Kard. K. Wojtyła zwraca uwagę na to, że nazwa „natura” jest wyrażeniem wieloznacznym. Nazwa ta może funkcjonować w następujący sposób:

- 1) nazwa „natura” może być używana na określenie przyrody ożywionej;
- 2) może oznaczać przyrodę nieożywioną, jednak w tym wypadku określenie „natura” wykracza poza zakres wyznaczony przez etymologię;
- 3) sygnalizuje ona bardzo często podstawową właściwość określonego podmiotu; mówimy wówczas o naturze ludzkiej, zwierzęcej lub roślinnej;
- 4) „natura” może oznaczać nie tylko podmiot działania, ale sposób działania – całościowo ujęty dynamizm podmiotu;
- 5) metafizyczne znaczenie natury mówi o istocie bytu, która jest fundamentem dynamizmu tego bytu;
- 6) w odniesieniu do człowieka „natura” może oznaczać aspekt dynamizmu ludzkiego.

Kard. K. Wojtyła przyjmuje to ostatnie znaczenie „natury”. Dlaczego tak? Uważa, że z pojęciem „natury” najbardziej związany jest dynamizm będący konsekwencją immanentnych, wrodzonych cech ludzkich. Ten właśnie aspekt dynamizmu człowieka ujawnia się w uczynnieniach – „coś dzieje się w człowieku”. Por. tamże, s. 79, 81; por. także: G a ł k o w s k i, *Natura, osoba, wolność*, s. 181; oraz S e i f e r t, *Karol Cardinal Wojtyła*, s. 160.

M. Scheler mówi o witalno-dynamicznej stronie natury – nazywa ją *natura naturans*, oraz o naturze, którą zajmują się nauki przyrodnicze – jest to jego zdaniem *natura naturata*. Por. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 175.

w człowieku”. Czyn natomiast to działanie świadome, związane z konkretnym osobowym „ja”. Takiej sprawczości oraz przeżycia „ja działam” brak jest właśnie uczynnikom. Podmiot działający nie jest sprawcą tej formy dynamizmu. Przeżywa on jednak uczynnienia jako swoją „własność”, jako coś, co jest z nim związane, a także jako coś, co od niego zależy, chociaż w inny sposób niż czyny. Daje to podstawę, zdaniem kard. K. Wojtyły, do mówienia o przyczynowości natury w powstawaniu uczynnień i przyczynowości osoby w zaistnieniu czynów. Zaistnienie czynów jest konsekwencją sprawczości osobowej, natomiast uczynnienia ukazują podmiotowość człowieka²⁰.

Taką świadomie zawężoną interpretację natury kard. K. Wojtyła określa jako fenomenologiczne wyodrębnienie natury w osobie²¹. Wydaje się, że w teorii tej natura i związany z nią dynamizm mogą być rozumiane jako całość działań człowieka, będący wypadkową czynów, sił i procesów wewnątrzustrojowych ludzkiego organizmu. Można zatem mówić o pewnych prawidłowościach działania w ramach deterministycznych uwarunkowań, które – prawidłowość i same działania – są wprost zakodowane w strukturze organizmu ludzkiego. Wydaje się, że na tym tle łatwiej można dostrzec przeciwstawienie osoby i natury, którego dokonuje kard. K. Wojtyła. Struktura osoby byłaby wówczas związana z wolnością i świadomą, wolną sprawczością, natura zaś to zespół sił, zdeterminowany sposób – wydaje się jednak, że w zróżnicowanym stopniu – funkcjonowania tych sił²².

Powstaje w tym miejscu pytanie: Czy w rozważaniach kard. K. Wojtyły jest miejsce dla koncepcji natury rozumianej jako istota bytu, będąca podstawą działania tego bytu?²³

²⁰ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 81nn, 89, 91.

²¹ Por. tamże, s. 85.

²² Por. tamże, s. 226, 234. A. Rodziński proponuje następujące rozwiązanie problemu relacji: osoba – natura: „(...) nasuwa się tu konieczność uwypuklenia raz jeszcze różnicy pojęciowej zachodzącej między naturą a osobą. Ilekroć mianowicie istotę jakiegoś bytu zaczynamy rozpatrywać jako źródło właściwego mu działania, powiadamy słusznie, że zajęliśmy się jego naturą. Działanie takie rozpatrywać jednak możemy (...) jako własne. Otóż w tym drugim wypadku (...) możemy spojrzeć na niego jako na osobę” (A. Rodziński, *O specyficzności wartościowania moralnego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 4, s. 46). Zagadnienie to jest tu tylko sygnalizowane. Wymagałoby ono osobnego, szerszego rozważania.

²³ Na zagadnienie to zwrócił uwagę J. Kalinowski: „(...) czy wskazane było zastąpić na terenie *Osoby i czynu* Tomaszowe metafizyczne pojęcie natury przez pojęcie naukowe przejęte przez fenomenologię? (...) Dlaczego zatem, mając na celu właśnie scalenie metafizyki i fenomenologii, nadawać terminowi «natura» znaczenie całkiem odmienne, przy którym wyraz ten oznacza jedynie tę część natury ludzkiej w metafizycznym znaczeniu, (...) które jest podłożem uczynnień, by znów posłużyć się językiem autora?” (Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej*, s. 70).

Całościowe doświadczenie człowieka, zdaniem kard. K. Wojtyły, pozwala na dokonanie odkrycia tożsamości „ja”, bytu ludzkiego zarówno w przeżywaniu uczynnień, jak i przyczynowaniu czynów²⁴. Prowadzi to do stwierdzenia istnienia spójności tych dynamizmów²⁵. Spójność ta jest podstawą, zdaniem kard. K. Wojtyły, do mówienia o integracji natury w osobie. Podstawą dla tej spójności jest określony sposób istnienia bytu ludzkiego wyznaczony przez osobowe istnienie, *esse*²⁶. Działanie, dynamizm jest wówczas konsekwencją konkretnego sposobu istnienia – *operari sequitur esse*. Prowadzi to do stwierdzenia istotnej zależności dynamizmu od podmiotu działania. Wówczas natura może być rozumiana jako istota bytu będąca podstawą działania²⁷.

Wobec powyższego można tu sformułować pytanie: Czy w teorii kard. K. Wojtyły występują dwie koncepcje natury? Wydaje się, że należy na to pytanie odpowiedzieć pozytywnie. Fenomenologiczne rozumienie natury w rozważaniach kard. K. Wojtyły to całokształt sił, procesów i sposobów ich aktualizowania, które tkwią i dokonują się w człowieku bez świadomej i wolnej sprawczości²⁸. Człowiek jest ich podmiotem, obserwatorem, ale nie sprawcą²⁹. Metafizyczne ujęcie natury sprowadza się do utożsamienia jej w jakimś sensie z istotą człowieka, która jest podstawą całego dynamizmu³⁰. Można zatem mówić o dwóch koncepcjach natury u kard. K. Wojtyły. Różnica między tymi ujęciami leży w tym, że fenomenologiczne ujęcie ukazuje jeden z aspektów dynamizmu i związaną z nim naturę, natomiast metafizyczne ujęcie ukazuje podstawę dla całego dynamizmu³¹. Dzięki temu każda

²⁴ „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 (...). Gdyby ktokolwiek podał w wątpliwość ową przynależność, a także zależność przyczynową, wszedłby w wyraźną kolizję z doświadczeniem własnego «ja», jego jedności oraz dynamicznej tożsamości” (*Osoba i czyn*, s. 84).

²⁵ „Owa spójność jest faktem doświadczalnym. Gdy chodzi o człowieka, spójność obejmuje zarówno jego działanie, jak i to, co w nim się dzieje” (tamże, s. 86).

²⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 87.

²⁷ Por. tamże, s. 86. Por. t e n ż e, *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, „Znak” 11 (1959) nr 6, s. 694.

²⁸ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 84.

²⁹ Por. G a ł k o w s k i, *Samostanowienie osoby*, s. 74.

³⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 85.

³¹ „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” (tamże, s. 85).

forma dynamizmu ludzkiego zdaniem kard. K. Wojtyły ma charakter osobowy³².

Po powyższych uwagach dotyczących rozumienia natury powróćmy do dalszej charakterystyki wyróżnionych dynamizmów człowieka: „coś dzieje się w człowieku” i „człowiek działa”, których źródłem jest z jednej strony natura (dla uczynnień), a z drugiej – osoba (dla czynów)³³.

Jak zatem, opierając się na doświadczeniu, kard. K. Wojtyła charakteryzuje dynamizm określony „coś dzieje się w człowieku”?

Struktura dynamizmu uczynnień – „coś dzieje się w człowieku” – zdaniem autora jest złożona. Można w niej dostrzec dwie warstwy strukturalne podmiotu, którym jest człowiek: warstwę somatyczno-wegetatywną i psycho-emotywną³⁴.

Dynamizm somatyczno-wegetatywny jest tą częścią dynamizmu człowieka, która warunkuje funkcjonowanie ciała jako organizmu, a także funkcji psychicznych związanych z organizmem. Akty dynamizmu wegetatywnego dokonują się poza świadomą sprawczością. Czynnikiem umożliwiającym przeżycie warstwy wegetatywnej są czucia. One jednak należą już do warstwy psycho-emotywniej, chociaż ich przedmiotowa podstawa tkwi w warstwie somatyczno-wegetatywnej³⁵.

Dynamizm somatyczno-wegetatywny związany jest z rzeczywistością ciała, które posiada określony kształt, oraz z rzeczywistością wewnętrzną, którą jest organizm z sumą wszystkich funkcji organów ciała³⁶. Ciało w swej wewnętrzności ma charakterystyczny dynamizm, który można określić „ruchliwością”. Przez element ciała człowiek jest autentyczną częścią przyrody. Jest to podstawa podobieństwa do innych jej części oraz powiązania z nimi³⁷. To związanie z przyrodą wyznacza ciału ludzkiemu określony sposób funkcjonowania. Kard. K. Wojtyła dynamizm ten określa jako reaktywny, a potencjalność ciała – reaktywną. Dynamizm somatyczny jest reakcją na

³² „Wobec tego wszelka postać zdynamizowania tego podmiotu, wszelkie *operari* – czy to będzie działanie, czy dzianie się, czy uczynnienie – skoro jest realnie związane z człowieczeństwem, z naturą, jest też realnie osobowe” (tamże, s. 87).

³³ Trzeba tu podkreślić, że przy takim ujęciu „natura” rozumiana jest w sensie fenomenologicznym. Por. tamże, s. 89-92.

³⁴ Por. tamże, s. 92nn.

³⁵ Por. tamże, s. 93.

³⁶ Por. tamże, s. 214. Ciekawą sprawą byłoby porównanie referowanych tu poglądów kard. K. Wojtyły z danymi psychologii. Na temat dynamizmu ciała ludzkiego por. np. T. T o m a s z e w s k i, *Psychologia*, Warszawa 1975 (i podana tam bibliografia); oraz P. Q u i l l a u m e, *Podręcznik psychologii*, Warszawa 1959 (wraz z podaną bibliografią).

³⁷ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 220.

działanie przyczyny tkwiącej w przyrodzie. Reaktywność jest właściwością życia, a nawet jego prawem³⁸. Jest także podstawą dla żywotności ciała. Życie ciała ludzkiego może być nazywane wegetacją. Jest ona określona przez dwa momenty czasowości: poczęcie i śmierć. Wyrazem żywotności ciała jest także reprodukcja. Cały ten dynamizm wegetatywny ciała ludzkiego jest wyznaczony przez wiele reakcji instynktowych, które dokonują się „na sposób” samej natury³⁹. Reakcja i reaktywność dają podstawę stwierdzenia istnienia deterministycznej zależności w aktach dynamizmu ciała ludzkiego. Skutkiem owej reakcji i reaktywności są właśnie czucia – „coś dzieje się w człowieku”. Pozwala to także na przyznanie ciału jego własnej podmiotowości⁴⁰. W dynamizmie tym ważną rolę odgrywa instynkt. Łączy on uczynnienia w jedną całość oraz nadaje im określony kierunek. Jest to sposób powstawania i łą-

³⁸ „Dynamizm ściśle somatyczny można scharakteryzować jako reaktywny i podobnie też tkwiącą u jego korzeni potencjalność jako reaktywną. (...) Na tym drugim poziomie stwierdzamy, że reaktywność jest właściwością życia, a nawet poniekąd jego «prawem», czyli zasadą kształtowania się, utrzymywania i rozwoju” (tamże, s. 222-223). Warto w tym miejscu odwołać się do pracy J. Kozielskiego, *Koncepcje psychologiczne człowieka* (Warszawa 1977). Autor zwraca w niej uwagę m.in. na to, że wśród różnych koncepcji człowieka podawanych przez psychologów istnieje koncepcja behawiorystyczna, według której człowiek jest układem reaktywnym. Zgodnie z tą teorią aktywność człowieka jest wyłącznie konsekwencją czynników zewnętrznych. Jego zachowanie jest zaprogramowane i sterowane przez aktywne środowisko. Zachowanie to ma charakter instrumentalny. Odrzucają oni koncepcję człowieka aktywnego i samodzielnego, który kieruje się wewnętrznymi motywami. Pojęcie silnej woli jest w tej koncepcji fikcją. Szczególnego znaczenia nabiera inżynieria behawiorystyczna, której celem jest kierowanie środowiskiem tak, aby wpłynąć na zachowanie się człowieka. Dostrzegamy tu poważne konsekwencje zredukowania koncepcji człowieka do pewnej warstwy (por. K o z i e l e c k i, *Koncepcje psychologiczne*, s. 10nn, 20, 24, 83, 92).

³⁹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 223.

⁴⁰ „Wydaje się więc, jakby w obrębie integralnej podmiotowości osoby – podmiotowości świadomościowej – ciało posiadało swoją nieco odrębną «podmiotowość», oczywiście bez naruszania 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” (tamże, s. 226). Na temat roli ciała w byciu ludzkim ciekawe uwagi sformułowali niektórzy egzystencjaliści i fenomenologowie. Dla przykładu Merleau-Ponty mówi, że ciało jest tym, co otwiera mnie na świat i sytuuje mnie w jego obrębie. Jest ono przeniknięte przez subiektywność, jest „podmiotem – ciałem”. Por. M e r l e a u - P o n t y, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1953, s. 192. Podobne poglądy precyzuje G. Marcel. Uznaje on ciało za coś, co łączy człowieka ze światem. Dzięki ciału jestem obecny w świecie. Por. G. M a r c e l, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, s. 31-33, 113-119. Por. w związku z tym: I. D e c, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986, s. 88-93; oraz W. A. L u i j p e n, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972; oraz A. P o d l o c h, *Philosophie der Leib als Weise in-der-Welt- Sein*, Bonn 1955.

czenia uczynniń. Związek uczynniń jest tak silny, że może robić wrażenie świadomego działania. Nie ma tu jednak jeszcze świadomego działania sprawczego osoby⁴¹.

Referując dalej poglądy kard. K. Wojtyły w dziedzinie ujmowania dynamizmu somatyczno-wegetatywnego, trzeba nam wspomnieć o fakcie popędu. Zdaniem autora popęd wyrasta właśnie z dynamizmu somatyczno-wegetatywnego i wskazuje na związek człowieka z przyrodą. Ukierunkowuje on dynamizm na określony cel⁴². Popęd samozachowawczy jest wypadkową relacji wegetatywnych. Jego celem jest utrzymanie i rozwój wegetacji, a w związku z tym obrona przed tym wszystkim, co może ją zniszczyć. Sygnały z tego poziomu dynamizmu docierają do świadomości poprzez „czucia” i „odczucia”. Popęd samozachowawczy może być określony jako przymus istnienia wpisany w dynamiczną strukturę człowieka⁴³. Popęd ten wchodzi głęboko w psychikę, a także w duchowość człowieka. Z psychiką i duchowością człowieka związany jest także popęd seksualny. Zdaniem kard. K. Wojtyły popęd płciowy wyrasta z dążenia do „bycia z drugim człowiekiem na zasadzie głębokiego podobieństwa, a zarazem i różnicy wynikającej z odrębności płci”⁴⁴. Jest on równocześnie popędem rozrodczym. Dynamizm popędu seksualnego wyrasta ze struktury somatycznej. Wyraża się w różnaitości uczynniń. Jednak dynamizm ten może być kierowany także przez świadome dostosowanie popędu do jego celu. Kierowanie to jest możliwe, chociaż w konkretnych przypadkach może być trudne ze względu na specyficzne reakcje somatyczne i emocywne⁴⁵.

Druga wyżej wzmiankowana postać dynamizmu uczynniń to dynamizm psycho-emotywny. Dynamizm ten jest podstawą do mówienia o psychice człowieka. Ta ostatnia jest uwarunkowana przez somatykę i jej funkcje⁴⁶. Najbardziej charakterystyczną cechą tego dynamizmu jest emotywność. Jest to zróżnicowany zespół ludzkich czuć. Są to pewne „poruszenia”,

⁴¹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 121.

⁴² „Instywnkt wskazuje na sposób dynamizowania się właściwy samej naturze. Popęd natomiast wskazuje na pewną dynamiczną orientację tej natury w określonym kierunku (tamże, s. 230).

⁴³ „Popęd samozachowawczy jest to jakby przymus istnienia, podmiotowa konieczność istnienia wpisana w całą dynamiczną strukturę człowieka” (tamże, s. 232-233).

⁴⁴ Tamże, s. 233.

⁴⁵ Por. tamże, s. 234.

⁴⁶ „(...) pojęcie «psychika» nie utożsamia się z pojęciem duszy (...). 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 niebędące – same w sobie – tym ciałem” (tamże, s. 237-238).

zmiany wynikające z wnętrza człowieka⁴⁷. Emotywność jest uwarunkowana przez reaktywność dynamizmu somatycznego. To związanie dwu warstw dynamizmu czynników jest podstawą do mówienia o temperamentach⁴⁸. Emotywność oznacza także specyficzną wrażliwość człowieka. Ma ona charakter spontaniczny⁴⁹. Struktura tego dynamizmu jest częściowo podobna do dynamizmu somatycznego. O tym podobieństwie świadczy zdolność do reagowania na bodźce. Efektem tych reakcji w dynamizmie emotywnym są uczucia. Są one obejmowane przez świadomość. Pojawia się tu zatem nowy wymiar podmiotowości, różny od podmiotowości somatycznej. Można nazwać ją „podmiotowością psychiczną”⁵⁰. Sposób wchodzenia „czuć” do świadomości ma charakter indywidualny i zróżnicowany. Wyznacza on indywidualną wrażliwość człowieka, która wzbogaca ludzką psychikę⁵¹. W dynamizmie tym pojawia się także pobudliwość jako zdolność do podnieceń. Są one typowymi czynnikami będącymi przejawem emotywności⁵². Podniecenia wykazują mocny związek z warstwą somatyczną. Znacznie dalej od tej warstwy są wzruszenia. Wzruszenie przeżywane jest jako przejaw emotywności, jako czynienie dokonujące się w psychice. Wzruszenie kard. K. Wojtyła nazywa rdzeniem uczuciowości⁵³. Świat ludzkich uczuć jest bardzo bogaty i zróżnicowany. Możemy tu dostrzec uczucie smutku, radości, miłości, tkliwości czy nawet nienawiści⁵⁴. Przeżycia emocjonalne, zarówno wzruszenia, podniecenia, jak i uczucia w zasadzie „dzieją się w człowieku”⁵⁵.

Zdaniem kard. K. Wojtyły różnica między warstwą somatyczno-wegetatywną a psycho-emotywną związana jest z relacją tych dynamizmów do świadomości. Akty sfery emotywniej są uświadamialne i faktycznie uświadamiane⁵⁶. Natomiast akty dynamizmu wegetatywnego dokonują się poza świadomością, nie wkraczają w profil ludzkiej podmiotowości jako przeżycie⁵⁷. Czynnikiem umożliwiającym przeżycie warstwy wegetatywnej

⁴⁷ Por. tamże, s. 241.

⁴⁸ Por. tamże, s. 240.

⁴⁹ Por. tamże, s. 243, 269.

⁵⁰ Por. tamże, s. 246.

⁵¹ Por. tamże, s. 250.

⁵² Por. tamże, s. 256.

⁵³ „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” (tamże, s. 260).

⁵⁴ Por. tamże, s. 261.

⁵⁵ Por. tamże, s. 263, 266.

⁵⁶ Por. tamże, s. 93.

⁵⁷ Por. tamże, s. 94.

są według kard. K. Wojtyły uczucia. One jednak należą już do warstwy psycho-emotywniej, chociaż ich przedmiotowa podstawa tkwi w warstwie somatyczno-wegetatywnej⁵⁸.

Pełniejsze zrozumienie zagadnienia podmiotowości bytu ludzkiego w teorii kard. K. Wojtyły wymaga uwzględnienia koncepcji świadomości, która zdaniem autora konstituuje podmiotowość. Sprawę tę uważamy za bardzo ważną dla naszych rozważań, dlatego poświęcimy jej oddzielny rozdział. Tymczasem trzeba nam jeszcze rozważyć drugą, wyraźnie już osobową postać dynamizmu ludzkiego wyrażonego w słowach: „człowiek działa”. Dynamizm tego typu łączy się z doświadczeniem sprawczości. Człowiek przeżywa swoje czyny jako działanie, którego on jest sprawcą⁵⁹. To właśnie moment sprawczości jest zasadniczym czynnikiem pozwalającym na odróżnienie czynów od uczynnień. Moment sprawczości rozumiany jest tu jako przeżycie: „jestem sprawcą”. Przeżycie to pozwala na odróżnienie sprawczości od podmiotowości. Podmiotowość związana jest z przeżyciem „coś się dzieje” we mnie. Sprawczość natomiast dana jest w przeżyciu „ja działam”⁶⁰. Dlatego też istnieje różnica między czynami i uczynnieniami; uczynnieniom brak sprawczości, a czyn zawiera w sobie syntezę sprawczości i podmiotowości⁶¹.

Śledząc dalej refleksję kard. K. Wojtyły nad czynem, należy z kolei odnotować to, że czyn w stosunku do spełniającego go podmiotu jest zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Łączy w sobie przechodność i nieprzechodność.

⁵⁸ Por. tamże, s. 93-96.

⁵⁹ „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” (t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 57). Por. tamże, s. 67, 70, 82.

⁶⁰ „(...) w całościowym doświadczeniu człowieka (...) zarysowuje się zróżnicowanie, a nawet jakby przeciwieństwo podmiotowości i sprawczości. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot wówczas, gdy z nim coś się dzieje. Gdy natomiast człowiek działa, wówczas przeżywa siebie jako sprawcę” (tamże, s. 74). Por. tamże, s. 67nn.

⁶¹ „Nie sposób zakwestionować (...) jedności i tożsamości u podstaw sprawczości oraz podmiotowości strukturalnie zawartych w działaniu oraz w dzianiu się, jakie zachodzi w człowieku. Ów człowiek jest (...) dynamiczną jednością, (...), dynamicznym podmiotem” (tamże, s. 74); „W parze z tym idzie (...) synteza czynów i uczynnień, synteza sprawczości i podmiotowości” (tamże, s. 82); „(...) czyn zawiera w sobie jakąś syntezę sprawczości i podmiotowości ludzkiego «ja»” (tamże, s. 201). Por. tamże, s. 87, 247. Należy tu zauważyć podwójne znaczenie podmiotowości. Podmiotowość w pierwszym znaczeniu związana jest z faktem istnienia uczynnień – „coś dzieje się w człowieku”. Czynnikiem konstytuującym tę podmiotowość jest, zdaniem kard. K. Wojtyły, świadomość refleksywna oparta na świadomości odzwierciedlającej. Podmiotowość w drugim znaczeniu mówi o całościowym ujęciu człowieka. Człowiek jest wówczas rozumiany jako podmiot całego dynamizmu.

Co to znaczy? Znaczy to, że czyn ma orientację intencjonalną ku pewnym przedmiotom; jest skierowany na zewnątrz przedmiotu. Równocześnie czyn pozostaje w osobie, wnika w nią. Pozostawia skutek, który jest bardziej trwały niż sam czyn. Dzięki skutkowi nieprzechodniemu dokonuje się uprzedmiotowienie czynu w osobie. To właśnie decyduje o tym, że czyn moralnie dobry lub zły sprawia moralną wartość osoby. Osoba staje się przez spełnianie czynu dobra lub zła, tworzy siebie⁶². Osoba spełniająca czyn ujawnia się w podwójnej roli: jako „człowiek – twórca” i „człowiek – tworzywo”⁶³. Człowiek przez spontaniczność czynu staje się „jakims”, a nawet „kims”. Przez czyny dobre doskonalili się, przez czyny zaś złe dewaluuje. Ów moralny wymiar ludzkiego działania ma swoje źródło i swój fundament w fakcie wolności człowieka. Sprawcze działanie człowieka, mające w swej strukturze wymiar moralny, ujawnia niezwykle ważny element struktury człowieka – wolność⁶⁴. Wolność ta dana jest poznawczo człowiekowi w przeżyciu „mogę – nie muszę”. Ujawnia to wolę, która decyduje o strukturze czynu „ja działam”⁶⁵.

⁶² „W czynach, w poszczególnych aktach człowieka, zawiera się dobro, które stanowi o realnej doskonałości osoby (...), wartość moralna jest zawsze realną wartością osoby” (K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959, s. 31). Por. t e n ż e, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1979) z. 1, s. 11; T. S t y c z e Ń i A. S z o s t e k, *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 31.

Jest to stanowisko zgodne z poglądami św. Tomasza: „Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ex agente in rem exteriorem, quam transmutat (...). Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio eius” (*De ver.* 8, a. 6); „Est enim duplex genus operationum animae. Quarum quaedam transeunt in exteriorem materiam, sicut texere et aedificare. Et huiusmodi operationes non sunt fines, sed operata ipsorum, scilicet pannus contextus, et domus aedificata. Quaedam vero operationes animae sunt in ipso operante manentes, sicut intelligere et velle. Et huiusmodi operationes sunt fines. (...) Operatio enim manens in agente, ipsamet est perfectio et bonum agentis” (Thomae Aquinatis *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, liber I, lectio XII, 144); „Facere autem est operatio transiens in exteriorem materiam. Talis autem actio est perfectio facti. Et ideo in huiusmodi actionibus bonum consistit in ipso facto. Et ideo ad bonum artis sufficit, quod ea, quae fiunt bene se habeant. Sed virtutes sunt principia actionum, quae non transeunt in exteriorem materiam, sed manent in ipsis agentibus. Unde tales actiones sunt perfectiones agentium. Et ideo bonum harum actionum in ipsis agentibus consistit” (tamże, liber II, lectio IV, 282); por. tamże, numery: 1135, 1151, 1182, 1408; oraz t e n ż e, *S. th.* I, 23, 2; I, 18, 3; I, 56, 1; I, 85, 2; I-II, 31, 5.

⁶³ „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” (Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 73).

⁶⁴ Por. tamże, s. 103nn.

⁶⁵ Por. tamże, s. 105, 120, 199.

Sprawa wolności i woli człowieka jawi się w rozważaniach kard. K. Wojtyły jako problem fundamentalny związany z faktem bycia człowiekiem (osobą). W fakcie wolności ujawnia się rys transcendencji osoby. Wrócimy do tego ważnego rysu w części drugiej, gdy będziemy przyglądać się sposobom ujawniania się transcendencji bytu ludzkiego.

Na razie, zgodnie z wytyczonym planem, przedstawimy drugi obszar pierwotnego doświadczenia człowieka, który określiliśmy doświadczeniem istnienia siebie, swojego „ja”.

2. Doświadczenie istnienia „ja” jako podmiotu

A. Doświadczenie istnienia „ja” jako podmiotu i spełniacza aktów „moich” (ujęcie M.A. Krapca)

Przy omawianiu zagadnienia poznania bezpośredniego i związanych z nim sądów egzystencjalnych w ujęciu M.A. Krapca skonstatowaliśmy już, że zdaniem tegoż myśliciela człowiek bezpośrednio poznawczo stwierdza istnienie konkretnych przedmiotów realnych, zewnętrznych w stosunku do niego, a także stwierdza bezpośrednio od wewnątrz istnienie samego siebie, istnienie swojego „ja”. To stwierdzenie istnienia własnego „ja” – jak już też nadmienialiśmy – dokonuje się w kontekście doświadczenia swoich działań, nazywanych przez autora aktami „moimi”. W pierwszej części poprzedniego paragrafu zostało już nieco powiedziane o owym „ja”. Okazało się to konieczne przy charakterystyce tego, co „moje”. Trzeba tu jednak dopełnić charakterystykę owego „ja”, opierając się na dalszych tekstach lubelskiego dominikanina.

Owo „ja”, jako psychiczno-duchowe „centrum” i jakby ogniskowa, z której wyłaniają się różnorakie akty „moje”, jawi się nam jedynie od strony istnienia, a nie od strony natury. Nie posiadamy wprost idei jaźni, gdyż nie mamy doświadczenia jej natury. Jesteśmy jednak świadomi tego, że „ja” jest obecne, że „ja” jest istniejące i podtrzymujące w istnieniu wszelkie treści przeżywane przez „ja”⁶⁶.

Bezpośrednio więc doświadczamy, że wszystkie akty „moje”, zarówno materialne, jak i duchowe istnieją istnieniem „ja”. Bezpośrednio jednak nie

⁶⁶ Por. K r a p i e c, *Idee przewodnie*, s. 30; oraz t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 111-112.

poznajemy natury owego „ja”⁶⁷. Chcąc poznać naturę „ja”, musimy dopiero poddać analizie akty „moje”, zbadać ich strukturę, by w drodze wnioskowania określić na ich podstawie naturę (strukturę) „ja”⁶⁸. Natura tego wszystkiego, co jest „moje”, określa nam naturę samego „ja” jako podmiotu samoistniejącego i żywiącego to wszystko, co „moje”. I jeśli owo „moje” jest zarówno materialne (treści przeżyć fizjologicznych), jak i niematerialne zarazem (akty poznania intelektualnego, akty miłości, decyzji), to samo „ja” musi być w swej naturze jednocześnie materialne i niematerialne. A więc obserwacja bezpośrednio danych przeżyć świadomych stawia przez nami problem istnienia takiej struktury bytowej „ja”, która jest zarazem i materialna, i niematerialna. Odkrycie struktury (natury) „ja” dokonuje się już jednak na drodze filozoficznego wyjaśniania, a więc na drodze pośredniej⁶⁹. Bezpośrednio w poznaniu jest nam dana nasza jaźń jedynie od strony egzystencjalnej (stwierdzam: „ja istnieję” – „ja jestem”).

Analiza tekstów M.A. Krąpca dotyczących stwierdzenia istnienia „ja” prowadzi nas do sformułowania i rozważenia pytania: Czy Krąpiec mówi o jednym „ja”, czy o „ja” w kilku znaczeniach? Otóż okazuje się, że w tekstach autora pojawia się „ja” w wyraźnej dwuznaczności. Lubelski tomista mówi wyraźnie o „ja” o sensie szerokim i o „ja” w sensie wąskim⁷⁰. W pierwszym znaczeniu „ja” staje się określeniem całości i jedności bytu ludzkiego. „Ja” występuje tu jako podmiot i sprawca wszystkich aktów „moich”, zarówno fizjologiczno-materialnych, jak i duchowo-niematerialnych. „Ja” w tym sensie oznacza więc całego człowieka, cały byt osobowy. „Ja” tak rozumiane w swej strukturze jest zarówno materialne, jak i niematerialne. Jest materialne, gdyż jest podmiotem czynności materialnych. Jako materialne nie utożsamia się jednak ani z żadną funkcją materialną, ani z żadnym materialnym organem, który jest „moim” organem. Jest ono także i niematerialne, gdyż podmiotuje również akty „moje” o strukturze niematerialnej, niebędące wyłącznie funkcją organów cielesnych (akty poznania intelektualnego, akty miłości, decyzji itp.)⁷¹.

Obok tego szeroko i całościowo rozumianego „ja” M.A. Krąpiec uznaje „ja” w sensie zawężonym. Sens ów wyłania się w refleksyjnym przeżyciu własnego duchowego aktu. „Ja” nie jest tu już określeniem całości bytu

⁶⁷ Por. J. R u a n e, *Self-Knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas*, „The New Scholasticism” 32 (1958), s. 433.

⁶⁸ Por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 115-116.

⁶⁹ Będziemy o tym więcej mówić w części trzeciej niniejszej pracy.

⁷⁰ Por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 104, przypis 10.

⁷¹ Por. tamże, s. 106-107.

ludzkiego, ale oznaczeniem części tego bytu. Jest dane nam w aktach psychicznie wyższych jako ich źródło. W tym znaczeniu „ja” przeciwstawia się „mojemu” ciału i ma znaczenie węższe od „ja” wyróżnionego poprzednio. Odpowiada ono podmiotowi aktów niecielesnych, jest elementem „ja” w szerszym znaczeniu, odpowiadającym podmiotowi aktów cielesnych (podmiotowi – człowiekowi jako całości). „Ja” w węższym znaczeniu, ujęte jako podmiot czynności niecielesnych, może być nazwane „duszą”⁷². „Ja” tak rozumiane nie jest dane w poznaniu bezpośrednio, ale raczej jest współdane w aktach typu duchowego (poznanie, miłość), które trzeba wyjaśnić, wyeksplikować w poznaniu systemowym. Autor wyraźnie to stwierdza, gdy pisze: „Poznanie tego zawężonego «ja» jest zasadniczo dziełem nie pierwotnego, bezpośredniego poznania, ale poznania filozoficznego (za pośrednictwem systemu)”⁷³.

Po zreferowaniu stanowiska M.A. Krąpca w sprawie doświadczenia istnienia „ja” warto poszukać źródła inspiracji takiego właśnie, a nie innego ujęcia tegoż „ja” przez autora. Źródło to nie jest trudne do wykrycia. Jest nim w pierwszym rzędzie – jak wyznaje sam autor – filozofia św. Tomasza z Akwinu. Właśnie w Tomaszowych tekstach rejestrujących dane pierwotnego, wewnętrznego doświadczenia człowieka znajdujemy wypowiedzi mówiące o doświadczeniu istnienia ludzkiej jaźni – ludzkiego „ja”⁷⁴. Wprawdzie Tomasz nigdy nie nazywał tego doświadczenia doświadczeniem jaźni czy też doświadczeniem „ja” (*ego*), niemniej jednak o takie doświadczenie mu chodziło⁷⁵. Mogą wskazywać na to chociażby następujące teksty: „ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore”⁷⁶ oraz: „unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi

⁷² Por. tamże, s. 104, przypis 10. W literaturze tomistycznej autorzy mówią czasem zamiennie o ludzkim „ja” i duszy, zwłaszcza gdy omawiają u św. Tomasza drogi poznania duszy. Tak czyni np. C. B o y e r w artykule *L'immortalité de l'âme à la lumière de la raison*, „Doctor Communis” 11 (1958) nr 2-3, s. 232; J. de F i n a n c e, *Cogito Cartesien et réflexion thomiste*, Paris 1946, s. 33; C. V i o l a, *L'unité de l'homme et expérience qui la révèle d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1957, rozdz. II, przypis 68.

⁷³ K r a p i e c, *Ja – człowiek*, s. 104, przypis 10.

⁷⁴ Zob. na ten temat: I. D e c, *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1984, s. 169-178.

⁷⁵ Tomasz nigdzie nie używa terminu „ja” czy też terminu „jaźń” na oznaczenie podstawowego doświadczenia samego siebie. Lektura jego tekstów świadczy, że używał zamiennie w tym miejscu następujących terminów: *mens*, *anima*, *intellectus*, *aliquis* (por. np. *Contra gent.* III, 46; *De ver.* 10, 9c; *De ver.* 10, 8c; *C. th.* 84; *De unit. int.* 3; *Contra gent.* II, 69).

⁷⁶ *S. th.* I, 76, 1c.

inesse”⁷⁷. W pierwszym tekście Tomasz wyraźnie stwierdza, że człowiek bezpośrednio doświadcza w sobie swojej tożsamości, że „czuje”, wie, doświadcza, że jest tym samym bytem, który poznaje siebie, który poznaje intelektualnie i który poznaje zmysłowo. Pomimo więc spełniania różnych aktów życiowych, różnych czynności człowiek „czuje się” kimś jednym, zachowuje tożsamość siebie samego. Ludzka jaźń według św. Tomasza jest zatem immanentna zarówno w aktach refleksji, w aktach poznania intelektualnego, jak i w aktach poznania zmysłowego, dokonującego się za pomocą organu cielesnego.

W drugim tekście Akwinata zauważa, że każdy człowiek doświadcza, iż posiada duszę. Nie jest to jednak doświadczenie „duszy” rozumianej jako racja wyższych czynności duchowych człowieka. Terminowi „dusza” – jak świadczy o tym kontekst cytowanego wyżej tekstu – Tomasz nadał nieco odmienne znaczenie: nazwał tym terminem ów podmiot, podłoże dokonywanych aktów ludzkich. Należy sądzić, że Tomasz miał tu na myśli właśnie doświadczenie istnienia ludzkiej jaźni, ludzkiego „ja”⁷⁸.

Jak wynika z powyższych tekstów, doświadczenie istnienia jaźni („ja”) dokonuje się w ramach doświadczenia różnego rodzaju aktów człowieka, aktów, które M.A. Krąpiec nazwał „moimi”. Doświadczając swojego zróżnicowanego działania, doświadczamy zarazem swojego istnienia⁷⁹.

Wszystkie spełniane akty życiowe – jak się wyraża współczesny tomista J. Owens – nie są „zawieszane” w powietrzu, ale są związane z ludzkim „ja”, które jawi się jako ich podmiot i spełniacz, będący zarazem ośrodkiem jedności, ciągłości i tożsamości ludzkiego bytu⁸⁰.

Podobny wpływ na M.A. Krąpca wywarł św. Tomasz w dziedzinie omówionego wyżej podwójnego rozumienia podmiotu „ja”. To właśnie Tomaszowe teksty – jak się wydaje – dały podstawę Krąpcowi do rozróżnienia „ja” w sensie szerokim i „ja” w sensie wąskim⁸¹.

Zamykając fragment rozważań nad doświadczeniem istnienia ludzkiego „ja” w ujęciu M.A. Krąpca, dokonajmy zestawienia zasadniczych cech ludzkiego „ja”, rozumianego w dwojakim, wyżej wyróżnionym sensie. Skorelujemy te cechy z tekstami św. Tomasza.

⁷⁷ *De ver.* 10, 8 sc.

⁷⁸ Jeżeli ten podmiot określamy dzisiaj językiem filozofii nowożytnej jako „ja” lub jako „jaźń”, to nie czynimy względem myśli Tomasza nadużycia. Wyrażamy tylko jaśniej, dzisiejszym terminem wynik jego stwierdzenia.

⁷⁹ Por. *De ver.* 10, 8.

⁸⁰ Por. J. Owens, *The Unity in Thomistic Philosophy of Man*, „*Mediaeval Studies*” 15 (1963), s. 54-82.

⁸¹ Por. D e c, *Tomaszowa a Marcelowa teoria*, s. 172-175.

A więc owo „ja” jest:

- trwale i niezienne w przeciwieństwie do nietrwałych i zmiennych aktów: „aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse”⁸²;
- ośrodkiem przynależności aktów: „aliquis (...) percipit se sentire et intelligere”⁸³;
- ośrodkiem działania i sprawstwa: „essentia animae (...) menti est praesens ea (...) actus progrediuntur”⁸⁴;
- ośrodkiem ciągłości i tożsamości: „aliquid esse (...) actus progrediuntur”⁸⁵;
- ośrodkiem transcendencji wobec aktów: „intellige me intelligere”⁸⁶; „aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse (...) actus progrediuntur”⁸⁷;
- obecne samemu sobie, przenikające siebie: „essentia animae, quae est praesens”⁸⁸;
- ośrodkiem kierowanym intencjonalnie ku przedmiotowi, a nie ku sobie (odnajdujemy własną rzeczywistość w następstwie poznania przedmiotu): „actio intellectus nostri primo tendit in ea phantasmata apprehenduntur”⁸⁹;
- ośrodkiem wewnętrżności i immanencji wobec aktów: „ipse idem homo est qui percipit se, et intelligere, et sentire (...) corpus aliquam esse hominis partem”⁹⁰;

⁸² *De ver.* 10, 8c.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże. „Ja” jest podmiotem i sprawcą aktów „moich”: „Ante omnia asserit animam humanam et corpus revera efformare unum substantiale: quod probat ex unitate conscientiae, quatenus idem. Ego experitur tamquam vere suas non tantum operationes intellectivas, in quibus corpus tantum extrinsece intervenit, sed etiam operationes sensitivas quae intrinsece a corpore pedent”. Por. także w związku z tym: J. L o n c k e, *De unione corpus inter et animam humanam iuxta S. Thomam*, „Collationes Brugenses” 43 (1947), s. 117-118.

⁸⁵ *De ver.* 10, 8c.

⁸⁶ *I Sent.* 17, 2, 1, ad 3.

⁸⁷ *De ver.* 10, 8c. Ową transcendencję można rozumieć jako stosunek nadrzędności podmiotu wobec aktów i przedmiotów poznania. „Ja” ludzkie poznaje przedmioty, niejako „wchłania” je w siebie, samo nie będąc wchłaniane. Akty przemijają, kierując nas na przedmiot poznania i dając nam świadomość własnego istnienia.

⁸⁸ *De ver.* 10, 8c. Chodzi tu o zdolność wewnętrznego rozszczepiania na podmiot i przedmiot poznania: „(...) anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui quae fit forma eius secundum quod intelligit” (*De ver.* 10, 8, ad 5).

⁸⁹ *De ver.* 10, 9c.

⁹⁰ *S. th.* I, 76, 1c. Ciało jest moją częścią, coś niecielesnego jest „moim”, a ja jestem wewnątrz tego wszystkiego, co jest „moje”. Por. K r a p i e c, *Idee przewodnie*, s. 30. Podobnie tę sprawę ujmuje T. Styczeń. „Doświadczenie – pisze tenże autor – (...) ujawnia, że «ja» nie jest identyczne z ciałem tegoż«ja», że jest transcendentnym w stosunku do niego podmiotem, i zarazem to samo

- ostatecznym podmiotem aktów „moich”: „hic homo singularis intelligit”⁹¹;
- dane nam od strony egzystencji, a nie natury: „aliquis percipit se animam habere, et virere, et esse”⁹².

W tym swobodnym wyliczeniu przymiotów ludzkiego „ja” nie dbaliśmy o to, by zachować tzw. różnicę realną między wyliczonymi cechami. Chodziło nam jedynie o proste zestawienie tych cech „ja”, tak jak ujawniały się one w trakcie omawiania tekstów M.A. Krąpca (powiązanych z tekstami św. Tomasza).

Przyjrzyjmy się teraz, jak zagadnienie doświadczenia siebie („jaźni” – „ja”) ujmuje kard. K. Wojtyła.

B. Doświadczenie podmiotu ludzkiego – *suppositum humanum* (ujęcie kard. K. Wojtyły)

We wstępie do niniejszego rozdziału zostało już odnotowane, iż zarówno M.A. Krąpiec, jak i kard. K. Wojtyła zgodnie twierdzą, że człowiek bezpośrednio doświadcza swojego istnienia i działania. Po przedstawieniu poglądów obydwu autorów odnośnie do doświadczenia działania i zarysowaniu stanowiska M.A. Krąpca w dziedzinie ujmowania doświadczenia istnienia „ja” interesuje nas teraz, jak ten ostatni problem ujmował kard. K. Wojtyła. W czym tkwi specyfika jego ujęcia?

Najpierw wyraźnie stwierdźmy, że autor faktycznie analizuje to zagadnienie w ramach rozważań o doświadczeniu człowieka. W artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* pisze: „W doświadczeniu jest nam dany człowiek jako ten, który istnieje (bytuje) i działa” (s. 7). Autor w dalszych słowach wyjaśnia, że takim człowiekiem może być „ja” i każdy „inny”. W tekście powyższym autor wskazuje rzeczywiście na dwie rzeczywistości doświadczane wprost przez każdego człowieka: na istnienie i działanie. Człowiek więc doświadcza siebie jako istniejącego i zarazem jako działającego. W doświadczanym

doświadczenie ujawnia, że «ja» do tego stopnia wnika w ciało i swoim ciałem – poprzez immanencję w nim – je czyni, iż dotyk ciała staje się dotknięciem samego «ja». Człowiek przynależy więc do siebie wraz z przynależnością swego ciała do siebie. W posiadaniu ciała posiada siebie (...). Jedna i ta sama «racja ostateczna» podmiotuje ciało i wintegrowuje je w podmiot, jakim jest ludzkie *suppositum*” (T. S t y c z e Ń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”, w: Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 92).

⁹¹ *De unit. int.* 3. Aktów „moich” nie odnoszą już do żadnego innego podmiotu.

⁹² *De ver.* 10, 8c. Poznanie natury „ja” jest możliwe tylko poprzez analizę aktów i ich treści. Por. K r ą p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 140.

działaniu doświadcza zarazem wprost istnienia – obecności swojego „ja”. Jest to z jednej strony doświadczenie „ja” jako przedmiotu, ale zarazem „ja” jako podmiotu. W przeżyciu ludzkim ów przedmiot „ja” doświadczany jako istniejący i działający ujawnia się zarazem jako podmiot (także istniejący i działający). Można by powiedzieć, że zdaniem kard. K. Wojtyły owo „ja” jawi się nam w tymże doświadczeniu jako doświadczone i zarazem doświadczone⁹³.

W tradycji filozofii klasycznej ów podmiot określano metafizycznym terminem *suppositum*. Właśnie tym terminem posługuje się także kard. K. Wojtyła, oznajmiając, że „pojęcie to służy stwierdzeniu podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym”⁹⁴. Autor od razu wyjaśnia, że słowo „metafizyczny” rozumie nie tyle w sensie „poza-zjawiskowy”, ale „poprzez-zjawiskowy”, czyli „trans-fenomenalny”⁹⁵. Chce przez to powiedzieć, że ów podmiot metafizyczny (istnienia i działania) jest dostrzegany, ujawniany poprzez wszystkie doświadczone „fenomeny”, składające się na rzeczywistość człowieka jako tego, który istnieje i działa.

Możemy zatem słusznie uznać, że kard. K. Wojtyła przyjmuje bezpośrednio doświadczenie swego „ja” jako podmiotu, który jest nam dany i jest ujawniany w ludzkim dynamizmie, a w szczególności w ludzkim czynie. Ludzkie *operari*, a przede wszystkim jego najbardziej „ludzka” forma, świadome działanie, odsłania nam ten podmiot⁹⁶. Zatem struktura, zawartość treściowa *suppositum*, jest poznawana drogą pośrednią, poprzez analizę czynu. Wielowarstwowość ludzkiego działania wskazuje na wielowarstwową naturę ludzkiego *suppositum*⁹⁷. Autor, idąc tą drogą, wskazuje nam na konstytutywne elementy ludzkiej podmiotowości – *suppositum humanum*. Jakie one są? Pierwszym z nich jest świadomość. Objawia nam ją świadome działanie. Czyn bowiem, przez który manifestuje się osoba i przez który jest ona poznawana jako *suppositum humanum*, jest działaniem świadomym. Świadome działanie łączy się w człowieku ze świadomością działania: „Człowiek nie tylko działa świadomie, ale także – pisze autor – ma świadomość tego, że

⁹³ Por. D e c, *Podmiotowość osoby*, s. 157.

⁹⁴ W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 8.

⁹⁵ Por. tamże.

⁹⁶ „(...) dla poznania podmiotowości człowieka-osoby zasadnicze i istotowe znaczenie posiada przede wszystkim ta postać ludzkiego *operari*, jaką jest «czyn»: świadome działanie człowieka, w którym wyraża się i konkretyzuje zarazem wolność właściwa osobie ludzkiej” (tamże, s. 10).

⁹⁷ „Nie ulega bowiem wątpliwości, iż podmiotowość człowieka odpowiada złożoności jego natury, jest więc niejako wielowarstwowa” (tamże).

działa – i owszem, że działa świadomie⁹⁸. To dzięki świadomości człowiek ma także świadomość własnego „ja”, ale też dzięki świadomości przeżywa to „ja”, czyli przeżywa siebie jako podmiot. Świadomość jest więc realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość, jest jakby „częścią” „ja”⁹⁹, jest zapodmiotowana w tymże „ja”¹⁰⁰.

Do tej sprawy wrócimy jeszcze w następnym rozdziale, gdy będziemy omawiać udział świadomości w doświadczeniu człowieka. Tymczasem trzeba nam jeszcze wskazać na drugi konstytutywny element *suppositum humanum*, „ja” świadomego samego siebie. Jest nim element sprawczości. „Ja” jest nie tylko świadome siebie, nie tylko przeżywa siebie jako podmiot, ale ma moc sprawiania czynu.

Omawiając zagadnienie sprawczości osoby, kard. K. Wojtyła wskazuje na dwa jej typy: na sprawczość, którą można by nazwać zewnętrzną, przechodnią, i na sprawczość wewnętrzną, nieprzechodnią¹⁰¹. W pierwszym typie sprawczości uwidacznia się zależność między przyczyną, którą jest osoba („ja”), a skutkiem zewnętrznym, znajdującym się poza podmiotem sprawczym. Samo działanie ma tu charakter przechodni. Natomiast w drugim, bardziej podstawowym typie sprawczości działanie w swoich skutkach dotyczy samego podmiotu działającego. Występuje tu zależność sprawcza, która wiąże działanie człowieka z własnym podmiotem. W tym typie sprawczości ujawnia się w szczególności sposób wolności osobowa człowieka, zwana przez autora samostanowieniem, zdolność stanowienia o sobie. „Samostanowienie – pisze kard. K. Wojtyła – jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego „ja”, poprzez którą człowiek w czynie odsłania się jako osobowy podmiot”¹⁰².

Trzeba tu znowu zauważyć, że Krakowski Kardynał odróżnia ten rodzaj sprawczości, zwanej samostanowieniem, od sprawczości właściwej innym podmiotom działającym, które nie są bytami osobowymi. Ta ostatnia

⁹⁸ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 33.

⁹⁹ „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 (...). Poniekąd więc świadomość konstytuuje to własne «ja»” (tamże, s. 47-48).

¹⁰⁰ „Ludzkie «ja» poprzez to wszystko konstytuuje się, oczywiście dzięki temu, że zostało już i jest podstawowo i zasadniczo ukonstytuowane jako *suppositum*. *Suppositum humanum* niejako musi się objawić jako ludzkie «ja» – podmiotowość metafizyczna jako podmiotowość osobowa” (t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 11; zob. tamże, s. 12).

¹⁰¹ Tamże, s. 14. Por. także w związku z tym: D e c, *Person als Subjekt*, s. 303-304.

¹⁰² W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 14.

wynika z podmiotu, ale nie wnika weń, nie wraca doń niejako i nie odnosi się na pierwszym miejscu do niego samego. Natomiast sprawczość osoby w pierwszym rzędzie dotyczy niej samej, a więc jest samostanowieniem, poprzez które uwidacznia się podmiotowa struktura osoby jako samopanie i samoposiadanie¹⁰³. Właśnie samostanowienie, decydowanie o sobie, autodeterminacja, zakłada bardziej podstawowe struktury w osobie ludzkiej, jakimi są samoposiadanie i samopanie. Jeśli człowiek stanowi o sobie, musi także siebie samego posiadać oraz sobie samemu panować.

Niniejszy doświadczalny rys samostanowienia, zakorzeniony w samopaniu i samoposiadaniu, był już poniekąd ujawniany w tradycji scholastycznej. Mówiło się bowiem w niej, że „*persona est sui iuris alteri incommunicabilis*”¹⁰⁴. Wskazywano więc na to, że osoba jest jakby „nieodstępna” drugiej osobie. Właśnie owa „nieodstępność” czy „nieudzielalność” to nic innego jak osobowe samopanie i samoposiadanie, czyli autodeterminacja¹⁰⁵. W tym właśnie urzeczywistnianiu struktury samoposiadania oraz samopania konstytuuje się zdaniem kard. K. Wojtyły realnie konkretne ludzkie „ja”, które jest osobą. „Ja” to nic innego – pisze autor – jak konkretne *suppositum humanum*, które gdy jest dane sobie samemu w przeżyciu – a więc poprzez świadomość (samoświadomość) – i to właśnie w przeżyciu czynu, utożsamia się z owym samoposiadaniem i samopaniem, jakie odsłania się dzięki dynamice osobowej sprawczości, która jest samostanowieniem¹⁰⁶. Zatem by zakonkludować, „ja” nie jest tylko samoświadomością, ale jest zarazem samoposiadaniem i samopaniem właściwym dla konkretnego ludzkiego *suppositum*.

Na razie trzeba nam zakończyć prezentację doświadczenia „ja” w ujęciu kard. K. Wojtyły. Do wyżej wymienionych elementów, komponentów ludzkiego „ja”, powrócimy jeszcze, zwłaszcza przy omawianiu zagadnienia transcendencji człowieka (osoby) poprzez wolę. Tam znajdują one swoje poszerzenie i rozwinięcie. Tu dodajmy jeszcze tylko, że owo „ja”, o którym mówi kard. K. Wojtyła, odsłania się i konstytuuje w czasie w miarę rozwoju człowieka. Konstytuuje się właśnie poprzez czyny na gruncie *suppositum*, w miarę rozwoju świadomości i poczucia wolności jednostki. Można przeto powiedzieć, że według Księdza Kardynała „ja” ludzkie jest strukturą stającą się, konstytuującą się przez świa-

¹⁰³ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 110-111.

¹⁰⁴ Por. np. *S. th.* I, 29, 3 i 4.

¹⁰⁵ Por. w związku z tym: M. A. K r ą p i e c, *Człowiek suwerenny byt osobowy w ujęciu Karola Wojtyły*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980, s. 31.

¹⁰⁶ W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 16.

dome i wolne czyny na przestrzeni całego życia ludzkiego, począwszy od dzieciństwa, gdy budzi się świadomość, a kończąc na chwili śmierci.

Jak widać z powyższej prezentacji, nie ma istotnej różnicy między ujmowaniem doświadczenia „ja” przez M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyłę. Ujęcie Krąpca – jak się wydaje – jest bardziej metafizyczne i wyrażone w terminach ontologicznych, ujęcie zaś kard. K. Wojtyły obfituje w terminy właściwe fenomenologii; ukazuje bardziej dynamiczny wymiar ludzkiego „ja”.

Tytułem pewnego dopełnienia powyższych rozważań na temat doświadczenia „ja” wskaźmy w telegraficznym skrócie na trzecią propozycję rozumienia „ja”, jaka pojawiła się w ostatnim czasie w kręgu polskiej chrześcijańskiej orientacji filozoficznej poza szkołą lubelską. Autorem jej jest ks. Józef Tischner. Wyłożył on ją najpełniej w artykule: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*¹⁰⁷. Swą koncepcję „ja” jako całości cielesno-przestrzennej krakowski fenomenolog buduje na podstawie rozwiązań Hume’a, E. Macha, M. Schelera, E. Husserla, J.P. Sartre’a, R. Ingardena i E. Lévinasa. Autor tworzy ją na bazie analizy słowa „się” rozumianego w sensie egotycznym. Owo „się” egotyczne, w przeciwieństwie do „się” bezosobowego, opisuje „ja” jako pewną całość przestrzenną, której granice są płynne i w sposób ostateczny nieokreślone¹⁰⁸. Precyzację tego „ja” autor podejmuje na bazie opisu doświadczenia ciała, gdyż to dzięki ciału „ja” wchodzi w przestrzeń. Zadanie opisu przestrzennej, cielesnej egotyczności autor realizuje w trzech etapach. Najpierw podejmuje analizę całości przestrzennej jako takiej. Następnie bada fenomen egotyczności pojęty jako całość „ja” – „moje”, pozostający w granicach pierwszej całości. Wreszcie analizuje przestrzenny charakter ścisłej egotyczności, tj. „ja” w oderwaniu do „mojego”.

Pomijamy tu prezentację owych etapów, by nie poszerzać naszych rozważań i nie kierować ich na boczne tory. Odnotowujemy tylko, że autor w przedstawieniu tych etapów wprowadził dwa charakterystyczne pojęcia, mianowicie: pojęcie tzw. konsjentywności somatycznej i pojęcie egotycznej solidaryzacji¹⁰⁹. Pojęcie pierwsze określa typ świadomości przedrefleksyjnej

¹⁰⁷ W: *Logos i ethos*, Kraków 1971, s. 33-82. Do pracy tej nawiązał w pewnym stopniu kard. K. Wojtyła. Zob. *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 7. Por. także inne prace ks. J. Tischnera: *Czym jest „ja” transcendentalne?*, w: *Szkice filozoficzne*, Warszawa – Kraków 1964; *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2 (1964) nr 1-2, s. 535-578; *Strukturalne zagadnienia refleksji spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1966) nr 1, s. 205-257; *Gnozeologiczny podmiot poznania*, „*Analecta Cracoviensia*” 1 (1969) t. 1, s. 9-20; *Ja*, w: *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982, s. 183-184.

¹⁰⁸ Por. Tischner, *Aksjologiczne podstawy*, s. 62-63.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 67-69.

i nierefleksyjnej dotyczącej ciała, pojęcie zaś drugie oznacza zjawisko utożsamiania się „ja” z obszarem „mojego”. Mechanizm solidaryzacji, zdaniem autora, jest odpowiedzialny za konstytuowanie się granic „ja” cielesnego¹¹⁰. Do jakich konkluzji dochodzi autor? W końcowej postaci wyżej wymienionego artykułu pisze: „Pozostając wciąż w granicach szeroko pojętej czasowej teraźniejszości, możemy rozróżnić w granicach aktualnego «ja» przestrzennego podwójną «warstwę»: warstwę «rdzeniową» i warstwę «zewnątrzną». Warstwa rdzeniowa przestrzennej egotyczności cielesnej to warstwa relatywnie niezmienna, warstwa zewnętrzna to warstwa ulegająca częstym przemianom zależnie od konkretnych sytuacji życiowych człowieka”¹¹¹.

Z tekstu wynika, że zdaniem Tischnera w strukturze „ja” występują elementy zarówno niezmienne, jak i zmienne. W takim razie twierdzi on, że „ja” nie jest tym, co niejako z góry jest człowiekowi raz na zawsze dane, lecz tym, co wciąż jest do osiągnięcia, co jest jakąś wartością, ku której zmierza ludzka egzystencja. „Ja” tego typu autor nazywa „ja aksjologicznym”. Owo „ja aksjologiczne” konstytuuje się w zależności od tego, z jakimi wartościami się solidaryzuje, przy czym te wartości wchodzą w jego zakres. Stąd procesy solidaryzacji wyjaśniają, dlaczego zasięg doświadczeń ściśle egotycznych nie zawsze jest jednakowy, dlaczego coś jest dla człowieka „bardziej i mniej «moje»”. Ukazują one również – jak pisze gdzie indziej autor – „że «ja» jest samo dla siebie problematyczne: «Ja» potrafi zanegować siebie, by bardziej być sobą”¹¹².

Niniejsza propozycja rozumienia ludzkiego „ja” przedłożona przez ks. J. Tischnera może budzić wiele zastrzeżeń ze stanowiska tomizmu. Spotkała się zresztą z zarzutami ze strony niektórych przedstawicieli tegoż kierunku¹¹³. Nie zamierzamy tu jej oceniać, gdyż gruntowna krytyka domagałaby się szerszego jej przedstawienia, co jednak nie było naszym zamiarem. Chcieliśmy tylko ją zasygnalizować w kontekście prezentacji doświadczenia ludzkiego „ja” u dwóch współtwórców szkoły lubelskiej. Przejdziemy teraz do prezentacji trzeciego ważnego problemu związanego z doświadczeniem człowieka, które odsłania nam transcendencję osoby ludzkiej. Jest nim problem udziału (pozycji i funkcji) świadomości w tymże doświadczeniu. Będzie to główny przedmiot rozważań trzeciego, ostatniego rozdziału pierwszej części naszej pracy.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 69.

¹¹¹ Tamże, s. 78.

¹¹² *Ja*, s. 184.

¹¹³ Najbardziej zasadne zastrzeżenia wobec tej koncepcji (jej poszczególnych elementów) zgłosił A.B. Stępień. Zob. jego artykuł dyskusyjny: *J. Tischnera ejdetyka świadomości i jaźni*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) z. 1, s. 69-70.

ROZDZIAŁ III

UDZIAŁ ŚWIADOMOŚCI W DOŚWIADCZENIU

Można powiedzieć, że pojęcie świadomości zrobiło w filozofii nowożytnej ogromną karierę. Cała filozofia nowożytna bywa niekiedy nazywana filozofią świadomości w przeciwieństwie do filozofii bytu czasów starożytnych i średniowiecza¹. O ile w starożytności i średniowieczu dzielono byty na istoty żywe i martwe, a świadomość traktowano jako jeden z objawów życia, o tyle w nowożytnej filozofii, poczynając od Kartezjusza, ustalili się podział bytów na istoty świadome i nieświadome².

Świadomość łączy się zawsze jakoś z ludzkim poznaniem. Trzeba zdecydowanie odrzucić tezę, żeby istniało i w ogóle mogło istnieć poznanie bez świadomości, poznanie nieświadome³. Każde poznanie ludzkie łączy się jakoś ze świadomością. Czym jednak jest świadomość? Można za A.B. Stępień powiedzieć, że „świadomość to coś pierwotnie danego, niedefiniowalnego, trudnego do pojęciowego ujęcia i opisu”⁴. W filozofii współczesnej poświęcono wiele wysiłku celem odsłonięcia i uwyrażnienia natury i rodzajów świadomości. Wspomniany autor, przedstawiciel szkoły lubelskiej, A.B. Stępień, opierając się na literaturze fenomenologicznej, wyróżnia następujące koncepcje świadomości: doznaniową (impresyjną), przeżywaniową, intencjonalną, refleksyjną, behawioralną (w dwu wersjach), odzwierciedleniową (w dwu odmianach) i negatywną⁵. Wymienia także następujące odmiany świadomości: aktową (np. spostrzeżenie czegoś, myślenie o czymś) i nieaktową (doznawanie wrażeń, świadomość tła, tego, co „na horyzoncie”, nastrój, przeżywanie),

¹ Por. np. M.A. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 175-176.

² Por. W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1968, s. 59.

³ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, wyd. 2, t. 2, Warszawa 1961, s. 44.

⁴ A.B. Stępień, *W poszukiwaniu istoty człowieka (Z fenomenologii i metafizyki ludzkiego bytu)*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 78.

⁵ Por. tamże, s. 78-79.

przedmiotową i nieprzedmiotową, tetyczną i nietetyczną, pozycjonalną i niepozycjonalną, refleksyjną i prerrefleksyjną⁶. Wśród wymienionych koncepcji autor opowiada się za koncepcją przeżywaniową świadomości, natomiast wśród rozmaitych podziałów postaci i odmian świadomości za podstawowy uznaje podział na przeżycia aktowe i nieaktowe⁷. Autorzy, współtwórcy szkoły lubelskiej, których poglądy w tej pracy analizujemy, opowiadają się – jak to wkrótce zobaczymy – za przeżywaniową koncepcją świadomości, za podwójną jej postacią, której w tradycji scholastycznej odpowiadają dwa rodzaje refleksji: *reflexio in actu signato* i *reflexio in actu exercito*. Jest rzeczą zrozumiałą, że M.A. Krąpiec, jako typowy metafizyk, mniej w swoich pracach zajmuje się świadomością. Natomiast kard. K. Wojtyła, korzystając obficie z fenomenologii, rozważaniom na temat świadomości poświęcił o wiele więcej miejsca. Stąd też poniższa prezentacja będzie w większej mierze dotyczyć przedstawienia i oceny koncepcji świadomości w ujęciu kard. K. Wojtyły (choćby spróbujemy także określić stanowisko M.A. Krąpca w tej sprawie).

W pierwszym paragrafie rozważymy świadomość w wymiarze metafizycznym, wskażemy na jej pozycję bytową, a w dwóch następnych ukážemy jej funkcje i granice.

1. Bytowa pozycja świadomości

W filozofii współczesnej, zwłaszcza u fenomenologów, świadomość jest zasadniczym przedmiotem badań i dociekań. Urasta ona u niektórych myślicieli, np. u samego twórcy fenomenologii, E. Husserla, do rangi bytu podstawowego (pierwszego, absolutnego)⁸.

Fenomenologia jako filozofia pierwsza w ujęciu E. Husserla ma być „nauką o fenomenach”⁹; ma być także nauką o istocie (nauką ejdetyczną)¹⁰, ale ma być również nauką o istocie czystej świadomości, czyli o świadomości w nastawieniu fenomenologicznym¹¹. To ostatnie rozumienie fenomenologii jako nauki badającej czystą świadomość jest rozumieniem podstawowym. Czysta świadomość

⁶ Por. t e n ż e, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 96.

⁷ Por. t e n ż e, *W poszukiwaniu istoty człowieka*, s. 83.

⁸ Por. J. K r o k o s, *Edmunda Husserla deklarowana koncepcja fenomenologii*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) z. 1, s. 184, 192-193.

⁹ Por. E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 3.

¹⁰ Por. tamże, s. 7; oraz t e n ż e, *Logische Untersuchungen*, t. 1, wyd. 4, Halle 1928, s. 254.

¹¹ Por. t e n ż e, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1965, s. 22nn.

(świadomość po redukcji transcendentальной) jest tu traktowana jako podmiot, jako absolut poznawczy¹²; jest podmiotem autonomicznym, oderwanym od rzeczywistości, jest bytem, w którym „konstruuje się” świat realny¹³.

Tego typu koncepcję świadomości odrzuca stanowczo zarówno M.A. Krąpiec, jak i kard. K. Wojtyła. Ten pierwszy – jak już nadmieniliśmy – nie wypowiada się wprawdzie zbyt wiele na temat świadomości, ale uprawiając przede wszystkim filozofię bytu, świadomość traktuje jako pewną właściwość poznania¹⁴. Nie uznaje jej za coś pierwotnego i pierwszego. Z jego nielicznych okazji wypowiedzi na temat świadomości, poczynionych najczęściej przy okazji rozważań nad ludzkim poznaniem, dowiadujemy się, że jest ona pewnym rodzajem poznania, poznania w pewnej mierze samego siebie. Świadomość, zdaniem M.A. Krąpca, łączy się wyraźnie z poznaniem refleksyjnym. „Trzeba bowiem – jak pisze – specjalnego aktu uwagi poznawczej, trzeba specjalnej refleksji, by uświadomić sobie, że coś się poznaje”¹⁵. Świadomość zatem wyzwała się w bycie poznającym w momencie ujmowania poznawczego przedmiotu. Staje i pojawia się jak cień. Sprawia niewyraźne poznanie samego siebie jako poznającego ten oto przedmiot. Świadomość jest zawarta *implicite* w procesie poznania i trzeba ją wyraźnie wyzwolić przez refleksję¹⁶. Stąd też, zdaniem autora, pojęcie poznania jest szersze od pojęcia świadomości. Poznanie, przynajmniej spontaniczne, jest wcześniejsze i bardziej pierwotne od świadomości i tę należy sprowadzić do poznania, a nie *vice versa*¹⁷.

Niniejsze ujęcie świadomości obecne na kartach *Realizmu ludzkiego poznania*¹⁸ autor rozwinął nieco później przy okazji wypowiedzi w związku

¹² Por. K r o k o s, *Edmunda Husserla deklarowana*, s. 184.

¹³ Por. A. P ó ł t a w s k i, *Świat – Spostrzeżenie – Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 24. Autor w tej pracy, analizując teksty E. Husserla, stara się wykazać, że: a) transcendentálny idealizm Husserla nie jest konsekwencją autentycznego opisu i prawidłowej analizy doświadczenia; b) odrzucenie redukcji transcendentальной (za czym się autor opowiada) nie jest rezygnacją z fenomenologii. Zobacz także w związku z tym inne prace autora: *Metafizyka realistyczna a fenomenologiczna analiza świadomości*, „Studia Philosophiae Christianae” 11 (1975) nr 1, s. 189-197; *Ingardena droga do realizmu a jego koncepcja człowieka*, „Studia Filozoficzne” 122 (1976) nr 1, s. 27-39; *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii a realizm*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1977) z. 1, s. 47-59. Podobne stanowisko w dziedzinie krytyki fenomenologicznej (husserlińskiej) koncepcji świadomości reprezentuje M. J a w o r s k i. Zob. jego prace: *Koncepcja antropologii filozoficznej*, s. 105-106; *Problem fenomenologii realistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 14 (1978) nr 1, s. 116-122.

¹⁴ Por. K r ą p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 425.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. tamże, s. 426.

¹⁷ Por. tamże, s. 427.

¹⁸ Por. jeszcze tamże, s. 127-128, 390, 537.

z książką kard. K. Wojtyły *Osoba i czyn*¹⁹. W tym rozwinięciu nawiązał do scholastycznego terminu *reflexio*. Refleksja jest zdolnością do swoistego nawrotu człowieka poznającego nie tylko nad przedmiotem swego poznania, ale także nad samym aktem poznawczym. Ów nawrót poznawczy nad aktami poznania może być dwojaki: a) towarzyszący każdemu naszemu poznaniu, jakby jego cień (*reflexio in actu exercito*), i b) specjalny, uprzedmiotowujący aktualnie ów nawrót poznawczy do specjalnego wycinka poznania (*reflexio in actu signato*)²⁰. Pierwszy typ refleksji budzi się wraz z naszym poznaniem, otacza je i jest jakby łuną unoszącą się nad uprzedmiotowionym poznaniem. Jest to refleksja nieaktowa, towarzysząca. Obecna jest we wszystkich naszych aktach poznawczych zarówno spontanicznych, jak i refleksyjnych; jest stale obecnym „świadkiem” tego wszystkiego, co czynimy świadomie i co się w nas dzieje w sposób uświadomiony. Jest więc nie tylko „świadkiem” naszych aktów poznawczych, ale także aktów decyzji, wolności, miłości, również aktów samopanowania, samoposiadania. Owo świadczenie refleksji towarzyszącej o sposobie dokonywania wszelkich aktów świadomych może stać się przedmiotem specjalnej refleksji aktowej (*reflexio in actu signato*). I takim właśnie typem refleksji (aktowej) o refleksji towarzyszącej i rejestrującej to wszystko, „co dzieje się” w akcie decydowania się, jest zdaniem M.A. Krąpca praca kard. K. Wojtyły *Osoba i czyn*²¹.

Do jakiej kategorii zaklasyfikować zasygnalizowaną tu koncepcję świadomości M.A. Krąpca? Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy uznać, że jest to koncepcja przeżywaniowa, nadbudowana na refleksji towarzyszącej²².

Przejdźmy teraz do ukazania pozycji bytowej świadomości w ujęciu kard. K. Wojtyły. Nadmieniliśmy już, że kard. K. Wojtyła, czerpiąc wiele z fenomenologii, nie zaakceptował jednak koncepcji świadomości fungującej w tym kierunku. A więc nie uznał świadomości za absolutny samodzielny podmiot, w którym i poprzez który jest konstytuowany byt²³. Nie zadowolił się jednakże tradycyjnym, tomistycznym rozumieniem świadomości. Jego zdaniem tradycyjna interpretacja czynu jako *actus humanus* uwzględniała jedynie przydaw-

¹⁹ Por. np. M.A. Krąpiec, *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 114-118.

²⁰ Por. tamże, s. 117.

²¹ Por. tamże, s. 118. Por. także w związku z tym: W. Chudy, *Rola refleksji w epistemicznej i ontycznej strukturze osoby ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) nr 1, s. 7-29.

²² Do takiej oceny upoważniają także rozważania autora zawarte w pracy: *Pojęcie – słowo*, „Roczniki Filozoficzne” 26 (1978) z. 1, s. 3-112.

²³ Por. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 12: „Świadomość nie jest samodzielnym podmiotem, posiada natomiast kluczowe znaczenie dla zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka”.

kowe znaczenie terminu „świadomość”, natomiast jego rzeczownikowe znaczenie nie zostało rozwinięte. „Tymczasem – jak zauważa autor – świadomość w znaczeniu rzeczownikowym, świadomość jako taka, pozwala się wyodrębnić w świadomym działaniu”²⁴. Stąd też autor wskazuje na ważność rozróżnienia działania świadomego i świadomości działania. „Człowiek – pisze – nie tylko działa świadomie, ale ma świadomość tego, że działa – i owszem, że działa świadomie”²⁵. To rozróżnienie, zdaniem autora, daje nam dostęp do świadomości i pozwala badać jej właściwą rolę w bytowaniu i działaniu osoby²⁶. Kiedy mówimy o działaniu świadomym, a nie wyodrębniamy świadomości działania, wówczas wskazujemy tylko na czyn, na tę jego konstytutywną właściwość, która wiąże się z poznaniem. Wyrażenie „działanie świadome” nie mówi bezpośrednio nic jeszcze o świadomości działania. W analizie *actus humanus* mówi się, że człowiek bytuje i działa „świadomie”, ale jego bytowanie i działanie nie ma swoistego źródła w świadomości. Jeszcze raz – w innych słowach – stwierdzmy za kard. K. Wojtyłą, że: „człowiek nie tylko działa świadomie, ale także jest świadom swego działania oraz tego, kto działa – jest więc świadom czynu i osoby w ich dynamicznej korelacji”²⁷. Świadomość ta występuje równocześnie z działaniem świadomym. Przenika ona głęboko relację osoba – czyn i da się wyodrębnić w działaniu świadomym niejako w stosunku do niego nadrzędna. W tym też aspekcie świadomość nie jest wyłącznie traktowana jako coś wpisanego w byt ludzki i ludzkie działanie, ale odkrywa się ją jako współobecną i współwystępującą z działaniem świadomym. Posiada ona swoją ciągłość i tożsamość. Można powiedzieć, że jest uprzednia, towarzysząca i następująca względem każdego czynu. Każdy czyn niejako już zastaje świadomość, kształtuje się i przemija wobec niej, zostawiając za sobą w niej ślad swojej obecności. Świadomość towarzyszy czynowi i go odzwierciedla, w chwili gdy on się rodzi i jest spełniany. Gdy został spełniony, wówczas jeszcze go odzwierciedla, ale 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 działania²⁸.

²⁴ T e n z e, *Osoba i czyn*, s. 34.

²⁵ Tamże, s. 33.

²⁶ „Trzeba więc dokonać rozróżnienia pomiędzy działaniem świadomym a świadomością działania, ażeby aspekt świadomości 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 i działaniu osoby” (tamże).

²⁷ Tamże, s. 35.

²⁸ Por. tamże, s. 35-36. Por. także w związku z tym: I. D e c, *Person als Subjekt in der Auffassung von Karol Kardinal Wojtyła*, „Collectanea Theologica” 57 (1987) fasc. specialis, s. 137.

Powyższe myśli rozwiemy jeszcze, gdy w następnym paragrafie będziemy przedstawiać funkcje pełnione przez świadomość. Tymczasem chcemy tu ponownie zauważyć, że powyższe ujęcie świadomości jest wyraźnym dopełnieniem i znacznym rozwinięciem ujęcia tomistycznego. W tradycji scholastycznej – jak zauważa sam kard. K. Wojtyła – *actus humanus* poddawano szczegółowej analizie przede wszystkim pod kątem *voluntarium*. Ale *voluntarium* mogło zachodzić tylko pod warunkiem zrozumienia dobra i celu, gdyż *voluntas* to nic innego jak *appetitus intellectivus* wyrażający się w *liberum arbitrium*²⁹.

Kard. K. Wojtyła, uznając, że świadomość spełnia – ogólnie mówiąc – funkcję poznawczą, nie przyznaje jej jednak sprawności intelektualnego obiektywizowania przedmiotów i wnikania w nie³⁰. Otóż akty poznawcze mają charakter intencjonalny, to znaczy są każdorazowo zwrócone ku poznawanemu przedmiotowi, obiektywizują go, przenikają i w ten sposób dostarczają rozumienia swych obiektów.

Tymczasem świadomość, według kard. K. Wojtyły, nie jest intencjonalna, chociaż jej funkcja poznawcza jest nie do zakwestionowania³¹. W swej funkcji poznawczej świadomość wydaje się odbiciem lub raczej odzwierciedleniem tego, co „dzieje się w człowieku”, oraz tego, że „człowiek działa”. Świadomość jest odzwierciedleniem tego, co zostało już poznawczo ujęte w intencjonalnych aktach wiedzy. Wynika z tego, że istotny dynamizm poznawczy, sama czynność poznawania nie należy do świadomości³². Stwierdzenie takie pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Skoro aktywna czynność poznawania polega na swoistym konstytuowaniu znaczeń odniesionych do przedmiotów poznawanych, to tak ujęta świadomość nie konstytuuje znaczeń, chociaż według Księdza Kardynała konstytuują się one także w świadomości. Ten swoisty charakter poznawczy, określony przez autora jako „świadomościowy”, cechuje poszczególne akty świadomości, jak też ich aktualny całokształt. Całokształt

²⁹ Por. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 11.

³⁰ Por. Półtański, *Człowiek jako istota*, s. 139.

³¹ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 36-37. Por. także w związku z tym: Wójcisz, *Filozofia osoby ludzkiej*, s. 76. Rys nieintencjonalności świadomości i jej stosunek do poznania, narysowany przez kard. K. Wojtyłę, wywołał wiele zastrzeżeń w gronie polskich myślicieli. Por. np.: Grygiel, *Hermeneutyka czynu*, s. 147-149; tenże, *Czyn objawieniem osoby?*, „Znak” 23 (1971) nr 2-3, s. 206-208; Półtański, *Człowiek a świadomość*, s. 161-175; tenże, *Czyn a świadomość*, s. 83-109; tenże, *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*, „Więź” (1979) nr 2-3, s. 44nn; tenże, *Człowiek jako istota*, s. 139nn; tenże, *Ethical Action and Consciousness*, „Analecta Husserliana” 7 (1979), s. 115nn; Stępień, *Kilka uwag o świadomości*, s. 129-130; tenże, *Fenomenologia tomizująca*, s. 154-157.

³² Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 37.

ten jest sumą aktów świadomości lub też ich wypadkową, czyli tym, co najczęściej nazywa się świadomością³³. Tak ukazana świadomość (w odniesieniu do funkcji odzwierciedlającej) rysuje się nam jako pochodna całego czynnego procesu poznania, poznawczego stosunku do przedmiotowej rzeczywistości. W końcowym obrachunku jest to odbicie w podmiocie poznającym. Odbicie to, czy też „prześwietlenie” treści poznawczych, nie jest tym samym, co czynne rozumienie przedmiotów, konstytuowanie ich znaczeń³⁴.

Poprzez takie ujęcie kard. K. Wojtyła wykroczył poza ujęcie gnozeologiczne świadomości, typowe dla Kartezjusza i fenomenologów, w którym mówiło się, że byt (przedmiot) jest konstytuowany w świadomości i przez świadomość, „podczas gdy – pisze Ksiądz Kardynał – rzeczywistość osoby domaga się przywrócenia koncepcji bytu świadomego, tzn. nie ukonstytuowanego w świadomości i przez świadomość, ale wręcz przeciwnie – poniekąd konstytuującego świadomość”³⁵. Można tu dodać, że całość relacji osoba – czyn, czyli inaczej: własne „ja” bytujące i działające, jest o tyle konstytuowane w świadomości, o ile świadomość konsekwentnie odzwierciedla bytowanie (*esse*) i działanie (*operari*) tegoż „ja”. Kiedy właśnie odwołamy się do doświadczenia człowieka, w szczególności do doświadczenia własnego „ja”, to owo doświadczenie wyraźnie nam ujawnia, że świadomość zawsze jest zapodmiotowana w „ja”, czyli korzeniem jej jest zawsze *suppositum humanum*³⁶. Z tego zaś jednoznacznie wynika, że świadomość – jak to już kilkakrotnie wyżej nadmienialiśmy – nie jest samodzielnym podmiotem³⁷. Od uznania jej za samodzielny podmiot chroni nas interpretacja świadomości w odniesieniu do całokształtu ludzkiego dynamizmu, w którym świadomość ujawnia się jako konstytutywna właściwość czynu. Świadomość jest więc właściwością osoby zakotwiczoną w ludzkim „ja”, odzwierciedlającą ludzkie bytowanie i działanie.

Zgodnie z zapowiedzią przechodzimy teraz do ukazania podstawowych funkcji świadomości. Będzie to prezentacja ujęcia jedynie kard. K. Wojtyły, jako że M.A. Krąpiec tej problematyki szerzej nie rozwijał.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 11.

³⁶ Por. tamże, s. 11-12.

³⁷ „Świadomość sama nie istnieje jako «substancjalny» podmiot aktów świadomościowych, nie bytuje ani jako osobne *suppositum*, ani też jako władza” (*Osoba i czyn*, s. 37). Kardynał jednak dodaje, że „w drodze swoistej abstrakcji czy raczej wyłączenia, które w terminologii husserlińskiej określono jako *epoché*, może ona być traktowana tak, jakby była podmiotem” (*Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 12).

2. Funkcje świadomości

Wskazaliśmy już wyżej, że chociaż świadomość spełnia funkcję poznawczą, to jednak nie obiektywizuje poznawczo ani czynów, ani osoby, która je spełnia, ani tego wszystkiego, co łączy się z bytowaniem i działaniem osoby. Świadomość jedynie odzwierciedla czyny ludzkie w sobie właściwy sposób, tzn. w sposób świadomowościowy³⁸. Występuje więc tu w swojej zasadniczej, chociaż – jak zobaczymy – niejedyniej funkcji odzwierciedleniowej. Świadomość jest w tym wypadku tylko odbiciem, czymś irrealnym. Odbicie jako rezultat czynnych rozumień jest w tym ujęciu przeniknięte ogólną treścią pojęciową³⁹. To, że świadomość nie obiektywizuje poznawczo, znaczy iż nie dociera do swych treści, na które składają się znaczenia poszczególnych elementów rzeczywistości oraz ich wzajemnych związków. Owe znaczenia są jej dane z „zewnątrz” jako owoc wiedzy, którą człowiek zdobywa i którą posiada w różny sposób i w różnych stopniach. Świadomość zatem współdziała z całym ludzkim poznaniem, od którego właśnie czerpie znaczenia. Różne stopnie wiedzy wyznaczają różne poziomy świadomości⁴⁰. Wśród rozmaitych rodzajów wiedzy, jaką zdobywa i posiada człowiek, a która kształtuje jego świadomość, szczególne znaczenie dla świadomości przedstawia samowiedza. Jej przedmiotem jest nasze własne „ja”, z którym świadomość pozostaje w najściślejszym zespoleńiu podmiotowym⁴¹. Dopiero dzięki niej świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relację do własnego „ja”. Także dzięki niej własne „ja” działającego podmiotu zostaje poznawczo ujęte jako przedmiot⁴². Samowiedza wnosi więc w świadomość znaczeniową relację do własnego „ja” i do jego czynów; jest zatem pod tym względem niejako wcześniejsza od świadomości, stanowiąc zarazem dla świadomości granicę w procesie świadomościowego upodmiotowienia⁴³. Co więcej, akty samowiedzy nie tylko obiektywizują ludzkie „ja” i czyny odeń pochodzące, a więc nie tylko obiektywizują ludzkie bytowanie i działanie, ale obiektywizują także samą świadomość. Ta ostatnia jest także przedmiotem samowiedzy. Wyraża się to i ujawnia w tym, że człowiek nie tylko posiada świadomość swego działania, ale wie, że działa,

³⁸ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 36-37.

³⁹ Por. P ó ł t a w s k i, *Człowiek a świadomość*, s. 171.

⁴⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 38-39; por. także: P ó ł t a w s k i, *Czyn a świadomość*, s. 84-87; oraz *Człowiek a świadomość*, s. 167-175.

⁴¹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 39.

⁴² Por. tamże, s. 40.

⁴³ Por. tamże. Por. także w związku z tym: D e c, *Podmiotowość osoby*, s. 162.

i wie, że działa świadomie⁴⁴. Co więcej, człowiek ma także świadomość wartości moralnej swego działania, wie, czy ono jest dobre, czy złe. Ta zobiektywizowana zawartość czynu staje się treścią świadomości. Dzięki temu zespołowi znaczeń formułuje się samoświadomość⁴⁵. Samowiedza to wiedza o własnym „ja”, o jego strukturze, o jego treści, o jego czynach, włącznie z ich kwalifikacją moralną. W związku z tym istnieje samowiedza moralna, religijna, społeczna. Nie ma ona charakteru wiedzy o moralności, religii czy społeczeństwie. Jej celem nie jest obiektywizowanie tych dziedzin, lecz własnego „ja” w odpowiednich relacjach. Nie jest także filozofią, której przedmiotem jest „ja”. Ujęcie filozoficzne prowadzioby do „ja” uogólnionego i wyabstrahowanego. Samowiedza „zajmuje się” „ja” własnym i konkretnym⁴⁶. Samowiedza, zdaniem kard. K. Wojtyły, ma decydujące znaczenie w przedmiotowym ujmowaniu podmiotu, którym jest człowiek. Ważny jest także podmiotowy wymiar człowieka. O nim decyduje także świadomość⁴⁷.

Właśnie analiza samowiedzy i jej relacji do świadomości doprowadziła autora do odkrycia drugiej ważnej funkcji pełnionej przez świadomość, funkcji, w której ujawnia się podmiotowy wymiar człowieka. Otóż oprócz funkcji odzwierciedlania, odbijania bytowania i działania świadomość także „uwewnętrznia”, czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając jakby temu wszystkiemu miejsce we własnym „ja” osoby. Zwierciadło świadomości wprowadza nas do „wnętrza” czynów i do „wnętrza” ich dynamicznej relacji z własnym „ja”. Świadomość – jak zauważa autor – pozwala nam nie tylko wewnętrznie oglądać nasze czyny i ich związek z własnym „ja”, ale także przeżywać je jako czyny, i to czyny własne. Dokonuje się tu upodmiotowienie tego, co jest przedmiotowe, a szczególnie relacji osoba – czyn⁴⁸. Upodmiotowienie to związane jest ze zwrotem świadomości w stronę podmiotu. Świadomość za-

⁴⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 40.

⁴⁵ Por. tamże, s. 42.

⁴⁶ Por. tamże, s. 39nn. Wydaje się, że tak właśnie jak kard. K. Wojtyła interpretuje samowiedzę R. Ingarden. Oto co w związku z tym pisze: „Język niemiecki posiada na to pewien zwrot, użyty przez Kanta w znaczeniu, o jakie tu chodzi – nie zauważono jednak, że wyraził on nim coś nowego. Kant (...) posługuje się słowem *Selbstbewusstsein* – samowiedza. Chodzi właśnie o to, co nazywam tu «przeżywaniem» (...). Ta samowiedza (...) jest właśnie pierwotnym sposobem istnienia życia świadomego, polegającym niejako na «przenikaniu» wiedzą samego siebie” (R. I n g a r d e n, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 122).

⁴⁷ „Moment samowiedzy, jako immanentnej względem świadomości, zdaje się posiadać kluczowe znaczenie dla ujęcia przedmiotowości tego podmiotu, którym jest własne «ja». Z kolei jednak trzeba wnikać w tenże przedmiotowy podmiot właśnie pod kątem jego podmiotowości. I tutaj świadomość musi odegrać decydującą rolę” (W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 45).

⁴⁸ Por. tamże. Por. także: P ó ł t a w s k i, *Czyn i świadomość*, s. 86.

tem pozwala przeżyć siebie jako podmiot. Tę drugą istotną funkcję spełnianą przez świadomość autor nazywa funkcją refleksywną⁴⁹. Funkcja ta stanowi jakby dopełnienie funkcji odzwierciedlania. O ile bowiem „w odbiciu podmiot zawiera się jeszcze jako przedmiot”, to „zwrot refleksywny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot – czyli przeżywa swoje własne «ja»”⁵⁰.

Refleksywność jest zatem czymś zupełnie innym niż refleksja rozumiana jako poznawanie własnych przeżyć. Poprzez akty refleksji ujmujemy poznawczo akty poznawcze wcześniej dokonane, pełniej ujmujemy ich przedmiotowość zawartość, ich charakter czy strukturę. Myślenie refleksyjne jest ważnym elementem w powstawaniu wszelkiego zrozumienia, wszelkiej wiedzy, także wiedzy o sobie, jaką stanowi samowiedza. Jednakże myślenie to nie konstytuuje samej świadomości. Dopiero zwrot świadomości w stronę podmiotu jako takiego prowadzi do przeżycia siebie jako podmiotu, podmiotu swego istnienia i działania⁵¹. Ten refleksywny zwrot ku sobie jest przeżywaną odmianą świadomości, a jej działanie wyraża się w najgłębszym i najściślejszym związku z podmiotem, który jest epistemicznym rdzeniem samego przeżywania. Dodajmy tu, że dla kard. K. Wojtyły refleksywność jest istotnym, całkiem specyficznym rysem świadomości, pozwalającym się dostrzec tylko wtedy, gdy śledzimy świadomość w ściślejszej i organicznej łączności z bytem, tzn. z człowiekiem, który działa. Ona też pozwala nam odróżnić kategorię bycia podmiotem poznany (zobiektywizowanym) jako przedmiot (dokonuje się to w odzwierciedleniu świadomościowym) i przeżywania siebie jako podmiot swych aktów i przeżyć, rzeczywistości swojego „ja”, co ostatecznie zawdzięczamy właśnie świadomości w tej funkcji refleksywnej⁵².

Powyższe stwierdzenie, że człowiek nie tylko posiada świadomość swego „ja”, ale dzięki świadomości przeżywa to „ja”, czyli przeżywa siebie jako podmiot bytujący i działający, doprowadziło kard. K. Wojtyłę do sformułowania wniosku, iż świadomość jest realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość osoby w znaczeniu psychologicznym, a ściślej przeżyciowym. Owo konstytuowanie jest tożsame z konstytuowaniem własnego „ja”. Bez świadomości „ja” pozostawałoby jedynie *suppositum*. Świadomość, przebiegając drogę od odbicia do przeżycia, wchodzi w strukturę podmiotu ludzkiego, osoby,

⁴⁹ „Świadomości właściwy jest rys, który wypada określić jako refleksywny (...). Refleksywność świadomości oznacza naturalny jej zwrot w stronę podmiotu jako takiego” (W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 46).

⁵⁰ Por. tamże; oraz t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 16.

⁵¹ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 46-47.

⁵² Por. tamże.

i doświadczalnie konstytuuje go wraz z każdym przeżyciem⁵³. Dzięki temu człowiek bytuje w pełnej zgodności ze swą umysłową istotą i zarazem bytuje „do wewnątrz”, czyli bytuje jako istota nie tylko w wymiarze materialnym, ale i duchowym. Owa duchowość przejawia się właśnie w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną bytowania i działania człowieka⁵⁴.

Świadomość w swojej funkcji refleksywnej zaznacza swoje „działanie” także w przeżywaniu wartości moralnej czynu. Człowiek, przeżywając swój czyn jako działanie, którego jest sprawcą, doświadcza także dobra lub zła jako swojej własnej wartości moralnej. Dokonuje się to w odniesieniu, które jest zarazem odczuciem i oceną tych wartości⁵⁵. Co więcej, wartości te, obiektywnie należące do realnego podmiotu, funkcjonują według kard. K. Wojtyły na wskroś podmiotowo w przeżyciu, które świadomość w swej funkcji refleksywnej warunkuje⁵⁶. Samo bowiem odzwierciedlenie na bazie wiedzy byłoby tylko przedmiotowym uświadomieniem tak czynu, jak i jego wartości moralnej. Dzięki zdolności refleksywnej człowiek doświadcza w sobie dobra lub zła, tzn. doświadcza siebie jako dobrego lub złego, jego „czyn staje się pełną rzeczywistością podmiotową w człowieku”⁵⁷.

Powyższe uwagi na temat refleksywnej funkcji świadomości wskazują – raz jeszcze powtórzmy – że człowiek ma zdolność przeżywania siebie jako podmiotu. To właśnie świadomość umożliwia przeżywanie siebie jako podmiotu i daje się sama wykryć jako istotny czynnik kształtowania się podmiotowości człowieka. To dzięki świadomości wzajemny stosunek osoby i jej czynu otrzymuje swą ostateczną podmiotową formę, formę przeżycia. Obiektywne fakty tego sprawczego stosunku (między osobą a czynem) posiadają swoją obiektywność i realność jedynie w podmiotowości człowieka. Z tego względu wyjaśnienie podmiotowości ludzkiej jest dla kard. K. Wojtyły podstawowym warunkiem zrozumienia człowieka. Pozwala ono na odrzucenie subiektywi-

⁵³ Jednakże błędem byłoby sądzić, że funkcja refleksywna sama z siebie tworzy całe „ja”, co oznaczałoby idealizm. Ona tylko sprawia uaktywnienie odpowiednich energii, które tkwią w osobie – *suppositum*. Por. T. S t y c z e Ń, *Wprowadzenie do artykułu K. Wojtyły „Osoba i czyn na tle dynamizmu człowieka”*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1968, s. 203.

⁵⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 47-48.

⁵⁵ Por. P ó ł t a w s k i, *Człowiek jako istota*, s. 143.

⁵⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 50-51.

⁵⁷ Tamże. Kardynał Wojtyła podkreśla tu więź podmiotu, czyli własnego „ja” danego w przeżyciu jako sprawcy, a wartościami moralnymi, których on jest sprawcą, a nie tylko podmiotem. Jest to stanowisko odmienne od M. Schelera, który w doświadczeniu moralności gubi istotny moment utożsamienia się podmiotu z dobrem czy złem przezeń spełnionym.

zmu, tj. zupełnego oderwania przeżycia od działania i sprowadzenia wartości moralnych powstających w tym działaniu do czystych treści świadomości⁵⁸. Rozważania kard. K. Wojtyły nad świadomością, szczególnie nad jej rysem refleksywnym, przyczyniły się do lepszego zrozumienia podmiotowości człowieka, szczególnie zaś do lepszego rozświetlenia wewnętrznego stosunku osoby do spełnianego przez nią czynu. Uniknęły też one błędu absolutyzowania świadomości. Ci, którzy ten błąd popełnili, umieścili tę ostatnią na miejscu podmiotu przeżywania i wartości moralnych, pozbawiając je realności. Przy takim podejściu sama świadomość przestaje być czymś realnym, a staje się jedynie zespołem umysłowych treści. Droga subiektywizmu kończy się więc na idealizmie⁵⁹.

Subiektywizm i idealizm utożsamiają się według kard. K. Wojtyły z koncepcją całkowitego oderwania świadomości od samowiedzy i znajdują pewne oparcie w czysto świadomościowym charakterze przeżyć świadomych w ich funkcji odzwierciedlenia⁶⁰. Świadomości nie powinno się odrywać od samowiedzy. W związku z tym autor definitywnie stwierdza: „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”⁶¹.

Zaprezentowana powyżej w skrócie refleksywna funkcja świadomości w ujęciu kard. K. Wojtyły wydaje się mieć swoje korzenie w scholastycznej i neoscholastycznej tradycji tomizmu. Oparcie płaszczyzny przeżywaniowej właściwej osobie na refleksji zakotwiczonej egotycznie i będącej naturalnym zwrotem świadomości w stronę podmiotu wykazuje merytoryczne związki z Tomaszową teorią refleksji opartej na tezie metafizycznej. „*Inclinatio naturalis recurra in seipsam*”⁶². Wspomniana już wyżej dystynkcja kard. K. Wojtyły: refleksyjność – refleksywność – jak słusznie zauważa W. Chudy – jest paralelna lub przynajmniej ugruntowana w podobnych założeniach, co dychotomia

⁵⁸ Por. P ó ł t a w s k i, *Człowiek jako istota*, s. 143-144.

⁵⁹ Por. t e n ż e, *Czyn i świadomość*, s. 87.

⁶⁰ Por. t e n ż e, *Człowiek jako istota*, s. 144.

⁶¹ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 59. W drugim wydaniu dzieła *Osoba i czyn* (Kraków 1985) mamy tu dodane wyjaśnienie: „Kluczem do subiektywności człowieka jest zaś świadomość przez to, że warunkuje przeżycie, w którym ludzkie «ja» ujawnia się bezpośrednio (doświadczalnie) jako podmiot” (tamże, s. 76).

⁶² Por. C h u d y, *Rola refleksji w epistemicznej*, s. 15.

scholastyczna: *reflexio in actu signato* – *reflexio in actu exercito*⁶³. Aby ukazać słuszność takiej opinii, trzeba tu przypomnieć przynajmniej w migawkowym skrócie, jak były rozumiane te dwa rodzaje refleksji w tradycji scholastycznej⁶⁴. Najpierw jednak wyjaśnijmy, czym jest sama refleksja. Najogólniej biorąc, można ją określić jako świadome odniesienie się do siebie, czy inaczej mówiąc: jako swoisty nawrót poznania nie tylko nad przedmiotem swego poznania, ale także nad samym aktem poznawczym⁶⁵. Główny rodzaj refleksji to refleksja poznawcza, dostarczająca wiedzy o aktualnym lub minionym odcinku strumienia świadomości. Ze względu na punkt odniesienia można także mówić np. o refleksji przebiegu emocjonalnego, refleksji wolności (jako aktu i jako stanu), refleksji własnej świadomości „ja” (samoświadomości) lub refleksji refleksji⁶⁶. Refleksja poznawcza jest doświadczeniem wewnętrznym, chociaż jest przeżyciem nie wprost⁶⁷. Owo przeżycie mieści w sobie treść przeżywaną (to, co przeżywa), dane o samym przeżyciu refleksyjnym (to, że się przeżywa) oraz informację o tym, kto przeżywa (o podmiocie przeżywającym). To bogactwo przeżycia umożliwia szczególna struktura refleksyjności ludzkiej, wynikająca z właściwości samoprzenikania i autoprzeczności ludzkiego intelektu. Biorąc pod uwagę te cechy refleksji, scholastycy twierdzili, że jest ona najbardziej specyficznym znakiem duchowości człowieka⁶⁸. My zaś dodajmy, że jest ona bardzo czytelnym znakiem transcendencji osoby wobec natury.

Tradycja scholastyczna wyróżniła dwojaki typ refleksji: refleksję aktową, nazwaną *reflexio in actu signato*, oraz refleksję nieaktową, towarzyszącą, określaną *reflexio in actu exercito*⁶⁹. Pierwsza jest pełnym, jasnym i wyraźnym aktem poznania, zorientowanym na jakiś wcześniej dokonany akt poznania lub akt woli, czy też np. akt powinności, gniewu itp., czy po prostu na podmiot „ja”. Przedmiotowość i jasność aktu refleksja ta okupuje pewnym opóźnie-

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Zob. na ten temat pracę: W. C h u d y, *Refleksja a poznanie bytu (Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym)*, Lublin 1984, zwłaszcza s. 11-21, 35-47 i 95-101.

⁶⁵ Por. K r a p i e c, *Funkcja refleksji*, s. 117; oraz W. C h u d y, *Rola refleksji w osobowym spełnianiu się człowieka*, „Ethos” 1 (1988) nr 2/3, s. 68-70.

⁶⁶ Por. C h u d y, *Rola refleksji w osobowym*, s. 69.

⁶⁷ Niektórzy tomiści odmawiają refleksji miana doświadczenia i pomniejszają jej funkcję poznawczą. Por. np. S w i e ż a w s k i, *Traktat o człowieku*, s. 615-623.

⁶⁸ Por. np. P. B e ł c h, *Komentarz do S. th. I*, 87, 1 (t. 7: *Człowiek*, cz. 2, Londyn 1980, s. 237).

⁶⁹ Refleksja towarzysząca nieaktowa bywa niekiedy jeszcze nazywana refleksją współwzajemną, nieprzedmiotową, intuicją przeżywania, przeżywaniem. Por. C h u d y, *Rola refleksji w epistemicznej*, s. 9, przypis 2.

niem, utratą spontaniczności. Dokonuje się zawsze w chwilę po przeżyciu, które jest jej przedmiotem i które poznawczo chwytą.

Drugi rodzaj refleksji, refleksja *in actu exercito*, towarzyszy nieodłącznie naszemu poznaniu, także refleksji pierwszej, aktowej. Refleksja towarzysząca budzi się wraz z naszym poznaniem, otacza je i jest „jakby luną – jak się wyraża M.A. Krąpiec – unoszącą się nad uprzedmiotowionym poznaniem”⁷⁰. Jest obecna we wszystkich naszych aktach poznawczych zarówno spontanicznych, jak i refleksyjnych. Stąd też – można powiedzieć – że nie posiadając swego określonego przedmiotu, jest ona stale obecnym „świadkiem” tego wszystkiego, co czynimy świadomie i co się w nas dzieje w sposób uświadomiony⁷¹. Nie ma ona owego opóźnienia, jakie jest właściwe refleksji aktowej (*in actu signato*). Mówiąc jeszcze inaczej, jej podstawową funkcją jest właśnie uobecnianie.

Po tym krótkim zarysie scholastycznego rozumienia refleksji łatwiej jest nam wskazać na podobieństwo, jakie zachodzi między tym scholastycznym (głównie tomistycznym) ujęciem refleksji a wyżej zaprezentowanym ujęciem funkcji świadomości przez kard. K. Wojtyłę. W zestawieniu porównawczym można dostrzec wiele wspólnego pomiędzy refleksywnością (funkcją refleksywną świadomości) kard. K. Wojtyły a refleksją towarzyszącą scholastyków. To właśnie refleksja *in actu exercito* jako pewien rodzaj świadomości współistnieje, rejestruje, uobecnia poznawczo dynamizm człowieka zarówno typu „człowiek działa”, jak i „coś dzieje się w człowieku”. Ów dynamizm, a w szczególności czyny, świadome i wolne działania, znajdują się w polu świadomości (refleksji) towarzyszącej. „Owo towarzyszenie świadomości – mówi sam autor – 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 najważniejszą rolę – że przeżywa swe działanie jako czyn”⁷².

Owo świadczenie refleksji, świadomości towarzyszącej, o sposobie dokonywania się czynów może stać się właśnie przedmiotem specjalnej refleksji aktowej (*reflexio in actu signato*). Przytoczmy tu znowu słowa autora: „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

⁷⁰ Krąpiec, *Funkcja refleksji*, s. 117.

⁷¹ Scholastycy nazywali ją niekiedy *indistincte*, *indeterminante* i *sub confusione*. Por. Chudy, *Rola refleksji w osobowym*, s. 70.

⁷² Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 35-36.

w powstawaniu (...) tej wiedzy o sobie, jaką stanowi samowiedza (...), świadomości samej myślenie to nie konstytuuje. Konstytutywny dla niej jest umysłowy zwrot w stronę podmiotu jako takiego – świadomość jest refleksywna, a nie refleksyjna⁷³.

W tekście powyższym, w pierwszej jego części łatwo rozpoznać ukrytą koncepcję refleksji aktowej (*reflexio in actu signato*). Umysł ludzki, jak wskazuje treść powyższych znaczeń, dokonuje nawrotu, powrotu (w tradycji: *reditio*, *reflexio*, *redeundi*) do minionego lub właśnie mijającego w polu świadomości aktu. Dokonuje tego nawrotu, aby ująć, uchwycić poznawczo jego zawartość czy też także jego charakter i strukturę. W ten sposób powiększa się wiedza o tym, co przeżywam, co spełniam, o tym, kim jestem, czyli kształtuje się samowiedza. Owa refleksja nie jest świadomością, nie konstytuuje jej, chociaż dokonuje się w jej polu (akt refleksji aktowej jest przecież aktem świadomym).

Zupełnie inaczej jawi się w podobnej analizie struktura i dynamizm refleksyjności. Przypomnijmy tu znowu cytowany już tekst: „Refleksyjność świadomości oznacza naturalny jej zwrot w stronę podmiotu jako takiego. (...) Zwrot refleksyjny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot – czyli przeżywa swoje własne «ja»”⁷⁴. W centrum znaczeniowym tego tekstu znajduje się niewątpliwie słowo „przeżywa”. Sugeruje ono jakiś brak zdystansowania w stosunku do podmiotu, będącego właśnie podmiotem przebiegu refleksyjnego. Świadomość jest „przy” podmiocie. Nie dopuszcza do dystansu pomiędzy sobą a podmiotem. Świadomość w przeżywaniu – przez swoje zachodzenie – ujawnia się⁷⁵. Jest współobecna z tym, co jest spełniane i przeżywane. Odnacza się więc współaktualnością z tym, co w trakcie przebiegu refleksyjnego jest ujawniane i przeżyte, oraz nieaktowością⁷⁶. Ten typ świadomości można by nazwać w jakimś sensie samoświadomością.

Niniejsze cechy przebiegu refleksyjnego świadomości korespondują w jakiejś mierze z cechami refleksji nieaktowej, towarzyszącej (*reflexio in actu exercito*). Wobec powyższego można potwierdzić poprzednio sformułowane przekonanie, że rozróżnienie kard. K. Wojtyły: refleksyjność – refleksyjność, do którego autor przywiązuje tak wielką wagę, ma swoje wyraźne ugruntowanie w scholastycznej dychotomii: *reflexio in actu signato* – *reflexio in actu exercito*.

⁷³ Tamże, s. 46.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Por. S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 106.

⁷⁶ Por. szerzej na ten temat: C h u d y, *Rola refleksji w epistemicznej*, s. 15.

Zamykając fragment naszych rozważań na temat funkcji świadomości w ujęciu kard. K. Wojtyły, zakonkludujemy, że autor w działaniu świadomości wyróżnił dwie spojone komplementarnie funkcje. Pierwsza z nich to funkcja odzwierciedlania bytowania i działania człowieka. Owocem jej jest samowiedza (mająca charakter przedmiotowy i zobiektywizowany). Druga funkcja, nazwana przez autora refleksywną, to funkcja „uwewnętrzniania”, interioryzowania tego, co odzwierciedlone, czyli funkcja upodmiotowienia tego, co przedmiotowe. Dzięki tej drugiej funkcji człowiek nie tylko posiada świadomość swojego „ja” i swoich czynów (włącznie z ich moralną kwalifikacją), ale przeżywa siebie jako konkretny podmiot, a swoje czyny przeżywa jako własne.

W związku ze świadomością i jej udziałem w doświadczeniu człowieka wskażemy jeszcze pokrótce w trzecim paragrafie na granice świadomości (przez co dotkniemy także problemu podświadomości). Pozostajemy w tym rozważaniu w dalszym ciągu z wyżej wskazanych względów przy ujęciu kard. K. Wojtyły.

3. Granice świadomości

Przystępując do niniejszego fragmentu rozważań, trzeba nam nawiązać do tego etapu naszej myślowej drogi, na którym rozważaliśmy przedmiot pierwotnego doświadczenia człowieka w ujęciu kard. K. Wojtyły. W ramach tego przedmiotu wyróżniliśmy z jednej strony doświadczenie dynamizmu ludzkiego, a z drugiej – doświadczenie istnienia „ja”. Analizując ów dynamizm, wyróżniliśmy dwie jego podstawowe postaci: „człowiek działa” (czyny) i „coś dzieje się w człowieku” (uczynnienia). W ramach tych ostatnich wyróżniliśmy z kolei za kard. K. Wojtyłą dwie jego warstwy: warstwę somatyczno-wegetatywną i warstwę psycho-emotywną. Zostało też tam powiedziane, że warstwy te pozostają w różnym stosunku do świadomości. „Akty sfery emotywniej – pisze autor – tzn. ta postać dynamizmu człowieka, której podstawą i źródłem w podmiocie jest potencjalność psycho-emotywna, znajdują wyrażone odzwierciedlenie w świadomości”⁷⁷. Natomiast „akty sfery wegetatywnej, czyli cała ta dziedzina i postać dynamizmu człowieka, której podstawą i źródłem w podmiocie jest potencjalność somatyczno-wegetatywna, nie są na ogół uświadamiane, wydają się wręcz nieuświadamialne”⁷⁸. Zatem czymś

⁷⁷ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 93.

⁷⁸ Tamże.

rozstrzygającym o różnicy tych dynamizmów jest rodzaj ich odniesień do świadomości. Akty psycho-emotywnie posiadają swój „margines świadomościowy”, przebiegają w podmiocie jako mniej lub bardziej wyraziste przeżycia; są w jakiejś mierze uświadamiane i odzwierciedlane przez świadomość. Natomiast akty somatyczno-wegetatywne tkwią („dzieją się”) wprawdzie w człowieku jako podmiocie, ale nie są przez ten podmiot przeżywane. Są tą postacią dynamizmu właściwego człowiekowi, która stanowi o życiu ciała ludzkiego jako konkretnego organizmu i która posiada w nim zupełnie inny margines świadomościowy, o wiele skromniejszy i bardziej pośredni niż dynamizm psycho-emotywny⁷⁹.

Człowiek ma świadomość swego ciała i zarazem jakąś świadomość swego organizmu. Nie jest to jednak bezpośrednia i szczegółowa świadomość, człowiek bowiem nie jest w stanie uświadomić sobie poszczególnych aktów, jakie składają się na całość dynamizmu wegetatywnego. Fakty te dokonują się samorzutnie poza zasięgiem świadomości, a tym samym i bez świadomościowego odzwierciedlenia, które by im towarzyszyło. Z tego też względu akty, fakty te, zdaniem kard. K. Wojtyły, nie wkraczają w wewnętrzny profil ludzkiej podmiotowości jako przeżycie. Jeżeli nawet coś z tej warstwy strukturalnej człowiek jako podmiot przeżywa, to dzieje się to za pośrednictwem czuć⁸⁰. Właśnie poprzez czucia warstwa dynamizmu somatycznego częściowo daje znać o sobie i ujawnia się człowiekowi. W sferze czuć, tzn. czuć cielesnych, znajduje także swe oparcie świadomość ciała i całościowe przeżycie ciała.

Człowiek, mając świadomość swego ciała, ma także świadomość jego wewnętrzności oraz dynamizmu wewnętrznego. Krakowski Kardynał, omawiając przeżycie integralnej podmiotowości człowieka, podkreśla bardzo wzajemne przenikanie się w tym przeżyciu czuć i świadomości, co jego zdaniem wskazuje jednocześnie na zależność, jaka istnieje w dziedzinie ludzkiego poznania pomiędzy zmysłami a umysłem. Świadomość jednak, poza granicznym wypadkiem emocjonalizacji świadomości (powstaje ona w przypadku wpływu pierwiastka emotywnego o większym nasileniu na świadomość, do tego stopnia, że nie może ona prawidłowo spełniać swych funkcji), zachowuje względem czuć swoistą nadrzędność. Człowiek ma świadomość swoich czuć, co znaczy, że są one w normalnym biegu przeżyć podporządkowane świadomości⁸¹.

⁷⁹ Por. tamże, s. 93-94.

⁸⁰ Por. tamże, s. 94.

⁸¹ Por. tamże, s. 246-249.

Wobec powyższego należy stwierdzić, że świadomość nie odzwierciedla równomiernie całej potencjalności człowieka i idących za nią zdynamizowań. Tak np. potencjalność somatyczno-wegetatywna oraz dynamizm z nią związany znajduje się poza zasięgiem świadomości. Pozostaje nieuświadomiony, ale wchodzi w strukturę dynamicznego podmiotu. Wynika z tego, że dynamiczna jedność ludzkiego podmiotu na poziomie wegetatywnym nie dochodzi do skutku przez świadomość⁸². Jedność ta urzeczywistnia się bez udziału świadomości w swej funkcji odzwierciedlającej. A zatem jest ona wcześniejsza i bardziej pierwotna niż świadomość zarówno w swej funkcji odzwierciedlającej, jak i refleksywnej. Stwierdza to autor w następujących słowach: „Jedność dynamiczna podmiotu «człowiek» – przynajmniej w warstwie somatycznej – jest przede wszystkim jednością życia, a wtórnie tylko i poniekąd ubocznie – jednością przeżycia”⁸³. Taka konstatacja przemawia jednocześnie za pierwszeństwem potencjalności przed świadomością i dowodzi, że w analizie człowieka, w analizie osoby i czynu nie można wychodzić od samej świadomości. Wydaje się też – jak sądzi A. Półtawski – że pierwszeństwo to zachodzi także na poziomie emotywnym, mimo istotnej roli, jaką w tej warstwie ludzkiego dynamizmu odgrywa świadomość⁸⁴. To bowiem, co należy do sfery emotywnego dynamizmu (różnorodne czucia i uczucia), człowiek nie tylko spontanicznie sobie uświadamia, ale też bardzo intensywnie przeżywa.

W tym miejscu dochodzimy do wyznaczenia granicy między owymi przeżyciami a faktami nieprzeżywanymi przez człowieka, ze sfery somatyczno-wegetatywnej (także bardzo bogatych i zróżnicowanych). Otóż zgodnie ze stwierdzeniem kard. K. Wojtyły granica ta pokrywa się z granicą pomiędzy psychiką a somatyką i jest słuszna o tyle, o ile dokona się tego podziału na właściwej płaszczyźnie świadomości i przeżycia⁸⁵.

W związku z omawianiem dynamizmu somatyczno-wegetatywnego i psycho-emotywnego autor wprowadza jeszcze pojęcie „podświadomości”⁸⁶. Uważa zarazem, że problematyka podświadomości ma zwłaszcza znaczenie dla studium człowieka jako podmiotu działania, a szczególnie pomaga lepiej wyjaśnić i zrozumieć stosunek świadomości do potencjalności w człowieku.

⁸² Por. tamże, s. 95. Por. także w związku z tym: P ó ł t a w s k i, *Człowiek jako istota*, s. 146-147.

⁸³ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 95.

⁸⁴ Por. P ó ł t a w s k i, *Człowiek jako istota*, s. 147.

⁸⁵ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 96.

⁸⁶ Por. tamże, s. 96-100. Por. także w związku z tym: P ó ł t a w s k i, *Czyn i świadomość*, s. 90-92.

Referując wyżej poglądy autora odnośnie do wyróżnionych warstw dynamizmu somatycznego i emotywnego, wyróżniliśmy sferę uświadomioną i nieuświadomioną, które na gruncie tego samego podmiotu różnią się, a nawet gdy idzie o ich stosunek do świadomości, wyraźnie są sobie przeciwstawne. Podświadomość wskazuje na potencjalność ludzkiego podmiotu, a jednocześnie podkreśla swoiste pierwszeństwo potencjalności przed świadomością. Zdaniem kard. K. Wojtyły trudno byłoby zrozumieć i wytłumaczyć człowieka i jego dynamizm, także działanie świadome, czyli czyn, opierając się na samej tylko świadomości. Potencjalność, jak stwierdziliśmy wyżej, jest dla interpretacji ludzkiego dynamizmu, także działań świadomych, czymś wcześniejszym i w pewnym sensie bardziej nieodzownym niż świadomość. Świadomość wydatnia jedynie podmiotowy aspekt tychże działań, a częściowo również i uczynień, ale nie stanowi o integralnej strukturze samego ludzkiego dynamizmu⁸⁷.

Pojęcie „podświadomości” zawiera w rozumieniu kard. K. Wojtyły nie tylko samą nieuświadomiałność faktów dynamicznych uczynień, jakie zachodzą w podmiocie, a w szczególności w warstwie somatyczno-wegetatywnej, ale zgodnie z badaniami psychologów głębi (głównie Freuda, Adlera, Junga) określa inne, także nieobjęte świadomością źródło treści przeżywanych przez człowieka⁸⁸. Podświadomość jest w tym ujęciu jakby jakąś wewnętrzną przestrzenią, do której pewne treści zostają zepchnięte bądź też pozostają w niej zatrzymane przed progiem świadomości. Świadczy to także o tym, że podświadomość rządzi się prawami swobodnego dynamizmu, czego potwierdzeniem jest właśnie ów próg świadomości, przez który pewne treści, aby mogły być uświadomione i przeżyte, muszą się wydostać⁸⁹. Zwyczajne przejście do świadomości – uświadomienie – jak to podkreśla autor *Osoby i czynu* – dokonuje się w sposób spontaniczny i niekontrolowany: tak np. odczucie bólu w jakimś organie wpływa na uświadomienie sobie istnienia tegoż organu i jego niewłaściwego funkcjonowania.

Kard. K. Wojtyła, idąc w pewnej mierze za sugestiami psychoanalityków, uznaje, że podświadomość jest zarezerwowana wyłącznie dla tych treści, których przejście przez próg świadomości jest połączone z działaniem czynnika nadrzędnego, z jego szczególną czujnością. Podświadomość wskazuje więc z jednej strony na dynamizm nadrzędny oraz potencjalność, która znajduje się przy progu świadomości, zaś z drugiej – na potencjalność, która w człowieku jako podmiocie znajduje się poniżej granicy świadomości, w każdym

⁸⁷ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 97.

⁸⁸ Por. tamże.

⁸⁹ Por. tamże, s. 98.

razie pod jej aktualnym progiem. Kard. K. Wojtyła podkreśla fakt, że treści zepchnięte, stłumione czy też niedopuszczone do świadomości nie tkwią w próżni, ale pozostają w podmiocie w stanie dynamicznym, tzn. w każdej chwili są w stanie przekroczyć próg świadomości⁹⁰. Potwierdzają to badania psychologów głębi, które wskazały na dynamiczną potencjalność natury ludzkiej, na jej warstwę wegetatywną i emotywną w ich specyficznej dynamice życiowej⁹¹. O ile dynamizm warstwy wegetatywnej znajduje się prawie całkowicie poza zasięgiem świadomości, to dynamizm emotywny ułatwia psychiczne odtwarzanie i uwyrażnianie treści, również takich, od których odcięła się świadomość i wola⁹².

Przeprowadzona analiza w zakresie problematyki podświadomości pozwoliła kard. K. Wojtyła na sformułowanie następujących wniosków:

1. Po pierwsze, podświadomość lepiej unaocznia w samym aspekcie wewnętrznym potencjalność podmiotu.

2. Po drugie, wskazuje na wewnętrzną ciągłość i spójność podmiotu. Dzięki podświadomości możemy widzieć przejście pomiędzy tym, co w człowieku tylko się dzieje na drodze naturalnych uczynków wegetatywnych i emotywnych, a tym, co człowiek świadomie przeżywa i uważa za swój czyn. Próg świadomości nie tylko oddziela, ale i łączy wzajemnie świadomość z podświadomością.

3. Po trzecie, podświadomość w swej ciągłej relacji do świadomości ukazuje człowieka jako istotę poddaną od wewnątrz czasowi, która posiada własną wewnętrzną historię. Na kanwie powyższej konstatacji porównywano niekiedy świadomość ze strumieniem treści, który stale przepływa w podmiocie. Podświadomość pozwala lepiej zrozumieć, w jaki sposób strumień ten związany jest z potencjalnością człowieka.

4. Po czwarte, podświadomość zarysowuje hierarchiczną potencjalność człowieka. Treści podświadomości emanują w stronę świadomości, dążąc do uświadomienia, do świadomego przeżycia. Podświadomość, będąc kształtowana w znacznej mierze przez świadomość, jest jedynie „zasobnikiem” treści znajdujących się w podmiocie i czekających na uświadomienie. Jej istnienie oraz funkcja, jaką spełnia, wskazuje na świadomość jako na sferę, w której człowiek najwłaściwiej urzeczywistnia siebie⁹³.

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. P ó ł t a w s k i, *Czyn a świadomość*, s. 90.

⁹² Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 99.

⁹³ Por. tamże, s. 99-100.

Reasumując całość naszych rozważań zawartych w niniejszym paragrafie, możemy stwierdzić, że istnieje dość wyraźna granica działania świadomości w stosunku do niektórych odmian dynamizmu i potencjalności ludzkiej. O ile warstwa psycho-emotywna zasadniczo znajduje swe odzwierciedlenie w świadomości, o tyle warstwa somatyczno-wegetatywna takiego odzwierciedlenia nie posiada. Granica między przeżyciami ze sfery emotywnej a faktami ze sfery somatycznej przebiega wedle kard. K. Wojtyły pomiędzy psychiką a somatyką. Analiza podświadomości związanej z wewnętrznym aspektem doświadczenia człowieka ukazała obecność w człowieku innego źródła treści przeżywanych przez niego, różnego od tego, które dane jest bezpośrednio świadomości. Aby treści tego źródła mogły być uświadomione i przeżyte, muszą przekroczyć swoją granicę, tzw. próg świadomości. Próg ten nie tylko rozdziela świadomość od podświadomości, ale też łączy je wzajemnie. Ujęcie podświadomości w ścisłym powiązaniu ze świadomością, a tym samym z wewnętrznym doświadczeniem człowieka, wyznacza jej swoiste miejsce w całości kształcie ludzkiego poznania.

PODSUMOWANIE CZĘŚCI PIERWSZEJ

Przy referowaniu poglądów M.A. Krapca i kard. K. Wojtyły odnośnie do rozumienia doświadczenia jako źródła prowadzącego nas do odkrycia transcendencji zasadniczo unikaliśmy porównań i ocen ich ujęć. Było to zamierzenie celowe. Obawialiśmy się bowiem o zagubienie czy też o przesłonięcie wiodącej myśli rozważań. Towarzyszyła nam przeto troska o jasność i klarowność prezentacji interesujących nas myślicieli. Mając za sobą ten pierwszy etap naszej myślowej drogi – zanim pójdziemy dalej – chcemy tu dokonać pierwszego zestawienia oceniającego stanowiska autorów. Spróbujemy także wskazać na ich wspólne źródło, na korzenie, z których te ujęcia wyrosły.

A. Elementy wspólne w ujmowaniu doświadczenia przez M.A. Krapca i kard. K. Wojtyłę

1. Obydwaj autorzy stoją na stanowisku empiryzmu genetycznego. Twierdzą zatem, że całe ludzkie poznanie rodzi się z doświadczenia. Traktują doświadczenie jako naczelną źródło wiedzy.

2. Według obydwu autorów każde doświadczenie jest jakimś rodzajem poznania bezpośredniego, jest bezpośrednim stykiem poznawczym z bytem.

3. Omawiani autorzy zgodnie rozróżniają dwa podstawowe typy doświadczenia: doświadczenie zewnętrzne i doświadczenie wewnętrzne. Szczególną rolę w poznaniu człowieka przypisują doświadczeniu wewnętrznemu.

4. Pierwszorzędnym przedmiotem poznania ludzkiego jest byt wewnętrzny w stosunku do podmiotu poznającego. Poznanie siebie samego, poznanie podmiotu poznającego, rodzi się przy okazji zdania sobie sprawy z poznania czegoś zewnętrznego. Stanowisko niniejsze potwierdzają teksty: „Nie uzyskamy kontaktu z sobą, o ile nie będziemy mieli kontaktu z rzeczywistością – poznając byt, poznajemy siebie” (M.A. Krapiec)¹; „Doświadczenie

¹ Cytat za W. Chudym. Zob. jego artykuł: *Rola refleksji w epistemicznej*, s. 21, przypis 37. Por. także tekst M.A. Krapca: *Ja – człowiek*, s. 150-161. Jest to stanowisko podobne do św. Tomasa z Akwinu. Por. *De ver.* 10, 9c.

każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego siebie” (kard. K. Wojtyła)². Z tekstów powyższych wynika, że człowiek poznający znajduje się jakby w zderzeniu dwóch permanentnie towarzyszących sobie oczywistości: istnienia bytu zewnętrznego oraz istnienia siebie (bytu samoświadomego własnej podmiotowości)³. Akty poznawcze dosięgające tych dwóch sfer rzeczywistości warunkują się i jakoś się przenikają.

5. Każde doświadczenie wiąże się ściśle z funkcjonowaniem świadomości i jest w związku z tym jakimś zrozumieniem.

6. Człowiek poprzez doświadczenie wewnętrzne ujmuje poznawczo w sobie samym jakby równocześnie z jednej strony swój dynamizm (spełniane akty), a z drugiej – stwierdza w tym dynamizmie (przez ten dynamizm) istnienie siebie samego jako podmiotu tego dynamizmu.

B. Elementy różniące w ujmowaniu doświadczenia przez M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyłę

1. Rozumienie doświadczenia przez kard. K. Wojtyłę jest o wiele szersze aniżeli rozumienie M.A. Krąpca. Zwrócił na to uwagę już ks. S. Kamiński we wspomnianej lubelskiej dyskusji nad książką *Osoba i czyn*⁴. Jego zdaniem „budzi opór uznanie każdego doświadczenia za jakieś rozumienie przedmiotu doświadczenia, a zwłaszcza to, że w doświadczeniu zawarte są raczej tłumaczące rzeczywistość doświadczalną”⁵.

2. Kard. K. Wojtyła bardziej niż M.A. Krąpiec akcentuje rolę doświadczenia wewnętrznego. Cała jego prezentacja osoby podjęta poprzez analizę czynu jest dokonana na podstawie doświadczenia wewnętrznego. Natomiast teoria człowieka i osoby wypracowana przez M.A. Krąpca bazuje w dużej mierze na doświadczeniu zewnętrznym (choć w wielu punktach odwołuje się także do doświadczenia wewnętrznego).

3. W związku ze stosowaniem metody fenomenologicznej przez autora *Osoby i czynu* znajdujemy u niego szersze niż u M.A. Krąpca opisy rzeczywistości doświadczalnej. Dotyczy to przede wszystkim analizy czynów i uczynień oraz świadomości.

² W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 5.

³ Te dwie rzeczywistości poznawcze W. Chudy nazywa „horyzontem bytu i horyzontem Ja”. Zob. jego artykuł: *Rola refleksji w empirycznej*, s. 17-23.

⁴ Z o b. K a m i ń s k i, *Jak filozofować o człowieku?*, s. 75.

⁵ Tamże.

4. Kard. K. Wojtyła, będąc pod wpływem fenomenologów, a zwłaszcza M. Schelera, w ramach prezentacji doświadczenia ogromną rolę przypisuje świadomości. Można nawet mówić o jego w pewnym stopniu oryginalnej teorii świadomości. Ten aspekt doświadczenia w zasadzie pominięty jest u M.A. Krąpca. Jego wypowiedzi na temat świadomości są raczej okazyjne; znacznie pomnożyły się one po pojawieniu się książki *Osoba i czyn* (w związku z dyskusją nad tym dziełem).

C. Wspólne korzenie koncepcji doświadczenia M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły

Nie jest trudno wykazać, że zarysowana w pierwszych rozdziałach pracy teoria doświadczenia omawianych przez nas autorów ma swoje korzenie w tradycji tomistycznej, szczególnie zaś w myśli św. Tomasza z Akwinu. Oczywiście, że większe i ściślejsze związki z ujęciem św. Tomasza daje się odkryć w rozważaniach M.A. Krąpca, ale da się te związki zauważyć także w niektórych fragmentach rozważań kard. K. Wojtyły.

Już wielokrotnie wspominaliśmy, że ten ostatni pozostaje pod wydatnym wpływem fenomenologii, jednakże odniesienia do Tomasza są też u niego niewątpliwe. W trakcie dotychczasowych rozważań, zwłaszcza przy omawianiu przedmiotu doświadczenia, już niejednokrotnie próbowaliśmy odnosić się do nauki św. Tomasza z Akwinu i do całej tradycji scholastycznej. Nie chcemy tych odniesień tu powtarzać. Zacytujemy tu tylko kapitalny tekst autora *De veritate*, który stał się szczególnie płodny dla M.A. Krąpca: „(...) experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit (...) ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore”⁶.

Tomasz w tekście tym wyraźnie odwołuje się do wewnętrznego doświadczenia, w którym dostrzegamy tożsamość człowieka, immanentną obecność jaźni, zarówno w aktach poznania intelektualnego, jak i w poznaniu zmysłowym, dokonującym się za pomocą cielesnego organu.

⁶ *De ver.* I, 76, 1c.

CZĘŚĆ DRUGA

**FENOMENOLOGIA TRANSCENDENCJI
– FORMY UJAWNIAANIA SIĘ TRANSCENDENCJI**

WPROWADZENIE DO CZĘŚCI DRUGIEJ

Na przestrzeni rozważań zawartych w części pierwszej tej pracy pojawiało się już wielokrotnie słowo „transcendencja”. Pojęcie to ma dla naszych rozważań – jak wiadomo – znaczenie podstawowe. Celem tej pracy jest bowiem ukazanie transcendencji osoby ludzkiej w ujęciu współtwórców szkoły lubelskiej: M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły. Po krótkich, podstawowych ustaleniach terminologicznych we *Wstępie* do tej pory nie zatrzymywaliśmy się dłużej nad zawartością tego pojęcia. Unikaliśmy tego celowo (w rozdziałach traktujących o doświadczeniu), jako że część pierwsza rozważań miała tylko utorować drogę, pokazać kanał poznawczy do wykrycia transcendencji. Właśnie tym kanałem poznawczym ujawniającym nam transcendencję jest szeroko rozumiane doświadczenie człowieka.

To doświadczalne ujawnianie się transcendencji osoby zamierzamy przedstawić w drugiej części naszej pracy, do której teraz przystępujemy. Omówienie to musimy jednak rozpocząć od wstępnego przedłożenia rozumienia transcendencji przez tych autorów i od ukazania klucza, wedle którego dokonamy tej prezentacji. Sprawa nie jest ani tak prosta, ani łatwa do wykonania, jako że zachodzą znaczne rozbieżności w sposobie ujmowania i wykładania tej problematyki przez interesujących nas myślicieli. Mamy jednak nadzieję, że obieramy tu właściwe kryterium (całościowego) przedstawienia tego problemu.

M.A. Krąpiec, idąc za tradycją filozofii klasycznej, wskazuje na podwójną transcendencję osoby: a) w stosunku do natury – przez akty duchowe poznania intelektualnego, miłości i wolności; b) w stosunku do społeczności – poprzez akty związane z momentami: podmiotowości prawa, zupełności i godności¹. W naszej pracy interesuje nas jedynie transcendencja osoby wobec natury, dlatego trzeba nam będzie przyjrzeć się bliżej owym trzem aktywnościom człowieka: poznaniu intelektualnemu, miłości i wolności. Aktywności te są ściśle ze sobą powiązane, w urzeczywistnianiu wzajemnie się przenikają i warunkują, jednakże mogą być wzajemnie rozróżnione. Trzeba tu nadmienić, że termin „transcendencja” jest tu rozumiany jako „przekraczanie”,

¹ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 380.

„wyższość” bytowa osoby nad naturą przy metafizycznym rozumieniu tych dwóch ostatnich terminów.

Drugi nasz autor, kard. K. Wojtyła, wyróżnia najpierw kilka znaczeń terminu „transcendencja”. Wymienia na pierwszym planie znaczenie związane z metafizyką i teorią poznania². Pierwsze wyraża się w tzw. transcendentaliach, które zawierają najbardziej ogólne określenia rzeczywistości, takie jak byt, prawda, dobro, piękno. Każde z tych określeń przekracza swą treścią wszelkie gatunki oraz rodzaje, wedle których ujmujemy i określamy przedmioty znanej nam rzeczywistości. Drugie, teoriopoznawcze znaczenie transcendencji wskazuje na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekroczenie podmiotu, na wychodzenie poza podmiot poznający w kierunku przedmiotu. Ten rodzaj transcendencji autor nazywa transcendencją poziomą³. W jej zakres włącza także akty wolitywne, poprzez które człowiek również przekracza siebie w kierunku rzeczywistości zewnętrznej. Zatem transcendencja pozioma, o której mówi kard. K. Wojtyła, ma dwa wymiary: jest to transcendencja poznawcza i transcendencja wolitywna. Wprawdzie w inny sposób dokonuje się przekraczanie granic podmiotu w aktach poznawczych, a w inny w aktach chcenia, czyli w aktach dążeńiowych, ale i w jednym, i w drugim wypadku następuje przekraczanie podmiotu – poprzez te akty intencjonalne w stronę przedmiotu⁴.

Oprócz transcendencji poziomej autor *Osoby i czynu* wyróżnił transcendencję pionową. Jest to transcendencja, którą zawdzięczamy samostanowieniu, transcendencja przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu – a nie tylko przez intencjonalne skierowanie aktów poznawczych czy też chcen w stronę jakiegoś przedmiotu⁵. Na innym miejscu autor określa ten rodzaj transcendencji jako nadrzędność „ja” w stosunku do swoich czynów, a także zależność „ja” od samego siebie i od prawdy⁶.

Oprócz transcendencji pionowej w porządku wolitywnym (nadrzędność „ja” w stosunku do przedmiotów jej pożądań) autor zdaje się mówić także o transcendencji pionowej w porządku poznawczym. Wyraża się ona

² Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 187-188; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 17-18.

³ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 187-188.

⁴ Por. tamże, s. 109, 123; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 17.

⁵ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 124.

⁶ Por. tamże oraz s. 162: „Transcendencja osoby w czynie to nie tylko zależność od własnego «ja». Wchodzi w nią również moment zależności od prawdy – i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie”.

w fakcie wyższości, nadrzędności „ja” w stosunku do przedmiotów poznania. Wyższość tę zawdzięcza prawdzie i dynamicznemu do niej odniesieniu⁷.

Ten rodzaj transcendencji, a więc transcendencję pionową w porządku poznawczym, a jeszcze bardziej transcendencję pionową w porządku wolitywnym autor uważa za szczególne *signum distinctivum* bytu ludzkiego.

Po tych krótkich ustaleniach terminologicznych trzeba nam zdecydować się na wybór klucza do przedstawienia doświadczalnego ujawniania się transcendencji. Zasadniczo wybieramy tu klucz M.A. Krąpca i przedstawimy ową fenomenologię transcendencji w tryptyku: poznanie, miłość, wolność, a więc transcendencję poprzez intelektualne poznanie, poprzez miłość i poprzez wolność. Dwie pierwsze formy transcendencji – używając z kolei terminologii kard. K. Wojtyły – będą stanowić w zasadzie transcendencję poziomą, trzecia zaś forma, transcendencja przez wolność, transcendencję pionową.

Cała prezentacja będzie mieć charakter w dużej mierze opisowy, fenomenologiczny. Stąd więcej uwagi wypadnie nam poświęcić ujęciu kard. K. Wojtyły. Model wyjaśniający dojdzie bardziej do głosu w trzeciej części pracy, w której będą prezentowane ontyczne racje transcendencji. Tam z kolei będzie dominowało ujęcie M.A. Krąpca.

⁷ Por. tamże, s. 124, 150, 153, 163, 188.

ROZDZIAŁ IV

**TRANSCENDENCJA
W AKTACH POZNANIA INTELEKTUALNEGO**

Poznanie jest podstawową czynnością człowieka, towarzyszącą mu przez całe życie. Jest ono zasadniczym czynnikiem łączącym go ze światem. Wszystko to, co człowiek przeżywa świadomie, zawsze jakoś ujawnia się w poznaniu. Nic też dziwnego, że poznanie stało się jednym z głównych przedmiotów dociekań człowieka, zwłaszcza dociekań filozoficznych. Dzieje filozofii potwierdzają, że każdy większy filozof usiłujący jakoś adekwatnie wytłumaczyć świat poświęcał dużo uwagi faktowi poznania. Refleksja poznawcza nad poznaniem, analiza ludzkiego poznania, pozwoliła wielu myślicielom odkryć wyższość poznania ludzkiego nad poznaniem występującym w świecie zewnętrznym. Sposób poznania człowieka, elementy strukturalne poznania wykrywane w procesie poznania wskazywały na transcendencję człowieka wobec przyrody czy też transcendencję osoby wobec natury. Tego typu stwierdzenie zastajemy także bardzo wyraźnie na kartach pism filozoficznych o. M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły. Ich rozważania nad poznaniem charakteryzują się jednak nieco odmiennym profilem filozoficznym. M.A. Krąpiec traktuje poznanie bardziej od strony metafizycznej. Stąd też dużo uwagi poświęca na racje uniesprzeczniające sam fakt poznania i struktury w nim występujące. Natomiast kard. K. Wojtyła prezentuje nam w zasadzie przy różnych okazjach opis fenomenologiczny poznawania, nie wchodząc zbyt daleko na drogę filozoficznego wyjaśniania dostrzeżonych faktów. Jest to raczej ujaśnienie poznania aniżeli jego uniesprzeczniające wyjaśnienie. Okoliczność ta skłania nas do rozdzielnego potraktowania zagadnienia transcendencji poznawczej u tychże autorów.

1. Transcendencja osoby w aktach poznania w ujęciu M.A. Krąpca

Nadmieniliśmy wyżej, że M.A. Krąpiec traktuje poznanie jako byt. Oczywiście nie jest ono dla niego bytem substancjalnym, samoistnym, ale przypadłościowym, zapodmiotowanym w człowieku¹. Autor, traktując poznanie od strony egzystencjalnej, usiłuje jego elementy jawiące się w doświadczeniu wyjaśnić poprzez wskazanie na odpowiednie struktury bytowe w człowieku, które te elementy doświadczalne usprawiedliwiają, uniesprzeczniają.

Chcąc pozostać na terenie fenomenologii transcendencji, musimy tutaj z prac lubelskiego tomisty wyłowić te teksty, które na płaszczyźnie doświadczenia wskazują na wyjątkowość, wyższość ludzkich czynności poznawczych nad analogicznymi czynnościami w świecie przyrody. Zauważenie tych wyjątkowych momentów poznania wskaże nam pośrednio na fakt transcendencji osoby wobec natury w bycie ludzkim.

A. Fakt ludzkiego poznania

Dla M.A. Krąpca poznanie jest faktem, danym nam w doświadczeniu człowieka. Fakt ten ma charakter dynamiczny, procesualny. Sprowadza się on do zawiązania swoistej więzi między człowiekiem a rzeczywistością istniejącą²; jest nieustannym „kontaktowaniem się” człowieka z bytem, z samą rzeczą³. W poznaniu bardzo wyraźnie ujawnia się specyficzny sposób bycia i działania człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Ten sposób bycia i działania autor nazywa „dorzecnością”⁴. Ów „dorzeczny” sposób działania człowieka charakteryzuje się, najogólniej mówiąc, „wyjściem z siebie” celem dotarcia do rzeczy. To właśnie w poznaniu docieramy do bytu, do jego istotnych struktur, docieramy do bytu samego w sobie. „Dorzeczność” w poznaniu intelektualnym – powie autor – wiąże się z intencyjnym charakterem naszego pozna-

¹ Akt poznania, podobnie jak akt miłości, zawiera w sobie najsłabszy typ bytowania, jakim jest bytowanie relacyjne, realizujące się między podmiotami. Zatem poznanie jest kategorią przypadłości, jest relacją. Por. Krąpca, *Tomasz z Akwinu, De ente et essentia. O bycie i istocie*, s. 137.

² Por. tenże, *Ja – człowiek*, s. 142.

³ Por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 146.

⁴ Por. tenże, *Ja – człowiek*, s. 369. Dorzeczny sposób działania człowieka ujawnia się nie tylko w poznaniu, ale także w aktach miłości, decyzji, wolnego wyboru (zob. tamże, s. 370).

nia, gdyż nastawieni jesteśmy na to przede wszystkim, aby ująć treść samej rzeczy”⁵.

Przez takie postawienie sprawy autor wyraźnie odcina się od dziedzictwa filozofii kartezjańskiej i pokartezjańskiej, w której poznanie zazwyczaj pojmuje się jako umieszczenie czegoś (czy też pojawienie się czegoś) w polu świadomości. Poznanie, według przedstawicieli tego kierunku, jest zasadniczym aktem ducha i dokonuje się w jego „wnętrzu”, a nie na linii relacji i styczności ducha ze światem materialnym. Poznanie w tym ujęciu nie łączy nas z bytem. Jest jedynie jakąś operacją na ideach.

Idąc po linii filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, autor w poznaniu człowieka wyróżnia dwie niemal zawsze współwystępujące strony aktu poznawczego: zewnętrzną wypowiedź (szeroko rozumianą) i rozumienie sensu tej wypowiedzi⁶. Dochodzi do tego jeszcze trzeci element, trzecia „sfera” kryjąca się w poznaniu, jaką jest rzecz znaczone (sam byt ujęty poznawczo i aspektowo)⁷. Istotnym czynnikiem poznania ludzkiego jest właśnie rozumienie sensu słownej wypowiedzi. Stanowi to o swoistości i specyficzności poznania człowieka. Właśnie w tym rozumieniu sensów, znaczeń wyrażen słownych, przejawia się istotna różnica między poznaniem ludzkim a zwierzęcym, czyli ujawnia się transcendencja człowieka jako osoby wobec przyrody.

Skoro owo rozumienie stanowi o *specificum* ludzkiego poznania i zarazem o transcendencji człowieka, należy nad nim nieco się zatrzymać. Tak zresztą czyni i nasz autor. Najpierw za autorem trzeba zauważyć, że pierwsza warstwa w poznaniu, nazwana zewnętrzną wypowiedzią, ma charakter materialny i umowny. Wszelkie wypowiedzi zewnętrzne, ujawnione czy to w mowie, piśmie, czy jakimś geście, są materialne i mają charakter przestrzenno-czasowy. Jako takie są one jednak „nośnikami” określonych znaczeń. Owe zewnętrzne, materialne wypowiedzi są znakiem czegoś innego: przeżywanego wewnątrz poznającego podmiotu jakiegoś znaczenia tych wypowiedzi, rozumienia ich sensu⁸. To właśnie rozumienie sensu wypowiedzi (najszerzej ujętych) jest, zdaniem M.A. Krąpca, synonimem poznania ludzkiego. Jest ono wolne od materialności i nie może być przedmiotem zmysłowej percepcji⁹. W związku z tym autor pisze: „Rozumienie znaczeń

⁵ Tamże, s. 369.

⁶ Por. tamże, s. 142.

⁷ Por. t e n ż e, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 32.

⁸ T e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 143.

⁹ Zwraca na to uwagę także E. G i l s o n: *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 205.

wypowiedzi szeroko rozumianych – to cecha specyficznie ludzka. Wszystko, czegokolwiek człowiek dokonał w przyrodzie na przestrzeni swego istnienia, jest następstwem rozumienia sensu swoich wypowiedzi, czyli następstwem właśnie ludzkiego poznania, które budzi od początku istnienia filozofii tak wiele i tak zasadniczych zainteresowań. Każdemu bowiem z nas wydaje się czymś zdumiewającym zasadnicze przeciwstawienie struktury bytowej wypowiedzi zewnętrznej i sensu tychże wypowiedzi. Jeśli wypowiedzi są czymś na wskroś materialnym, czasoprzestrzennym, jednostkowym, podległym ilościowemu mierzeniu, to sens, czyli znaczenie, jest przede wszystkim czymś wręcz odmiennym, bo niematerialnym¹⁰.

Wypowiedź autora jest jasna i klarowna. Zawiera się w niej *implicite* prawda o transcendencji człowieka (osoby) wobec przyrody (natury), ujawniająca się właśnie w poznaniu intelektualnym.

Po wykazaniu istotnej różnicy między rozumianymi sensami wyrażen, nazywanymi pojęciami, a samymi wyrażeniami jako ich zewnętrznymi jednostkowymi znakami autor – idąc za tradycją tomistyczną – zwraca uwagę na odmiennność charakteru bytowego pojęć od jednostkowych i typicznych wyobrażeń¹¹. Wyobrażenia niosą zawsze treść konkretną, uwarunkowaną miejscem i czasem, gdyż dotyczą konkretnych, jednostkowych przedmiotów. Odznaczają się więc konkretnością i jednostkowością. Dotyczy to nawet tzw. wyobrażeń typicznych i schematycznych¹². Nigdy nie wychodzą one poza granice jednostkowości. Pojęcia, jako sensy wyrazów ogólnych, posiadają diametralnie różne cechy w stosunku do wyobrażeń. Nie zawierają w sobie cech jednostkowych, konkretnych, czasoprzestrzennych. W swej strukturze zawierają jedynie cechy ogólne, istotne, wyabstrahowane z jednostek jakiegoś gatunku czy rodzaju.

Do struktury pojęć, do ich specyficznych przymiotów, które stanowią o wyższości człowieka nad zwierzęciem, wypadnie nam jeszcze powrócić. Tymczasem podkreślmy w tym miejscu jeszcze inny charakterystyczny rys ludzkiego poznania, który uwydatnia lubelski tomista. Jest nią selektywność. Autor wyróżnia w człowieku poznającym podwójną selektywność: jedną wrodzoną, jakby „zadaną” człowiekowi wraz z naturą, a drugą – wolną, płynącą z wyboru i osobistego upodobania, a więc w jakiś sposób złączoną z miłością i wolnością¹³. Sелеktywność wrodzona naszego aparatu poznaw-

¹⁰ K r a p i e c, *Ja – człowiek*, s. 143-144.

¹¹ Por. t e n ż e, s. 144; oraz t e n ż e, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 525-527.

¹² Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 144, przypis 4, oraz s. 145.

¹³ Por. t e n ż e, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 147.

czego wyraża się w tym, że poznajemy byt, o ile jest on uwikłany w materię, lub konstruujemy sobie pojęcie bytu na wzór bytu materialnego. Człowiek wszystko może poznać, ale wszystko, co pozna, pojmuje na wzór rzeczy materialnych¹⁴. Nawet terminy i słowa stosowane na oznaczenie rzeczywistości niematerialnej, nadzmysłowej (np. Bóg, duch) pochodzą zawsze z takich terminów, które pierwotnie służyły do oznaczenia przedmiotów materialnych, zmysłowo uchwytnych. Stąd też człowiek nie posiada pojęć właściwych takich przedmiotów, których nigdy nie doświadcza zmysłowo, a gdy je usiłuje jakoś zrozumieć, ucieka się do przykładów i przedstawień wyobrażeniowych¹⁵.

Sytuacja ta wynika stąd, że człowiek nie jest „duchem czystym”, lecz jest w istotny sposób złączony z materią. Dlatego też właściwym przedmiotem ludzkiego poznania intelektualnego, czyli „tym, jak” poznajemy, jest istota rzeczy danej nam w doświadczeniu zmysłowym¹⁶.

Obok tej krótko omówionej selektywności naturalnej istnieje w człowieku jako bycie osobowym selektywność poznawcza, płynąca z wolnego wyboru i wolności. Selektywność ta przejawia się przede wszystkim w naszym wykształceniu i w naszym zainteresowaniu poznawczym. Człowiek sam sobie obiera w jakimś stopniu przedmiot, dziedzinę poznania i poznając z zamiłowaniem, dochodzi do lepszych wyników. Selektywność tego typu jest właściwa jedynie człowiekowi i jest także jakimś znakiem transcendencji osoby wobec natury.

B. Struktura poznania intelektualnego

Poznanie ludzkie, będące swoistym rodzajem więzi ze światem realnie istniejącym, musi posiadać wymiar materialny, zmysłowy¹⁷. Ów wymiar gwarantuje nam rzeczywisty kontakt, poznawczy styk człowieka z bytem realnie (materialnie) istniejącym. Jednakże ludzkie zdolności poznawcze nie zamykają się w granicach poznania zmysłowego. Refleksja nad naszym poznaniem pozwala nam odkryć wyższy stopień poznania: poznanie intelektualne, wyrastające z poznania zmysłowego i ściśle z nim powiązane. Ten właśnie wyższy szczebel ludzkiego poznania przykuwał w sposób szczególny uwa-

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 154.

¹⁶ Por. tamże, s. 151-155; oraz t e n ż e, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 595nn.

¹⁷ Wskazywał na to mocno św. Tomasz, gdy pisał: „necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio” (*S. th.* I, 85, 3c).

gę myślicieli zajmujących się człowiekiem. Poświęcił temu też wiele miejsca M.A. Krąpiec. W elementach tego poznania – jak już zresztą wyżej nadmieniliśmy – widział jeden z istotnych momentów transcendencji osoby wobec natury. Stąd też zachodzi potrzeba przyjrzenia się strukturze tego poznania. Chodzi nam oczywiście o tę strukturę, którą autor odkrywał, opierając się na doświadczeniu (refleksji aktowej), a nie na tej, którą ustalał na drodze wyjaśnienia systemowego (przedstawienie tego zagadnienia rezerwujemy na część trzecią tej pracy).

Na podstawie tradycji tomistycznej, bazującej na doświadczeniu, M.A. Krąpiec w strukturze poznania intelektualnego wyróżnił trzy podstawowe operacje: pojęciowanie, sążenie i rozumowanie. Nie będziemy dokładnie omawiać tych struktur poznawczych, gdyż w literaturze filozoficznej są one dość szeroko rozpracowane. Ponadto niektóre aspekty wymienionych struktur były już przynajmniej częściowo rozważane w poprzednich rozdziałach i paragrafach, dlatego tu ograniczamy się jedynie do krótkiego szkicu tego zagadnienia.

a. Pojęcia

W paragrafie poprzednim nadmieniliśmy już, że pojęcia w swej strukturze zawierają cechy istotne, ogólne, wyabstrahowane z materiału dostarczonego przez zmysły. Podstawową czynnością w procesie formowania pojęć ogólnych jest operacja abstrakcji¹⁸. Polega ona na dematerializowaniu i uogólnianiu danych zmysłowych¹⁹. Pomija się w niej cechy jednostkowo-materialne, a wysiłek poznawczy kieruje się na uchwycenie elementów koniecznościowych i ogólnych²⁰. W wyniku tej czynności następuje jakby odbicie w intelekcie natury rzeczy, czyli jej formy, bez jej cech jednostkowych. Stąd też pojęcie, będące wynikiem abstrakcji (prostego ujęcia), wyraża w intelekcie tylko podobieństwo formalne, strukturalne, bez bogactwa cech związanych z konkretnym istnieniem. Zawiera tylko cechy zasadnicze, substancjalne jakiejś rzeczy, chociaż w sposób mętny, niewyraźny i niesprecyzowany²¹.

¹⁸ Teorię abstrakcji opracował zasadniczo Arystoteles. Por. Th. P h i l i p p e, *Abstraction, Addition, Séparation dans la philosophie d'Aristote*, „Revue Thomiste” (1945), s. 461nn. Św. Tomasz rozwiązał arystotelesowską teorię abstrakcji w *De Trinitate*, q. 5, a. 3.

¹⁹ Na temat różnych rodzajów abstrakcji zob. K r ą p i e c, *Teoria analogii*, s. 125-131.

²⁰ Por. t e n ż e, *Metafizyka*, s. 78.

²¹ Por. t e n ż e, *Teoria analogii*, s. 119. Por. także: t e n ż e, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 70-91.

Owo „umieszczanie” istotnych cech rzeczy w pojęciu, przy równoczesnym pomijaniu cech jednostkowych, jest rodzajem intencjonalnego „wchłonięcia” – przyjęcia rzeczywistości do ludzkiego podmiotu. Rzeczywistość poznana przez człowieka staje się w jakiś sposób „obecna” w człowieku, oczywiście obecna intencjonalnie, myślowo, a nie fizycznie. Zatem poznanie pojęciowe rzeczywistości jest czynnością ukierunkowaną od przedmiotu do podmiotu. Jest ruchem downętrznym, dosiebnym, w przeciwieństwie do aktów pożądania wolitywnego, które stanowią ruch odwewnętrzny, odsiebny²².

Pojęcia jako umysłowe „odbitki” rzeczywistości są różnego rodzaju. M.A. Krąpiec, bazując na bogatej tradycji filozoficznej, głównie arystotelesowsko-tomistycznej, wyróżnia pojęcia przednaukowe, naukowe, uniwersalne, transcendentalne, jednoznaczne, wieloznaczne, analogiczne²³. Poszczególne rodzaje pojęć mają swoistą strukturę i sobie właściwą drogę powstawania. Sposób powstawania pojęć i ich wewnętrzna struktura wyznacza określony rodzaj poznania. W zależności od obecności w poznaniu różnorodnych pojęć można mówić o poznaniu przednaukowym, naukowym, uniwersalnym, transcendentalnym, analogicznym itd. Nie jest naszym zamiarem omawianie całej tej wyliczonej gamy pojęć, ich struktury i powstawania, chociaż M.A. Krąpiec dosyć szczegółowo te sprawy analizuje. Nawet krótka prezentacja rozważań autora na ten temat wydaje się tu zbyteczna. Dlatego odnotowujemy tu tylko, że zdaniem M.A. Krąpca obecność pojęć ogólnych i transcendentalnych w naszym poznaniu, ich powstanie i struktura są przejawem transcendencji człowieka jako bytu osobowego wobec otaczającej go natury.

Chociaż pojęcia są podstawowymi elementami poznania intelektualnego, to jednak poznanie się w nich nie wyczerpuje. Pojęcia bowiem umożliwiają łączenie się z rzeczą, ale nie umożliwiają pełnej refleksji poznawczej.

Pojęcia wyrażają w nas tylko treści bytowe, w jakimś aspekcie stałe i konieczne, i ujęte w sposób ogólny. „Za poznanie pojęciowe, odizolowane od poznania dokonanego przez sądy – pisze autor – nie bierzemy jeszcze osobistej, intelektualnej odpowiedzialności. Poznanie bowiem czysto pojęciowe nie wyraża jeszcze naszego osobistego, «zaangażowanego» stosunku do po-

²² Por. t e n ż e, *Metafizyka*, s. 193; oraz t e n ż e, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 118. Dokładnie takie samo stanowisko w tym względzie reprezentuje kard. K. Wojtyła. Por. *Osoba i czyn*, s. 151.

²³ Por. K a m i ń s k i i K r ą p i e c, *Z teorii i metodologii*, s. 41-95. Jest tam zamieszczona dość wszechstronna analiza pojęć.

znawanej rzeczywistości²⁴. Dopiero sądy (złączone lub rozdzielone pojęcia), jako jednostki poznawcze odmienne i „wyższe” w swej naturze od pojęć, warunkują w pełni świadome, ludzkie poznanie. Stąd też trzeba uznać, że sądy są czymś poznawczo doskonalszym od pojęć²⁵. Przyjrzyjmy się przeto ich naturze, by zyskać nowy – wyższy znak transcendencji człowieka wobec przyrody.

b. Sądy

W naszych dotychczasowych rozważaniach poruszyliśmy już problematykę sądów²⁶. Miało to miejsce przy prezentacji rozumienia doświadczenia przez M.A. Krąpca. Wskazaliśmy wówczas na rolę sądów egzystencjalnych w pierwotnym doświadczeniu człowieka, na ich specyficzny, prerefleksyjny charakter.

Mając w pamięci uwagi tam poczynione, chcemy tu, w obecnym kontekście naszych rozważań, podkreślić jedynie, że sądy egzystencjalne według M.A. Krąpca są absolutnie pierwszym „momentem” naszego poznania. Stwierdzenie faktu istnienia jest najpierwotniejszym aktem naszego poznania. Na tym dopiero akcie mogą być nadbudowane inne akty poznawcze: akty abstrakcji i tworzenia abstrakcyjnych pojęć, konstrukcji sądów orzecznikowych i przeprowadzania rozumowań²⁷. Dzięki sądom egzystencjalnym te dalsze etapy naszego abstrakcyjnego, selektywnego poznania są jakoś powiązane z rzeczywistością. Można powiedzieć, że zdaniem M.A. Krąpca sądy egzystencjalne są gwarantem realizmu ludzkiego poznania. W tym właśnie sensie sądy egzystencjalne dźwierzają priorytet w stosunku do pojęć, gdyż je chronologicznie wyprzedzają i gwarantują ich realność.

Podobnie i sądy orzecznikowe poznawczo są czymś doskonalszym od pojęć. Wprawdzie ich powstawanie w stosunku do pojęć jest „późniejsze”, gdyż te ostatnie tkwią już w ich wewnętrznej strukturze, jednak w rezultacie

²⁴ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 156-157.

²⁵ Por. Kamiński i Krąpiec, *Z teorii i metodologii*, s. 42-43. Autor w związku z tym krytykuje te kierunki filozoficzne w przeszłości, które cały proces poznawczy i jego wyniki starały się sprowadzić do uzyskania nowego „pojęcia” o rzeczywistości, które nawet sądy traktowały jako nowe, wyższe, bardziej zreflektowane pojęcia, a zespół sądów jako jakieś superpojęcie (zob. *Ja – człowiek*, s. 157).

²⁶ Na temat sądów M.A. Krąpiec pisze głównie w: *Z teorii i metodologii*, s. 96-143; *Teoria analogii*, s. 131-142; *Język i świat realny*, s. 93-137; *Tomasz z Akwinu, De ente et essentia*, s. 140-162; *Metafizyka*, s. 86-100; *Realizm ludzkiego poznania*, s. 600-620.

²⁷ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 159-160.

stanowią one bardziej dojrzałe i doskonalsze poznanie. W czym tkwi i na czym się zasadza zdaniem M.A. Krąpca owa wyższość poznania sądowego nad poznaniem pojęciowym?

Sumując wywody autora na ten temat, rozsiane w różnych jego pracach, można powiedzieć – jak sądzimy – następująco: poznanie wyrażone w sądach zarówno egzystencjalnych, jak i orzecznikowych otrzymuje cechę poznania prawdziwego (lub nieprawdziwego). Sądy są dopiero nosicielem prawdy, czego nie można powiedzieć o pojęciach²⁸. To stanowi właśnie o ich wyższości nad pojęciami. W pojęciu bowiem istnieją same cechy intencjonalne, które w rzeczywistości są zrealizowane konkretnie. Pojęcie rzeczywiście „przedstawia” treść rzeczy, identyfikując się z nią intencjonalnie. Jednakże samo pojęcie nie przedstawia porównania między nim a rzeczą. W związku z tym nie zachodzi w nim jeszcze relacja zgodności z rzeczą. Dopiero w akcie sądenia intelekt może porównać pojęcie z rzeczą.

Pojęcie zawiera tylko istotną treść rzeczy. Z tej racji można o nim mówić, że zawarta jest w nim jedynie prawda w sensie ontologicznym, a nie w sensie logicznym, a więc jako poznana i uświadomiona. Do pojęcia prawdy należy nie tylko reprezentacja rzeczy, ale także poznanie tej reprezentacji jako zgodnej lub niezgodnej z faktycznym stanem rzeczy. To zaś może się dokonać w świadomym akcie intelektualnego, sądowego poznania. Przeto w sądzie, a nie w samym tylko pojęciu leży prawda²⁹. Aby jednak faktycznie sąd orzecznikowy był nosicielem prawdy (lub fałszu), czyli żeby zaszła relacja zgodności sądu ze stanem rzeczy, z bytem, to sam byt, ów stan rzeczy, musi być stwierdzony jako istniejący. W przeciwnym bowiem razie intelekt nie mógłby zbadać, że w rzeczywistości, w samym bycie „tak jest”, czyli zachodzi taki realny układ rzeczy, jaki jest mu dany w sądzie. Dlatego, zdaniem autora, „uprzednie stwierdzenie istnienia bytu w sądach egzystencjalnych jest warunkiem zaistnienia prawdy w stosunku do «sądowego» poznania tego bytu”³⁰. Stąd też autor twierdzi, że „wszelkie typy poznania, operujące sądami orzecznikowymi, bez uprzedniego lub też następczego stosowania sądów egzystencjalnych, stwierdzających realne istnienie podmiotów tych sądów, nie wypowiedają sądów prawdziwościowych, a tylko enuncjacje zdaniowe o czysto możliwościowym charakterze prawdy”³¹. Niebezpieczeństwo takie nie zachodzi na terenie

²⁸ Por. np. tamże, s. 160; oraz K a m i ń s k i i K r ą p i e c, *Z teorii i metodologii*, s. 138-143.

²⁹ Por. K a m i ń s k i i K r ą p i e c, *Z teorii i metodologii*, s. 139. Autor formułuje takie stanowisko na podstawie tekstów św. Tomasza (*De ver.* 1, 3 i *S. th.* I, 16, 2).

³⁰ Tamże, s. 140.

³¹ Tamże, s. 141.

filozofii operującej pojęciami transcendentnymi, gdyż w każdym pojęciu transcendentnym jest jakoś uwzględniony sąd egzystencjalny³².

Niniejsze cechy poznania sądowego (a w szczególności jego charakter prawdziwościowy) wskazują nam szczególne uzdolnienia człowieka jako bytu poznającego. Przesądzą o jego transcendencji wobec innych istot w tym świecie. Ale na tym jeszcze nie koniec, gdy idzie o transcendencję człowieka w aktach poznawczych. W strukturze intelektualnego poznania oprócz operacji pojęciowania i sądzenia zachodzi jeszcze operacja rozumowania.

c. *Rozumowanie*

Człowiek w refleksji nad swoim poznaniem intelektualnym uświadamia sobie, a więc jakoś wewnątrznie doświadcza, że spełnia nie tylko akty pojęciowania i sądzenia, ale i akty rozumowania, że dokonuje intelektualnego dyskursu. Tradycja scholastyczna określała operację rozumowania jako *processus de uno in aliud*, czyli jako przechodzenie od jednych sądów (pewnego, wyjściowego zestawu sądów) do drugich (zestawu wywnioskowanego)³³.

M.A. Krąpiec w swoich analizach dotyczących poznania stosunkowo mało miejsca poświęca problematyce rozumowania branej od strony podmiotowej. Uważa bowiem, że samo rozumowanie nie jest jakimś specyficznie nowym aktem myśli w stosunku do sądów³⁴. Jest po prostu operacją na sądach i na ich zrozumieniu się opiera. Jednakże autor dużo uwagi poświęca zagadnieniu rozumowania rozpatrywanego od strony przedmiotowej³⁵. W dość dokładny sposób omawia problematykę indukcji, dowodzenia, wskazując na ich zastosowanie na terenie filozofii bytu.

Sprawą oczywistą staje się przeto, że nie ma potrzeby referowania tu i ocenia tych rozważań. Poprzestajemy tu jedynie na stwierdzeniu, że fakt dokonywania rozumowań daje się stwierdzić w refleksji nad ludzkim poznaniem intelektualnym. Czynność ta opiera się na zrozumieniu sensu nazw i zdań, a więc bazuje na elementach poznania pojęciowego i sądowego. Toteż potwierdza ona także prawdę o transcendencji poznawczej człowieka w świecie przyrody.

Dalsze ujawnianie się transcendencji poznawczej staje się widoczne w analizie obszarów intelektualnej działalności człowieka.

³² Por. tamże, s. 141-143.

³³ Stosownie do tego pojęciowanie określano jako *simplex apprehensio*, sądzenie zaś *compositio et divisio*. Zob. S w i e ż a w s k i, *Traktat o człowieku*, s. 274.

³⁴ Por. K r ą p i e c, *Teoria analogii*, s. 80.

³⁵ Por. K a m i ń s k i i K r ą p i e c, *Z teorii i metodologii*, s. 144-253.

C. Dziedziny działalności intelektualnej

Działalność intelektualna człowieka wyciska piętno na wszystkich dziedzinach jego życia. Wszystko to, co ludzkie, jest w jakiś sposób pochodne od poznania intelektualnego. Lubelski tomista porządkuje obszary działalności intelektualnej człowieka według klucza przyjętego od Arystotelesa.

Stagiryta wyróżnił trzy podstawowe obszary rozumnego działania człowieka, biorąc pod uwagę zarówno istotny cel, jak i przedmiot poznania. Są to: poznanie teoretyczne (*theoria* – kontemplacja), poznanie praktyczne (*praxis* – postępowanie) i poznanie poetyczne (*poesis*)³⁶. Podział ten zdaniem autora nie jest rozłączny³⁷. Stąd też w normalnym biegu rzeczy dziedziny te nie występują w zasadzie w postaci czystej i wydestylowanej. Jednakże jest podstawa obiektywna, żeby je rozróżniać. Tę podstawę, jak już nadmieniliśmy, stanowi istotny cel i przedmiot poznania. Poznanie teoretyczne, zwane kontemplacją, ma za cel odkrycie prawdy, a jego przedmiotem, według św. Tomasza, jest tzw. *speculabile*. Drugi typ poznania: poznanie praktyczne, ma na względzie działanie, a jego przedmiot stanowi tzw. *agibile*. Wreszcie poznanie poetyczne zmierza do wytwarzania (w materiale zewnętrznym) i ma za przedmiot tzw. *factibile*³⁸.

W każdej z tych dziedzin ujawnia się w swoisty sposób transcendencja bytu ludzkiego w przyrodzie. Dlatego też musimy te dziedziny poddać przynajmniej krótkiej charakterystyce³⁹.

a. Poznanie teoretyczne

Jest to poznanie informacyjne mające za cel uzyskanie prawdy, czyli uzgodnienie poznawcze z rzeczywistością. Obejmuje ono zarówno etap poznania potocznego, przednaukowego, jak i etap poznania zorganizowanego, naukowego. W obydwu fazach poznanie to jest jakąś aspektową i w dużej mierze wybiórczą interioryzacją treści świata rzeczywistego⁴⁰. Owo wchłanianie intencjonalne rzeczywistości przechodzi różne fazy. Idąc za średniowieczną

³⁶ Por. J. K a l i n o w s k i, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, s. 11.

³⁷ Por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 185-186.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Autorowi wiadomo, że M.A. Krąpiec złożył do druku obszerną pracę na temat przedstawianych tu w zarysie trzech dziedzin działalności intelektualnej człowieka. Nie mogąc na nią czekać, wykorzystano tu głównie następujące prace M.A. Krąpca: *Ja – człowiek*, s. 103-123; *Intencjonalny charakter kultury*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971, s. 203-219.

⁴⁰ Por. K r ą p i e c, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 105.

tradycją, autor wyróżnia trzy główne fazy tego poznania. Pierwszą z nich jest odczytywanie pierwszych zasad rzeczywistości. Druga faza to różnego typu rozumowania na podstawie odczytanych zasad, przybierające różne formy właściwe dla najrozmaitszych nauk. Trzecią fazą, wieńczącą całe poznanie, jest mądrość, ostateczne rozumienie rzeczywistości⁴¹.

W związku z poznaniem informacyjno-teoretycznym, w jego postaci zorganizowanej, naukowej, autor podkreśla jego podstawowe cechy⁴². Są to (już od czasów Platona): konieczność, niezmienność i ogólność. Cechę konieczności – wbrew Kantowi – autor, idąc za tradycją platońsko-arystotelesowską, funduje na bytowym układzie rzeczy. Niezmienność poznania ma również podstawę w samej rzeczy, w jej stałych strukturach. Natomiast cecha ogólności ma swoje źródło w ludzkim intelekcie, który ma zdolność do abstrakcji i schematyzacji.

b. Poznanie praktyczne

Już nadmieniliśmy, że poznanie praktyczne, zwane też fronetycznym lub moralnym, ma na celu kierowanie moralnym postępowaniem człowieka. Jest więc całkowicie przyporządkowane działaniu. Jest to poznanie najbardziej charakterystyczne dla człowieka, koniecznościowo związane z samym bytowaniem człowieka jako osoby. „Nie każdy bowiem człowiek – pisze autor – tworzy wielkie teorie, nie każdy jest naukowcem, nie każdy jest twórcą, ale każdy człowiek zachowuje się jako człowiek, gdy działa”⁴³. Każdy człowiek musi koniecznościowo podejmować swoje decyzje, od których nie ma ucieczki, gdyż uchylanie się przed decyzją jest już decyzją.

W przeciwieństwie do poznania teoretycznego poznanie praktyczne dotyczy zawsze kontekstu: „tego oto” dobra, które przez wolny akt winien człowiek realizować⁴⁴. Do tego czynienia dobra czy też zła człowiek nie jest zdeterminowany przez odziedziczoną „naturę”, na wzór zwierząt i ich instynktowych sposobów reagowania na różnego rodzaju bodźce. Człowiek sam się determinuje do takiego, a nie innego działania. Owa autodeterminacja do działania jest właśnie sprzężona z poznaniem praktycznym, przejawiającym się w postaci nieustannie nam towarzyszących sądów praktycznych typu: „czyń to a to, tak a tak”. Wybierając w sposób wolny jakiś sąd praktycz-

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 188-190.

⁴³ T e n ż e, *Funkcja refleksji*, s. 115.

⁴⁴ Por. tamże.

ny, zdajemy sobie sprawę, że nie jest on ani jedyny, który był możliwy do wybrania, ani nie jest to zawsze sąd najlepszy. Człowiekowi nieraz towarzyszy świadomość, że właśnie zdeterminował się źle, że wybrał zły sąd praktyczny i że w rezultacie złym uczynił swoje działanie⁴⁵.

Do tej sprawy autodeterminacji, do problemu wolności człowieka w wyborze wypadnie nam jeszcze powrócić przy omawianiu transcendencji osoby wobec natury w aktach wolnego wyboru. Tutaj jeszcze, w refleksji nad poznaniem praktycznym, wskaźmy za omawianym autorem na etapy urzeczywistniania się tego typu poznania. Autor *Ja – człowiek* w dziedzinie poznania praktycznego związanego z ludzkim postępowaniem wyróżnia, podobnie jak to wystąpiło w poznaniu teoretycznym, także trzy etapy⁴⁶. Pierwszym i podstawowym stadium jest poznanie (świadomość) podstawowych reguł postępowania, a w szczególności podstawowej zasady prawa naturalnego, wyrażającej się w sądzie „dobro należy czynić” („czynić dobro”). Drugą fazą jest akt sumienia, praktyczny sąd, który w sposób wolny sam sobie wybieram i który determinuje mnie do takiego lub innego działania. Sąd ten, wybrany w sposób wolny, nie musi być wcale najlepszy ani najbardziej rozumny. Decyzja jego wyboru jest decyzją moralną.

Wreszcie stadium trzecie, zwieńczające proces praktycznego poznania – jest to mądrość życiowa, osiągnięta dzięki doświadczeniu moralnemu, doświadczeniu przeżytych aktów decyzyjnych.

c. *Poznanie pojetyczne*

Poznaniu tego typu, zwanemu także poznaniem twórczym, wytwórczym albo przetwórczym, M.A. Krąpiec poświęca w porównaniu z dwoma poprzednimi rodzajami stosunkowo dużo miejsca. Wiąże się to z omówieniem całej dziedziny kultury, która właśnie z tym typem poznania jest ściśle złączona⁴⁷. Nie zamierzamy tu dokładnie referować i analizować tego ogromnego zagadnienia. Ograniczamy się jedynie do wypunktowania zasadniczych linii ujęć autora.

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 105-106.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 192-193; oraz t e n ż e, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 106.

⁴⁷ Na temat poznania wytwórczego i dziedziny kultury M.A. Krąpiec pisał głównie w następujących pracach: *Ja – człowiek*, s. 193-215; *Intencjonalny charakter kultury*, s. 203-219; *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 103-123; *Człowiek twórcą kultury*, w: *Wiara i życie*, red. B. Bejze, Warszawa 1985, s. 99-131; *Metafizyka kultury. U podstaw rozumienia kultury*, „Filozofia” (półrocznik Koła Filozoficznego KUL) kwiecień (1988) numer specjalny.

Najpierw wskaźmy na odmienność poznania twórczego od dwóch wyżej zaprezentowanych typów poznania: poznania teoretycznego i praktycznego. Odmienność ta sprowadza się do różnic w strukturze i celu operacji poznawczo-myślowych. Otóż celem poznania poetycznego nie jest ani informacja o rzeczywistości (cel poznania teoretycznego), ani też realizowanie dobra w znaczeniu ścisłym (cel poznania praktycznego), ale samo piękno w jego najszerszym, transcendentalnym rozumieniu⁴⁸. Jaki proces dokonuje się w tym typie poznania? Otóż w poznaniu twórczym dokonuje się przekształcenie uprzednio aspektowo, wybiórczo ujętej treści, dostarczonej przez poznanie informacyjne, w nowe zespoły treści według obranego przez siebie kryterium tworzenia. Inaczej mówiąc, w poznaniu tym ma miejsce konstruowanie nowych przedmiotów intencjonalnych z elementów danych nam w poznaniu informacyjnym. Ów intelektualny konstrukt może być urzeczywistniony, „wcielony” w jakiś materiał pozapsychiczny i przybrać postać np. dzieła sztuki. Dlatego autor stwierdza, że poznanie twórcze znajduje się u podstaw wszelkich twórczości kulturowych⁴⁹. Najrozmaitsze przedmioty należące do dziedziny kultury człowieka są właśnie konstruowane przy zastosowaniu jakiegoś kryterium. Umysł człowieka zachowuje się tu czynnie, dokonując samej konstrukcji, której poszczególne elementy zostały uprzednio dane w poznaniu informacyjnym.

W dziedzinie poznania poetycznego, podobnie jak w dziedzinach poprzednio wyróżnionych, dadzą się wykryć trzy fazy. Faza pierwotna stanowi zdolność twórczego widzenia rzeczywistości, czyli jakiś wrodzony i podległy kształceniu talent twórczy (dar wizji artystycznej). Drugi etap dziedziny poznania wytwórczego to sztuka, zdolność wykonania dzieła widzianego w twórczym poznaniu (*techné, ars*), czyli wprowadzenie konstrukcji poznawczej w jakąś swoistą materię. Jako trzeci etap poznania poetycznego bywa wymieniany mądrościowy osąd, stanowiący bądź krytyczne poznanie dzieła sztuki (dzieła wytworzonego), bądź też poznanie estetyczne jako „odpowiedź” na poznanie twórcze, artystyczne⁵⁰.

Po powyższym naszkicowaniu rozumienia poznania twórczego może zrodzić się pytanie: Czy „elementy” twórczości są właściwe tylko poznaniu poetycznemu? Gdy poddamy gruntownej analizie poznanie informacyjne

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 194; oraz t e n ż e, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 107 i 120.

⁴⁹ Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 194.

⁵⁰ Por. t e n ż e, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 108.

i praktyczne, to zauważymy, że zarówno w pierwszym, jak i w drugim typie poznania są obecne „momenty” twórczości. Przecież w formułowaniu sądów, w doborze argumentacji, w tworzeniu modeli ujaśniających rozumienie rzeczywistości wyraźnie obecna jest twórczość i inwencja intelektu ludzkiego. Także akty decyzji są niekiedy twórcze; nabywanie usprawnień przez odpowiednie ćwiczenie stanowi również twórczość kulturową⁵¹.

Zatem zdolności twórcze człowieka przejawiają się we wszystkich wyróżnionych rodzajach poznania ludzkiego. Najbardziej jednak ujawniają się w dziedzinie poznania pojetycznego.

Powiedzieliśmy wyżej, że poznanie twórcze leży u podstaw działalności kulturowej człowieka. Z lektury tekstów M.A. Krąpca wynika, że działalność kulturową człowieka, z obecną w niej twórczością, autor uważa za bardzo czytelny przejaw ducha ludzkiego, a tym samym za jaskrawy przejaw transcendencji człowieka jako osoby wobec natury⁵². Zresztą całą kulturę autor uważa za intelektualizację (racjonalizację) natury, za przetwarzanie jej poprzez rozumne działanie człowieka⁵³. W naturze właśnie człowiek wyciska swoje ludzkie piętno, przekształcając ją i zostawiając w niej ślad swojego ducha.

W twórczej działalności kulturowej – zauważa autor – niezwykle ostro występuje oś poznawcza: człowiek i świat⁵⁴. Człowiek w działaniu (poznaniu) twórczym jest istotą ingerującą w zastany świat, jest owym „ja” przemieniającym według swoich kryteriów to wszystko, na czym wyciska swe twórcze piętno. To twórcze działanie, wyciskanie piętna osobowego w naturze, jest procesem ogromnie złożonym, mającym wiele różnych uwarunkowań. Działają tu rozmaite kryteria organizowania nowej treści pojetycznej, różnorodne motywy twórczej działalności, wielorakie impulsy psychologiczne⁵⁵. Nie będziemy tych czynników tu omawiać, gdyż niepotrzebnie poszerzyłoby to rozmiar naszych rozważań. Chcemy natomiast zwrócić tu jeszcze uwagę na sam status bytowy owego umysłowego konstruktów i jego stosunku do swej realizacji w materiale pozapsychofizycznym.

Wytworzone dzieło kultury (dzieło sztuki), zanim właściwie zaistnieje w jakimś materiale pozapsychofizycznym, wcześniej jest jakoś zapodmiotowane jako „konstrukcja” twórcza w intelekcie. Zachodzi tu zatem pierwszeństwo myśli w dziedzinie twórczości przed dziełem tworzonym. To pier-

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. np. tamże, s. 114.

⁵³ Por. tamże, s. 120-121; oraz t e n ż e, *Intencjonalny charakter kultury*, s. 203-206.

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 108.

⁵⁵ Por. tamże, s. 109-110.

wotne zapodmiotowanie dzieła w ludzkiej myśli otrzymuje u M.A. Krąpca kwalifikację bytu pierwotnie intencjonalnego⁵⁶. Autor zapytuje, w jakim stosunku pozostają do siebie te dwie postaci wytwarzanego dzieła: umysłowy konstrukt i skonstruowane dzieło w materiale zewnętrznym. Lubelski tomista przyznaje priorytet umysłowemu konstruktowi. W związku z tym pisze: „treść intencjonalna «zawieszona» na aktach poznawczych znajduje się w doskonalszym stanie bytowym (ze względu na charakter podmiotu, jakim jest myśl – duch) aniżeli treść zrealizowana w materiale zewnętrznym, chociażby on właśnie miał się stać jej zamierzonym ostatecznym podmiotem. Treści intencjonalne «dzieła sztuki» zawieszona w ludzkiej myśli znajdują się w stanie «wzorcowym» w stosunku do innych jego postaci”⁵⁷.

Mamy więc jasno powiedziane, że myślowa postać dzieła stanowi zasadniczy i samozrozumiały jego stan. Inne jego pozamyślowe postaci są zrozumiałe jedynie poprzez odniesienie ich do myśli. Wynika z tego, że każde dzieło sztuki (zrealizowane) ma charakter znakowy, jest znakiem, który nas odsyła do intelektu, i zarazem znakiem, który nam coś komunikuje⁵⁸.

To właśnie sprawia, że dzieło sztuki w oderwaniu od osobowego kontekstu (twórcy i adresata) nie daje się właściwie pojąć, jest po prostu kawałkiem materii. Cała przeto wartość dzieł sztuki, dzieł kultury, ma swoje źródło i ugruntowanie w bycie ludzkim, w genetycznym i finalnym związaniu z jego duchem. Co więcej – konkluduje autor – w podmiocie ludzkim (myśli ludzkiej) jako twórcy i adresacie dzieło kultury zyskuje szansę wiecznego trwania. Nawet gdyby widzialne dzieła kultury zostały zniszczone, ale skoro były raz wytworzone przez człowieka – już przetrwają wiecznie w nie-

⁵⁶ Teorię bytu intencjonalnego M.A. Krąpca rozwija m.in. w następujących pracach: *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego*, „Collectanea Theologica” 28 (1957), s. 303-381; *Realizm ludzkiego poznania*, s. 423-480; *O filozofię kultury*, „Znak” 16 (1964) nr 7-8 (121-122), s. 813-825; *Intencjonalny charakter kultury*. W tym ostatnim artykule autor podejmuje dyskusję z koncepcją intelektualności dzieła sztuki R. Ingardena. Teoria bytu intencjonalnego M.A. Krąpca była kilkakrotnie przedmiotem dyskusji A.B. Stępnia. Zob. w związku z tym: A.B. Stępień, *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 1, s. 173-183; t e n ż e, *O sposobie istnienia dzieła sztuki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 6 (1963) nr 3, s. 55-64; t e n ż e, *O intencjonalnym sposobie istnienia – ponownie*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) z. 1, s. 70-71; oraz M.A. Krąpca, *Kilka uwag tytułem dalszej, bardziej wyczerpującej dyskusji*, tamże, s. 72.

⁵⁷ Krąpca, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 111.

⁵⁸ Por. tamże, s. 112-113.

śmiertelnym intelekcie swego twórcy; pozostaną także na zawsze jako przyjęty zapis w duszy ich odbiorców⁵⁹. To właśnie tłumaczy, dlaczego człowiek tak spontanicznie ceni swą kulturową twórczość, dlaczego traktuje ją jako pasję życia, której potrafi wszystko poświęcić.

Wobec powyższego możemy zakonkludować, że twórczość kulturowa, obejmująca wszystkie dziedziny intelektualnego życia człowieka (poznanie, moralność, religię, sztukę), jest według M.A. Krąpca bardzo jaskrawym przejawem transcendowania przez człowieka jako osobę całego świata natury, przyrody. Do takiej konkluzji doprowadza nas powyższa prezentacja Krąpcowej refleksji nad szeroko rozumianym poznaniem ludzkim.

2. Transcendencja poznawcza w ujęciu kard. K. Wojtyły

Problematyka poznania nie stanowiła dla kard. K. Wojtyły głównego tematu rozważań. W przeciwieństwie do M.A. Krąpca Kardynał Krakowski poświęcił jej w swoich pracach stosunkowo niewiele miejsca. Czynił to najczęściej przy okazji przedstawiania uwarunkowań wolnego wyboru człowieka, przy omawianiu motywacji chcenia, a także przy okazji refleksji nad sumieniem.

W toku rozważań autora raz po raz przejawia się myśl o transcendencji osoby w aktach poznawczych. Jak już nadmieniliśmy, autor ten typ transcendencji nazywa w zasadzie transcendencją poziomą i uważa ją za drugorzędną w stosunku do transcendencji pionowej, która ujawnia się przede wszystkim w samostanowieniu. Jednakże niektóre teksty autora upoważniają do wniosku, że transcendencja poznawcza zyskuje niekiedy wymiar transcendencji pionowej. Ta ostatnia przejawia się, jego zdaniem, w niezależności i wyższości osoby wobec świata przedmiotów poznania. Tę wyższość osoba posiada dzięki prawdzie i dynamicznemu do niej odniesieniu⁶⁰.

Problematykę transcendencji poznawczej w ujęciu kard. K. Wojtyły przedstawimy w trzech etapach, omawiając kolejno: naturę poznania, prawdę o dobru i sumienie.

⁵⁹ Por. tamże, s. 114-115.

⁶⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 124, 150, 153, 163, 188.

A. Natura poznania – poznanie jako „dzianie się” i „działanie”

Gdy czytamy pisma filozoficzne kard. K. Wojtyły, łatwo spostrzeżemy, że zamieszczone w nich rozważania są prowadzone w zasadzie metodą fenomenologiczną. Jednakże raz po raz natrafiamy w nich na wątki na wskroś metafizyczne, w których autor wyraźnie nawiązywał do myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Prawidłowość tę odnajdujemy także przy lekturze tekstów autora dotyczących poznania.

Według autora *Osoby i czynu* poznanie człowieka należy zasadniczo do kategorii działania (*agere*)⁶¹. Jednakże obok aktywnego przeżycia poznania stwierdzamy w sobie również przeżycia o charakterze pasywnym, które również mają znaczenie poznawcze (*pati*). Akty poznawania różnią się od aktów chcenia kierunkiem. O ile chcenie łączy się z pewnego rodzaju wyjściem podmiotu ku przedmiotowi, to w poznaniu odbywa się pewnego rodzaju wprowadzenie przedmiotu w podmiot⁶². To wprowadzenie poznawcze przedmiotów w podmiot poznający dokonuje się zarówno na poziomie zmysłowym (przez wrażenia i wyobrażenia), jak i na poziomie intelektualnym (przez zrozumienie)⁶³. Poznanie zatem polega na wprowadzeniu przedmiotu w podmiot-osobę wedle istotnej właściwości tego podmiotu-osoby⁶⁴. Niniejsze rozumienie poznania jest podobne do rozumienia M.A. Krąpca i swoje korzenie posiada w filozofii św. Tomasza⁶⁵.

Wróćmy jednak do myśli poprzedniej, wskazującej, że według autora *Osoby i czynu* poznanie jest w jakiejś części dynamizmem określanym jako „dzianie się”, a także w większym stopniu dynamizmem nazywanym „działaniem”. „Poznanie – stwierdza autor – do pewnego stopnia jakby dzieje się w człowieku, a od pewnego miejsca jest już wyraźnym jego działaniem”⁶⁶. Zatem człowiek przeżywa siebie jako sprawcę myślenia i poznania dopiero w określonym momencie. Jaki jest to moment? Autor oznajmia, że jest to moment sądu⁶⁷. Czynność sądzenia zakłada bardziej pierwotną czynność umysłu, jaką jest pojęciowanie. Wydawanie sądów, zdaniem autora, jest naj-

⁶¹ Por. tamże, s. 151.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 152.

⁶⁵ Por. tekst św. Tomasza: *S. th.* I, 14; I, 84, 7; II-II, 154, 5 ad 3; I, 84, 3, 7; I, 85, 2. Por. w związku z tym: E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 318nn.

⁶⁶ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 152.

⁶⁷ Por. tamże.

wartościowszą czynnością poznawczą człowieka, w której człowiek staje się nie tylko podmiotem, ale i sprawcą poznania. Zewnętrznie czynność ta wyraża się w zdaniach wypowiedzianych mową lub pismem. W sądzie wyraża się najbardziej istotny moment poznania – ujęcie prawdy. „Ujęcie prawdy – pisze autor – jest równoznaczne z wprowadzeniem przedmiotu w podmiot-osobę (...). Dziedzina prawdy utożsamia się z jej właściwą dziedziną ducha. Prawda stanowi istotną rację bytu ludzkiego poznania, równocześnie zaś jest ona podstawą transcendencji osoby w działaniu”⁶⁸.

Zatem umysł ludzki posiada nie tylko zdolność do poznawania rzeczywistości, do obiektywizowania jej w pojęciach, ale także ma zdolność ujmowania prawdy i formułowania jej w sądach. Dzięki zdolności ujmowania prawdy i odróżniania jej od fałszu człowiek posiada nadrzędność w stosunku do poznawanych przedmiotów. Jest to właśnie nic innego jak transcendencja poznawcza, transcendencja poprzez prawdę o przedmiotach poznawczych, czyli krótko: transcendencja przez prawdziwość⁶⁹. Poznanie więc, zdaniem kard. K. Wojtyły, to nie tylko myślenie, obiektywizowanie w pojęciach, ale przede wszystkim ujęcie prawdy w sądzie. Owo poznanie prawdy nie jest czymś statycznym, ale jest procesem dynamicznym, ponieważ prawda jest celem poznania. Uzgadnianie umysłu z rzeczywistością dokonuje się przez dynamiczne i stałe dążenie do prawdy. Proces ten realizuje się powoli, przechodząc przez różne stopnie⁷⁰. Człowiek więc nie jest tylko biernym podmiotem, „odbijającym” w sobie poznawane przedmioty, ale posiada w stosunku do nich jakby „dystans”, czy inaczej mówiąc: posiada wobec przedmiotów poznania swoistą nadrzędność, niezależność, wyższość. Ta nadrzędność, wyższość nad rzeczywistością poznawczą jest nazwana przez autora transcendencją „pionową”⁷¹.

Można z kolei zapytać, co zdaniem kard. K. Wojtyły jest przedmiotem poznania, i w związku z tym, o czym człowiek zdobywa prawdę w swoim wysiłku poznawczym. Z lektury tekstów autora dowiadujemy się, że człowiek w pierwszym rzędzie poznaje prawdę o rzeczywistości, o samym sobie i o świecie, ale nie tylko. Człowiek oprócz tej prawdy, którą można by nazwać prawdą teoretyczną, posiada również zdolność poznawania tego wszystkiego, co stanowi przedmiot ludzkiego działania, co jest przedmiotem jego woli. Ta

⁶⁸ Tamże, s. 152-153.

⁶⁹ Por. tamże, s. 153. Por. w związku z tym: E. K a c z y ń s k i, „Prawda o dobru” w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 55.

⁷⁰ Por. K. W o j t y ł a, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana” 7 (1978), s. 107-114.

⁷¹ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 166-167, 188.

prawda o przedmiocie działania (pożądania) może być nazwana prawdą aksjologiczną. Autor odróżnia ją od prawdy ontologicznej i stwierdza: „ujmując ją, stwierdzamy nie tyle, czym dany przedmiot jest – ile jaką stanowi wartość”⁷². Prawda tego rodzaju jest więc prawdą o przedmiocie jako o dobru, czyli prawdą o dobru⁷³. Przy tym rodzaju prawdy musimy się nieco zatrzymać, gdyż w swoich rozważaniach autor poświęca jej wiele miejsca i przywiązuje do niej dużą wagę.

B. Prawda o dobru jako istotny element transcendencji poznawczej

Prawda o dobru jest ujmowana jedynie przez ludzki rozum. To właśnie rozum, a nie zmysły, jest zdolny poznać coś (jakiś przedmiot) jako pewną wartość, czyli jako dobro. Poznanie to może mieć aspekt teoretyczny i praktyczny. Ten ostatni wchodzi w grę wówczas, gdy prawda zostanie przyporządkowana działaniu, albo inaczej: kiedy rozum praktycznie ujmuje dobro pod kątem prawdy w przyporządkowaniu do działania⁷⁴. Rozum więc ujmuje dobra *sub ratione veri*⁷⁵. Ta właściwość sprawia, że można mówić o moralności, o obiektywnych zasadach życia moralnego, o moralnym działaniu człowieka. Co więcej, rozum nie tylko ujmuje dobro w świetle prawdy, w jej przedmiotowej rzeczywistości, ale również odczytuje, określa i stwierdza hierarchię między dobrami⁷⁶. Trzeba tu jasno powiedzieć, że nie jest to żadne narzucanie przedmiotowej rzeczywistości apriorycznych założeń rozumu ani jakaś arbitralna ingerencja rozumu podmiotowego w przedmiotowy świat dóbr – jak uczył Kant – ale odczytywanie prawdy o przedmiotach jako wartościach, jako dobru. Prawda o dobru jest zasadą obiektywną, która pozwala człowiekowi odróżnić w praktyce dobro od zła⁷⁷. Linia podziału, rozszczepienia i przeciwstawienia między dobrem a złem, między wartością a przeciwartością

⁷² Tamże, s. 150.

⁷³ Por. t e n ż e, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej (w oparciu o koncepcje św. Tomasza z Akwinu oraz Maxa Schelera)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959) z. 1-2, s. 122; oraz t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 146, 149-150.

⁷⁴ T e n ż e, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 2, s. 14nn.

⁷⁵ Por. K a c z y ń s k i, „Prawda o dobru”, s. 56-57.

⁷⁶ Por. W o j t y ł a, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie*, s. 106-108.

⁷⁷ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 165.

sprowadza się ostatecznie do prawdy. Odniesienie do prawdy – twierdzi autor – jest swoistym kryterium, miarą dobra zarówno czynów osoby, jak i samej osoby jako podmiotu i sprawcy tych czynów⁷⁸.

Należy tu jednak zauważyć, że samo poznanie prawdy o dobru, samo myślenie o dobru nie tworzy jeszcze pełnego wymiaru moralności człowieka. Moralność polega przede wszystkim na realizacji dobra prawdziwego w czynie w działaniu moralnie dobrym. Dlatego też zachodzi tu potrzeba rozważenia drugiego czynnika istotnego dla moralnej kwalifikacji czynu, jakim jest udział woli, wolności w realizacji dobra prawdziwego i jej stosunku do prawdy o dobru.

Od razu chcemy tu zaznaczyć, że problematyka ta w zasadzie należy do zagadnienia transcendencji osoby wobec natury przez wolność, któremu zamierzamy poświęcić osobny rozdział tej pracy. Niemniej jednak już tutaj zachodzi potrzeba dotknięcia tego problemu, gdyż aktywność poznawcza człowieka przenika się z aktywnością wolitywną i nie można ukazać problematyki prawdy o dobru bez zwrócenia uwagi na wolny wybór owego dobra.

Nie wchodząc zatem w szczegółowe analizy, zwróćmy najpierw uwagę na to, że autor rozpatruje wolność w sposób realny i konkretny, a więc w kontekście osoby i jej działania⁷⁹. Wolność w takim kontekście nie jawi się jako absolutna niezależność, ale daje się ujrzyć jako zależność czynu osoby od własnego „ja”. To właśnie czyn osoby ujawnia się jako zależny od własnego „ja”. Zachodzi tu więc samozależność, samostanowienie osoby. Autor jednak pyta, czy jest to jedyny rodzaj zależności osoby. Idąc za głosem doświadczenia, wskazuje na inny rodzaj zależności, właśnie na zależność od prawdy. Umysł przez ujętą prawdę kieruje samostanowieniem. Samostanowienie osoby kierowane jest przez samowiedzę w sposób bezpośredni, natomiast pośrednio jest kierowane przez poznanie rzeczywistości, przede wszystkim przez poznanie prawdy o dobru, o wartości⁸⁰. Właśnie dzięki zdolności ujęcia prawdy o dobru – jak zauważa E. Kaczyński – wolność jako samostanowienie i samozależność przedstawia się jako zależność od prawdy⁸¹. Stąd też transcendencja osoby w czynie nie zawiera się jedynie w samozależności (zależność od własnego „ja”), ale wyraża się także w zależności od prawdy, zwłaszcza od

⁷⁸ Por. tamże, s. 162, 193.

⁷⁹ Por. E. K a c z y ń s k i, „*Il momento della verità*” nella riflessione di Karol Wojtyła, „*Angelicum*” 56 (1979) nr 2-3, s. 126-140. Autor zwraca tam uwagę, że abstrakcyjne rozważania o wolności prowadzą zazwyczaj do idealizmu i subiektywizmu. Ukazują wolność jako absolutną niezależność od prawdy i dobra, co jest niezgodne z doświadczeniem.

⁸⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 118, 141, 271.

⁸¹ Por. K a c z y ń s k i, „*Prawda o dobru*”, s. 60.

prawdy o dobru, które staje się przedmiotem pożądania woli. Właśnie ten drugi moment zależności kształtuje wolność osoby. Wolność więc nie realizuje się przez przyporządkowanie sobie prawdy, ale przez przyporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice własnej i właściwej osobie autonomii⁸².

Wobec powyższego można powiedzieć, że w fakcie wolności osoby ujawniają się jakby dwa typy zależności: zależność wewnętrzna, zwana samozaależnością, i zależność zewnętrzna, zależność od prawdy o przedmiocie jako o dobru. Właściwość ta odnosi się do wolności w znaczeniu podstawowym, jak również do wolności w znaczeniu rozwiniętym, czyli do wolności rozstrzygnięcia i wyboru.

Ten ostatni problem wypadnie nam rozwinąć szerzej przy omawianiu problematyki transcendencji woli, tu zaś zachodzi potrzeba scharakteryzowania jeszcze relacji woli do prawdy rozumu. Problem tej relacji zawieramy w pytaniu, jak dokonuje się owo „przejście” z prawdy o dobru rozumu do dobra chcianego i wybranego, czyli do dobra spełnionego w czynie. Innymi słowy, chodzi nam o ukazanie owego sprzęgnięcia rozumu poznającego prawdę o dobru i woli dążącej do dobra, czyli – krótko mówiąc – chodzi o stosunek rozumu do woli w ich działaniu (współdziałaniu).

Kard. K. Wojtyła daje nam rozwiązanie tej trudnej kwestii w duchu myślicieli średniowiecza, a w szczególności w duchu interpretacji św. Tomasza z Akwinu⁸³. Przyjmuje za słuszne scholastyczne adagium *nihil volitum, nisi praecognitum*⁸⁴. Stara się jednak pogłębić zrozumienie tej dynamicznej struktury *volitum* i *praecognitum*. Rozsiane po różnych pracach rozważania autora na ten temat można by – jak sądzimy – streścić w następujących punktach:

1. Między rozumem a wolą zachodzi w sferze duchowej człowieka ściśle współdziałanie. Refleksja rozumu przenika sferę woli. Wola zaś ze swej natury jest otwarta i karmi się treścią myśli, przetwarzając ją na moc duchowego dążenia. Rozum w jakimś sensie uzdalnia wolę do wydobycia z niej dążenia w kierunku obiektywnie poznanego dobra⁸⁵.

2. Wola w swoim rozumnym pożądaniu (*appetitus rationalis*) „dostosowuje się” do rozumu, do jego sądów o przedmiotach pożądania. W sądach

⁸² Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 145, 161-163, 173-174, 189nn.

⁸³ Św. Tomasz zagadnienie między dynamizmem woli i intelektu przedstawia w *S. th.* I, 82, 3 i 4.

⁸⁴ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 142.

⁸⁵ Por. tenże, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, „Tygodnik Powszechny” 8 (1952) nr 42, s. 1.

tych rozum obiektywizuje dobro i jakie takie „przedkłada” je woli, aby ona go pożądała. Rozum więc stanowi jedno ze źródeł aktualizacji woli⁸⁶.

3. Wola jako władza pożądawcza jest władzą ślepą. Jest zatem ślepa także wobec prawdy. Jednakże jest ona równocześnie podatna na nią, sposobna do niej⁸⁷.

4. Choć wola jest poruszana od zewnątrz przez prawdę o dobru dostarczoną przez rozum, to jednak owo odniesienie woli do prawdy, dzięki czemu jest możliwy wybór i rozstrzygnięcie, pochodzi z wewnątrz woli i należy do jej właściwej dynamiki. Jest to dynamika w specjalny sposób przyporządkowana do prawdy i od niej uzależniona. W dążeniu i wyborze woli zasadniczą rolę odgrywa poznanie nie tyle przedmiotów, co prawdy o nich, prawdy o ich dobru. Stąd też wola nie tylko zmierza na poziomie intencjonalnym ku dobru, ale jest nawet przez nie pociągnięta. „Dzięki swej dynamicznej relacji do prawdy – jak stwierdza E. Kaczyński, komentując w tym względzie myśl kard. K. Wojtyły – może natomiast odpowiadać na dobro w sposób czynny i autodeterminacyjny, zwłaszcza poprzez decyzje, rozstrzygnięcia czy wybór⁸⁸. Relacja woli do prawdy rozumu ma zatem swe zakorzenienie w samej osobie, a nie w swoich przedmiotach chcenia. Autor stwierdza to wyraźnie, gdy pisze: „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 wybierania⁸⁹. „Każde więc chcenie, ponieważ jest rozstrzygnięciem czy wybieraniem, wykazuje swoistą zależność od osoby⁹⁰. Autor nazywa ten rodzaj zależności zależnością w prawdzie⁹¹. Wola przeto – a poprzez wolę osoba – rozstrzygając i wybierając, odpowiada na motywy (prawdę o dobru), będąc do nich jakoś przyporządkowana, ale zarazem nie będąc przez nie determinowana. Stąd też wola, a przez jej odniesienie do prawdy i cała osoba posiada „niezależność” od przedmiotów w każdym swym wyborze czy rozstrzygnięciu. Owa niezależność od przedmiotów swego wyboru, czyli owa swoista nadrzędność woli w stosunku do pożądanego dobra, wyrażająca się w odniesieniu woli do prawdy, stanowi o transcendencji woli w czynie.

⁸⁶ Por. t e n ż e, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie*, s. 108-110, 118-124; t e n ż e, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1957) z. 1, s. 127-128.

⁸⁷ Por. t e n ż e, *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, „Znak” 11 (1959) nr 60, s. 695.

⁸⁸ K a c z y Ń s k i, „Prawda w dobru”, s. 63.

⁸⁹ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 143.

⁹⁰ Tamże, s. 145.

⁹¹ Por. tamże; oraz t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 18-19.

Ciekawe jawi się tu z kolei zagadnienie, w jakiej relacji pozostaje prawda o dobru do szczegółowych elementów moralności, takich jak: sumienie, powinność, norma moralna, odpowiedzialność. Zezchcemy te relacje jeszcze pokrótce przedstawić, by w ten sposób zyskać pełniejszy obraz transcendencji poznawczej w ujęciu autora.

C. Transcendencja poznawcza w aktach sumienia

Podobnie jak w pojmowaniu poznania, prawdy, stosunku woli do rozumu, tak i w dziedzinie rozumienia sumienia kard. K. Wojtyła pozostaje pod wyraźnym wpływem myśli św. Tomasza z Akwinu. Podstawowe intuicje czerpie od Akwinaty, ale je rozwija na bazie doświadczenia. Przed przedłożeniem nauki kard. K. Wojtyły o sumieniu w aspekcie jego roli stanowiącej o transcendencji osoby przypomnijmy główne tezy Tomaszowej nauki o sumieniu.

Św. Tomasz, mówiąc o sumieniu, zwraca uwagę na to, że nie jest to władza (rozwiązuje to zagadnienie, analizując władze umysłowe), lecz akt intelektu. Jest to akt, który polega na zastosowaniu posiadanej wiedzy do naszego działania. Sama nazwa *conscientia* mówi o tym odniesieniu wiedzy, poznania do „czegoś”. Tym „czymś” jest to, co czynimy. Odniesienie to może dokonywać się w potrójny sposób:

1. Rozpoznanie tego, co uczyniliśmy lub czego nie uczyniliśmy. Sumienie spełnia tu funkcję świadka.
2. Wydanie sądu o tym, że coś należy czynić lub czego nie czynić. Sumienie wówczas dopinguje lub zobowiązuje; jest prawodawcą.
3. Ocena postępowania: czy jest ono dobre, czy złe. Sumienie w tej sytuacji usprawiedliwia lub oskarża; spełnia rolę sędziego⁹².

⁹² „Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur cum alio scientia. (...) Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. (...) Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. (...) Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, (...) alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum” (*S. th.* I, q. 79, 13c).

Kard. K. Wojtyła w swoich refleksjach nad człowiekiem rozwija m.in. to Tomaszowe pojmowanie sumienia⁹³. Stwierdza najpierw, że sumienie jest rzeczywistością doświadczalną, poprzez którą ujawnia się osoba. Adresatem tego odsłaniania się osoby jest ona sama, a także inne osoby⁹⁴. Autor snuje rozważania nad sumieniem w kontekście struktury osobowego samoposiadania i samopanowania. W związku z tym pisze: „nie sposób uchwycić całościowej specyfiki sumienia bez uprzedniego zarysowania struktury osoby, struktury samoposiadania i samopanowania. Na gruncie tych struktur tłumaczy się dopiero dynamizm samostanowienia oraz równoległy doń dynamizm spełnienia. Sumienie jest w nim zakorzenione. Jest ono nieodzownym warunkiem spełnienia siebie w czynie”⁹⁵. Rozważając sumienie w takim kontekście i w takiej perspektywie, autor odciął się wyraźnie od abstrakcyjnych rozważań sumienia. W ujęciach abstrakcyjnych przypisywano sumieniu albo moc prawodawczą, albo sprowadzono je tylko do mechanizmu dedukcji i aplikacji norm moralnych czy prawnych⁹⁶. Podstawą teorii upatrujących w sumieniu jedyną i najwyższą moc prawodawczą jest według autora koncepcja osoby jako świadomości podmiotu działania niezależnego od całości bytu ludzkiego⁹⁷. Sumienie jednak – jak twierdzi autor – nie jest prawodawcą, nie tworzy norm, ale je znajduje w porządku obiektywnej rzeczywistości. Sumienie „nadaje normom tę jedyną i niepowtarzalną postać, jaką posiadają one właśnie w osobie, w jej przeżyciu i jej spełnieniu”⁹⁸. Twórczość sumienia polega na ukształtowaniu prawdziwości normy „wedle wymiaru osoby”. Tylko w takim sensie sumienie jest ostatecznym prawodawcą osoby i tylko w stosunku do tej jednej osoby⁹⁹.

⁹³ Na temat pojmowania sumienia przez kard. K. Wojtyłę 6 grudnia 1979 r. odbyło się sympozjum w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. W czasie sympozjum wygłoszono siedem krótkich referatów. Teksty referatów wraz z dyskusją opublikowane są w: „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 103-175 (por. przypis nr 22 ze *Wstępu*).

⁹⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 169. Rodzi się tu pytanie: Na jakiej drodze, w jaki sposób jest poznawana ta odsłaniająca się osoba? Na pewno autor ma na myśli bezpośrednio poznanie. Czy jest to jednak samoświadomość, wówczas gdy poznawana jest własna osoba, a w wypadku poznawania drugiej osoby – poznawanie psychiki drugiego? Na te pytania nie ma tu odpowiedzi. Por. I n g a r d e n, *Wstęp do fenomenologii*, s. 60nn, 120nn, 141nn; t e n ż e, *O poznawawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 407-427; S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 106nn.

⁹⁵ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 167.

⁹⁶ Por. tamże, s. 172.

⁹⁷ Por. tamże, s. 161, 172.

⁹⁸ Por. tamże, s. 173.

⁹⁹ Por. tamże. Por. także Z d y b i c k a, *Autonomia sumienia*, s. 120.

Z drugiej strony autor przestrzega przed sprowadzeniem sumienia tylko do mechanizmu dedukcji czy aplikacji norm. Sumienie jest twórcze w zakresie samej prawdziwości norm, czyli zasad działania¹⁰⁰.

Ujęcie sumienia jako sądu, który określa wartość moralną czynu, jest słuszne, ale niewystarczające. Sąd jest już rezultatem swoistego wysiłku osoby zmierzającego do ujęcia prawdy w dziedzinie działania, ujęcia przede wszystkim prawdy – jak to już nadmienialiśmy – o wartości przedmiotów działania, jak również samego działania¹⁰¹. Sąd sumienia jako akt własny osoby nie jest przeto aktem dowolnym. Osoba, układ względnie izolowany, ujmuje w sądzie prawdę o rzeczywistości transcendentnej, a także o sobie w kontekście i na tle tej rzeczywistości. Sąd ten jest prawdziwy wówczas, gdy rzeczywiście zachodzi zgodność intelektu z rzeczywistością. Podlega zatem weryfikacji. Tym kryterium nie może być on sam. Nie jest nim także sam fakt istnienia tego aktu – sądu. Kryterium weryfikacji każdego sądu, także i sumienia, jest wobec tego transcendentne.

Poznawcze ujęcie prawdy w sądzie poprzedzone jest procesem, który można określić jako „poszukiwanie prawdy”. Zdaniem kard. K. Wojtyły sumienie najpierw jest właśnie „szukaniem tej prawdy i jej dociekaniami”, zanim stanie się sądem i pewnością¹⁰². Wiadomo z doświadczenia, że nie zawsze sumienie jest pewne i nie zawsze prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością dobra. To ten właśnie fakt, według kard. K. Wojtyły, domaga się związania sumienia nie tylko ze świadomością, lecz także z prawdą. Nie wystarczy tylko mówić o czynie „świadomym” czy działać „świadomie”, aby działać dobrze. Należy się pytać o to, czy czyn spełnia prawdziwe dobro, czy zgodnie z prawdą o tym dobru został wybrany i spełniony¹⁰³.

To właśnie poznane przez intelekt i przedstawione woli dobro aktualizuje – jak już nadmienialiśmy – dynamizm woli, rodzi w niej powinność wyboru i realizowania dobra. Aby zatem wola mogła działać ze swym dynamizmem samostanowienia, który aktualizuje strukturę samoposiadania i samopanowania, konieczne jest rozpoznanie rzeczywistości osoby w jej szerokim, a zarazem konkretnym kontekście. Potrzebne jest – raz jeszcze powtórzmy – odkrycie prawdy, aby móc włączyć ją w dynamizm woli. To właśnie prawda o dobru dokonuje aktualizacji wolności, a wnosi ją w strukturę osoby sumie-

¹⁰⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 173.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 168.

¹⁰² Por. tamże, s. 167. Por także E. L i o, *Humanae vitae e coscienza*, Città del Vaticano 1980, s. 343nn.

¹⁰³ Por. K a c z y ń s k i, „*Prawda o dobru*”, s. 65-66.

nie¹⁰⁴. Toteż można powiedzieć, że sumienie jest uprzywilejowanym miejscem realnego „spotkania” wolności i prawdy, bez którego nie mogłoby się realizować dobro prawdziwe czynu ani osoba poprzez dobro tego czynu.

Normatywny wymiar prawdy w dobru tworzy wewnątrz osoby niezwykle ważną rzeczywistość – powinność. Można by ją określić jako wewnątrzosobowe determinowanie do działania w kierunku rozpoznawanego dobra¹⁰⁵. Stwierdzenie: „*X* jest prawdziwym dobrem» wyzwala w sumieniu wewnętrzny przymus czy nakaz: powinienem spełnić czyn, który urzeczywistni owo *x*”¹⁰⁶. Powinność zaświadcza jeszcze dobitniej, że wola ma własną i sobie tylko właściwą relację do prawdy. Powinność prezentuje się jako zdynamizowanie woli przez prawdę¹⁰⁷. Jest to wewnątrzosobowe determinowanie do działania w kierunku rozpoznanego dobra¹⁰⁸. Nie jest to tylko autonakaz płynący z samej woli. Wola pojawia się tu – jak się wydaje – właśnie jako układ względnie izolowany¹⁰⁹. Zachowuje własną autonomię. Decyzja, kierunek działania zależy od niej, pozostaje jednak w zgodzie z rzeczywistością; racją wewnętrzną jej decyzji jest prawda o poznanym dobru. Ta właśnie wewnątrzosobowa powinność jest podstawą, a zarazem ujawnia wolność jako samostanowienie.

Przeżycie powinności, zdaniem kard. K. Wojtyły, uzależnione jest od przeżycia prawdziwości normy. Norma jest tu rozumiana – jak się wydaje – jako sąd o dobru. Prawdziwość normy jest racją określania jej jako normy słusznej. Taka norma zobowiązuje osobę do posłuszeństwa nie na zasadzie faktu jej istnienia czy stanowienia, lecz ze względu na zawartą w niej prawdę o dobru.

Przeżywana powinność, która jest niczym innym jak mocą normatywną prawdy o dobru i która ujawnia się w sumieniu, dotyczy nie tyle rzeczywistości pozaosobowej, co przede wszystkim drugich osób. Fundamentalna powinność moralna sprowadza się do afirmacji osoby przez osobę ze względu na jej niezbywalną wartość i godność. Ten rys powinności wzmiankowany przez kard. K. Wojtyłę rozwinął w swych pracach T. Styczeń. W jednej z nich

¹⁰⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 169. Por. także: R o s i k, *Sumienie jako wyznacznik*, s. 109-111.

¹⁰⁵ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 169.

¹⁰⁶ Tamże, s. 170.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 174.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 170, 173-174.

¹⁰⁹ Według Kanta – jak się wydaje – wola jest układem zamkniętym, wyizolowanym: „Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)”, I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Warthenberg, Warszawa 1971, s. 78.

pisze w związku z tym: „W sumieniu, czyli moim sądzie: powinienem (...), chodzi ostatecznie o powinność afirmowania (= spełnienie czynu afirmacji) drugiego (drugiego ja, innych ja) na miarę godności tego drugiego i miarę godności afirmującego”¹¹⁰. Z tekstu wynika, iż autor uznaje, że prawda o godności i wartości osoby rodzi powinność afirmacji osoby dla niej samej, nie pozwalając jej używać jako środka do innych celów.

Mając przed oczyma powyższą prezentację prawdy o sumieniu w ujęciu autora *Osoby i czynu*, spróbujmy jakoś scalić owe etapy działania sumienia, uwzględniając uwidocznione wyżej jego dwie podstawowe funkcje: funkcję kierowniczą, normatywną, i funkcję sądowniczą, oceniającą.

Ów proces sumienia – jak sądzimy – można wyrazić w następujących punktach:

1. W osobie można odkryć zapotrzebowanie na sąd o dobru.
2. Sumienie poszukuje odpowiedzi na pytanie: co jest dobre? Pytanie to przyjmuje formę: co należy czynić? co powinienem?
3. Sumienie odkrywa prawdę o dobru, o powinności. Stwierdza, co jest dobre; przedstawia prawdę o powinności – prawdę o dobru.
4. Odkryta prawda o dobru, o powinności, zostaje uznana jako własna prawda osoby. Jest ona skutkiem poznawczego dynamizmu podmiotu – transcendencji osoby przez prawdę.
5. Poznana i uznana prawda o dobru, wewnątrzosobowa powinność wynikająca z normatywnego wyrazu prawdy o dobru, odczytana jest jako wewnętrzne zobowiązanie do działania.
6. Zobowiązanie to ma źródło, a także adresata. Jest nim własna osoba działającego. W ten sposób ujawnia się właśnie autodeterminacja do działania zgodnego z poznaną i uznaną prawdą.
7. Sumienie, będąc sądem, stwierdza fakt istnienia działania wyrażonego przez konkretny czyn – „człowiek działa”.
8. Sąd sumienia jest refleksyjny i relacyjny. Jest to sąd nad zgodnością działania z poprzednimi sądami, a także ocena zgodności tego sądu z prawdą o dobru, wyznaczoną przez poznawaną rzeczywistość. Sumienie i powinność, będąc znakami ujawniającymi transcendencję osoby, ukazują podstawę jej transcendencji – prawdę.

¹¹⁰ T. Styczeń, *Ja w świetle swego sądu: powinienem*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 90-111. Koncepcja etyki personalistycznej zaproponowana przez T. Stycznia stała się przedmiotem dyskusji etyków polskich. Zob. F. W. B e d n a r s k i, „Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja”, tamże, s. 112-117; B. I n l e n d e r, *Etyka jako teoria powinności moralnej*, tamże, s. 118-123; E. K a c z y Ń s k i, *Kilka uwag na marginesie propozycji etyki ks. prof. Tadeusza Stycznia*, tamże, s. 124-128; B. B a k i e s, *Wokół koncepcji etyki Stycznia*, tamże, s. 129-135.

9. Sumienie, ukazujące prawdę o dobru, staje na straży autonomii osoby ludzkiej, a poprzez powinność wyzwala samostanowienie.

Biorąc pod uwagę jeszcze inne teksty autora, można by – jak sądzimy – działanie sumienia zredukować do trzech momentów. Pierwszy moment to moment poznawczy, polegający na wskazaniu i określeniu, co jest, a co nie jest prawdziwym dobrem działania w konkretnej sytuacji *hic et nunc*¹¹¹. Drugi moment to uzależnienie przez sumienie czynu od prawdy. Sumienie ma wskazać nie tylko prawdziwe dobro czynu, ale przede wszystkim na uzależnienie czynu od prawdy¹¹². Wreszcie zależność dobra od prawdy stwarza wewnątrz osoby nową rzeczywistość, która polega na formułowaniu norm i kierowaniu według nich czynami ludzkimi¹¹³.

W związku z problematyką sumienia pozostaje nam do odnotowania jeszcze jedno zagadnienie. Otóż rozważania związane z zagadnieniem powinności w kontekście sumienia doprowadziły kard. K. Wojtyłę do ukazania podstaw odpowiedzialności. Odpowiedzialność, zdaniem kard. K. Wojtyły, jest faktem wewnątrzsobowym, który dany jest poznawczo w przeżyciu. Odpowiedzialność przeżywana jest w powiązaniu z sumieniem i sumienie wskazuje również na dynamiczną relację woli do prawdy, dzięki której wola ma zdolność dążenia ku dobru w sposób czynnej odpowiedzi na nie¹¹⁴. Odpowiedzialność jest więc pewnym aspektem dynamizmu ludzkiego działania, który można określić jako odpowiadanie „na wartości” i „za wartości”¹¹⁵. Zakłada to poznawcze ujęcie prawdy o dobru, którą wyraża powinność. Powinność jest czynnikiem warunkującym zaistnienie odpowiedzialności. Fakt odpowiedzialności ujawnia dwa wymiary bytu osobowego: powinność i sprawczość. O odpowiedzialności, o odpowiadaniu lub nieodpowiadaniu „na wartości” i „za wartości” można mówić wówczas, gdy istnieje konkretna forma dynamizmu ludzkiego związana z poznaniem dobrem – sprawczość. Relację czynu do wartości wyznacza powinność. Zauważamy tu ścisły związek odpowiedzialności ze sprawczością i powinnością. Wola zatem posiada zdolność odpowiadania na wartość, na dobro, a nie tylko jest przez nie „pociągana” dzięki swej dynamicznej relacji do prawdy, która

¹¹¹ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 6; tenże, *Osoba i czyn*, s. 163.

¹¹² Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 163.

¹¹³ Por. tamże; oraz tenże, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie*, s. 124.

¹¹⁴ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 178.

¹¹⁵ Por. tamże; oraz tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie” 51 (1959) t. 59, s. 163.

przenika intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego wewnętrzną zasadę¹¹⁶. Wola, wybierając lub rozstrzygając, zawsze daje umysłową odpowiedź na wartości. Odpowiedzialność, w ujęciu autora *Osoby i czynu*, jest więc konsekwencją tej umysłowej zdolności odpowiadania na wartości. Osoba jest odpowiedzialna za swe czyny, gdyż posiada zdolność odpowiadania wolą na dobra, na wartości, które przedstawione jej przez rozum mobilizują ją do ich spełnienia¹¹⁷.

Mówiąc o odpowiedzialności „na wartość” i „za wartość”, kard. K. Wojtyła zwraca uwagę na pewien typ odpowiedzialności: odpowiedzialność „na wartość” i „za wartość” osoby, która jest adresatem czynu. Tu szczególnego znaczenia nabiera powinność oparta na prawdzie o tej osobie. Ponownie – jak się wydaje – szczególnego znaczenia nabiera prawda o podmiocie działającym, który występuje jako układ względnie izolowany: jego autonomia jest usytuowana w konkretnej rzeczywistości, którą wyznacza zwłaszcza świat osób. Odpowiedzialność „na wartość” i „za wartość” osoby, zdaniem kard. K. Wojtyły, ma swoją konkretyzację także w odpowiedzialności za moralną wartość podmiotu. Osoba, która spełnia czyn, spełnia także siebie. Czyn obok charakteru przechodniego ma także charakter nieprzechodni: wnika w osobę. Moralna wartość czynu sprawia wartość moralną osoby. Jednym z wymiarów powinności staje się odniesienie do własnej osoby działającego. Samostanowienie w kontekście powinności jest podstawą dla samoodpowiedzialności. Jest to szczególnie widoczne, gdy uwzględniamy kolejny wymiar odpowiedzialności: odpowiedzialność „przed kimś”. Tym „kimś” w przypadku odpowiedzialności „na wartość” i „za wartość” własnego podmiotu jest sam działający. Jest to związane niewątpliwie z samostanowieniem i wolą. Odpowiedzialność „przed kimś” oparta jest także na relacjach osoby do innych osób. Jest podstawą, zdaniem kard. K. Wojtyły, odpowiedzialności społecznej i religijnej¹¹⁸. Jednakże odpowiedzialność „przed kimś” innym jest w ogóle możliwa ze względu na osobową strukturę odpowiedzialności przed sobą, przed własnym sumieniem – „sędzią” prawdy i w prawdzie naszych czynów. Stąd też odpowiedzialność „przed kimś” w pierwszej, podstawowej instancji jest samoodpowiedzialnością, czyli odpowiedzialnością przed własnym sumieniem. Istnienie odpowiedzialności za czyny potwierdza raz jeszcze przyporządkowanie osoby oraz jej wolności do prawdy i zależności od niej¹¹⁹.

¹¹⁶ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 142-143.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 178; oraz tenże, *Problem teorii moralności*, s. 241.

¹¹⁸ Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 177-180. Por. także Seifert, *Karol Cardinal Wojtyła*, s. 169.

¹¹⁹ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 180-181, 189.

Zamykając rozważania o transcendencji poznawczej w ujęciu kard. K. Wojtyły, spróbujmy je zrekapitulować i uwydatnić główne elementy stanowiące o transcendencji osoby wobec jej dynamizmu (czynu, działania), co jest zarazem transcendencją wobec natury.

Fundamentalnym elementem poznawczej transcendencji osoby w ujęciu kard. K. Wojtyły – jak to wyżej zostało ukazane – jest zdolność umysłu do ujmowania prawdy o rzeczywistości, szczególnie zaś prawdy o dobru, prawdy o przedmiotach jako wartości, jako dobru. Ta prawda o dobru ujawnia się w funkcjonowaniu sumienia. Rodzi ona powinność, przez co wskazuje na zależność dobra od prawdy. Przeżywana powinność staje się warunkiem zaistnienia odpowiedzialności.

Wszystkie te wyliczone elementy w jakiś sposób ujawniają fakt transcendencji osoby nie tylko wobec czynu – o czym wyraźnie mówi autor – ale także wobec całej przedmiotowej rzeczywistości, czyli wobec świata przyrody. Powyższe momenty ujawniające się w doświadczeniu, w przeżywaniu, są właściwe jedynie człowiekowi jako bytowi osobowemu.

ROZDZIAŁ V

**TRANSCENDENCJA
W AKTACH MIŁOŚCI**

Miłość, obok poznania, jest drugą podstawową aktywnością człowieka, która go łączy ze światem zewnętrznym, szczególnie z innymi osobami¹. Doświadczenie ujawnia nam, że o ile poznawanie jest czynnością o kierunku „dosiebnym” (intencjonalne „wchłanianie” świata w siebie), o tyle miłość jawi się nam jako aktywność „odsiebna” (wychodzenie od siebie „ku”, przede wszystkim ku drugiej osobie, ku innym osobom)². W dziejach filozofii większą uwagę poznawczą przykuwało ludzkie poznanie. Stąd też zrodziło się w historii wiele przeróżnych teorii ludzkiego poznania. Miłość jako coś bardziej tajemniczego, niedającego się łatwo wyrazić pojęciowo, znajdowała się często na uboczu. Niemniej jednak refleksja nad miłością w mniejszym czy też większym stopniu towarzyszyła zawsze myśli filozoficznej³.

Filozoficzne zainteresowanie miłością ogromnie wzrosło w czasach najnowszych. Świadczą o tym ostatnio ogłoszone prace⁴. Zjawisko to związane jest niewątpliwie z ogólnym zwrotem antropologicznym w dzisiejszej filozofii i dzisiejszej kulturze.

¹ M.A. Krapiec stwierdza to, pisząc: „Akty poznania i miłości są więc jakby podwójnym ramieniem, którym łączymy się ze światem i z drugą osobą, umożliwiając «krążenie» obiektywnych wartości bytowych” (*Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, s. 34).

² Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 131; oraz K r a p i e c, *Ja – człowiek*, s. 369-370.

³ Por. D e c, *Filozofia miłości*, s. 2.

⁴ Spośród wielu prac, jakie ukazały się ostatnio na temat miłości, na szczególną uwagę zasługują następujące: M. N é d o n c e l l e, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946; G. M a d i n i e r, *Conscience et amour*, Paris 1947; E. F r o m m, *The Art of Loving*, copyright 1956 (*O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1971); C.S. L e w i s, *The Four Loves*, copyright 1960 (*Cztery miłości*, tłum. M. Wańkowicz, Warszawa 1962); D. v o n H i l d e b r a n d, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971; J. P i e p e r, *Über die Liebe*, München 1972 (*O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1975).

Wśród współczesnych rozważań filozoficznych na temat miłości nie zabrakło wypowiedzi współtwórców lubelskiej szkoły filozoficznej: M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły. Ten ostatni poświęcił nawet tej problematyce obszerną monografię *Miłość i odpowiedzialność*⁵. Aczkolwiek dzieło to ma charakter psychologiczno-etyczny, to jednak zawiera także fragmenty metafizyczne.

Lektura tekstów tychże autorów na temat miłości wskazuje, że podobnie jak to wystąpiło w innych obszarach rozważań, autorzy ci reprezentują odmienne, ale w gruncie rzeczy dopełniające się ujęcia. Czerpią bowiem, chociaż nie w jednakowej mierze, z tego samego źródła, jakim była tradycja tomistyczna. Obydwaj uważają miłość za szczególną aktywność człowieka, za rzeczywistość, poprzez którą człowiek wyróżnia się w świecie przyrody, czyli za specyficzną formę transcendencji człowieka-osoby nad naturę. Używając terminologii kard. K. Wojtyły, w aktach miłości ujawnia się przede wszystkim transcendencja pozioma, czyli przekraczanie „wychodzenie” osoby ku drugiej osobie. Nie jest to już jedynie intencjonalne łączenie się z rzeczywistością transcendentną, jak to ma miejsce w poznaniu, ale jest to proces zmierzający do realnego łączenia się podmiotu z przedmiotem, który jest także podmiotem.

Przystępując do przedłożenia rozważań naszych autorów na temat miłości i ukazania jej rysu stanowiącego o transcendencji osoby wobec natury, natrafiamy znowu na ogromne trudności. Ich źródło tkwi w różnej perspektywie rozważań wchodzących tu w grę myślicieli. Wypowiedzi M.A. Krąpca na temat miłości są dość skąpe i mają profil wyrażnie metafizyczny. Natomiast rozważania o miłości prezentowane przez kard. K. Wojtyłę mają głównie charakter psychologiczno-etyczny i zawierają się w zasadzie do miłości między mężczyzną i kobietą. Stąd też w naszej prezentacji musimy jakoś scalić te wymiary.

Ukażemy przeto najpierw bytowy charakter miłości, uwzględniając przy tym jej funkcję kreatywną. Będzie tu w dużej mierze dominować ujęcie M.A. Krąpca. Natomiast na drugim planie przedstawimy analizę fenomenologiczną miłości, w której znajdą się przemyślenia głównie kard. K. Wojtyły.

⁵ Dzieło to miało już w Polsce trzy wydania: Lublin 1960 (wyd. 1); Kraków 1962 (wyd. 2) i Lublin 1982 (wyd. 3). Inne wydania – zob. wyd. z 1982 r., s. 9, przypis nr 1.

1. Bytowy charakter miłości

Prezentację bytowego charakteru miłości rozpoczynamy od stwierdzenia, że miłość spełnia się zasadniczo i we właściwym znaczeniu tylko w stosunku do osoby drugiej. W pochodnym czy też przenośnym jedynie sensie można mówić o miłości osoby do przedmiotów nieosobowych⁶. Wprawdzie M.A. Krąpiec mówi o miłości jako o najwyższej formie ludzkiego „dorzecznego” działania⁷, ale ową „rzeczą” obejmowaną w miłości nie jest przedmiot li tylko materialny, lecz byt osobowy. Jest to więc „dorieczność” specyficznego typu, nieco zawężona w stosunku do „dorieczności” zachodzącej w aktach poznania. Powyższa okoliczność oznacza także, że miłość we właściwym znaczeniu urzeczywistnia się jedynie w świecie osób. W przyrodzie, u zwierząt można jedynie mówić o tzw. ślepej miłości instynktowej, będącej całkowicie na usługach gatunku. U człowieka natomiast miłość związana jest z osobową stroną jego bytu; jest powiązana z poznaniem i wolnością; posiada swój niesłychanie szeroki zakres: od miłości seksualnej, poprzez różne formy solidarności i przyjaźni ludzkiej, do miłości i przyjaźni z Bogiem⁸.

Uwyraźnijmy teraz samą naturę aktu miłości i wskażmy na twórczy charakter miłości. Do pierwszego zagadnienia dostarcza nam danych głównie M.A. Krąpiec, do drugiego – M.A. Krąpiec i kard. K. Wojtyła.

A. Natura aktu miłości

M.A. Krąpiec solidaryzuje się z ujęciem natury aktu miłości św. Tomasza z Akwinu. Zwraca też uwagę na racjonalne, słuszne elementy obecne w podejściu do aktu miłości u niektórych myślicieli, którzy tym problemem się zajmowali. Wśród nich oprócz św. Tomasza wymienia Arystotelesa, św. Augustyna i Gabriela Marcela. Wypada nam przeto przynajmniej dotknąć ujęć tych myślicieli, zatrzymując się nieco dłużej na ujęciu Tomaszowym.

Arystoteles do wyjaśnienia aktu miłości zastosował swoją teorię ruchu i formy. Miłość pojmował jako wewnętrzne przeobrażanie się (*transformatio*) i upodobnienie podmiotu kochającego do przedmiotu kochanego. Podmiot kochający dąży do uobecnienia w sobie formy przedmiotu kochanego. Miłość zaczyna się wytrąceniem podmiotu z bierności, spowodowanym przez

⁶ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 382.

⁷ Por. tamże, s. 370.

⁸ Por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 148-149.

dobro (przedmiot) poznane intelektualnie. To dobro poznane jest motywem, racją zaistnienia miłości. Determinuje ono podmiot do działania, wytrąca go z bierności i wyzwala w nim akty. Kresem tych aktów jest uobecnienie w podmiocie kochającym formy osoby kochanej⁹.

Arystotelesowską koncepcję miłości przejął w pewnym stopniu św. Augustyn. Elementy arystotelesowskie połączył z teorią ośrodka naturalnego (ośrodka ciężenia naturalnego) i przedstawił miłość jako pewnego rodzaju wewnętrzny ciężar pchający jedną osobę ku drugiej. W *Wyznaniach* umieścił klasyczny tekst oddający tę prawdę, który M.A. Krąpiec wielokrotnie w swoich dziełach cytuje: „Ponderibus aguntur omnia: pondus meum amor meus: eo feror quocumque feror”¹⁰.

Klasyczną teorię miłości, do której w swoich wypowiedziach najczęściej nawiązuje M.A. Krąpiec, stworzył w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu¹¹. Jego rozproszone teksty na temat miłości były już przedmiotem wielu analiz, w tym także naszego lubelskiego tomisty¹².

Św. Tomasz w wyjaśnieniu aktów miłości zastosował arystotelesowską teorię ruchu, przez co bardziej pogłębił jej rozumienie, aniżeli uczynili to współcześni mu myśliciele, jak Wilhelm z Auxerre, Bonawentura czy Albert Wielki. Ci ostatni, zdaniem H.D. Simonin, ograniczali się jedynie do analizy i tłumaczenia dawnych definicji miłości znajdujących się u Cyserona i św. Augustyna¹³.

Zanim w zarysie – za M.A. Krąpcem – przedstawimy Tomaszową analizę aktu miłości, zwróćmy uwagę na samo powstawanie i naturę miłości.

Akwinata w wielu miejscach swoich pism twierdził, że następstwem każdej formy jest pewna współmierna dążność, skłonność, która jest jakimś „pożądaniem” współmiernej doskonałości¹⁴. Sposób zaś i doskonałość pożą-

⁹ Por. *Aristotelis Opera*, red. I. Bekker, Berolini 1837-1870; *De anima*, III, 10, 433b, 16-18; oraz *De anima* III, 10, 433b, 21-24. Ten ostatni test komentuje św. Tomasz w *S. th.* I-II, 26, 2; *Ethica ad Nic.* VIII, 2, II 55, a35; *Rhet.* II, 4, 1381b, 16.

¹⁰ *S. Augustini Confessionum*, L. XIII, c. 9, PL 32, 849. W tłumaczeniu polskim Z. Kubiaka tekst ten brzmi: „Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca (...). Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi” (św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 276).

¹¹ Zagadnienie miłości rozważa św. Tomasz głównie w *S. th.* I-II, 26-28.

¹² Por. M.A. Krąpiec, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959), s. 135-154. Autor w tym artykule na s. 135, w przypisie nr 1 wymienia główne prace, jakie ukazały się na temat Tomaszowego i tomistycznego ujęcia miłości.

¹³ Por. H.D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge” 4 (1932), s. 177-178.

¹⁴ Por. np. *Contra gent.* I, c. 72; IV, c. 19; *S. th.* I, 80, 1.

dania jest następstwem sposobu i doskonałości bytowania danej formy. Następstwem form zmysłowych jest przeto pożądanie zmysłowe, a następstwem form intelektualnych (pojęć) jest pożądanie rozumne, które zwie się wolą¹⁵. To ostatnie ma za swój przedmiot dobro. Św. Tomasz wskazuje na pierwszy akt woli, w którym właśnie objawia się wola. Jest nim zdaniem M.A. Krąpca akt miłości¹⁶. Akt miłości jest pierwszym aktem woli i racją wszelkich innych aktów¹⁷. Jest on skierowany na byt jako dobro. M.A. Krąpiec zastanawia się, co jest pierwszym przedmiotem ludzkiej miłości. Opierając się na tekstach Tomasza, stwierdza, że pierwszym przedmiotem naszej miłości jest byt jako dobro w ogólności. Zachodzi tu więc pewna konnaturalność, swoiste „powinowactwo” między poznaniem i pożądaniem. Skoro byt najogólniej pojęty jest pierwszym przedmiotem naszego intelektualnego poznania, to byt jako dobro w ogólności jest pierwszym przedmiotem naszej miłości, pierwszym aktem naszej woli¹⁸.

Po tych uwagach dotyczących powstawania i natury miłości przyjrzymy się analizie aktu miłości.

Akwinata w omawianiu aktu miłości niemal zawsze zwraca uwagę na swoistą paralelę między aktami intelektu i aktami woli. Wola ma się tak do swych aktów wolitywnych, jak się ma intelekt do swoich aktów poznawczych. W procesie poznania intelektualnego św. Tomasz wyróżnił trzy fazy: postać wrażoną (*species intelligibilis impressa*), czynność poznawczą i postać wyrażoną, czyli pojęcie (*species expressa*)¹⁹. Komentatorzy Akwinaty doszukują się w jego pismach paralelnych faz w działaniu woli. Zdania wśród nich co do faktycznego występowania tych faz w rozważaniach św. Tomasza są podzielone²⁰. Lubelski tomista przytacza interpretację niektórych autorów tekstów Tomasza, dotyczących tej sprawy. Podejmuje z tomistami polemikę i sam przeprowadza szczegółową analizę Tomaszowych tekstów wybranych z różnych jego dzieł. Prezentowanie tej analizy uważamy tu za zbyteczne. Ograni-

¹⁵ Por. *S. th.* I-II, 26, 2c.

¹⁶ Por. Krąpiec, *Struktura aktu miłości*, s. 137.

¹⁷ Por. *S. th.* I, 20, 1; *S. th.* I-II, 25, 2; *De ver.* 26, 4.

¹⁸ Por. Krąpiec, *Struktura aktu miłości*, s. 140. Trzeba tu przy okazji zwrócić uwagę na niezbyt szczęśliwe sformułowanie autora, który na tejże stronie pisze m.in.: „Jeśli pojęcie bytu jest pierwszym przedmiotem naszego intelektualnego poznania”. Jest to sformułowanie nieścisłe, gdyż pierwszym przedmiotem intelektualnego poznania jest byt, a nie pojęcie bytu. Pojęcie bytu jest pierwszym produktem, a nie pierwszym przedmiotem naszego intelektualnego poznania. Por. np. *S. th.* I-II, 94, 2; *De ver.* 1, 1.

¹⁹ Por. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 551-576.

²⁰ Por. tenże, *Struktura aktu miłości*, s. 140.

czamy się jedynie do przedłożenia jej wyników. Lubelski dominikanin w interpretacji tekstów Akwinaty dochodzi do wniosku, że św. Tomasz wyraźnie odróżniał w miłości samo miłowanie od miłości-kresu, która jest wynikiem miłowania, jak pojęcie jest wpływem samego aktu poznania²¹. Pojęcie (*verbum mentis*), jak też miłość-kres są tym, przez co wykonujemy nasze funkcje: poznanie i miłowanie. Pojęcie i miłość są wewnętrznymi kresami naszych czynności: intelektu i woli²². Zachodzi jednak – na co wyraźnie zwraca uwagę św. Tomasz – między nimi zasadnicza różnica w sposobie bytowania. Pojęcie, jako kres poznania intelektualnego, jest tym, „przez co” intelekt działa, poznaje (*est id quo intellectus operatur*). Jest także tym, co osiągamy w naszym działaniu, co poznajemy (*est id quod cognoscitur*). Słowo, pojęcie ma przeto podwójny sposób istnienia: istnieje na „sposób działania” i „sposób rzeczy zdziałanej” (*per modum operationis et modum rei operantae*). Miłość-kres natomiast jest tylko tym, przez co wola działa (*est id quo voluntas operatur*), jest tylko tym, „przez co” dążymy do rzeczy umiłowanej²³. Zatem istnieje tylko na „sposób działania” (*per modum operationis*)²⁴. W związku z tym M.A. Krąpiec pisze: „Miłość-kres bowiem istniejąca w woli podmiotu miłującego nie jest tym, co bezpośrednio się kocha, albowiem bezpośrednio jest kochany sam przedmiot. Natomiast miłość-kres istniejąca w woli jest tym, «przez co» kochamy sam przedmiot. I tak miłość-kres różni się od słowa (pojęcia), które prócz tego, że jest tym, «przez co» poznajemy zewnętrzną rzeczywistość, jest także tym, co poznajemy”²⁵. Widać z tego, że pojęcie (słowo) „z natury jest wsobne”, jest „odbitką” i podobieństwem rzeczy obecnym w intelekcie. Natomiast miłość-kres, jak zresztą każde inne pożądanie, jest „od siebie”, dąży bowiem do połączenia się z rzeczą. Stąd też miłość jest ostatecznie według św. Tomasza tym, „przez co” dążymy do rzeczy istniejącej poza nami²⁶.

Kolejnym i ostatnim myślicielem, do którego odwołuje się M.A. Krąpiec w swoich rozważaniach o miłości, jest Gabriel Marcel. Zdaniem autora stworzył on po Arystotelesie i św. Tomasz z Akwinu jakby trzecią wielką teorię miłości²⁷. Marcelowa teoria miłości, jako teoria interpersonalnej komunii „ja” – „ty”, wydaje się interesująca, gdyż zrodziła się na gruncie nowego typu filozofii chrześcijańskiej: tzw. egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Z przy-

²¹ Por. tamże, s. 144-145.

²² Por. tamże, s. 146.

²³ Por. tamże, s. 150-151.

²⁴ Por. *De ver.* 4, 2 ad 7.

²⁵ Krąpiec, *Struktura aktu miłości*, s. 151-152.

²⁶ Por. *Contra gent.* 1. IV, c. 19.

²⁷ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 382-383.

czyn oczywistych nie będziemy jej tutaj referować²⁸. Wskazujemy tylko na jej najistotniejsze rysy, podkreślone po części przez M.A. Krapca.

Miłość, zdaniem G. Marcela, ma swoje ugruntowanie w ludzkiej naturze. W byt ludzki wpisane jest konieczne odniesienie do drugiego człowieka. Dla człowieka „istnieć”, „być” – znaczy „współbyć”, „współistnieć”; *esse = coesesse*²⁹. W samym rdzeniu ludzkiego „ja” jest zakłeta inklinacja do „ty”³⁰. To naturalne skierowanie się „ja” do „ty” realizuje się właśnie w aktach miłości. Miłość staje się formą bycia „ja” dla „ty”. Istotnym elementem tej formy bycia jest „darowanie się”, duchowe oddanie się drugiej osobie. Na skutek tego oddania konstytuuje się w człowieku sposób „bycia-dla-osoby-drugiej”³¹. To bezgraniczne duchowe darowanie się „ja” dla „ty” powoduje upełnianie się „ja” i upełnianie się „ty”. Miłość ma zatem wartość personalistyczną, przyczynia się do wzbogacenia się ludzkiej egzystencji, do pełniejszego bycia³².

M.A. Krapiec, solidaryzując się z powyższym ujęciem miłości G. Marcela, dodaje, że najwyższym aktem miłości może być oddanie się osobie Absolutu w momencie śmierci pojętej czynnie³³. Zdaniem autora w chwili śmierci ludzka jaźń uzyska warunki pełnego wypowiedzenia się w miłości ku „Ty” transcendentnemu; uzyska warunki pełnego „darowania się” i zjednoczenia się z „Ty” absolutnym. Miłość zatem jako forma ludzkiego istnienia przewyższa biologiczną śmierć, co więcej – twierdzi autor – „dopiero w momencie ustania biologicznych zmian zyskuje warunki pełnego wypowiedzenia się, pełnej wolności i pełnego ukonstytuowania się ludzkiej osobowości, która wiąże się w akcie miłości z poznanym, dopełniającym ostatecznie «Ty» transcendentnym, ku niemu prowadziła każda realna miłość ludzka do dopełniającego w sposób ograniczony «ty» osoby drugiej”³⁴. Stąd też Osoba Boska

²⁸ Na temat Marcelowej teorii miłości zob. szerzej: D e c, *Filozofia miłości*; oraz t e n ż e, *Komunia „ja” – „ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 13 (1981), s. 289-311.

²⁹ Por. G. M a r c e l, *Journal métaphysique*, Paris 1927, s. 62, 63, 137, 157n.

³⁰ Owo wewnętrzne skierowanie „ja” ku drugiej osobie autor nazywa czasem „wymogiem ontologicznym” lub „wymogiem bytu” (*l'exigence de l'être*). Por. G. M a r c e l, *Le mystère de l'être*, t. 2, Paris 1951, rozdział zatytułowany: *L'exigence ontologique*. Por. także w związku z tym P. R i c o e u r, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1948, s. 65; oraz D e c, *Komunia „ja” – „ty”*, s. 293-294.

³¹ Por. M.A. K r a p i e c, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, s. 143-144; oraz t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 283.

³² G. B é l a n g e r, *Phénoménologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel*, Paris 1963, s. 3-19, 182-214. Por. także D e c, *Komunia „ja” – „ty”*, s. 306-308.

³³ Por. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, s. 283.

³⁴ T e n ż e, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s. 145.

jako Dobro Najwyższe stanowi ostateczny powód i motyw miłości drugiej ludzkiej osoby, chociażby ta z różnych względów nie stanowiła dla człowieka racji i powodu miłości³⁵.

Po tych rozważaniach, w których staraliśmy się ukazać naturę i wewnętrzną strukturę aktu miłości – zanim przejdziemy do prezentacji podstawowych aspektów miłości – wskażemy jeszcze krótko na personalizujący walor miłości, czyli na jej twórczy charakter. Będzie to zarazem powolne przejście do prezentacji rozumienia miłości przez kard. K. Wojtyłę.

B. Kreatywna funkcja miłości

M.A. Krąpiec poprzez nawiązywanie w wielu miejscach swoich rozważań o miłości do myśli G. Marcela chciał niejako pokazać, że ujęcie miłości przez tego myśliciela dopełnia w jakiś sposób ujęcie klasyczne, którego głównym reprezentantem był św. Tomasz z Akwinu. Wskazywaliśmy już, że G. Marcel podkreślił w miłości moment „darowania się” osobie kochanej. Uwydatnił on także – co było już też wspomniane – twórczą, personalizującą rolę miłości. Przez to samo – jak sądzimy – wpłynął w jakimś stopniu na dopełnienie teorii miłości, jaką można zrekonstruować z tekstów M.A. Krąpca, a także – jak dalej zobaczymy – z tekstów kard. K. Wojtyły. Obaj autorzy, których myśl w interesującej nas dziedzinie tu prezentujemy, zwracają uwagę na właśnie ten wymiar miłości. Czynią to w kontekście stwierdzenia, iż byt ludzki nie jest bytem „gotowym”, ale że się spełnia, że jest wezwany do rozwoju, do pełniejszego bycia.

W cytowanym już artykule *Cywilizacja miłości spełnieniem osoby* lubelski tomista rozwija właśnie tę podstawową tezę, że poprzez miłość i w miłości spełnia się człowiek. Pisze w związku z tym: „I tak miłość, będąc ostatecznym spełnieniem się człowieka w działaniu (a wszelki byt istnieje dla działania, tzn. dla siebie jako działającego), stanowi też kulminacyjny punkt osobowego działania, a przez to ludzkiego sposobu bytowania. Owo spełnienie się człowieka w miłości i przez miłość stanowi rację, dla której ludzki sposób społecznego istnienia został i przez Pawła VI, i przez Jana Pawła II nazwany właśnie cywilizacją miłości”³⁶. Słowa powyższe stanowią rozwinięcie pewnych sformułowań

³⁵ Por. t e n ż e, „*Cywilizacja miłości*” *spełnieniem osoby*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 232-233.

³⁶ Tamże, s. 233.

zawartych już w *Ja – człowiek*. W monografii tej czytamy m.in.: „(...) człowiek «buduje się» i konstytuuje w swej ludzkiej egzystencji poprzez miłość ku drugiemu «ty» i przez nią dochodzi do upełniania swego bytowania przybierającego cechy «współbytowania»³⁷. Sformułowania te przypominają wyraźnie zwroty językowe, którymi posługiwał się G. Marcel. On to właśnie zaliczył miłość do kategorii *être*, a nie *avoir* (do kategorii bycia, a nie posiadania) i przypisał jej rolę kreatywną. Uczył, że urzeczywistniająca się komunია „ja” – „ty” „upełnia” obydwą człony miłosnej relacji, „upełnia” „ja” i „upełnia” „ty”.

Wymiar kreatywny miłości M.A. Krąpiec uwydatnił także przy omawianiu ontycznych warunków relacji jednostki do społeczeństwa³⁸. Zdaniem autora warunkiem zawiązania się relacji jednostki do ogółu jest bytowa otwartość człowieka na świat zewnętrzny: przedmiotowy i osobowy. Owa otwartość stwarza możliwość wzajemnej komunikacji, szczególnie komunikacji interpersonalnej. Dokonuje się ona przede wszystkim w aktach poznawczych i w aktach miłości uwarunkowanych wolnością. W związku z refleksją nad miłością autor ponownie stwierdza: „Moment darowania siebie osobie drugiej jest momentem szczytowym aktu miłości, gdyż jest wyrazem najwyższego stopnia komunikacji bytowej. Podmiot bowiem będący osobą (bytem najdoskonalszym, bo bytem w sobie i dla siebie) daruje się osobie drugiej, spotykając się w doskonałym akcie miłości z podobnym darowaniem się drugiego «ty» dla «ja». Powstaje zatem charakterystyczny sposób bycia pomiędzy «ja» a «ty», sposób bycia «dla drugiego», poprzez który «ja», darując się «drugiemu» i spotykając się z takim samym aktem ze strony «ty», nie tylko ze swego bogactwa wewnętrznego nic nie traci, lecz przeciwnie – bogaci się tym wszystkim, co druga osoba zdobyła i co sobą przedstawia”³⁹.

W tekście powyższym lubelski dominikanin zsyntetyzował jakby swoje rozproszone myśli o miłości, uwydatniając także jej twórczą rolę. Prezentacja twórczej relacji „ja” – „ty” dała autorowi sposobność do rozpatrzenia relacji „ja” – „my”, czyli relacji jednostki do społeczeństwa. Podstawą zawiązania się tej relacji, tej interpersonalnej więzi, jest dobro wspólne⁴⁰.

Z bardzo podobnym ujęciem kreatywnej roli miłości spotykamy się u kard. K. Wojtyły. Oprócz wymiaru psychologiczno-seksualnego, który w dużej mierze dominuje w refleksji Księdza Kardynała, znajdujemy

³⁷ T e n Ź e, *Ja – człowiek*, s. 417.

³⁸ Por. tamże, s. 277-288.

³⁹ Tamże, s. 282-283.

⁴⁰ Por. tamże, s. 284nn.

także w jego pracach teksty uwydatniające właśnie metafizyczny wymiar miłości, w tym także jej wymiar kreatywny⁴¹. Autor dotyka tego rysu miłości przy okazji omawiania spełniania się osoby w czynie, czyli samo-spełniania. Nie nazywa wprawdzie owego czynu, poprzez który spełnia się osoba, czynem miłości, ale czynem moralnie dobrym. Jednakże – jak sądzimy – można tu czyn moralnie dobry uznać za czyn miłości w szerszym tego słowa znaczeniu.

W cytowanym już wielokrotnie artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* autor pisze: „Spełniając czyn, spełniam w nim siebie, o ile tenże czyn jest «dobry», tzn. zgodny z sumieniem (dodajmy: z dobrym czy też prawym sumieniem). Przez taki czyn ja sam «staję się» dobrym i «jestem dobry»⁴².”

Z tekstu wynika, że spełnienie siebie nie utożsamia się z samym spełnieniem czynu, ale zależy od wartości moralnej tegoż czynu. Tylko czyn moralnie dobry, czyli czyn miłości (każde dobro można uznać za formę miłości), jest czynem, który przyczynia się do „upełniania” się osoby, która go spełnia⁴³. Człowiek, jego osobowa podmiotowość, nie stanowi więc struktury zamkniętej, czyli osobowe „ja” jest niepełne i może się upełniać poprzez dobre czyny, przez czyny miłości. Autor w tym spojrzeniu na człowieka bierze pod uwagę jedynie kreatywną funkcję dobrego czynu w stosunku do podmiotu, który go spełnia. Wskazuje więc na jego skutek nieprzechodni, który zostaje w samym człowieku. Jednakże w innych miejscach swojej refleksji nad osobą i jej czynem wskazuje także na to, co czyn sprawia w osobie, do której jest adresowany, a także co sprawia czyn osoby drugiej („ty”), który jest spełniany przez nią jako odpowiedź na czyn – dar osoby pierwszej („ja”).

Kwestię tę porusza przy omawianiu relacji „ja” – „ty” oraz wspólnoty „my”⁴⁴. Dowiadujemy się tam, że „ja” przyczynia się do upełniania „ty” i zarazem samokonstytuuje się poprzez „ty”. Znaczy to, że „buduje się”, upełnia, otrzymując „coś” od „ty”. W realizacji miłości przeto zachodzi interpersonalna wymiana wartości, tworzenie się „ja” i tworzenie się „ty” we wspólnocie „my”⁴⁵. Oczywiście chodzi tu o kreację, o stawanie się „kimś” w znaczeniu

⁴¹ K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 77.

⁴² S. 19.

⁴³ Por. tamże. Nieco inną koncepcję spełniania się osoby proponuje A. R o d z i ń s k i. Por. jego wypowiedź: *Na prawach „głośnego myślenia”*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1980) z. 2, s. 138-143.

⁴⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, cz. 4: *Uczestnictwo*, s. 283-326; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 20-38.

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 27nn.

etycznym, jako że w znaczeniu ontycznym człowiek jest „kims” od samego początku⁴⁶.

Prezentując kreatywny wymiar dobrego czynu, czynu miłości, zwróćmy jeszcze za autorem uwagę na to, że spełnianie siebie przez dobry czyn prowadzi do przeżycia szczęścia. Wyrasta ono z prawdziwości i wolności, które towarzyszą czynowi i warunkują jego spełnianie. Autor w związku z tym pisze: „Spełnienie osoby w czynie zależy od czynnego i na zewnątrz twórczego zespolenia prawdy z wolnością. Zespolenie takie jest zarazem szczęściordne⁴⁷. Związek szczęścia z prawdą i wolnością sprawia, że szczęście wiąże się wyłącznie z osobą, z jej swoistą i niepowtarzalną w świecie przyrody strukturą⁴⁸. Autor wyraźnie odróżnia szczęście od przyjemności⁴⁹. Rozróżnienie to opiera się na wspomnianym już wielokrotnie rozróżnieniu dwóch dynamizmów w człowieku: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”. Fakt „człowiek działa”, czyli spełnianie czynu, jest zarazem spełnianiem osoby na zasadzie samostanowienia, czyli wolności, o ile owo działanie, czyli realizacja wolności, jest zgodne z sumieniem, czyli prawdą w znaczeniu normatywnym. To właśnie, co powstaje w ścisłej łączności ze spełnieniem, autor nazywa szczęśliwością. Natomiast przyjemność czy też przykrość wiąże się zasadniczo z faktem „coś się dzieje w człowieku”. Przyjemność, zdaniem autora, nie jest związana z osobową strukturą spełnienia siebie przez czyn, ale jest czymś, czego się tylko doznaje na płaszczyźnie natury⁵⁰. Stąd też przyjemność i jej przeciwieństwo: przykrość, występują również w świecie zwierzęcym. W przeżyciu ludzkim bardzo często szczęśliwość nakłada się na przyjemność i niekiedy bywa z nią mieszana czy nawet utożsamiana. Wiaże się to z przenikaniem się w człowieku struktury osoby i natury. Jednakże doświadczenie nasze upoważnia nas do ich odróżniania i łączenia przyjemności bardziej z płaszczyzną natury, szczęśliwości zaś ze strukturą osoby. Stąd też można powiedzieć, że szczęśliwość pozostaje w ścisłym związku z transcendencją osoby względem natury.

Po ukazaniu struktury aktu miłości i jej funkcji kreatywnej przejdźmy teraz do ukazania podstawowych wymiarów miłości w fenomenologicznym ujęciu kard. K. Wojtyły.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1981) z. 2, s. 9.

⁴⁷ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 183.

⁴⁸ Por. tamże, s. 185.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. tamże, s. 186.

2. Fenomenologiczna analiza miłości

Pod koniec poprzedniego paragrafu wkroczyliśmy już na teren rozważań o miłości w ujęciu kard. K. Wojtyły. Ukazując kreatywny charakter miłości (dobrego czynu) w jego ujęciu, odwoływaliśmy się głównie do dzieła *Oso-ba i czyn*. W rozważaniach, do których przystępujemy teraz, wypadnie nam oprzeć się przede wszystkim na studium *Miłość i odpowiedzialność*. Zmieni się zatem nieco charakter naszej myślowej drogi, jako że wyznaczy go do pewnego stopnia profil rozważań prezentowanego autora (zamieszczonych w tym dziele). Jak już na wstępie obecnego rozdziału nadmieniliśmy, są to rozważania o charakterze psychologiczno-etycznym, uwzględniające głównie miłość między mężczyzną i kobietą. Jednakże jak sam autor zaznacza: „Miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną jest jedną z konkretyzacji miłości w ogóle, w której owe wspólne elementy miłości zawierają się w sposób specyficzny”⁵¹. Można przeto uznać charakterystykę tego rodzaju miłości za miarodajną dla każdej odmiany czy formy miłości.

Idąc za tokiem rozważań Księdza Kardynała, przedstawimy najpierw podstawowe warstwy czy też odmiany miłości, które autor wyraźnie wyróżnia i omawia zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Następnie ukażemy psychologiczny i etyczny wymiar miłości.

A. Indywidualny i wspólnotowy wymiar miłości

Kard. K. Wojtyła w swoich rozważaniach o miłości próbował najpierw ustalić istotne elementy miłości. Korzystając z ustaleń poczynionych w tym względzie przez chrześcijańską tradycję filozoficzną, ukazuje wpieryw trzy fundamentalne warstwy miłości: „upodobanie” (*amor complacentiae*), „pożądliwość” (*amor concupiscentiae*) oraz „życzliwość” (*amor benevolentiae*). Następnie zatrzymuje się nieco dłużej na tzw. miłości oblubieńczej. Trzy pierwsze warstwy charakteryzują miłość głównie w profilu indywidualnym, o ile wyrażają nastawienie jednej osoby (miłującej) do drugiej osoby (miłowanej). Miłość oblubieńcza zaś urzeczywistnia się w płaszczyźnie międzyosobowej i stanowi tworzywo międzyludzkiej wspólnoty⁵².

Przyjrzymy się pokrótce tym warstwom, elementom miłości, które znajdują potem właściwy wymiar i rozwinięcie w miłości oblubieńczej.

⁵¹ W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 69.

⁵² Por. T. Ś l i p k o, *Rozwój etycznej myśli Karola Wojtyły*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 62-66.

a. Podstawowe elementy miłości w wymiarze indywidualnym

1°. Miłość - upodobanie

Upodobanie stanowi pierwszy element wyróżniony przez kard. K. Wojtyłę w ramach ogólnej analizy miłości. Autor określa go jako specyficzny stosunek osoby do jakiegoś dobra. „Podobać się – pisze – znaczy mniej więcej tyle, co przedstawiać się jako pewne dobro”⁵³. Upodobanie, według autora, wiąże się ściśle z poznaniem, szczególnie z poznaniem umysłowym. W upodobaniu odkrywamy pewne zaangażowanie poznawcze podmiotu względem przedmiotu⁵⁴. Jednakże upodobanie nie sprowadza się jedynie do wymiaru poznania. W swojej strukturze oprócz elementów poznawczych zawiera także czynniki pozapoznawcze, mianowicie uczucia i wolę. Stąd też kard. K. Wojtyła określa upodobanie jako poznanie angażujące wolę lub też jako zaangażowane myślenie w stosunku do osoby jako dobra⁵⁵. W „podobaniu się” jest już zawarty jakiś pierwiastek „chcę”. Towarzyszą mu także uczucia. Już przy samych narodzinach miłości podmiot znajdujący w kimś upodobanie reaguje na odkrywane dobro jakąś porcją uczuć, wzruszeń. Uczucia te z kolei w jakiś sposób wpływają na dalsze kształtowanie się upodobania⁵⁶.

Upodobanie jednak, zdaniem autora, nie może być ograniczone do samego wolitywno-emocjonalnego przeżycia jakiejś wartości, lecz wyraża pewne nastawienie jednej osoby wobec drugiej i właśnie jako takie jest już miłością (*amor complacentiae*), choć pozostającą jeszcze w stanie zarodkowym. Autor w związku z tym stwierdza: „Upodobanie należy do istoty miłości i poniekąd już jest miłością, jakkolwiek miłość nie jest tylko upodobaniem”⁵⁷.

W rozważaniach nad upodobaniem autor stawia jeszcze jeden problem. Zastanawia się, na jakich wartościach w osobie koncentruje się upodobanie, jako że osoba jest dobrem nad wyraz złożonym, jest bytem psychiczno-somatycznym, wyposażonym w wartości tak zmysłowo-seksualne, jak i duchowe. Autor jest zdania, że upodobanie nie powinno się koncentrować jedynie na jakiejś partykularnej, dowolnie wybranej wartości, lecz powinno obejmować zasadniczo wartość samej osoby. Upodobanie powinno bazować na integralnej prawdzie o osobie. Autor w związku z tym pisze: „Skoro już mowa o prawdzie

⁵³ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 70. Por. F. S a w i c k i, *Filozofia miłości*, Poznań 1937, s. 10.

⁵⁴ Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 70.

⁵⁵ Por. tamże, s. 71.

⁵⁶ Por. tamże. Por. także K. W i ś n i e w s k a - R o s z k o w s k a, *Problemy współczesnego erotyzmu*, Warszawa 1986, s. 146.

⁵⁷ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 72.

w upodobaniu (a pośrednio o prawdzie w miłości), trzeba koniecznie starać się o to, ażeby upodobanie to nigdy nie ograniczało się do wartości częściowych, do czegoś, co tkwi tylko w osobie, a nią samo nie jest. Chodzi o to, ażeby żywić upodobanie po prostu do osoby, to znaczy, ażeby przeżywając różne wartości, które w niej tkwią, zawsze przeżywać wraz z nimi w akcie upodobania wartość samej osoby – to, że ona sama jest wartością, a nie tylko zasługuje na upodobanie ze względu na takie czy inne wartości w niej zawarte⁵⁸.

Celowo przytoczyliśmy ten długi cytat, by uwydatnić personalistyczną postawę autora, by potwierdzić, jak bardzo, niemal w każdym momencie swych rozważań podkreśla on wartość osoby, jej wysoką ontyczną godność. Ową prawdę o integralnej wartości osoby autor uwydatnia także, gdy w końcowym fragmencie swoich rozważań o upodobaniu, mówiąc o upodobaniu jako o kontemplacji piękna, wskazuje, że przedmiotem tej kontemplacji nie może być tylko piękno zewnętrzne (zewnętrzna piękność kobiety czy mężczyzny), ale piękno wewnętrzne osoby. Upodobanie więc, jako ważny element miłości, „nie może się rodzić tylko z widzialnego i zmysłowego piękna, ale powinno uwzględniać całkowicie i dogłębnie piękno osoby⁵⁹”.

2°. Miłość - pożądanie

Następnym aktem miłości, który omawia kard. K. Wojtyła, jest pożądanie⁶⁰. Należy ono do istotnych elementów miłości (jak upodobanie) i czasem ujawnia się w niej najmocniej. Miłość zawierająca się w pożądaniu bazuje na fakcie, że osoba ludzka jest bytem ograniczonym i niewystarczającym sobie. Wyrazem tej niepełności jest chociażby zjawisko płciowości. Mężczyzna potrzebuje kobiety niejako dla uzupełnienia swojego bytu, kobieta zaś z tego samego powodu potrzebuje mężczyzny. Z tej ontycznej potrzeby, zmierzającej do znalezienia brakującego dobra, wyrasta miłość pożądania (*amor concupiscentiae*), wyrażająca się w dążeniu woli do drugiej osoby jako dopełnienia wykrywanego w samym sobie braku⁶¹.

Kardynał Krakowski wyraźnie odróżnia miłość-pożądanie od samych pożądań. Zasadniczo inność tych dwóch rzeczywistości tkwi w tym, że pożądanie ze swojej natury skupia się na samym odczuciu braku (często zmysłowym), jakby zamyka się tylko w przeżywającym to odczucie podmiocie. Natomiast miłość pożądania zwraca się ku drugiej osobie jako ku dobru, wy-

⁵⁸ Tamże, s. 74.

⁵⁹ Tamże, s. 75.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 75-77.

⁶¹ Por. tamże, s. 75. Por. także: Ś l i p k o, *Rozwój etycznej myśli*, s. 63.

raza się w nastawieniu: „chcę ciebie, bo ty jesteś dobrem dla mnie”⁶², jest przeżywana jako pragnienie zapełnienia braku. Autor w związku z tym stwierdza: „Miłość pożądania nie sprowadza się więc do samych pożądań. W miłości tej krystalizuje się tylko obiektywna potrzeba bytu skierowana do drugiego bytu, który jest dla pierwszego dobrem i przedmiotem pożądania”⁶³.

W powyższym kontekście autor formułuje postulat takiego kształtowania omawianego wymiaru miłości, by nie został on zdominowany przez same tylko pożądania, gdyż wówczas druga osoba może zostać potraktowana w kategoriach przedmiotu, służącego do zaspokojenia potrzeb. Postawa taka stoi w wyraźnej opozycji w stosunku do normy personalistycznej. Miłość pożądawcza winna urzeczywistniać istotny element akceptacji osoby miłowanej, szanując w niej osobowe dobro i godność. Wzajemne pożądanie, dążenie do siebie kobiety i mężczyzny, musi więc być dążeniem do człowieka. Osoba pożądająca winna być świadoma, że to, do czego dąży, jest osobą. Tylko takie pożądanie zdąży do miłości⁶⁴. Występuje tu zatem analogiczny problem do tego, jaki został poruszony przy omawianiu miłości upodobania. W każdej miłości, także w miłości pożądania, winny być wyakcentowane momenty personalistyczne.

3°. Miłość - życzliwość

Trzecim istotnym elementem występującym w miłości, który za tradycją filozoficzną omawia kard. K. Wojtyła, jest życzliwość. Ani upodobanie, ani pożądanie nie wyczerpują jeszcze w całej pełni istoty miłości. W każdej miłości, niejako w jej sercu kryje się także życzliwość (*amor benevolentiae*). Zauważył to już Arystoteles, gdy pisał: „Kochać znaczy życzyć innemu człowiekowi tego wszystkiego, co uważa się za dobre, i to ze względu na niego, nie na samego siebie”⁶⁵.

Miłość-życzliwość jest bezinteresownym pragnieniem dobra dla drugiej osoby, jest altruistycznym zwrotem woli i uczuć⁶⁶. O ile w miłości-pożądaniu

⁶² W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 76. Por. także: T. Ś l i p k o, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1982, s. 294.

⁶³ W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 76.

⁶⁴ Por. także T. K l i m s k i, *Małżeństwo i rodzina według książki Karola Wojtyły „Miłość i odpowiedzialność”*, w: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, red. A. Podsiad i A. Szafrąńska, Warszawa 1980, s. 355.

⁶⁵ Zdanie to znajduje się w *Retoryce* 2, 4, 80b. Tu jest zacytowane za: J. P i e p e r, *O miłości*, s. 62.

⁶⁶ Por. K. W o j t y ł a, *Sprawiedliwość a miłość*, w: *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 115.

tkwią jeszcze jakieś pierwiastki interesowności, to już wolna jest od nich miłość życzliwa, gdyż – jak zauważa autor: „życzliwość to tyle, co bezinteresowność w miłości: «Nie pragnę ciebie jako dobra», ale: «Pragnę twego dobra», «Pragnę tego, co jest dobrem dla ciebie»⁶⁷. W miłości-życzliwości centralną rzeczywistością, do której ona zmierza i w której się zatapia, jest osoba kochana jako „dobro samo w sobie”, nie zaś jakieś cele osoby miłującej, jak to ma miejsce w miłości pożądawczej. Uczucia i dążenia kochającej osoby są nastawione na realizację dobra osoby kochanej, dlatego jej własne dobra i cele przestają być pierwszą siłą, określającą duchową zawartość miłości. Rolę tę przejmuje dobro osoby drugiej⁶⁸. Dzięki tym cechom autor uważa życzliwość za najdoskonalszą, najczystsza formę miłości.

Reasumując, należy stwierdzić, że aby miłość między mężczyzną a kobietą była miłością prawdziwą, czyli doskonalącą i rozwijającą byt osoby, powinna być skierowana ku samej osobie jako wartości nadrzędnej oraz tak kształtowana, by poprzez upodobanie i pożądanie przybierała postać miłości-życzliwości.

b. Wspólnotowy wymiar miłości

1°. W z a j e m n o ś ć, s y m p a t i a, p r z y j a ź n i

Miłość nie jest jedynie rzeczywistością, która spełnia się w samych podmiotach i wyraża sposób bycia jednej osoby ku drugiej, ale jest zawsze czymś, co istnieje pomiędzy osobami, czymś, co ma strukturę międzyosobowej wspólnoty⁶⁹. W miłości następuje obustronne przekroczenie przeżywania upodobania, pożądania, i życzliwości, dokonuje się przejście od „ja” ku „my”⁷⁰. O zaistnieniu tego „my” w miłości decyduje, zdaniem autora, wzajemność. Ona dopiero ujawnia, że miłość stała się czymś pomiędzy osobami, że utworzyła jakąś wspólnotę. Uczucie wzajemności poświadcza, że wymienione wyżej elementy indywidualnej struktury miłości spełniają się także w analogicznym stopniu w drugiej osobie. Dzięki wzajemności następuje współtworzenie miłości.

⁶⁷ T e n z e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 78.

⁶⁸ Por. tamże. Por. także Ś l i p k o, *Zarys etyki*, s. 294-295.

⁶⁹ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 78-82.

⁷⁰ Podobnie rzeczywistość miłości ujmuje np. G. Marcel i M. Buber. G. Marcel twierdzi, że w miłości następuje przejście od relacji „ja” – „on” do relacji „ja” – „ty”. Por. D e c, *Komunia „ja” – „ty”*, s. 290-293. Natomiast M. Buber widzi zawiązywanie się więzi miłości w przejściu od relacji „ja” – „to” do relacji „ja” – „ty”. Por. M. B u b e r, *Ich und Du*, w: M. B u b e r, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1963, s. 7-25.

„Pojęcie wzajemności w przeciętnym mniemaniu – pisze autor – pozwala się sprowadzić do równoczesności uczucia u obu osób: mężczyzna odpowiada uczuciem na uczucie kobiety, a kobieta swoim uczuciem odpowiada na uczucie mężczyzny. Jest to mniemanie słuszne, ale nie dość gruntowne⁷¹. Niegruntowność takiego rozumienia wzajemności polega na tym, że obok samego uczucia wzajemność powinna opierać się na czymś trwałym, na jakimś dobru wspólnym, stanowiącym podstawę do zaistnienia osobowej wspólnoty. Jakość tejże wspólnoty, jej trwałość i nierozzerwalność, a co za tym idzie, i sama wewnętrzna prawda wzajemności zależy od charakteru dobra, na jakim się ono opiera. Jeżeli tym dobrem będzie wysublimowana przyjemność seksualna, a osoby będą li tylko dostarczycielami różnorodnych wrażeń, wówczas wzajemność będzie trwała dopóty, dopóki kobieta i mężczyzna będą dla siebie źródłem tych zmysłowych doznań. Miłość oparta na takiej wzajemności będzie pełna podejrzeń i zazdrości. Nie stworzy wspólnoty, lecz chwilową „harmonię dwóch egoizmów”⁷². Natomiast poczucie pewności, stałości, zaufania – to efekt oparcia wzajemności na dobru godnym osób, stanowiącym kamień węgielny trwałej wspólnoty osób w miłości. Wzajemność zatem winna się opierać na altruizmie zakorzenionym głęboko w obiektywnym dobru obu osób⁷³.

Elementami należącymi do wspólnotowej struktury miłości, sprzyjającymi kształtowaniu wzajemności są zdaniem autora sympatia i przyjaźń⁷⁴.

Mianem sympatii autor określa miłość czysto uczuciową. Oznacza ona „to, co «się dzieje» pomiędzy ludźmi w dziedzinie ich uczuć – to, przez co przeżycia emocjonalno-afektywne łączą ludzi”⁷⁵. Użyty w tym określeniu zwrot „dzieje się” oznacza, że sympatia niejako wymyka się woli, nie jest w zasadzie owocem jej aktów. Wola co najwyżej może przyzwolić na jej istnienie i kierunek. Sympatia jest raczej przejawem doznawania niż działania⁷⁶.

Sympatia charakteryzuje się również tym, że dokonuje się w niej utożsamienie wartości osoby z określonym stanem emocjonalnym, jaki ta osoba wywołuje. Stąd też w sympatii przeżycie prawdziwej wartości osoby może zostać zastąpione przeżyciem określonego uczucia w związku z osobą pozosta-

⁷¹ K. W o j t y ł a, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 59 (1958) t. 56, z. 1, s. 22.

⁷² P o r. t e n Ź e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 81.

⁷³ P o r. t a m Ź e.

⁷⁴ P o r. t a m Ź e, s. 82-87.

⁷⁵ T a m Ź e, s. 82.

⁷⁶ P o r. t a m Ź e.

jącą w polu doświadczenia. Praktyczną konsekwencją tej zamiany jest to, że miłość uczuciowa kończy się zwykle wraz z wygaśnięciem uczuć. Faktycznie bowiem nie była ona zwrócona do osoby, lecz do subiektywnego odczucia, którego wartość (to znaczy pozytywne zabarwienie) utożsamniona została z wartością osoby. Podstawą tej miłości nie była obiektywnie ujęta rzeczywistość, lecz subiektywna prawda uczuć⁷⁷.

Możliwość zaistnienia wyżej opisanej sytuacji stanowi, zdaniem kard. K. Wojtyły, o słabości sympatii. Posiada ona jednak i pozytywną cechę, mianowicie, dzięki swojej subiektywnej sile nadaje ludzkiej miłości podmiotową wyrazistość, pozwala odczuć niejako w sposób namacalny bliskość drugiej osoby, pozwala doświadczalnie odczuć miłość⁷⁸.

Przewyciężenie wyżej wskazanej destruktywnej cechy sympatii możliwe jest jedynie, gdy cała jej dynamika znajduje oparcie w woli, która dąży do osiągnięcia obiektywnego dobra, ujętego w intelektualnym poznaniu. W praktyce oznacza to połączenie sympatii z wolitywnym aktem życzliwości. Rzeczywistością spełniającą takie wymaganie jest przyjaźń. W niej to właśnie decydujące znaczenie ma życzliwe nastawienie woli, wyrażające się w postawie: „Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego”⁷⁹. W niej również dokonuje się budowanie wspólnoty osób oparte na wspólnocie w dobru, na wspólnocie wartości, a więc wychodzące poza stany podmiotowe. Jednakże sama nie posiada owej swoistej temperatury uczuciowej, jest poniekąd zimna. Stąd też kard. K. Wojtyła, w imię właściwego kształtowania miłości – poprzez całkowite wykorzystanie najcenniejszych wartości tkwiących tak w sympatii, jak i w przyjaźni – postuluje sympatię przekształcić w przyjaźń, a przyjaźń dopełnić sympatią⁸⁰. W ten sposób sympatia, opierając się na stabilniejszych niż uczucia pokładach człowieczeństwa, zyskuje obiektywność tkwiącą w przyjaźni, a przyjaźń, asymilując uczuciowy klimat sympatii, staje się bardziej ekspresywna i wyrazista. Owa zdolność do gruntownego przekształcania sympatii w przyjaźń i do ich wzajemnego przenikania się jest zdaniem autora „sztuką” wychowania miłości, jest rzeczywistą *ars amandi*.

Ważną rolę w tym procesie autor przypisuje koleżeństwu. Jego wartość płynie stąd, że nie sięgając do sfery wzruszeniowo-afektywnej, tworzy wspólnotę opartą na czynnikach obiektywnych (takich np. jak: wspólne zainteresowania, praca, zadania) i dzięki temu może wychować osoby do właściwego

⁷⁷ Por. tamże, s. 83; oraz t e n z e, *Propedeutyka sakramentu*, s. 33.

⁷⁸ Por. t e n z e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 83.

⁷⁹ Tamże, s. 84.

⁸⁰ Por. tamże.

przeżywania wzajemności w sympatii i przyjaźni, a przez to do konstytuowania się tej właściwej dla miłości międzysobowej wspólnoty⁸¹.

2°. Miłość oblubieńcza

To, co wyżej za kard. K. Wojtyłą zostało powiedziane o miłości, włącznie ze wskazaniem na element sympatii i przyjaźni, nie wyczerpuje jeszcze właściwego, pełnego ujęcia miłości. Miłość bowiem jest jeszcze czymś więcej niż wszystkie dotąd ukazane aspekty czy formy miłowania. Miłość w najgłębszym znaczeniu polega na oddaniu swojej własnej osoby osobie drugiej. Tę najważniejszą, najdoskonalszą formę miłości autor nazywa miłością oblubieńczą⁸². O ile we wzajemności dokonuje się przekroczenie obustronności przeżycia, a sympatia i przyjaźń, wzajemnie się dopełniając, ujawniają odczuwalny udział woli pragnącej dobra dla drugiej osoby, to miłość oblubieńcza idzie znacznie dalej: prowadzi do obustronnego darowania siebie i stworzenia jedynej w swoim rodzaju wspólnoty. „Jest to ten etap miłości – jak zauważa T. Klimski, komentując w tym względzie myśl kard. K. Wojtyły – który jest pełnym oddaniem się sobie osób po etapie upodobania, pożądania i życzliwości”⁸³.

W miłości oblubieńczej zostaje przekroczona wszelka dotychczasowa miara wzajemnego wychodzenia ku sobie osób w nią zaangażowanych. Dlatego kard. K. Wojtyła nazywa ją: „swoistą energią, która jedna jedyna pozwala tak bardzo przybliżyć się do osoby, wnikać w jej świat, poniekąd (moralnie) utożsamiać się z jej bytem”⁸⁴.

Skoro istotą miłości oblubieńczej jest oddanie swojej własnej osoby i przyjęcie daru drugiej osoby, powstaje pytanie, jak możliwe staje się takie oddanie. Przecież osoba w tradycji filozoficznej była uznawana za byt samodzielny w istnieniu i nieudzielalny drugiemu (*sui iuris et alteri incommunicabilis*). Kard. K. Wojtyła zdawał sobie sprawę z tej trudności i rozwiązał ją poprzez wprowadzenie w bycie osobowym rozróżnienia płaszczyzny ontycznej i moralnej. Oddanie jest jedynie możliwe na płaszczyźnie moralnej, nigdy natomiast na płaszczyźnie ontycznej, gdyż na to nie pozwala sama struktura bytowa osoby⁸⁵. Pomimo jednak tej niemożliwości to wzajemne oddanie się-

⁸¹ Por. tamże, s. 86-87.

⁸² Por. tamże, s. 87-92.

⁸³ K l i m s k i, *Małżeństwo i rodzina*, s. 353.

⁸⁴ K. W o j t y ł a, *Sprawiedliwość a miłość*, w: *Kalendarz etyczny*, s. 116.

⁸⁵ P o r. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 88-89; oraz t e n ż e, *O znaczeniu miłości oblubieńczej. Na marginesie dyskusji*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 164-165. Por. także artykuły polemiczne zamieszczone w tymże numerze: K. M e i s s n e r, *Prawo do osoby, problem etyki życia seksualnego* (tamże, s. 151-158); oraz A. S z o s t e k, *Wolność osoby i jej konsekwencje* (tamże, s. 158-161).

ga swymi korzeniami w sferę bytową poprzez tzw. prawo daru, nazywane niekiedy przez autora „prawem ekstazy”⁸⁶. W tym kontekście autor *Miłości i odpowiedzialności* stwierdza: „z tego, kim człowiek jest jako osoba – czyli byt, który sam siebie posiada i sobie samemu panuje, wynika, że może on «siebie dać», może siebie uczynić darem dla drugich, nie naruszając przez to właściwego sobie statusu ontycznego. «Prawo daru» wpisane jest niejako w sam byt osobowy. Właśnie w ontycznej «nieodstępności» zakorzenia się zdolność do dawania siebie, do stawania się darem dla drugich”⁸⁷.

Zakorzenione głęboko w bycie osobowym „prawo daru” ma doniosłe znaczenie dla samej osobowej egzystencji swojego podmiotu. Ponieważ zdolność do dawania siebie wymaga od jednostki umiejętności samoposiadania, dysponowania sobą; wymaga skryzalizowanego „ja” oraz dojrzałego widzenia wartości⁸⁸. Obowiązuje tu zdumiewająca prawidłowość: składany dar z siebie bynajmniej nie niszczy i nie dewaluje dającego, ale go jeszcze bardziej bogaci, udoskonala w znaczeniu moralnym, i to tak dalece, że oddanie siebie w darze drugiej osobie stanowi wymóg ontyczny, bez realizacji którego człowiek nie może osiągnąć pełni swego istnienia, nie może „urzeczywistnić tej celowości, jaka jest właściwa z racji samego bycia osobą”⁸⁹. Ilustracją tej egzystencjalnej prawdy są cytowane przez autora słowa Chrystusa: „Kto chce znaleźć swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,39).

W dalszej refleksji nad miłosnym darowaniem się osób kard. K. Wojtyła wskazuje, że darowanie się osoby winno być bezinteresowne i nieodwołalne. Gdyby dar służył jakimś interesom po jednej lub drugiej stronie, już nie byłby darem⁹⁰. Istotą daru jest jego bezinteresowność. Ponadto dar staje się darem przez swoją nieodwołalność. Gdyby jej nie założono, dar od samego początku nie byłby darem. Akt darowania czegokolwiek oznacza oddanie komuś na zawsze tego, co się daje – przedmiotu daru⁹¹.

⁸⁶ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 112.

⁸⁷ T e n ż e, *O znaczeniu miłości*, s. 166. Por. także w związku z tym: t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 112; oraz t e n ż e, *Personalistyczna koncepcja człowieka*, w: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*, Kraków 1980, s. 17nn.

⁸⁸ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 89-90.

⁸⁹ Por. tamże, s. 89, 112-113; oraz t e n ż e, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974) t. 83, s. 354. Por. także w związku z tym: J. G a ł k o w s k i, *Rodzina w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, w: *Z badań nad rodziną*, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 27.

⁹⁰ Por. W o j t y ł a, *Rodzina jako „communio personarum”*, s. 354.

⁹¹ Por. T. S t y c z e Ń, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „teologii ciała”*, w: *Z badań nad rodziną*, s. 44.

Z zagadnieniem istotnego dla miłości oblubieńczej faktu obustronnego darowania siebie wiąże się pewien problem etyczny, dotyczący właściwego rozumienia tego darowania. Powyżej nadmieniono, że oddanie jest możliwe w płaszczyźnie moralnej; w tym obszarze osoba jest niejako „odstępna”, może zaakceptować to, że ktoś nią dysponuje. Nie narusza w ten sposób swej osobowej godności, ponieważ oddając się komuś, chce tego, czego chce ten ktoś. Narusza tę godność (postępuje niegodnie, czyli w sprzeczności z tym, kim jest jako osoba) dopiero wtedy, gdy dokonuje niewłaściwej decyzji, przy czym niewłaściwość ta może dotyczyć wyboru osoby, której się oddaje, celu lub sposobu, w jaki to czyni⁹². Zatem jeśli człowiek ma być darem i realizować się jako dar, to musi być we właściwy sposób „dawany”, a także we właściwy sposób „odbierany”⁹³. Stąd też Ksiądz Kardynał przestrzega, by oddania na zasadzie daru nie utożsamiać całkowicie z „oddaniem się” w znaczeniu tylko psychicznym, czyli z przeżyciem oddania, ani tym bardziej z „oddaniem się” w znaczeniu tylko fizycznym (seksualnym)⁹⁴. Psychiczenie bowiem jedynie kobieta przeżywa to darowanie siebie jako „oddanie”, natomiast w świadomości mężczyzny jawi się ono jako „posiadanie”, choć faktycznie, tak jak w przypadku kobiety, też jest „oddaniem się”. W momencie gdy mężczyzna zatrzyma się jedynie na takim ujęciu przeżycia oddania, wówczas może on w jego kontekście potraktować kobietę na zasadzie posiadanej na własność rzeczy. Jeżeli natomiast osobowy dar rozumie się jedynie w kategoriach cielesnego oddania się w akcie seksualnego współżycia, to wówczas może on przybrać różne formy utylitaryzmu, w którym instrumentalne traktowanie osoby sprzeczne jest z normą personalistyczną.

Wobec powyższego kard. K. Wojtyła proponuje personalistyczne rozumienie oddania, które zasada się na samej rzeczywistości „prawa daru”. Autor w związku z tym pisze: „tam gdzie jest «prawo daru», nie może być mowy o prawie własności, chociaż może i musi być mowa o przynależności i zjednoczeniu osób (...); tylko mocą tego prawa możliwe jest ono jako zjednoczenie autentycznie osobowe”⁹⁵. Prawo daru chroni osobę przed stawianiem się własnością drugiego człowieka w takim znaczeniu, w jakim własnością staje się rzecz⁹⁶. Personalistyczna koncepcja oddania, rozumianego jako przynależność i osobowe zjednoczenie, domaga się respektowania osobowego charak-

⁹² Por. S z o s t e k, *Wolność osoby i jej konsekwencje*, s. 160-161.

⁹³ Por. G a ł k o w s k i, *Rodzina w ujęciu*, s. 27.

⁹⁴ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 90-91.

⁹⁵ T e n Ź e, *O znaczeniu miłości*, s. 170.

⁹⁶ Por. tamże.

teru bytu ludzkiego, broni go przed reizacją, której niebezpieczeństwo tkwi w psychicznym czy fizycznym tylko pojmowaniu tego oddania. Krakowski Kardynał podkreśla, że uzasadnienie takiego widzenia rzeczy tkwi w samej rzeczywistości osoby. Człowiek nie posiada siebie i nie może też dawać siebie na sposób rzeczy, których bywa właścicielem, a one jego własnością. Człowiek w ten sposób siebie nie posiada ani nie może siebie czynić własnością drugiego, ani nie może być w ten sposób przez drugiego przyjmowany. Może i powinien – w znaczeniu ontycznym i w konsekwencji etycznym – oddawać siebie i być przyjmowanym na prawach „bezinteresownego daru”. Każdy więc człowiek jest związany w odniesieniu do drugiego człowieka tym, że jest osobą, że każdy z nich jest osobą. To determinuje zasadniczo i wiążąco cały sens i sposób swego dawania – oddawania i przyjmowania drugiego człowieka⁹⁷. Dlatego też oddanie jako osobowa przynależność „nie wnosi tylko jakiegoś prymitywnego prawa do eksploatacji, ale posiada swój głęboki sens etyczny: w miłości człowiek zostaje niejako zadany drugiemu człowiekowi, osoba – osobie”⁹⁸. W zadaniu tym autor *Miłości i odpowiedzialności* upatruje między innymi szczególny obowiązek wypracowania u obu osób, mężczyzny i kobiety, dojrzałego kształtu wzajemnego oddania, kształtu odpowiadającego ich osobowej wartości w pełnym duchowo-cieleśnym wymiarze.

Najwłaściwszym „miejszem” wypracowywania owego wzajemnego oddania właściwego dla miłości oblubieńczej jest małżeńska i rodzinna komunia osób (*communio personarum*). Jako taka stanowi ona układ, do którego wchodzi się najbardziej wolnym aktem, na zasadzie dobrowolnego wyboru⁹⁹. Układ ten stwarza obiektywną sytuację, która przez swą nieodwracalność, całkowitość i niepodzielność daje podstawę do wzajemnego darowania siebie i przyjmowania daru osoby drugiej, wyrażających się między innymi we współżyciu cielesnym¹⁰⁰.

Zamykając powyższy fragment rozważań, zawierający się w pierwszym punkcie tego paragrafu, zakonkludujemy, że wszystkie elementy przynależące tak do indywidualnej (upodobanie, pożądlivość, życzliwość), jak i wspólnotowej (wzajemna sympatia i przyjaźń) struktury miłości jednoczą się i znajdują swój najpełniejszy wyraz na płaszczyźnie miłości oblubieńczej, stanowiącej poniekąd ich syntezę, choć o wielekroć swoim wymiarem je przekraczającej. Sama miłość jawi się jako pewien proces, kształtujący się od

⁹⁷ Por. t e n ż e, *Personalistyczna koncepcja*, s. 18.

⁹⁸ T e n ż e, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, „Tygodnik Powszechny” 8 (1952) nr 42, s. 2.

⁹⁹ Por. S t y c z e ń, *Człowiek darem*, s. 52.

¹⁰⁰ Por. W o j t y ła, *O znaczeniu miłości*, s. 174.

najprostszego przedstawienia osoby płci przeciwnej w polu przedmiotowego doświadczenia aż do stworzenia międzyosobowej rzeczywistości komunijnej zakotwiczonej w „prawie daru”. Normę kształtującą przebieg tego procesu stanowi sama osoba, jej ponadużytkowa wartość. Stąd też rozumienie miłości oblubieńczej posiada, zdaniem Księdza Kardynała, kluczowe znaczenie dla ustalenia norm całej moralności seksualnej i wyznacza zasadnicze perspektywy dalszych szczegółowych rozważań o miłości, w tym także o miłości płciowej.

Dla dopełnienia rozważań kard. K. Wojtyły o miłości wskażemy jeszcze w drugiej części niniejszego paragrafu na wymiar psychologiczny i etyczny miłości.

B. Psychologiczny i etyczny wymiar miłości

Kard. K. Wojtyła swoich rozważań o miłości nie ograniczył jedynie do ukazania jej istotnych elementów i podstawowych form, ujawniających się tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, ale podjął także próbę psychologicznej i etycznej analizy miłości. Miał bowiem świadomość, że każda miłość, w szczególności zaś miłość kobiety i mężczyzny, kształtuje się głęboko w psychice dwojga osób i jest związana ze szczególną żywotnością seksualną człowieka. Ma zatem swój wymiar psychofizyczny, związany z całą sferą wrażeń, wzruszeń, zmysłowości i uczuciowości.

Z drugiej zaś strony miłość ludzka, miłość dwojga osób, jest wzajemnym stosunkiem osób i posiada charakter osobowy. Z tym zaś wiąże się jej głębokie znaczenie etyczne. W tym etycznym znaczeniu stanowi treść największego przykazania Ewangelii. Te dwa wymiary miłości w ujęciu autora *Miłości i odpowiedzialności* są przedmiotem kolejnego fragmentu naszych rozważań.

a. Psychologiczna integracja miłości

Psychologiczną analizę miłości autor rozpoczyna od określenia podstawowych elementów życia psychicznego człowieka, do których zalicza wrażenia i wzruszenia¹⁰¹.

Wrażenie autor definiuje jako „treść reakcji zmysłów na podniety przedmiotowe”¹⁰². Dzięki powiązaniu ze zmysłami należy ono do sfery poznawczej

¹⁰¹ Por. t e n z e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 92-94.

¹⁰² Tamże.

człowieka. Przez zmysły nie rozumie się tu tylko zewnętrznych receptorów jakości fizycznych, ale również doświadczanie przedmiotu poznawczego poprzez tzw. zmysły wewnętrzne, podtrzymujące kontakt poznawczy dzięki wyobrażeniu zbudowanym na danych dostarczonych przez zmysły zewnętrzne. W związku z tym wrażenie zawiera w sobie konkretny i szczegółowy obraz przedmiotu. Gdy wrażenie wywoła określoną reakcję emocjonalną, odpowiadającą wartości poznawanego przedmiotu, wówczas staje się ono wzruszeniem. Wzruszenie należy również do sfery zmysłów i od wrażenia różni je to, że jego istoty nie stanowi obraz przedmiotu, lecz przeżycie jego wartości. Stąd też autor precyzuje: „Wrażenie to reakcja na treść, wzruszenie – reakcja na wartość”¹⁰³.

Zakres wartości wywołujących wzruszenie nie wyczerpuje się tylko w wartościach materialnych, ale zawiera również wartości duchowe. Gdy następuje połączenie wrażenia ze wzruszeniem, wówczas przedmiot poznania wyraźniej zaznacza się w świadomości poznawczej, nadając jej zabarwienie emocjonalne. Następuje wówczas intensyfikacja przeżycia. Posiada to nie małe znaczenie dla początkowej fazy miłości, która – jak podkreśla Ksiądz Kardynał – zaczyna się od wrażenia, a dzięki wzruszeniu możliwe się staje wzajemne przeżywanie siebie jako wartości¹⁰⁴. „Ta łatwość kojarzenia wartości z wrażeniem – pisze autor – w rezultacie więc łatwość powstawania wzruszeń w zetknięciu wzajemnym osób różnej płci, pozostaje w związku z popędem seksualnym, jako naturalną właściwością i energią ludzkiego bytu”¹⁰⁵.

Na kanwie powyższych ustaleń autor wyróżnia w płaszczyźnie psychologicznej miłości dwie jakby sfery znamienne dla miłości płciowej, mianowicie: zmysłowość i uczuciowość.

Zmysłowość, zdaniem autora, polega zasadniczo na przeżyciu wartości seksualnej związanej z dostępnym w spostrzeżeniach zmysłowych ciałem osoby odmiennej płci. Jest to gotowość i stała dyspozycja do reagowania zmysłami na to, co się z tym ciałem wiąże. Ponieważ zaś przedmiotem dostępnym dla zmysłów jest ciało i różne jego właściwości, zatem zmysłowość nie jest zdolna wyjść poza ciało, poza to, co widzi, słyszy, czego dotyka. Przedmiotem więc samych zmysłów nie może być osoba jako osoba, ale tylko osoba jako zespół wartości narzucających się zmysłom¹⁰⁶. Dlatego

¹⁰³ Tamże, s. 93.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 94.

¹⁰⁵ Tamże, s. 95.

¹⁰⁶ Por. t e n ż e, *Miłość a odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie” 51 (1959) t. 59, z. 2, s. 168.

cały ten dynamizm jest zorientowany na ciało, omijając osobę. To naturalne i spontaniczne nastawienie zmysłowości ujmuje ciało drugiej osoby jako „możliwy przedmiot użycia”. Dzieje się tak dlatego, że popęd, na podłożu którego zmysłowość wyrasta, „w bezpośrednim przeżyciu nie ujawnia się przede wszystkim od strony obiektywnej celowości, ale od strony pożądania, które w obecnym stanie człowieka skierowuje się samorzutnie do przyjemności”¹⁰⁷, a przez to stwarza możliwość dezintegracji życia seksualnego człowieka, polegającej na oddzieleniu aktywności seksualnej od trwałej miłości mężczyzny i kobiety.

W tym kontekście autor przestrzega, by nie utożsamiać zmysłowości z seksualną żywotnością ciała ludzkiego, która z natury swojej nastawiona jest na rozrodczość, a nie na użycie; nie posiada ona również charakteru zmysłowego, lecz wegetatywny. Mimo tego zmysłowość kształtuje się na jej podłożu i jest z nią powiązana przez fakt, że łączy się poruszeniami tzw. erogennych sfer ciała, wywołanych przez wzruszenie towarzyszące wrażeniu¹⁰⁸.

Cały moralny problem związany ze zmysłowością, zdaniem Księdza Kardynała, polega na tym, że próbuje się sztucznie oddzielić ciało osoby od niej samej, pozbawiając się tym samym jakiegoś integralnego spojrzenia na człowieka. Stąd też zmysłowość sama w sobie nie stanowi miłości, choć jako reakcja na osobę drugiej płci może być jej tworzywem. A ponieważ w osobie koncentruje się jedynie na przeżywaniu dostrzeżonej zmysłami indywidualności seksualnej, dlatego domaga się zespolenia z elementami charakteryzującymi się integralnym spojrzeniem na osobę. Przemawia za tym również inna znamienna cecha zmysłowości, mianowicie: niestałość¹⁰⁹.

Drugim psychologicznym elementem miłości, jaki wyróżnia i omawia Ksiądz Kardynał, jest uczuciowość. Słowem tym określa on szczególną wrażliwość osoby na wartość seksualną związaną z całym człowiekiem drugiej płci, a nie tylko z jego ciałem. Jest to reakcja na kobiecość lub na męskość¹¹⁰. Na fundamencie tej wrażliwości powstaje miłość uczuciowa, w której na plan pierwszy wysuwa się pragnienie „bliskości i zbliżenia, a równocześnie wyłączności czy intymności, jakiegoś sam na sam, jednocześnie jakiegoś «wciąż razem»”¹¹¹. Miłość uczuciowa obejmuje pamięć i wyobraźnię, a przez tworzenie specyficznego nastroju angażuje wolę, wywierając na nią swoisty urok.

¹⁰⁷ T e n ż e, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, s. 1.

¹⁰⁸ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 96-97.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 98.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 99-100.

¹¹¹ Tamże.

Ponieważ miłości uczuciowej nie charakteryzuje takie nastawienie na wartość seksualną ciała, jakie występuje zwykle w zmysłowości, dlatego bywa ona niekiedy utożsamiana z miłością duchową¹¹².

Obok tych niewątpliwych zalet autor dostrzega również negatywne cechy tkwiące w wewnętrznej dynamice uczuciowości. Otóż w uczuciowości zachodzi często zjawisko „idealizacji osoby”. Zjawisko to wiąże się z obustronnym wpływem pamięci i wyobraźni na miłość uczuciową. W wyniku tego prawdziwa wartość przedmiotu miłości u osoby zaangażowanej uczuciowo zostaje wyolbrzymiona, a nawet wyidealizowana, gdyż osoba kochająca pragnie i marzy, by takie idealne wartości u niej znaleźć. Jest to symptomatyczne zwłaszcza dla miłości młodzieńczej¹¹³.

Owo zachodzące w uczuciowości niebezpieczeństwo zaistnienia niezgodności wewnętrzznego obrazu z faktycznym stanem obiektu miłości może doprowadzić niejednokrotnie do wielu nieporozumień, rozczarowań, a nawet przeobrażenia uczuciowej miłości w uczuciową nienawiść, która w przeciwieństwie do poprzedniej zdaje się nie dostrzegać walorów drugiej osoby¹¹⁴.

Ta ambiwalentność miłości uczuciowej, podobnie jak pożądawcze nastawienie zmysłowości, domaga się zintegrowania z elementami doskonalszymi, gdyż kochanie kogoś nie jest tylko sprawą silnego uczucia. Jakie są te owe elementy doskonalsze, w których można zintegrować zmysłowość i uczuciowość – miłość zmysłową i uczuciową?

Autor wskazuje na prawdę i wolność, jako na pierwiastki zdolne zapobiec zbytnej subiektywizacji i jednocześnie zdolne ukształtować obiektywny profil miłości. W związku z tym pisze: „sama miłość zmysłowo-uczuciowa zwykła na różne sposoby zmieniać swe oblicze, człowiek nie może więc na niej tylko polegać, ale musi w głębszych warstwach swego rozumu i woli szukać dla niej odpowiedniej stabilizacji”¹¹⁵. Zatem proces psychologicznej integracji miłości polega na zaangażowaniu wolności opartej na prawdzie obiektywnej. Zdolność do poznania prawdy umożliwia człowiekowi auto-determinację, czyli stanowienie o charakterze i kierunku własnych czynów. Udział woli zaś, której właściwością jest wolność, nadaje elementom seksualnego witalizmu ciała ludzkiego wymiar osobowy, uwalniający człowieka od wszelkiego determinizmu z ich strony¹¹⁶. Pozwala to samej miłości znaleźć

¹¹² Por. tamże.

¹¹³ Por. tamże, s. 101.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 102.

¹¹⁵ T e n ż e, *Wychowanie miłości*, „Tygodnik Powszechny” 14 (1960) nr 21, s. 1.

¹¹⁶ Trzeba pamiętać, że rozum i wola są nieustannie naciskane przez zmysłowość i uczuciowość, usiłujące narzucić im swój sposób wartościowania, a nawet zasugerować jego pierwszeństwo czy też wyłączność. Por. t e n ż e, *Miłość a odpowiedzialność*, s. 169.

swój właściwy kształt, gdyż miłość jest zawsze jakąś sprawą wnętrza i sprawą ducha, a nie jedynie jakąś syntezą zmysłowości i uczuć¹¹⁷. Autor nie twierdzi jednak, że miłość jest jakąś rozumową spekulacją na temat osoby i jej wartości, lecz podkreśla, iż miłość jest czymś więcej niż jedynie miłowaniem w osobie płci odmiennej tylko tego przede wszystkim, ku czemu lgną same zmysły i uczucia¹¹⁸.

Powyższe stwierdzenia otwierają nam drogę do etycznej analizy miłości, w której to w ramach cnoty miłości dokonuje się połączenie, integracja psychologicznego i etycznego znaczenia miłości, lub raczej integracja wartości psychologicznej przez wartość etyczną¹¹⁹. W związku z tym Ksiądz Kardynał pisze: „miłość w znaczeniu psychologicznym musi być w człowieku podporządkowana miłości jako cnotcie, i to tak dalece, że bez miłości jako cnoty nie może być pełni przeżycia miłości”¹²⁰.

Uzasadnienie takiego stanowiska tkwi we wnioskach wynikających z powyższej analizy miłości. Doprowadziła ona do przekonania, że samo zmysłowo-uczuciowe przeżywanie drugiej płci, choćby najwznioślejsze i najszlachetniejsze, nie jest jeszcze miłością, ale jej pewnym tworzywem, z którego można dopiero zbudować miłość, zdolną połączyć ludzi na całe życie¹²¹. Budowanie tej miłości winno odbywać się na bazie pewnych praw obiektywnych, znajdujących uzasadnienie w samym byciu i wartości osoby, oraz sięgających głębiej niż cała reaktywność somatyczna czy też emocjonalna. Dopiero takie zasady zdolne są zabezpieczyć osobową godność i wielkość zjednoczenia we wzajemnym dawaniu i przyjmowaniu siebie, jakie ma miejsce w miłości oblubieńczej, a którego wyrazem jest współżycie seksualne¹²².

Przypatrzmy się, jak Ksiądz Kardynał konkretnie to przedstawia.

b. Etyczny wymiar miłości – miłość jako cnota

Rozpocznijmy prezentację tego fragmentu naszych rozważań od stwierdzenia, że przedmiotem etycznej analizy miłości w przemyśleniach kard. K. Wojtyły jest próba odpowiedzi na pytanie o najistotniejsze i najwyraźniej zarysowujące się w doświadczeniu elementy cnoty miłości – odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób miłość ma realizować się jako cnota? Rozwiązanie tego problemu będzie następować w perspektywie tego wszystkiego, co już do-

¹¹⁷ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 104-105.

¹¹⁸ Por. t e n ż e, *Propedeutyka sakramentu*, s. 29.

¹¹⁹ Por. t e n ż e, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) s. 351-353.

¹²⁰ T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 108.

¹²¹ T e n ż e, *Propedeutyka sakramentu*, s. 26.

¹²² Por. t e n ż e, *Rodzina jako „communio personarum”*, s. 360.

tychczas zostało powiedziane, gdyż – jak stwierdza autor – droga do realizacji cnoty przebiega przez teren woli, przez sferę ludzkich uczuć i popędów¹²³.

Pierwszym i najbardziej podstawowym elementem, jaki dla autora stanowi wyznacznik cnoty miłości, jest afirmacja wartości osoby, czyli uznanie jej wyjątkowej pozycji jako istoty rozumnej¹²⁴. Najgłębszą podstawą tej afirmacji jest sam osobowy byt, to, kim osoba jest. Nie sposób tu wyszczególnić wszystkich istotnych elementów bytu osobowego, elementów, które stanowią o szczególnej pozycji bytowej osoby i związanej z nią wyjątkowej jej wartości. Wskażmy tu krótko za autorem tylko na to, że osoba różni się od rzeczy swoją strukturą i doskonałością¹²⁵. Osoba posiada sobie właściwe „wnętrze”, w którym tkwią pierwiastki życia duchowego, posiada sobie właściwą doskonałość duchową. Owa doskonałość decyduje o jej szczególnej wartości i wyjątkowej pozycji pośród wszystkich bytów. Ta szczególna wartość osoby jest z kolei podstawą normy kierującej czynami.

Zwróćmy tu także uwagę na to, że wartość samej osoby autor wyraźnie odróżnia od innych wartości, które w niej tkwią, w tym także od wartości seksualnej. Zdaniem Księdza Kardynała wszystkie wartości tkwiące w osobie winny być włączone w podstawową wartość, jaką jest wartość osoby jako osoby¹²⁶.

W interesującym nas kontekście miłości płciowej personalistyczna afirmacja w relacji do osoby drugiej płci oznacza postawienie wartości osoby jako osoby przed i ponad wszystkimi innymi wartościami, które stanowią jej właściwości, z wartością *sexus* na czele. Wymaga to integracji miłości, integracji polegającej na podporządkowaniu całej zmysłowo-uczuciowej reakcji na człowieka drugiej płci prawdzie głoszącej, że człowiek jest osobą¹²⁷. Zatem podstawowy etyczny rys miłości wyraża się w fakcie włączenia wartości seksualnej w wartość osoby. Aby miłość przybrała właśnie taki integralny kształt, musi znaleźć swe oparcie w woli angażującej swą wolność przez intelektualne poznanie prawdy o dobru (o czym już pisaliśmy po części w po-

¹²³ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 108; oraz t e n ż e, *Mysli o małżeństwie*, „Znak” 9 (1957) nr 7, s. 600.

¹²⁴ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 109-112; por. także Ś l i p k o, *Rozwój etycznej myśli*, s. 64.

¹²⁵ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 108-112. Por. także: t e n ż e, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 12; *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny” 18 (1984) nr 52, s. 2; oraz S t y c z e Ń, *Człowiek darem*, s. 32.

¹²⁶ Por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 109-110.

¹²⁷ Por. tamże, s. 110.

przednim rozdziale przy okazji omawiania wpływu poznania na wolę). Konieczność ta płynie stąd, że wiedza o tym, że człowiek jest osobą i że osoba jako osoba jest naczelną wartością, ma charakter umysłowy (pojęciowy); jest ujmowana przez umysł – w przeciwieństwie do sfery seksualnej, która jest ujmowana we wrażeniach. W związku z tym Ksiądz Kardynał przypisuje świadomej refleksji doniosłą rolę w kształtowaniu zintegrowanej miłości, gdyż między ujmowaną przez nią prawdą o osobowej wartości człowieka a wolą, stanowiącą „źródło afirmacji”, istnieje ścisły kontakt. Owoce refleksji przenikają w duchową sferę naszego „ja chcę”, gdzie wola nimi kierowana przetwarza je w sobie na tę szczególną moc duchowego dążenia stanowiącego podwalinę cnoty¹²⁸. Jednakże błędem byłoby mniemać – jak dalej dopowiada autor – że cnota miłości zaciera lub nawet pomija wartość seksualną, stanowiącą przedmiot spontanicznych reakcji zmysłowo-uczuciowych, albo że stara się przekreślić samą zmysłowość czy uczuciowość. Autor stwierdza bowiem: „Miłość, która jest cnotą, nawiązuje do miłości uczuciowej oraz do tej, która zawiera się w pożądaniu zmysłowym”¹²⁹. Nawiązuje po to, aby postawić je niejako w skali całej osoby, tak by miłość zawierała w sobie zwrot do osoby (właśnie przez to jest ona miłością), a nie zwrot do samego ciała czy też uczuciowy zwrot w stronę człowieka drugiej płci, właśnie dlatego że jest on człowiekiem drugiej płci¹³⁰.

Potrzeba związania reakcji zmysłowo-uczuciowych z konkretną osobą wynika z faktu, że uczuciowość seksualna, podobnie jak zmysłowość, porusza się wśród wielu „ciał, przynależących” do wielu osób i gdy nie zostanie zintegrowana z wartością konkretnej osoby, to może zwracać się wszędzie tam, gdzie odkryje nowe, być może, intensywniejsze wzruszenie.

Spełnienie postulatu afirmacji otwiera drogę do jedyne w swoim rodzaju oblubieńczego zjednoczenia i wzajemnej przynależności osób, dla której afirmacja osobowej wartości stanowi etyczną podstawę. Ta wzajemna przynależność, będąca owocem osobowego zjednoczenia, realizującego się poprzez obustronne oddanie i przyjęcie, jest kolejnym elementem cnoty miłości.

Zagadnienie oddania charakterystycznego dla miłości oblubieńczej, jej właściwego rozumienia zostało omówione już wcześniej, jednakże w perspektywie cnoty miłości należy jeszcze tu nieco dopowiedzieć. Trzeba w tym miejscu za autorem uwydatnić jasno to, że „oddanie siebie, swojej własnej osoby może być wartościowe tylko wówczas, gdy jest udziałem i dziełem woli.

¹²⁸ Por. t e n ż e, *Instynkty, miłość, małżeństwo*, s. 1.

¹²⁹ T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 111.

¹³⁰ Por. tamże; oraz t e n ż e, *Wychowanie miłości*, s. 1.

Ponieważ dzięki swojej woli osoba jest panią samej siebie (*sui iuris*) – sobie panuje; jest kimś nieodstępnym i nieprzekazywalnym (*alteri incommunicabilis*). Miłość oblubieńcza, miłość oddania, w szczególnie dogłębny sposób angażuje wolę¹³¹. To osobowe oddanie jednoczy mężczyznę i kobietę na zasadzie relacji przynależności. Zewnętrzny wyrazem tej relacji jest między nimi pełne współżycie seksualne. Współżycie cielesne posiada z istoty swojej przede wszystkim znaczenie symbolu – wyrazu dla wewnętrznego przeżycia przynależności¹³². Gdy niekiedy wyprzedza ono moment ukonstytuowania się dojrzałego zjednoczenia osób, wówczas cała rzeczywistość przynależności sprowadza się w obcowaniu seksualnym do obustronnego używania nastawionego na doznanie maksimum rozkoszy zmysłowej¹³³. Życie seksualne zatem powinno być wyrazem dojrzałego zjednoczenia osób, wzajemnie świadomych swej wartości. Tylko wtedy osiąga swoją naturalną wielkość, której miarą jest wartość osobowego daru, a nie „skala rozkoszy zmysłowo-seksualnej”¹³⁴.

W tym oto kontekście autor wskazuje na kolejny element miłości jako cnoty. Jest nim poczucie odpowiedzialności: tak za osobę, którą się wciąga w najściślejszą wspólnotę bycia i działania, jak i za własną miłość, za jej kształt. Autor stwierdza w związku z tym: „miłość oderwana od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem samej siebie, jest zawsze i z reguły egoizmem. Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości”¹³⁵.

Owo poczucie odpowiedzialności za osobę – jak dalej wyjaśnia nam autor – pozostaje w ścisłym związku z zatroskaniem o prawdziwe dobro tej osoby. Autor w związku z tym pisze: „prawdziwie dobre dla osoby jest to, co jest obiektywnie dobre, czyli to, co biorąc pod uwagę ów przedmiotowy byt, jakim jest osoba, oraz obiektywna wartość tego bytu, godzi się z nią i jej odpowiada. Implikuje ono znaczenie drugie, wcześniejsze i bardziej podstawowe: «prawdziwe dobro» jest to dobro, które posiada wartość obiektywnej prawdy. Osoba jest czuła na tę wartość i dlatego «dobra miłość» wiąże się ściśle z dążeniem do prawdziwego dobra, a nie zadowala się dobrami pozornymi”¹³⁶.

Szczególne znaczenie tak rozumianej odpowiedzialności ujawnia się w momencie wyboru osoby, gdyż motywy, wartości decydujące o jego kie-

¹³¹ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 113.

¹³² Por. t e n ż e, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, s. 1.

¹³³ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 113-114.

¹³⁴ Tamże, s. 115.

¹³⁵ Tamże, s. 117.

¹³⁶ T e n ż e, *Miłość a odpowiedzialność*, s. 166.

runku decydują w konsekwencji o kształcie samej miłości, jako że „wybór posiada taki sam ciężar gatunkowy jak to, do czego prowadzi”¹³⁷. Aby miłość była cnotą, czyli prowadziła do osobowej przynależności, wybór stojący u jej podstaw musi mieć znamię wybitnie osobowe, to znaczy ma się dokonywać ze względu na osobę jako osobę, czyli motywem pierwszorzędnym wyboru osoby winna być sama wartość osoby¹³⁸. Jest to o tyle ważne, że osoba wybiera osobę niejako w kontekście wartości seksualnej, która intensywnie odczuta może zawładnąć wolą i zdecydować o kierunku jej działania. Stąd też w strukturze procesu wybierania wartość seksualna i związane z nią reakcje zmysłowo-uczuciowe winny mieć znaczenie towarzyszące, winny przyczyniać się jedynie do „psychologicznej wyrazistości decyzji”, ale nie mogą stanowić jej istoty. Każda z osób wybiera drugą osobę „nie tylko ze względu na wartości seksualne, ile wartości te ze względu na osobę”¹³⁹. W związku z tym autor konkluduje: „Miłość prawdziwa, miłość wewnętrznie pełna, to ta, w której wybieramy osobę dla niej samej, a więc ta, w której mężczyzna wybiera kobietę, a kobieta mężczyznę nie tylko jako «partnera» życia seksualnego, ale jako osobę, której chce oddać życie”¹⁴⁰. Odpowiedzialność zatem w tym kontekście wyraża się w scaleniu na poziomie osoby tych wszystkich naturalnych elementów miłości, które mają swe ostateczne źródło w popędzie seksualnym, a znajdują potężny refleks psychologiczny w zmysłowości i uczuciu. Sprowadza się więc ona do afirmacji osobowej wartości człowieka¹⁴¹.

Analogicznie jak w strukturze wzajemności jakość dobra, na jakim się ona opiera, decydowała o jej trwałości – tak i tu motyw, ze względu na który wybiera się osobę, stanowi o trwałości oblubieńczej wspólnoty, do jakiej ten wybór prowadzi. W sytuacji bowiem, gdy przyblednie zewnętrzny wdzięk i pozostanie sama wartość osoby, ujawni się „wewnętrzna prawda miłości”, która w zależności od tego, czy była „prawdziwym oddaniem i przynależnością osób”, czy też jakąś „synchronizacją zmysłowości i emocji” – ostoi się i ugruntuje lub runie¹⁴².

Wszystkie omówione wyżej elementy cnoty miłości znajdują ostatecznie swój właściwy kształt i ugruntowanie, o ile zakorzeniają się w wolnej woli osoby. Miłość bowiem – jak stwierdza autor – „polega na zaangażowaniu wolności, jest ona wszak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy:

¹³⁷ T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 117.

¹³⁸ Por. tamże, s. 118.

¹³⁹ Tamże, s. 119.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Por. t e n ż e, *Miłość a odpowiedzialność*, s. 170.

¹⁴² Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 119-120.

ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego. (...) Miłość angażuje wolność i napędza ją tym, do czego z natury lgnie wola – napędza ją dobrem; (...) dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru¹⁴³. To „zaangażowanie wolności”, czyli twórczy udział woli w budowaniu miłości, jest kolejnym wyznacznikiem etycznego wymiaru miłości. Naturalna dynamika woli, dzięki swemu świadomemu pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej, wnosi w miłość pewien rys bezinteresowności, przez to wyzwala samą miłość z nastawienia na użycie, jakie płynie ze sfery popędowej człowieka¹⁴⁴. Jednakże wola nie staje tu w opozycji do dynamizmu popędu. Popęd sprawia, że wola pożąda i pragnie osoby ze względu na jej wartość seksualną. Jednak wola nie porzeka tym – idzie dalej, „jest wolna, czyli zdolna do tego, by pragnąć wszystkiego w relacji do dobra bezwzględnie, dobra bez granic – szczęścia”¹⁴⁵. Ta twórcza potencjalność woli nastawionej na obdarowanie miłowanej osoby darem absolutnym, uszczęśliwianie jej nadaje cnotę miłości – jak to określa Ksiądz Kardynał – jakiś wymiar „boski”, gdyż pragnie dla kogoś dobra bez granic utożsamia się z pragnieniem dla niego Boga jako obiektywnej „pełni dobra”¹⁴⁶. Pragnienie to stanowi o wielkiej sile prawdziwej, czyli pozostającej w zgodzie z prawdą o osobie miłości, która zdolna jest odnowić człowieka i dać mu poczucie wewnętrzne bogactwa właśnie poprzez świadomość jego potencjalności do miłowania, do tworzenia dobra. „Miłość zawsze musi być twórczością – pisze autor – a nie może pozostawać wyłącznie «użyciem» tego, czego dostarczają same tyle zmysły i za czym łatwo i spontanicznie idzie uczucie”¹⁴⁷. Ostatecznie prawdziwa twórcza miłość bazuje na afirmacji wartości drugiej osoby, zmierza ku jakiejś pełni – ku Bogu. W związku z tym w konkluzji swoich rozważań o etycznym wymiarze miłości autor pisze: „Kiedy miłość osiąga swe pełne wymiary, wówczas wnosi nie tylko ów rzetelny «klimat» osobowy, ale także jakies poczucie «absolutu», spotkania z tym, co bezwzględne i ostateczne”¹⁴⁸.

Podsumujmy powyższe refleksje dotyczące etycznego wymiaru miłości w ujęciu kard. K. Wojtyły. Można je zawrzeć – jak sądzimy – w następujących stwierdzeniach: Cnota miłości stanowi rzeczywistość mocno zakorzenioną w duchowej głębi człowieka poprzez związanie jej wewnętrznej treści z pier-

¹⁴³ Tamże, s. 120.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 121-122.

¹⁴⁵ Tamże, s. 122.

¹⁴⁶ Por. tamże.

¹⁴⁷ T e n ż e, *Miłość a odpowiedzialność*, s. 170.

¹⁴⁸ T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 123.

wiastkami wolności i prawdy. Jako taka charakteryzuje się afirmatywnym odniesieniem do wartości osoby jako osoby rozumnej, posiadającej właściwą dla siebie doskonałość duchową. Odniesienie to konstytuuje zintegrowaną osobowo postawę, z której wyrastają kolejne elementy, tworzące miłość jako cnotę. Wśród nich autor koncentruje się szczególnie na rzeczywistości zjednoczenia i przynależności osób znajdujących jedną z form swego wyrazu osoby – współtwórcy miłości, oraz podkreśla ważność odpowiedzialności za sam wybór i za wybraną osobę. Wreszcie wyraża przekonanie, że zakotwiczona w wolności odpowiedzialność za drugą osobę ujawnia główną szczęściotwórczą siłę cnoty miłości, która poprzez to wykazuje otwartość na wartości absolutne.

W podsumowaniu końcowym niniejszego rozdziału, którego przedmiotem było przedstawienie problematyki miłości w ujęciu prezentowanych w tej pracy myślicieli, wyrażmy przekonanie, iż to wszystko, co udało się nam przedłożyć o miłości w tej partii naszych rozważań, świadczy dość wyraźnie o faktycznej transcendencji człowieka (osoby wobec natury), ujawniającej się właśnie w aktach miłowania. Omówione elementy konstytuujące miłość oraz sposób przeżywania miłości przez osobę uwydatniają ową szczególną pozycję bytową, jaką człowiek zajmuje wśród innych jestestw w świecie. Owa wyjątkowa pozycja człowieka, ujawniająca się między innymi w aktach osobowej miłości, jest wynikiem tego faktu, że w miłości ludzkiej obecne są elementy poznania (prawdy) i wolności.

ROZDZIAŁ VI

**TRANSCENDENCJA
W AKTACH WOLNEGO WYBORU**

Omówione w poprzednich dwóch rozdziałach podstawowe aktywności człowieka: poznanie i miłość, zrosnięte są „organicznie” w bycie ludzkim z wolnością. Nie może być bowiem ani prawdziwie ludzkiego poznania, ani prawdziwie ludzkiej miłości bez wolności. Doświadczenie potwierdza, że cała aktywność poznawania i miłowania jest przeniknięta w człowieku wolnością. Wolność, oprócz poznania i miłości – jak już to nadmieniliśmy – jest owym trzecim przymiotem bycia i działania człowieka stanowiącym o jego transcendencji w świecie. W powyższych rozważaniach, dotyczących transcendencji poznawczej i transcendencji przez miłość, musieliśmy niejako z konieczności poruszać już problematykę związaną z ludzką wolnością. Właściwie to były zasadne powody, żeby transcendencję wolitywną omówić nawet na drugim planie, tuż za prezentacją transcendencji poznawczej, jako że miłość jest w jakimś sensie wypadkową poznania i wolności. Za niniejszą jednak kolejnością przeważała kolejność zastosowana przez M.A. Krąpca, który tryptyk ten omawia w porządku: poznanie, miłość, wolność¹.

Wolność, podobnie jak poznanie i miłość, zawsze w jakimś stopniu zdumiewała człowieka. Była wykrywana w bycie ludzkim jako szczególna cecha jego egzystencji i działania. Stąd też od samego początku uprawiania racjonalnego poznania stała się przedmiotem refleksji filozoficznej². Z czasem, w miarę rozwoju nauk szczegółowych stała się także przedmiotem analiz takich dyscyplin, jak: psychologia, socjologia, etyka, pedagogika, różne nauki o charakterze społeczno-politycznym.

¹ K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 380-384; oraz t e n ż e, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 146-150.

² Historyczny przegląd tendencji, stanowisk i ich uwarunkowań odnośnie do interpretacji wolności można znaleźć w pracy: G. G u s d o r f, *Signification humaine de la liberté*, Paris 1962. O marksistowskiej interpretacji rozwoju koncepcji wolności zob: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966.

Mimo że zagadnienie wolności pojawiło się w myśli naukowej niemal od samego początku jej istnienia, brak jest do dziś jednoznacznego stanowiska w tej materii. W ciągu dziejów konstruowano różne teorie wolności, a i samo pojęcie przechodziło różnego rodzaju modyfikacje³. Wzmoczone zainteresowanie problematyką wolności daje się zauważyć w czasach współczesnych⁴. Złożyło się na to wiele powodów, których tu z racji merytorycznych nie będziemy wyszczególniać. Chcemy jednak zaznaczyć, że problem wolności nie znalazł dotąd jednoznacznego i ostatecznego rozwiązania. Mówiąc ogólnie, w filozofii współczesnej można wyróżnić trzy główne tendencje w ujmowaniu tego problemu, które ujawniają się w trzech rodzajach teorii wolności. Są to: 1) teorie deterministyczne, negujące w zasadzie możliwość wolności człowieka; 2) teorie indeterministyczne, uznające wolność za absolut i konieczność; 3) teorie umiarkowane – można by je nazwać umiarkowanym indeterminizmem⁵.

Myśliciele, którymi zajmujemy się w naszej pracy, reprezentują stanowisko trzecie, czyli głoszą w tej materii indeterminizm umiarkowany. Zgodnie uznają, że człowiek jest istotą wolną. Jednakże wolność ta nie jest absolutna, jest częściowo ograniczona czy też modelowana przez różne czynniki obiektywne i subiektywne.

Podobnie jak to wystąpiło w dziedzinie ujmowania i rozumienia poznania i miłości, tak i w rozważaniach dotyczących wolności odkrywamy wyraźne różnice między prezentowanymi autorami. Nie będą to jednak – jak zobaczymy – różnice istotne, ale sprowadzą się one jedynie do różnego sposobu mówienia o wolności i innego rozłożenia akcentów w jej ujmowaniu. Oczywiście u M.A. Krąpca akcent będzie głównie położony na sam fakt wolności i jego filozoficznej (metafizycznej) interpretacji, a u kard. K. Wojtyły spotkamy się przede wszystkim z opisem ujawniania się wolności w spełnianiu czynu. Objętościowo więcej miejsca tej problematyce poświęca kard. K. Wojtyła. O ile u M.A. Krąpca fakt wolności człowieka omawiany jest w kontekście innych rysów (przymiotów) osoby ludzkiej, o tyle dla autora *Osoby i czynu*

³ Pojęcie wolności pojawiające się w literaturze greckiej miało pierwotnie sens polityczny i społeczny. Oznaczało stan człowieka-obywatela wobec *polis*. Stopniowo pojawiło się nowe znaczenie słowa „wolność”, odnoszące się do wewnętrznego stanu człowieka (wolność od namiętności). Zagadnienie wolności wewnętrznej pojawiło się na tle problemów moralnych. Zob. J. G a ł k o w s k i, *Być wolnym – stan czy zadanie*, w: *Być człowiekiem*, Poznań 1974, s. 111nn.

⁴ Por. Z. J. Z d y b i c k a, *Filozofia wolności. VI Tydzień Filozoficzny KUL*, „Znak” 15 (1963), s. 934-947.

⁵ Por. E. W a r o, *Wolność ludzka w interpretacji współczesnych tomistów polskich*, Wrocław 1989, s. 2-3.

ten właśnie wymiar osoby znalazł szczególne podkreślenie. Sam M.A. Krąpiec, wypowiadając się na temat filozoficznego dzieła kard. K. Wojtyły *Osoba i czyn*, napisał, że autor w tym dziele „akcentuje spośród trzech tradycyjnych składników (poznanie, miłość, wolność) ujawniających życie osobowe przede wszystkim wątek wolności osobowej, jako najbardziej charakterystyczny moment bytu osobowego i jego autonomii”⁶.

Jaki klucz zastosujemy w przedłożeniu tego tak bardzo istotnego rysu człowieka, stanowiącego o transcendencji osoby wobec przyrody? Będzie to klucz często stosowany w filozofii klasycznej, analogiczny do tego, który już zastosowaliśmy w prezentacji dwóch poprzednich aktywności człowieka. Wskażemy zatem najpierw na ujawniający się w doświadczeniu człowieka sam fakt wolności. Następnie spróbujemy ukazać istotne elementy występujące w wolności oraz wskazać na niektóre uwarunkowania, ograniczenia wolności w jej spełnianiu się.

1. Fakt ludzkiej wolności

Ludzka wolność jest przedmiotem podstawowego doświadczenia człowieka. Jest faktem, który ujawnia się w trakcie świadomego przeżywania ludzkiego działania. Myśliciele tu prezentowani wskazują na „egzystencjalny kontekst”, w którym posiadamy, zdobywamy doświadczenie wolności. Dla M.A. Krąpca tym kontekstem jest świadome przeżywanie ludzkiej decyzji, dla kard. K. Wojtyły zaś wolność ujawnia się w świadomym spełnianiu czynu. Spróbujmy nieco bliżej przypatrzeć się tym kontekstom.

A. Decyzja ludzka „miejscem” doświadczenia wolności

Dla M.A. Krąpca, podobnie jak dla św. Tomasza z Akwinu i innych myślicieli bazujących na właściwie rozumianym doświadczeniu, czymś oczywistym i niebudzącym wątpliwości jest fakt wolnego działania człowieka. Potwierdza ten fakt spontaniczne przekonanie ludzi, przeżywana i stosowana praktyka odpowiedzialności za czyny ludzkie oraz sam fakt moralności⁷. Nade wszystko doświadczalnym wyrazem ludzkiej wolności jest fakt podejmowania decyzji. Właśnie w podejmowaniu decyzji najbardziej ujawnia się wol-

⁶ Krąpiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy*, s. 68.

⁷ Por. tenże, *Ja – człowiek*, s. 239.

ność człowieka. Stąd też autor zdaje się utożsamiać czynność „decydowania się” z faktem wolnego wyboru⁸.

Autor najpierw wskazuje na sam fakt podejmowania decyzji i na jego wyjątkowość. Uznaje fakt podejmowania decyzji za coś, od czego nie można „uciec” i co zarazem jest „najbardziej ludzką” czynnością człowieka, czynnością manifestującą w sposób bardzo klarowny transcendencję bytu ludzkiego wobec świata natury. W związku z tym pisze: „W życiu każdego z ludzi istnieje wiele wątków działania, ale tylko jeden moment ludzkiej działalności «odrywa» człowieka od całej przyrody i przeciwstawia go jej (choćby nawet ową przyrodą był ludzki organizm), moment istotnie ludzki, decydujący o ludzkim, osobowym, niepowtarzalnym, jedynym obliczu, kształtowanym «od wewnątrz». Jest to moment decyzji”⁹.

Zdaniem autora w akcie decyzji człowiek najpełniej wypowiada się jako człowiek i kształtuje przezeń swe własne ludzkie oblicze. Akty decyzyjne odróżniają człowieka w sposób istotny od reszty świata, w którym działanie jest jednoznacznie zdeterminowane naturą poszczególnych bytów. W akcie decyzyjnym człowiek uświadamia sobie i przeżywa swą wewnętrzną wolność działania i wyboru. Świadomość tej wolności jest faktem danym bezpośrednio w wewnętrznym przeżyciu¹⁰.

Od decyzji – jak już wyżej nadmieniono – nie może człowiek „uciec”. Każda ucieczka jest daremna. Gdy nawet czasem ktoś oddaje swoją decyzję w cudze ręce, to przez to samo już podjął realną decyzję. „Momenty decyzji – pisze lubelski tomista – są zatem nieodłączne od człowieka; są w gruncie rzeczy nieprzekazywalne; są tym czynnikiem, który stanowi o ludzkim charakterze osobników zwanych «homo sapiens»”¹¹.

Po powyższym stwierdzeniu autor zastanawia się, jaki typ poznania pozwala nam „uchwycić” moment woliwotnego decydowania się, a przede wszystkim jaki typ poznania spełnia się w samym procesie podejmowania decyzji. Sprawa nie jest łatwa do rozstrzygnięcia tak ze względu na charakter naszego poznania, jak i na jego stosunek do momentu woliwotnego w decydowaniu się¹². Nieporozumienie, jakie w tej dziedzinie najczęściej powstaje, uwarunkowane jest przyjętym modelem poznania. Zdaniem M.A. Krąpca nie mogą być tu zastosowane żadne modele poznania unieruchamiające

⁸ Por. tamże, s. 218; oraz t e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 60.

⁹ T e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 217.

¹⁰ Tamże, s. 218.

¹¹ Por. tamże, s. 217.

¹² Por. tamże, s. 218.

i petryfikujące przedmiot. W przypadku podejmowania decyzji za każdym razem następuje przeżycie jednostkowe, niepowtarzalne, konkretne i uwarunkowane ciągle zmieniającymi się sytuacjami. Z tych powodów trzeba z tej dziedziny poznawczej wykluczyć poznanie teoretyczne, którego celem jest odkrycie ogólnych, koniecznych, niezmiennych elementów rzeczywistości. Natomiast właściwe, stojące u podstaw decyzji i kierujące jej aktami jest tu tzw. poznanie praktyczne¹³. Jego celem jest byt, który dopiero ma powstać na skutek ludzkiej decyzji. Człowiek poznaje tu, aby działać, aby wyzwolić z siebie czyn w konkretnych, niepowtarzalnych warunkach życia. Poznanie tego typu ma w sposób praktycznie niepowątpiewalny pokierować człowieka do zdecydowania się na taki właśnie, a nie inny uczynek. Przez takie poznanie człowiek ma dokonać aktu decyzji, ma się ukonstytuować jako przyczyna sprawcza nowego, konkretnego, z jego woli wyłonionego bytu, który wcale nie jest bytem koniecznym¹⁴.

Jak widać, poznanie praktyczne syntetyzuje w sobie zarówno momenty poznawcze, jak i wolitywne. Potwierdza to wyraźnie autor, gdy pisze: „Poznanie zatem stojące u podstaw decyzji i kierujące aktami naszej decyzji sprzęga się wraz z naszym chceniem. Gdy bowiem mówię sobie «rób to a to», «czyń tak a tak» – nieustannie czuwam (mam tego świadomość) poznawczo nad moim chceniem i chcę poznawać jednostkowo to, ku czemu się decyduję i jak się decyduję. Słowem, w trakcie decydowania się mam świadomość (czyli mam poznanie) mojej wolności decydowania się”¹⁵.

Akty decyzyjne dokonują się wewnątrz człowieka, „we wnętrzu ludzkiego serca”; są to przeto akty najbardziej immanentne, choć przejawiać się mogą na zewnątrz w postaci dostrzegalnego działania. Są one więc czynami ludzkimi (w znaczeniu *actus humanus*) w zasadniczym sensie i o nich mówi się słusznie, że są świadome i dobrowolne¹⁶. W strukturze aktów decyzyjnych oprócz elementów intelektualno-wolitywnych jest także obecna cała sfera zmysłowo-poznawcza i zmysłowo-pożądawcza. Sfery te w jakiś sposób warunkują (niekiedy nawet ograniczają) wolny wybór. „Z konkretnej gleby uczuć i poznania zmysłowego (zwłaszcza wyobrażeniowego) – pisze autor – wyrastają zawsze w swym funkcjonowaniu zależne od niej akty rozumu i woli, czyli te, o których mówimy, że są świadome i dobrowolne”¹⁷.

¹³ Por. tamże, s. 219-220.

¹⁴ Por. tamże, s. 220.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. t e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 49-50; oraz t e n ż e, *Metafizyka działania*, Lublin 1985 (maszynopis autoryzowany), s. 97-98.

¹⁷ T e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 50.

M.A. Krąpiec w swoich rozważaniach o ludzkiej decyzji nie zadowala się sformułowaniem uwag ogólnych, ale usiłuje bliżej ukazać elementy konstytuujące akty decyzyjne. Przeprowadza zatem analizę tego właśnie typu ludzkiego działania (wypływającego z „wnętrza ludzkiego serca”) na tle ogólnej analizy każdego działania. Podejmując tę drogę, kontynuuje w jakimś sensie sposób postępowania Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, którzy w strukturze wewnętrznej bytu szukali czynników uniesprzeczniających jego takie, a nie inne działania.

W przeprowadzonej analizie lubelski tomista wymienia trzy czynniki, które uzasadniają każde ludzkie działanie, w tym także akty decyzyjne. Są to: 1) motyw działania, czyli cel; 2) determinacja, czyli ukierunkowanie; 3) realizacja, czyli wykonanie¹⁸.

Przedłóżmy tu istotne ustalenia, do których doszedł autor. Myśliciel lubelski swoją analizę rozpoczyna od stwierdzenia, że działanie ludzkie ma charakter przygodny. Znaczy to, że nie jest bytowo konieczne, gdyż w określonym czasie pojawia się, kiedy indziej ustaje. W wielu wypadkach jest modelowane przez różne czynniki. Autor zastanawia się, dzięki czemu działanie zaczyna istnieć, pojawia się? Samego faktu działania nie tłumaczy tylko ludzkie chcenie. Owszem, chcenie stoi u źródeł działania, ale ono samo potrzebuje odpowiedniej racji. Chcenie bowiem jest ze swej natury zawsze chceniem „czegoś”. Mówi się w tym przypadku o przedmiocie chcenia. On to posiada w sobie atrakcyjną siłę powodującą chcenie siebie. O takim przedmiocie mówimy, że jest on bytem-dobrem, a jego sposób przyczynowania sprowadza się do przyczynowania celowego. „Cel – wyjaśnia tu Krąpiec – dokonuje swego «przyczynowania» jako motyw wyzwalaający działania, jako powód, dla którego działanie raczej zaistniało, niż nie zaistniało, jako czynnik, który wytrąca pożądanie z bierności i nakłania wolę do rozpoczęcia procesu działania”¹⁹. Cel-dobro zatem staje się pewną siłą dynamiczną, która nakłania do rozpoczęcia działania; jest pierwszą przyczyną spośród wszystkich innych czynników-przyczyn uzasadniających fakt konkretny posiadania-chęcia i w konsekwencji działania. Ponieważ człowiek jest bytem rozumnym, zdolnym do poznania natury dobra, stąd też i jego pożądanie staje się rozumne.

Drugim czynnikiem, oprócz dobra-celu-motywu, tłumaczącym fakt ludzkiego działania, jest jego zdeterminowanie, ukierunkowanie. Jest ono

¹⁸ Por. tamże, s. 51-64.

¹⁹ Tamże, s. 53.

wynikiem intelektualnego poznania dobra jako „mojej prawdy” o dobru poznanym i swe ostateczne sformułowanie znajduje w postaci sądu praktycznego o odczytanym dobru. Odczytana treść dobra jako prawda o dobru „moim” determinuje konkretny sposób odniesienia się do przedmiotu-celu, czyli działania²⁰. Zanim zatem konkretny sąd praktyczny mógłby zdeterminować ludzkie chcenie, zachodzi poznanie obiektywnego dobra w relacji do konkretnego podmiotu „ja”, by było to dobro „moje” i dla „mnie”. Cały ten proces prowadzi ostatecznie do sformułowania wielu sądów praktycznych o poznawanym dobru, z których jeden – nie zawsze najlepszy – najwłaściwszy, a przynajmniej za taki uznany, stanie się ostatecznie elementem determinującym ludzkie działanie. Moment określenia, który z przedstawionych sądów praktycznych stanie się źródłem działania, Krąpiec nazywa decyzją²¹. Toteż podjęcie decyzji według autora nie polega, ściśle mówiąc, na wybieraniu samych rzeczy zewnętrznych, ale na wyborze spośród moich sądów o rzeczy jednego sądu praktycznego, poprzez który następuje wprawienie w ruch mechanizmu realnego zewnętrznego działania, który jest już grą na odpowiednich siłach (władzach) koniecznościowej natury. Wybór tego końcowego sądu praktycznego jest aktem wolnym, zależnym jedynie ode mnie. Informuje mnie o tym towarzysząca moim aktom wewnętrzna refleksja²².

W momencie decyzji następuje jakieś przecięcie procesu rozmyśłu (wyraża się on w wielu sądach praktycznych) i akceptacji, zechcenia tak działać, jak ostatecznie obrany sąd praktyczny wskazuje. Właśnie ów moment sprzęgnięcia się w jedno rozmyśłu z wyborem, czyli moment decyzji, stanowi zdaniem Krąpcia ukonstytuowanie się nowego bytu moralnego²³. Autor pisze: „W momencie gdy decyduję się działać tak a tak, gdy realnie determinuję się do działania rzeczywistego, konstytuuję siebie rzeczywistym nowym źródłem konkretnego działania. Zaistniał we mnie, powołany przez moje akty rozumu i woli, nowy byt będący racją działania”²⁴. Decyzja, jako podstawowy byt moralny, zdaniem Krąpcia stanowi „macierzystą sytuację moralną”. Filozoficzna teoria moralności, czyli etyka, ma być jego zdaniem przede

²⁰ Sposób determinowania ludzkiego działania przez sądy praktyczne Krąpiec porównuje z przyczynowaniem wzorczym.

²¹ Por. t e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 59-60.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 61.

²⁴ Tamże.

wszystkim teorią wyjaśniającą podstawowy fakt moralny, jakim jest właśnie decyzja²⁵.

Dodajmy jeszcze za autorem, że akty decyzji jako wewnętrznie stopione z moralnością określają moralne oblicze człowieka. Poprzez te akty byt ludzki „rzeźbi sobie osobową twarz”; „konstruuje” siebie²⁶. „Akty decyzyjne wyznaczające ostatecznie charakter działania ludzkiego – konkluduje autor – umiejscawiają nas nie tylko w kategoriach «mieć», ale w kategorii «być». Jesteśmy takimi, jakimi zdecydowaliśmy się «być» poprzez nasze decyzje”²⁷.

Trzecim czynnikiem uzasadniającym fakt ludzkiego działania jest realizacja podjętej decyzji. Na tym etapie zostają włączone inne także władze, co

²⁵ Stanowiska Krąpca nie podzielają czołowi etycy ze szkoły lubelskiej: ks. T. Styczeń i ks. A. Szostek. Twierdzą oni, że etyka ma być przede wszystkim teorią powinności, a nie teorią (filozoficzną interpretacją) decyzji. Dokładniej mówiąc, ks. T. Styczeń twierdzi, że podmiotem etyki jest „doświadczalnie stwierdzona w sumieniu powinność afirmowania osoby przez osobę z uwagi na przysługującą jej wolność” (*ABC etyki*, Lublin 1981, s. 32). Krąpiec zaś – na podstawie nauki św. Tomasza – uznaje, iż cała teoria moralności winna być teorią decyzji ludzkich, jako że one początkują moralne ludzkie działanie. Niniejsze stanowisko M.A. Krąpca jest reprezentowane w jego następujących publikacjach: *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 19 (1965) nr 135, s. 1129-1146; *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1969, s. 152-153; *Ja – człowiek*, s. 223-224; *Decyzja – bytem moralnym*, s. 47-56; *O rozumienie bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 91-102. Ten ostatni artykuł jest bezpośrednią odpowiedzią autora na krytykę artykułu *Decyzja – bytem moralnym*. Polemiści Krąpca natomiast zaprezentowali swoje stanowisko w sprawie rozumienia etyki m.in. w następujących pracach: S. K a m i ń s k i i T. S t y c z e ń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968) nr 2, s. 21-73; T. S t y c z e ń i A. S z o s t e k, *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) nr 2, s. 23-25; A. S z o s t e k, *Pozycja osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 44-49; T. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 15-32; t e n ż e, *ABC etyki*; t e n ż e, *Etyka czy etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) z. 2, s. 90-111; J. W. G a ł k o w s k i, *Spór o powinność moralną*, „Roczniki Filozoficzne” 20 (1972) z. 2, s. 5-39; T. S t y c z e ń, *Spór z eudajmonizmem czy eudajmonizm w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 67-76; A. S z o s t e k, *Jeszcze o specyfice wartości moralnej*, tamże, s. 77-89; A. W a r z y n i a k, *Uwagi nie-etyka*, tamże, s. 103-104. Ostatnie trzy artykuły stanowią polemikę z artykułem Krąpca *Decyzja – bytem moralnym*. Dodajmy tu jeszcze, że proponowana koncepcja etyki przez ks. T. Stycznia była przedmiotem uwag innych poza Krąpcem polskich myślicieli, w tym też etyków. Zob. w związku z tym następujące prace: F. W. B e d n a r s k i, *Osobie jako osobie należna jest od osoby afirmacja*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) z. 2, s. 112-117; B. I n l e n d e r, *Etyka jako teoria powinności moralnej*, tamże, s. 118-123; E. K a c z y ń s k i, *Kilka uwag na marginesie propozycji etyki ks. prof. Tadeusza Stycznia*, tamże, s. 124-128; B. B a k i e s, *Wokół koncepcji etyki Stycznia*, tamże, s. 129-135; F. W. B e d n a r s k i, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980 (recenzja), tamże, s. 136-138.

²⁶ Por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 224; oraz t e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 61.

²⁷ T e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 61.

ostatecznie prowadzi do zewnętrznego (w stosunku do woli) wykonania czynu, co uzależnione jest jeszcze od wielu innych czynników, na które człowiek nie zawsze może pozytywnie, zgodnie ze swą wolą oddziaływać. Musi liczyć się w tym z różnego rodzaju uwarunkowaniami i determinacjami obowiązującymi w świecie zewnętrznym.

W związku z analizą trzeciego elementu występującego w procesie działania autor stawia dwa następujące pytania: Czy zewnętrzne wykonanie aktu decyzji ma jakieś znaczenie? W którym momencie realizuje się realność czynu: czy już w akcie decyzji, czy dopiero w jego zewnętrznej realizacji? Pytania te, jakkolwiek wielkiej wagi, stanowią jednak już przedmiot etyki. Autor mimo to wyraźnie podkreśla, że charakter moralny czynu dany jest już cały w akcie decyzyjnym. Owszem, zewnętrzne wykonanie ma doniosłe znaczenie dla działającego człowieka oraz dla realnego układu rzeczy; wyciska niekiedy głęboki ślad w psychice człowieka, wprowadza także zmianę relacji zastanych w świecie, jednakże nie zmienia istotnego moralnego charakteru decyzji, która stanęła u źródła tego wykonania. Stąd też zasadniczym „miejscem”, w którym zachodzi ukonstytuowanie się osoby jako przyczyny sprawczej, jest ludzka decyzja²⁸. W niej ogniskuje się moralność aktu. Decyzje – jak już wyżej nadmienialiśmy – kształtują osobowość twarz człowieka, sprawiają, że człowiek staje się kimś i jakimś.

Przeanalizowany wyżej proces „budzenia się” ludzkiego działania miał na celu właściwe zrozumienie i umieszczenie w odpowiednim kontekście realnego doświadczenia wolności, które z kolei staje się źródłem przekonania o jej istnieniu. To podstawowe doświadczenie wolności zachodzi przede wszystkim w momencie podejmowania decyzji, czyli w wyborze, który odkrywamy jako wolny. Decyzja – jak uważa autor: „ogniskuje w sobie w jednym bycie-jakości wszystkie istotnie ludzkie elementy realnego działania: poznanie kończące się konkretnym sądem praktycznym, pożądanie zwieńczone w akcie wolnego wyboru sądu praktycznego, poprzez który ostatecznie determinujemy się do działania i konstytuujemy siebie realnym źródłem fizycznego działania”²⁹.

Analizując akt decyzyjny, w tym właśnie momencie doświadcza się wolności, wolnego wyboru, który uważa się za swój własny i czuje się za niego odpowiedzialnym. Wolności wyboru doświadcza się więc jako zdolności do samookreślenia się i samozdeterminowania do określonego typu działania. Nasza wolność działania, zwana wolnością woli, dotyczy zatem jedynie we-

²⁸ Por. tamże, s. 63-64.

²⁹ Tamże, s. 63.

wewnętrznych decyzji, bezpośrednio wyłonionych z nas samych w stosunku do chcenia wszystkich dóbr, które nie są dobrem koniecznym³⁰. W ten właśnie sposób, zdaniem Krąpca, doświadcza się wolności w ludzkiej decyzji. „Dziedzina wolnych decyzji – konstatuje autor – jest tą jedyną dziedziną, w której człowiek «konstruuje siebie» i transcenduje przez to przyrodę, która wszystkim innym bytom nadaje zdeterminowaną naturę i zdeterminowany przez naturę sposób postępowania. Człowiek musi sobie swą osobową naturę przez akty swej wolnej decyzji «ukonstytuować» i zdeterminować się do takiego właśnie sposobu postępowania”³¹. Ukażmy teraz, jak problematykę doświadczenia wolności ludzkiej ujmuje kard. K. Wojtyła.

B. Doświadczenie wolności w czynie – podstawowe znaczenie wolności

Tytuł niniejszego fragmentu rozważań zapowiada już, że kard. K. Wojtyła nieco inaczej niż M.A. Krąpiec dochodzi do odkrycia ludzkiej wolności. Wolność pojawia się tu na tle analizy i eksplikacji doświadczenia człowieka jako swoista właściwość nierozdzielnie związana z ludzkim działaniem – z czynem.

Aby należycie przedstawić problem doświadczenia wolności, należy mieć na uwadze wcześniejsze ustalenia dotyczące doświadczenia dynamizmu ludzkiego. Już wielokrotnie wspominaliśmy o tym, że autor *Osoby i czynu* wyróżnił dwa rodzaje aktualizacji ludzkiego dynamizmu, które można określić formułami „ja działam” („człowiek działa”) i „coś się we mnie dzieje” („coś dzieje się w człowieku”). Tym, co pozwala wyróżnić niniejsze postaci dynamizmu, jest różne „zachowanie się” podmiotu przy ich realizacji. W przypadku określonym „ja działam” unaocznia się aktywne zachowanie podmiotu, podczas gdy w przypadku drugim – uwidacznia się bierność i pasywność podmiotu. Wskazywaliśmy już także to, że tym, co w sposób najgłębszy odróżnia te dynamizmy, jest moment osobowej sprawczości. Występuje on jedynie w dynamizmie „człowiek działa”, czyli w czynie ludzkim. Natomiast brak go w uczynnieniach („coś dzieje się w człowieku”). Przeżycie „jestem sprawcą” jest właściwe tylko czynowi. Wiąże się to także – co było też już w pierwszej części naszej pracy uwydatnione – z możliwością odzwierciedlenia tego typu dynamizmu przez świadomość.

³⁰ Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 246.

³¹ Tamże, s. 224-225.

Po tym przypomnieniu wskazujemy, że czyn ludzki jest także tym dynamizmem, którego doświadczenie związane jest z doświadczeniem ludzkiej wolności. Terenem, na którym doświadcza się ludzkiej wolności, jest według kard. K. Wojtyły właśnie czyn, a nie uczynnienie. W przeżyciu czynu kryje się zawsze przeżycie sprawczości (która rozgałęzia się w dwóch kierunkach: przechodnim i nieprzechodnim) oraz wolności. Tę właściwą osobie ludzkiej sprawczość, związaną z dwuwymiarowym charakterem czynu, kard. K. Wojtyła nazywa samostanowieniem. Autor pisze: „Owa sprawczość, która z niezbitą oczywistością jawi się nam w doświadczeniu czynu, okazuje się nie tylko sprawczością, lecz zarazem samostanowieniem. Działając świadomie, nie tylko jestem sprawcą czynu oraz jego skutków przechodnich i nieprzechodnich, ale zarazem stanowią o sobie. Samostanowienie jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego «ja»”³².

Samostanowienie realizuje się przede wszystkim na płaszczyźnie moralnej i stanowi o stawaniu się człowieka „kimś” i „jakimś” w aspekcie moralności. Jak czyn człowieka może być moralnie dobry lub zły, tak też i sam podmiot działający poprzez działanie moralne staje się dobry lub zły³³. Tak więc świadomościowa analiza faktu „ja działam” prowadzi do wykrycia samostanowienia, w którym „zawiera się coś więcej” niż w pojęciu sprawczości: człowiek jest nie tylko sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny zarazem w jakiś sposób jest twórcą samego siebie. Działaniu ludzkiemu towarzyszy stawanie się człowieka. Stąd też samostanowienie, a nie tylko samosprawczość osobowego „ja” tłumaczy realność wartości moralnych, tłumaczy realność tego, że przez swoje czyny człowiek staje się dobry lub zły³⁴. Samostanowienie naprowadza na odkrycie wolności, w nim samym bowiem zawiera się moment wolności³⁵.

Analizując teksty K. Wojtyły – nie zawsze zresztą jednoznacznie definiujące samostanowienie – można by je (samostanowienie) określić jako szczególną osobową sprawczość, która tym różni się od sprawczości pozaosobowej, że zawiera w sobie moment wolności. Odkrycie sprawczości w czynie i poprzez czyn oraz związanego z osobową sprawczością, czyli samostanowieniem, momentu wolności prowadzi K. Wojtyłę do stwierdzenia, że „wolność jest korzeniem stawania się człowiekiem dobrym lub złym poprzez czyny”³⁶.

³² W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 14.

³³ P o r. t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1981) z. 2, s. 9. Por. także w związku z tym G a ł k o w s k i, *Samostanowienie osoby*, s. 73-79.

³⁴ P o r. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 9.

³⁵ P o r. t a m ż e, s. 7; oraz t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 105.

³⁶ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 104.

Wolność tkwi u korzenia sprawczości. Wolność ta najwłaściwiej unaocznia się w przeżyciu, które można określić „mogę – nie muszę”. Między owym „mogę” a „nie muszę” kształtuje się ludzkie „chcę”, które jest aktem ludzkiej woli³⁷. Owa możliwość chcenia i spełnienia czynu przez wolę jest polem, na którym dokonuje się samostanowienie³⁸.

Fakt „chcę” jako aktualne samostanowienie zakłada bardziej pierwotne elementy strukturalne osoby, które autor nazywa „samoposiadaniem” i „samopanowaniem”³⁹. Samoposiadanie warunkuje samostanowienie. Stanowić można bowiem tylko o tym, co się realnie posiada, i może stanowić tylko ten, kto posiada. Scholastyka wyrażała tę właściwość osoby: „persona est sui iuris”. Na fundamencie samoposiadania wyrasta kolejna struktura: samopanowanie. Osoba jest tą rzeczywistością, która panuje sobie i jest poddana własnemu panowaniu⁴⁰. Osoba jest nieoddawalna drugiemu; drugi człowiek nie może panować nade mną w wymiarze wewnętrznym. Średnio-wieczni myśliciele dawali temu wyraz w zdaniu: „persona est alteri incomunicabilis”. Owa strukturalna „nieodstępność”, „nieoddawalność” oznacza, że człowiek aktualnie sprawuje władzę nad sobą samym, której nikt inny sprawować ani też wykonać nie może⁴¹. Samoposiadanie i samopanowanie umożliwiają i warunkują rozwój człowieka. Tylko dlatego człowiek może się rozwijać, że sam siebie posiada i sam sobie panuje, czyli sam siebie tworzy, spełnia się.

Analizując samostanowienie, kard. K. Wojtyła zauważa, że w porządku dynamicznym ujawnia ono przedmiotowość osoby. Oznacza to, że w każdym aktualnym samostanowieniu (czyli w każdym „chcę”) własne „ja” jest przedmiotem, i to przedmiotem pierwotnym oraz najbliższym. Osoba jako podmiot (jako ten, kto panuje i posiada) jawi się zarazem jako przedmiot (jako ten, komu ona panuje, i ten, kogo posiada), czyli jako ktoś, kto stanowi sam o sobie samym⁴². Jednakże uprzedmiotowienie podmiotu w tym wypadku nie posiada charakteru intencjonalnego w takim znaczeniu, w jakim odnajdujemy intencjonalność w każdym ludzkim chceniu. Wewnętrzny zwrot do siebie jako do przedmiotu zachodzi nie intencjonalnie, ale spontanicznie razem z intencjonalnością ludzkich chceń. „Kiedy chcę czegokol-

³⁷ Por. tamże, s. 105.

³⁸ Por. G a ł k o w s k i, *Samostanowienie osoby*, s. 76.

³⁹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 110-111.

⁴⁰ Por. tamże; por. także: S e i f e r t, *Carol Cardinal Wojtyła*, s. 163, 166.

⁴¹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 111.

⁴² Por. tamże, s. 112.

wiek – pisze autor – wówczas równocześnie stanowią o sobie⁴³. Skierowanie się intencjonalne do jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego jako wartości i jako celu jest złączone z równoczesnym skierowaniem się do własnego „ja” jako przedmiotu. Zatem w przeżyciu „ja chcę” zawiera się nie tylko intencjonalność, ale także samostanowienie. Samostanowienie więc łączy się z chceniem, w którym następuje wychodzenie od własnego „ja” w kierunku jakiegoś przedmiotu (dobra), ale jest zarazem wchodzeniem we własne „ja”, jest przekształcaniem samego siebie. Objawia więc ono podmiotowo-przedmiotową jedność człowieka⁴⁴.

Samostanowienie – jak podkreśla dalej autor – zachodzi jedynie w dynamizmie na poziomie osoby. Nie ma go w dynamizmie na poziomie natury⁴⁵. W tym ostatnim brak jest szczególnej zależności od własnego „ja”, która cechuje dynamizm osoby. Ta właśnie zależność od własnego „ja”, zdaniem Księdza Kardynała, jest podstawą wolności. Autor stwierdza: „Osoba dynamizuje się (...) w sposób sobie właściwy, gdy w owym zdynamizowaniu się jest zależna od własnego «ja». To właśnie zawiera w doświadczalnym fakcie samostanowienia, to również warunkuje przeżycie sprawczości. Sprawczość jest w tym wypadku pochodną wolności⁴⁶. Wynika z tego, że brak zależności od własnego „ja” w dynamizowaniu się owego podmiotu jest równoznaczny z brakiem wolności. Zachodzi to w świecie zwierząt, które pozbawione są świadomości i w związku z tym nie mają podmiotu „ja”. Zatem granica między „osobą” i „naturą”, między światem osób a światem osobników zasadza się na doświadczalnym fakcie zależności dynamizmu od własnego „ja”⁴⁷.

Ową zależność dynamizmu osoby od własnego „ja”, czyli nadrzędność tego „ja”-podmiotu wobec własnego dynamizmu, kard. K. Wojtyła określa jako „transcendencję pionową”⁴⁸. Właśnie ta nadrzędność własnego „ja” w stosunku do dynamizmu jest transcendencją osoby w czynie, a także jest transcendencją osoby wobec całego świata natury. Jeszcze raz podkreślmy, że transcendencję pionową autor odróżnia od transcendencji poziomej, która polega jedynie na przekraczaniu granicy własnej podmiotowości przez osobę w kierunku przedmiotu. Pojawia się ona w intencjonalnych aktach poznawczych i aktach chcenia⁴⁹. Jest ona właściwa nie tylko osobie, ale występuje

⁴³ Tamże, s. 113.

⁴⁴ Por. tamże, s. 114-115; oraz G a ł k o w s k i, *Samostanowienie osoby*, s. 77.

⁴⁵ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 120.

⁴⁶ Tamże, s. 122.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. tamże, s. 124.

⁴⁹ Por. tamże, s. 123-124.

także w jakiejś mierze w świecie natury, chociaż nie jest tam uświadomiona. Tym, co wyróżnia człowieka w świecie, tym, co stanowi o mnie jako o osobie, jest właśnie owa transcendencja pionowa płynąca z faktu samostanowienia. To właśnie doświadczalnie wykrywane samostanowienie, które oznacza w bycie ludzkim szczególną samozależność, czyli nadrzędność „ja” wobec własnego dynamizmu, stanowi podstawowe znaczenie wolności człowieka; jest to wolność człowieka, wolność woli w znaczeniu podstawowym. Wolność utożsamia się tutaj ze samostanowieniem, ze samozależnością. „Człowiek jest wolny – stwierdza autor – to znaczy że w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”⁵⁰. W tym wolnym dynamizowaniu osoba posiada siebie i panuje sobie, jest dla siebie także przedmiotem działania⁵¹.

Wolność w znaczeniu podstawowym, wolność rozumiana jako samostanowienie, w interpretacji kard. K. Wojtyły ukazuje autonomię bytu osobowego. Człowiek pojawia się tu jako pewna rzeczywistość, która nie jest tylko elementem kosmosu – rzeczą. Każda rzecz jest rezultatem konkretnych procesów i działania konkretnych sił funkcjonujących na zasadzie determinizmu. Być rzeczą – to znaczy być rezultatem takich procesów. Być rzeczą – to znaczy być bytem uwarunkowanym w sposób konieczny. Bytu ludzkiego nie można zredukować do takiego sposobu istnienia⁵². Jednakże jest w nim pewien obszar związany z determinizmem. Oto bowiem struktura czynienia, jako dynamizm sfery wegetatywnej i emotywniej, może być interpretowana jako rzeczywistość uwarunkowana w sposób konieczny. Kard. K. Wojtyła podkreśla, że strukturę tę charakteryzuje reaktywność: działanie, które jest reakcją na konkretne siły⁵³. Człowiek jest zatem w jakiejś mierze bytem uwarunkowanym w sposób konieczny. Jest zatem elementem kosmosu. Jednakże „reaktywność” – w nomenklaturze kard. K. Wojtyły – nie wyczerpuje bez reszty dynamizmu bytu ludzkiego. Nie może on także być rozumiany tylko jako byt będący rezultatem. Byt ludzki jest także rezultatem, ale nie tylko rezultatem działania deterministycznego sił przyrody. Właśnie struktura samostanowienia ukazuje nowy wymiar bytu ludzkiego: autonomię, dzięki której byt ludzki istnieje w sposób zdecydowanie różny od rzeczy. Dynamizm

⁵⁰ Tamże, s. 124.

⁵¹ Tamże, s. 125: „Wolnym może być tylko ten, kto sam dla siebie jest przedmiotem działania: «uprzedmiotowienie» warunkuje samozależność, w niej zaś zawiera się podstawowe znaczenie wolności”. Por. t e n ż e, *Personal Structure of Self-Determination*, w: *Tomasso d'Aquino nel suo VII centenario. Congresso Internazionale. Roma - Napoli 17-24 aprile 1974*, Roma 1974, s. 379nn.

⁵² Por. W. A. L u i j p e n, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 328nn.

⁵³ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 222-223.

człowieka pochodzi także od niego samego; jest to bycie-z-siebie i przynależność-do-siebie-samego⁵⁴. To go właśnie wyróżnia w otaczającym świecie. To właśnie stanowi o jego transcendencji w przyrodzie. Dlatego też słusznie wyraża się kard. K. Wojtyła: „Transcendencja to drugie imię osoby”⁵⁵.

Po przedstawieniu samostanowienia jako podstawowego znaczenia wolności autor *Osoby i czynu* analizuje wolność w znaczeniu rozwiniętym. Jest to pokazywanie mechanizmu spełniania się wolności. Tę partię rozważań przenosimy jednak już do następnego paragrafu, który poświęcimy dalszej eksplikacji faktu wolności w ujęciu zarówno M.A. Krąpca, jak i kard. K. Wojtyły. Pozwoli to nam odkryć istotne elementy występujące w spełnianiu się wolności.

2. Interpretacja faktu wolności

W rozważaniach poprzedniego paragrafu, poświęconych określeniu samego faktu ludzkiej wolności, oprócz fragmentów czysto opisowych pojawiły się już elementy interpretacji tego faktu. Nie jest bowiem możliwe dokładne rozgraniczenie fazy opisu faktu od jego interpretacji. W niniejszej części pracy staramy się w zasadzie pozostać na etapie opisu faktów, w tym wypadku: opisu ujawniania się transcendencji bytu ludzkiego wobec przyrody w aktach wolnego wyboru. Jednakże raz po raz wypada nam wykraczać poza sferę opisową, by ukazać pierwszą fazę interpretacji, która swoje rozwinięcie znajdzie w części trzeciej tej pracy, poświęconej metafizyce transcendencji. Postępowanie tego typu ujawni się po części w strukturze obecnego paragrafu. Elementy wstępnej interpretacji faktu wolności będą widoczne zwłaszcza w pierwszej jego części, w której będzie prezentowana myśl M.A. Krąpca. Niemniej jednak wystąpią także, chociaż w mniejszym stopniu, w części drugiej, prezentującej dalszą refleksję kard. K. Wojtyły nad wolnością.

A. M.A. Krąpiec próba wyjaśnienia wolności

Wskazaliśmy już wyżej, że według M.A. Krąpca „miejszem” ujawniania się wolności jest ludzka decyzja. Analiza mechanizmu podejmowania decyzji prowadzi nas do wykrycia faktu wolnego wyboru człowieka. Fakt ten domaga

⁵⁴ Wydaje się, że tak należy rozumieć samostanowienie.

⁵⁵ Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 15, 17.

się wielostronnych wyjaśnień. Autor monografii *Ja – człowiek* podejmuje się takiego wyjaśnienia na gruncie zasad i metod filozofii klasycznej, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu. Zdaniem Krąpca wyjaśnienie faktu wolności winno uwzględniać ontyczne aspekty ludzkiego bytowania i działania, precyzację pojęcia wolności i analizę mechanizmu wolnego działania⁵⁶. Uwzględniając ontyczne aspekty ludzkiego bytowania oraz analizując mechanizm ludzkiego wyboru, można będzie dopiero określić istotę ludzkiej wolności, pojętej realnie, a nie abstrakcyjnie. Tylko wolność określona realnie na miarę człowieka jest właściwym znakiem i przejawem jego godności i transcendencji wobec świata. Także na bazie realnie pojętej ludzkiej wolności można podjąć dyskusję z tymi stanowiskami, które ludzką wolność absolutyzują bądź też uważają ją za złudzenie.

Doświadczalnego aktu wolności nie można interpretować, zdaniem autora, w oderwaniu od systemu filozoficznego i jego podstawowych tez⁵⁷. Tym systemem, w ramach którego autor przeprowadza interpretację faktu wolności, jest właśnie tomizm. Pierwszą prawdą, którą uwzględnia się w tej interpretacji, jest teza o przygodności bytu ludzkiego. Przygodność ta wyraża się nie tylko w samej jego strukturze, a więc w jego złożoności, podzielności i trwaniu czasowym, ale przede wszystkim uwidacznia się w sposobie ludzkiego działania⁵⁸. Byt ludzki jest nie tylko kruchy, niestały – jednym słowem: przygodny w swoim istnieniu, ale także w swoim działaniu. Nie może być inaczej, jako że jakość, stopień doskonałości działania wynika z jakości, doskonałości bytowania. Skoro istnienie człowieka jest przygodne, to i działanie jest przygodne. O działaniu ludzkim Krąpiec mówi więc, że „nosi na sobie piętno przemijania i dążenia ku śmierci, a więc przygodności, która w intelektualnym poznaniu przejawia się w możliwości zarówno prawdziwego, jak i błędnego poznania, a w dążeniach wolitywnych przybiera postać skutecznych i nieskutecznych pragnień, pragnień dobrych i złych, pragnień spontanicznych i wolnych, a także i dążności niewolnych, nacechowanych koniecznością”⁵⁹. Jeżeli więc chce się wyjaśnić właściwie fakt wolności dany w doświadczeniu, zwłaszcza w momencie decyzji, należy mieć na uwadze ów przygodny status bytowania i działania człowieka. Okaze się wtedy, że i w dziedzinie wolnego wyboru ujawnią się różnego rodzaju ograniczenia

⁵⁶ Por. M.A. Krąpiec, *O wolności woli*, „Znak” 16 (1964) nr 119 (5), s. 597; oraz tenże, *Ja – człowiek*, s. 226.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tenże, *O wolności woli*, s. 598.

⁵⁹ Tamże, s. 599.

i niedoskonałości związane z przygodnym charakterem naszego bytowania i działania.

Mając na uwadze ów przygodny status człowieka, dopiero wtedy zdaniem Krąpca można postawić pytanie o wolność człowieka i o jej zasięg⁶⁰. Udzielenie odpowiedzi na to pytanie zakłada wcześniejsze rozumienie samej wolności, czyli wcześniejsze dysponowanie jakimś pojęciem wolności⁶¹. Sprezycowanie, choćby ogólnie, znaczenia, jakie wiąże się ze słowem „wolność” czy „wolny”, odpowiednio modyfikuje sens pytania, czy ludzkie działanie jest w pełni wolne lub czy wolna jest ludzka wola. Jeśli przez wolność rozumiałoby się brak jakichkolwiek determinacji i ograniczeń, to należałoby najpierw zapytać się, czy w ogóle możliwe jest takie działanie, które pozbawione byłoby jakichkolwiek uwarunkowań, czy byłoby ono wtedy jeszcze ludzkie. Działanie ludzkie jako byt przygodny musi mieć rację swego zaistnienia. Muszą więc być i jakieś uwarunkowania, które sprawiają, że to, co nie istniało, zaistniało. Błędne więc wydaje się rozumienie wolności jako braku jakichkolwiek determinacji.

Wstępne wyjaśnienie samego pojęcia wolności Krąpiec proponuje na tle pojęcia przeciwstawnego, jakim jest pojęcie konieczności⁶². Wolne jest to, co nie jest konieczne, konieczne zaś jest to, czego nie może nie być. Tak ogólne określenie konieczności staje się zrozumiałe dopiero w kontekście czterech przyczyn konstytuujących byt. Przyczyny wewnętrzne (materialna i formalna) tworzą konieczność absolutną. Odrzucenie ich oznaczałoby równoczesną negację bytu. Przyczyny zewnętrzne (sprawcza i celowa) wyznaczają tzw. konieczność hipotetyczną – warunkową. Byt działa z konieczności (w drugim znaczeniu tego słowa), gdy zostaje użyty jako narzędzie do działania, i to do działania zdeterminowanego celem narzuconym z zewnątrz. O wolności ludzkiej jako przeciwstawieniu konieczności można mówić tylko w kontekście przyczyn zewnętrznych (konieczności hipotetycznej). Lubelski tomista stwierdza, że: „Swobodny wybór może mieć miejsce jedynie wówczas, gdy człowiek ukonstytuuje siebie od wewnątrz jako czynnik działania; a więc gdy sam sobie obierze przedmiot, kres, czyli cel działania, i gdy od wewnątrz sam sobie nałoży wyłonienie odpowiedniego aktu”⁶³. Wynika stąd, że wolność człowieka dotyczy wewnętrznych decyzji samego faktu działania lub niedziałania, jak

⁶⁰ Por. tamże, s. 601.

⁶¹ Na temat sporu o wolność w filozofii pokartezjańskiej zob. J. T i s c h n e r, *W poszukiwaniu istoty wolności*, „Znak” 22 (1970) nr 193-194 (7-8), s. 821-838.

⁶² Por. K r ą p i e c, *O wolności woli*, s. 601nn; oraz t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 241nn.

⁶³ T e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 242.

też wyboru przedmiotu ludzkiego pożądanego (dobra)⁶⁴. Definiując sens słowa „wolność” na tle przeciwstawienia go pojęciu konieczności, M.A. Krąpiec precyzuje, o jaką wolność chodzi i jak ją należy wyjaśnić, wskazując jej konieczne uwarunkowanie wewnętrzne. Dalsze więc wyjaśnienie wolności winno zmierzać do tego, by wykazać, czy jest możliwe, że człowiek sam obiera sobie cel działania i sam też determinuje się do działania określonego typu, oraz jakie elementy strukturalne warunkują tego typu działanie.

Odpowiedzi na niniejsze pytania dostarcza Krąpcowi analiza „mechanizmu” wolnego wyboru. Jest ona w dużej mierze inspirowana myślą św. Tomasza z Akwinu, skomentowaną przez o. Jacka Woronieckiego⁶⁵. Idąc za sugestią swoich wielkich poprzedników, M.A. Krąpiec stwierdza, iż człowiek „spośród wszystkich bytów wyróżnia się także i tym, że poznaje naturę dobra i sam rozumnie kieruje się ku wybranemu przez siebie dobru (...). Do chcenia dobra (a więc celu) nie skłania człowieka jedynie pociąg natury (inklinacje naturalne), ale także sąd rozumu i rozpoznanie dobra jako celu wywołanego działania”⁶⁶. Tak więc w procesie wolnego wyboru, w procesie powstania i spełniania się czynu biorą udział przede wszystkim dwie – właściwe tylko człowiekowi – duchowe władze: intelekt i wola⁶⁷. Każda z tych władz spełnia sobie właściwe akty, a sam czyn ludzki okazuje się procesem złożonym, w którym przeplatają się wzajemnie akty intelektu i woli. Jednakże akty te są uwikłane w całe bogactwo życia przedpsychicznego i psychicznego człowieka⁶⁸. Intelekt i wola „współpracują” ze sobą w trakcie rodzenia się i spełniania czynu.

Opierając się na Tomaszowej interpretacji czynu ludzkiego, sformułowano pewien schematyczny obraz współdziałania i wzajemnego oddziaływania na siebie intelektu i woli w czynie ludzkim⁶⁹. Schemat ten obejmuje trzy etapy formułowania się czynu: etap zamierzenia, etap wyboru środków do celu i etap wykonania wolnej decyzji. We wszystkich tych etapach każ-

⁶⁴ Por. tamże, s. 243; oraz t e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 60.

⁶⁵ Św. Tomasz przedstawia to zagadnienie w *Sumie teologicznej*, I-II, 8-17, zaś o. J. Woroniecki w *Katolickiej etyce wychowawczej*, t. 1. Lublin 1986, s. 103-108.

⁶⁶ K r ą p i e c, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 52. Na temat celowości ludzkiego działania por. u św. Tomasza: „Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum” (*S. th.* I-II, 1, 2).

⁶⁷ Nie znaczący to, że nie mają wpływu na czyn ludzki inne władze i czynniki, np. uczucia; one jednak mogą jedynie ograniczać lub usprawniać rozum i wolę do działania, ale same nie przesądzają o naturze czynu (por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 244).

⁶⁸ Por. tamże, s. 224-225.

⁶⁹ Por. tamże, s. 247; oraz t e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 57.

demu intelektualnemu wskazaniu treści odpowiada jakiś typ przyzwolenia woli. W etapie pierwszym działalność rozpoczyna się od poznania przedmiotu jako dobra lub zła (1), na co wola przyjmuje postawę upodobania lub nieupodobania w przedmiocie (2). Upodobanie woli prowadzi do bliższego zainteresowania się przedmiotem-dobrem jako celem dążenia. Intelpekt podejmuje to dążenie – zachodzi tu tzw. zamysł (3), którego odpowiednikiem w woli jest zamiar zdobycia dobra (4). Gdy zdobycie dobra wymaga wielu środków, następuje kolejny akt intelektu – namysł, czyli szukanie odpowiednich środków do celu (5). W woli rodzi się tzw. przyzwolenie, które stanowi jej zgodę na rozważenie odpowiednich możliwych środków (6). Kolejny etap to akt intelektu, tzw. rozmysł, który polega na porównaniu środków ze sobą, aby znaleźć środek najbardziej odpowiedni (7). Odpowiedzią woli na rozmysł jest wybór określonego środka do celu (8). Po wyborze środka następuje etap wykonania, który rozpoczyna intelekt przez akt rozkazu (9). Poprzez rozkaz intelekt zarządza wprowadzenie w czyn wszystkiego, co zostało zamierzone, a zwłaszcza wybrane. Ze strony woli pojawia się tzw. wykonanie czynne (10), które angażuje inne władze – wykonanie bierne (11). Osiągnięcie dobra-celu powoduje w woli zadowolenie (12), a ze strony woli osąd intelektu o przebiegu całej czynności (13).

O przedstawionym wyżej schemacie ludzkiego działania M.A. Krąpiec pisze: „Przeprowadzona analiza ludzkiego działania może się wydawać nieco sztuczna (...). Jest to analiza abstrakcyjnie typowego działania ludzkiego. W rzeczywistości wszystko zwykło się odbywać bardziej spontanicznie, bez kolejnego uwzględniania rozdzielonych od siebie wszystkich faz działania ludzkiego. Ale jest to analiza nie skonstruowana *a priori*, gdyż poszczególne fazy aktu działania są sprawdzalne w towarzyszącej refleksji, która «wydobywa na wierzch» i uprzedmiotawia w analizie to, co w normalnym działaniu dokonuje się płynnie i mniej lub bardziej spontanicznie”⁷⁰.

W przedstawionym schemacie współdziałania intelektu i woli podstawowe miejsce zajmuje wybór (8), który stanowi, zdaniem Krąpca, o istocie czynu ludzkiego i jego wartości moralnej. Sam wybór jest aktem woli, ale samo jego zaistnienie jest możliwe dzięki współdziałaniu z wolą intelektu, zwłaszcza w etapie poprzedzającym decyzję. Pisaliśmy już o tym wyżej, że zdaniem Krąpca w akcie wolnego wyboru właśnie wola wybiera ostateczny sąd praktyczny spośród wielu sądów przedstawionych jej przez intelekt. Ona właściwie decyduje, który sąd praktyczny intelektu ma być tym sądem ostatecznym, ostatecznie nas determinującym do działania. Wola w pewnym miejscu

⁷⁰ T e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 64-65.

może przerwać proces intelektualnego poszukiwania i nakazać: tak oto chcę. Sama – jeszcze raz powtórzmy – wybiera sobie ostatni sąd i sama siebie determinuje treścią poznawczą tego ostatniego sądu praktycznego⁷¹. A zatem człowiek poprzez wolę sam determinuje się do określonego działania. To zaś, że tak właśnie, a nie inaczej zdeterminował się, uchodzi za moment wolności człowieka⁷².

Pozostaje tu jeszcze do rozważenia pytanie o uzasadnienie tego momentu wolności. Dlaczego wola może zdecydować w sposób wolny, że akurat ten właśnie sąd praktyczny będzie sądem ostatecznym, poprzez który człowiek zdeterminuje się do wolnego działania? Autor wskazuje na dwie racje tłumaczące ten wolny wybór. Jedna z nich tkwi w człowieku. Jest nią sama natura intelektu i woli. Druga zaś tkwi w przedmiocie. Jest nią ograniczoność i przygodność poznanej dobra⁷³. M.A. Krąpiec zauważa najpierw, że człowiek w swoim poznaniu jest jakby nieograniczony, ponieważ przedmiotem poznania intelektualnego jest wszelki byt istniejący w jakikolwiek sposób. Wszystko więc może poznać, byleby tylko to, co jest poznawane, przedstawiało mu się w postaci bytu materialnego. Fakt nieograniczonego zasięgu poznania pociąga za sobą konieczne przyporządkowanie człowieka do dobra nieograniczonego, analogicznie ogólnego. Jednakże każdy konkretny byt jawi się ludzkiemu intelektowi jako byt w jakiejś mierze ograniczony, jako byt z różnymi niedoskonałościami i brakami. Przez to samo byt ten jawi się jako dobro ograniczone, dobro „niepociągające” z konieczności, wobec którego człowiek może się poznawczo i emocjonalnie dystansować. Aby zatem takie ograniczone dobro rzeczywiście pociągnęło człowieka i skłoniło go do wyboru, trzeba najpierw – zauważa autor – by człowiek przez intelekt i wolę zdeterminował się sam do wyboru właśnie takiego, a nie innego dobra. Skoro bowiem konkretne ograniczone dobro nie pociąga z konieczności, to nie może ono samo wyzwolić w podmiocie koniecznego dążenia do tego dobra⁷⁴. Racją wyzwolenia działania nie może być sam przedmiot jako dobro, ale racją konieczną jest także i przede wszystkim sam człowiek. To człowiek sam musi zdeterminować się do takiej właśnie, a nie innej czynności. Zatem akt wolnego działania wyrasta z natury samego intelektu mogącego poznawać w sposób nieograniczony i woli dążącej do dobra nieograniczonego, skoro konkretne byty poznane jako ograniczone dobra nie przymuszają, nie mają

⁷¹ Por. t e n ż e, *O wolności woli*, s. 605-606; oraz t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 247-248.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. t e n ż e, *O wolności woli*, s. 606.

⁷⁴ Por. tamże; oraz t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 248-249.

zniewalającej siły zmuszającej człowieka do koniecznego działania. Stąd też autor konkluduje: „wola ma możliwość zapanowania nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są adekwatne do dobra nieskończonego”⁷⁵. Na tym też zdaniem Krąpca ostatecznie polega wolność woli, ściślej: wolność człowieka w aspekcie wolnego wyboru konkretnych poznanych dóbr.

Zobaczmy teraz, jak fakt wolności interpretuje kard. K. Wojtyła.

B. Wolność w znaczeniu rozwiniętym – spełnianie się wolności w interpretacji kard. K. Wojtyły

Zaznaczono już wyżej, że według kard. K. Wojtyły fakt wolnego działania znajduje swe zrozumienie na tle coraz pełniejszej eksplikacji doświadczenia człowieka, a zwłaszcza doświadczenia moralnego. Wolność w tym doświadczeniu ujawnia się jako właściwość osoby, a także jako cecha osobowego działania. Osobowe działanie charakteryzuje się właśnie tym, że można mu przypisać wartość moralną.

Dotychczasowe analizy doświadczenia człowieka, zaprezentowane w drugiej części poprzedniego paragrafu, doprowadziły do odkrycia wolności na tle osobowej sprawczości. Wolność ujawniła się jako samozależność osoby. Tę postać wolności kard. K. Wojtyła nazwał wolnością w znaczeniu podstawowym. Została ona utożsamiona z samostanowieniem osoby ludzkiej. Władzą samostanowienia jest wola, a jej działanie związane jest z odniesieniem do konkretnych przedmiotów, dóbr, wartości, wobec których wola również objawia swą wolność. Ta wolność została nazwana przez Księdza Kardynała wolnością w znaczeniu rozwiniętym. Ustanawia ona odpowiedni dystans osoby wobec otaczających ją przedmiotów. Właściwym aktem dla woli jest chcenie. Filozofia tradycyjna, zdaniem kard. K. Wojtyły, w analizie aktów chcenia akcentowała jego intencjonalny charakter⁷⁶. W ramach tej interpretacji na pierwszy plan wysuwano znamieny dla woli pęd do dobra jako celu. Podkreślano przez to transcendencję „poziomą”, ujawniającą się „w wychodzeniu” podmiotu ku zewnętrznym przedmiotom pożądania. Zdaniem autora takie podejście nie daje dostatecznego wglądu we właściwy dla woli dynamizm. Poddając analizie podstawowy dla woli intencjonalny akt chcenia, autor *Osoby i czynu* dochodzi do wniosku, że istotnym jego ele-

⁷⁵ T e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 249.

⁷⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 129.

mentem jest moment rozstrzygnięcia. Ksiądz Kardynał w związku z tym pisze: „(...) 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 («czegoś chcę: x lub y)»⁷⁷. Wynika z tego, że w autentycznym chceniu nie zachodzi nigdy tylko bierne skierowanie podmiotu ku przedmiotowi. Przedmiot-dobro nigdy nie determinuje, nie pociąga ku sobie z konieczności podmiotu. Specyfikę ludzkiego chcenia charakteryzuje dopiero rozstrzygnięcie – akt podmiotu, dzięki któremu zachodzi – jak to autor określa – „skierowanie się” podmiotu ku dobru, ku wartościom, a sama zdolność rozstrzygnięcia „zakłada dynamiczną gotowość dążenia ku dobru”⁷⁸. Przez moment rozstrzygnięcia wola zachowuje się czynnie wobec przedmiotu, nie jest tylko przez nie porwana i pochłonięta, co oznaczałoby w rezultacie jej zdeterminowanie przez przedmioty zewnętrzne. Zdolność rozstrzygnięcia, jaką odkrywa się w doświadczeniu rozumiejącym, zakłada dynamiczną gotowość dążenia do dobra, co akcentowano w tradycji przez określenie woli *appetitus rationalis*. Jednakże samo rozstrzygnięcie jest dla woli charakterystyczne, gdyż czyni z niej dynamiczny i autonomiczny – razem podmiot wobec przedmiotów chcenia.

Rozstrzygnięcie właściwe dla woli odbywa się w prostym akcie chcenia – gdy woli przedstawiony zostaje jeden tylko przedmiot, jak również w akcie złożonym, rozwiniętym – gdy wola staje wobec wielu różnych przedmiotów, z których wobec jednego winna zdeterminować swoje działanie. Tym dwom rodzajom aktów chcenia odpowiadają dwie różne formy motywacji i w związku z tym także i dwie różne postaci rozstrzygnięcia⁷⁹. W prostym akcie chcenia zostaje wskazana woli jedna wartość tylko o jednym, przedstawionym woli przedmiocie. Wola w tej sytuacji nie przeżywa żadnego rozszczępienia, nie waha się i nie musi wybierać. Zachodzi tu jednoznaczna motywacja i jednoznaczne rozstrzygnięcie. Natomiast w akcie rozwiniętym, w którym woli zostaje przedstawionych więcej przedmiotów możliwego dążenia, gdy zostaje ukazanych więcej wartości, przed rozstrzygnięciem, które w tym wypadku jest wyborem, zachodzi osobny proces, zwany dyskusją motywów⁸⁰. W dyskusji tej uwzględnia się wartości przedmiotów chcenia, do których wola może

⁷⁷ Tamże, s. 132.

⁷⁸ Tamże, s. 134.

⁷⁹ Por. tamże, s. 135.

⁸⁰ Por. tamże, s. 136.

i jest gotowa się zwrócić. Na tym to etapie zawieszono zostają chcenia potencjalne do czasu rozstrzygnięcia, który z przedmiotów stanie się przedmiotem dążenia. Rozstrzygnięcie w tym wypadku przybiera postać wyboru, czyli pozostawienia jednych przedmiotów czy możliwych wartości na rzecz konkretnego przedmiotu, konkretnej wartości. Zdolność wyboru, doświadczalnie stwierdzona i w trakcie interpretacji doświadczenia w pełni odczytana, potwierdza wolność woli wobec dóbr. Zdolność wyboru – stwierdza autor – „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”⁸¹.

Na tle powyższych analiz działania woli można opisać samą wolność jako niezależność w porządku intencjonalnym od przedmiotu. Uwzględniając sposób oddziaływania przedmiotu na wolę oraz uwarunkowanie, którym podlega proces rozstrzygnięcia przez motywację, można powiedzieć o wolności ludzkiej, że nie jest ona wolnością od przedmiotów, lecz wolnością do nich, albo jeszcze ściślej się wyrażając: wolnością dla nich, dla przedmiotów-wartości⁸². Wolność w tym aspekcie można określić jako swoistą i niepowtarzalną zdolność odpowiadania osoby ludzkiej na wartości⁸³.

Odkrycie wolności jako samozależności (wolność w znaczeniu podstawowym) oraz jako niezależności w dziedzinie intencjonalnej (wolność w znaczeniu rozwiniętym), co przejawia się w rozstrzygnięciu i wyborze, wymaga z kolei wyjaśnienia, dzięki czemu możliwe jest działanie przy równoczesnej niezależności od przedmiotów i ich przedstawień. Innymi słowy, co uzasadnia, że wola odpowiada na motywy, a nie doznaje z ich strony jednoznacznej determinacji?

W odpowiedzi na powyższe pytania autor *Osoby i czynu* stwierdza: „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”⁸⁴. Stwierdzenie to sprowadza się do rozstrzygnięcia zależności i współdziałania władzy poznawczej, intelektu, którego domeną jest prawda, oraz władzy pożądawczej, woli, która to władza dokonuje wyboru.

Problematykę powyższą Ksiądz Kardynał podejmował w różnych publikacjach i – jak się wydaje – jego myśl w tej dziedzinie uległa pewnej

⁸¹ Tamże, s. 138.

⁸² Por. tamże, s. 139.

⁸³ Por. tamże, s. 141.

⁸⁴ Tamże, s. 143.

ewolucji. W pismach wcześniejszych autor rozwiązuje ten problem zgodnie z myślą św. Tomasza z Akwinu, ukazując wolę jako władzę „ślepą”, która od intelektu otrzymuje prawdę o dobru⁸⁵. W pracy zaś *Osoba i czyn* znajdują się stwierdzenia, z których wynika, że owo odniesienie woli do prawdy, dzięki któremu możliwy jest wybór, pochodzi od woli i przynależy do jej właściwej dynamiki⁸⁶. To dzięki własnej dynamicznej relacji do prawdy wola może odpowiedzieć na dobro w sposób czynny i autodeterminacyjny. Wola potrzebuje uprzedniego intelektualnego poznania przedmiotu, jednakże to poznanie jedynie warunkuje autodeterminację, a nie jest jego konieczną przyczyną⁸⁷.

W tym kontekście autor pisze: „Wybierać – to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy”⁸⁸. W przypadku rozstrzygnięcia i wyboru uwzględnia się prawdę aksjologiczną, która zakłada poznawcze przeżycie wartości. Prawda ta jest prawdą porządku teoretycznego, „jest istotnym elementem samego widzenia rzeczywistości. Jest to jednakże ten element, któremu najwięcej zawdzięczamy w działaniu, dzięki któremu wiedzieć przechodzi w chcieć”⁸⁹.

Moment prawdy o dobru, którą osoba ludzka zdolna jest ująć dzięki swej transcendencji wobec przedmiotów, decyduje, że zapewniona jest wolność woli, a równocześnie możliwość realizacji dobra prawdziwego. Doświadczalną postacią zależności wolności ludzkiej od prawdy jest ludzkie sumienie, a zwłaszcza powinność moralna i związana z nią odpowiedzialność za czy-

⁸⁵ Por. K. W o j t y ł a, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955-57) nr 1, s. 111- 135. W artykule tym autor wskazuje dwa zasadnicze źródła aktualizacji woli: naturalną jej skłonność oraz obiektywizację przez rozum prawdziwej dobroci dóbr (rozum kieruje ową skłonnością woli). Por. tamże, zwłaszcza s. 126-127.

⁸⁶ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 145. Autor stwierdza tam: „Tak pojęta niezależność w dziedzinie intencjonalnej tłumaczy się właśnie owym wewnętrznym, istotnym dla samej woli odniesieniem do prawdy i zależnością od niej”. „Znana z doświadczenia moralność i rzeczywistość winy, grzechu, zła moralnego tym pełniej ujawnia fakt, że w woli ludzkiej tkwi odniesienie do prawdy i wewnętrzna od niej zależność” (tamże, s. 146). Por. także w związku z tym: K a c z y Ń s k i, *Prawda o dobru*, s. 61-64.

⁸⁷ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 146.

⁸⁸ Tamże, s. 143.

⁸⁹ Tamże, s. 151. Por. także E.W. K a c z y Ń s k i, *Il momento della verità nella riflessione di Karol Wojtyła*, w: *Studia in honorem Caroli Wojtyła*, Roma 1979, s. 125-148.

ny⁹⁰. Zależność od prawdy wyznacza granice ludzkiej wolności, a raczej określiła granice ludzkiej autonomii właściwej ludzkiej osobie. Tak więc „osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samozależność, w której zawiera się zależność od prawdy”⁹¹.

Przedstawiona powyżej analiza doświadczenia człowieka, a w szczególności jego wolnego działania, jaką znajdujemy w pismach kard. K. Wojtyły, prowadzi do wniosku, że wolność rozumiana zarówno w znaczeniu podstawowym, jak i rozwiniętym oznacza niezależność podmiotu ludzkiego wobec przedmiotów i ich przedstawień oraz zdolność opowiedzenia się za prawdą o dobru rozumianą jako prawda o „moim dobru”. Przypomnijmy w związku z tym, że wolność została odczytana na tle sprawczości. Odsłania się ona stopniowo jako właściwość osoby – wolność w znaczeniu ogólnym i podstawowym, oraz jako właściwość woli (duchowej władzy pożądawczej) – wolność w znaczeniu rozwiniętym. W przypadku pierwszym wolność utożsamia się z samostanowieniem. Jej uzasadnienie i źródło stanowi swoista struktura osoby jako samoposiadanie i samopanowanie. Wolność w tym kontekście oznacza samozależność od własnego „ja” w aktualizacji dynamizmu osoby. Jest ona właściwością osoby wyznaczającą sposób jej obecności w świecie i równocześnie sposób jej samorealizacji – samospełnienia się. Wolność ta stanowi o tzw. pionowej transcendencji osoby ludzkiej.

Wolność w znaczeniu drugim, rozwiniętym, została odczytana na tle wyboru przedmiotów. Jest ona zdolnością odpowiadania na wartości. W takiej sytuacji wolność ta stanowi właściwość woli jako władzy, poprzez którą osoba ludzka realizuje swe samostanowienie. W tym znaczeniu wolność wskazuje wprost i bezpośrednio na tzw. transcendencję poziomą – ustanawiającą odpowiedni dystans między osobą a otaczającym ją światem rzeczy. Jeśli bliżej przeanalizuje się związek woli jako władzy i jej wolności ze samostanowieniem, to okazuje się, że wolność woli również związana jest z transcendencją pionową, gdyż ostatecznie jej celem jest ustanowienie odpowiedniego dystansu, a zarazem swoiste poddanie przedmiotów osobowemu „ja” – osobie ludzkiej.

⁹⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 156nn. Na temat wolności sumienia zob. T. S t y c z e Ń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 87-97. Problematykę sumienia omówiliśmy szerzej przy transcendencji poznawczej, dlatego tu jedynie ją sygnalizujemy.

⁹¹ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 161.

W ramach prezentacji transcendencji wolitywnej, jako pewne jej dopełnienie, przedstawimy jeszcze zagadnienie uwarunkowań ludzkiej wolności.

3. Determinanty wolności

Przedstawiona wyżej wolność ludzka w rozumieniu naszych autorów nie jest wolnością absolutną. Tak jak ludzkie poznanie i ludzka miłość mają swoje różnorodne determinacje, tak i ludzka wolność doznaje wielorakich ograniczeń. Wspominają o tym wyraźnie obydwaj współtwórcy szkoły lubelskiej. Zdaniem M.A. Krąpca wolność człowieka poddana jest różnorodnym uwarunkowaniom i ograniczeniom, które mają swe źródło w samym podmiocie działającym, jak też pochodzą i z zewnątrz⁹². Uwarunkowania, jakim poddana jest wolność człowieka, potwierdzają fundamentalną prawdę o przygodności bytu ludzkiego. Ta właśnie ontyczna przygodność objawia się nie tylko w fakcie niekoniecznego istnienia człowieka, ale także ujawnia się w jego działaniu. Nie bez znaczenia jest tutaj prawda o złożeniu istoty ludzkiej z dwu jakże odległych i kierujących się różnymi prawami struktur: materialnej i duchowej, które choć tworzą substancjalną jedność i aktualizuje je jeden wspólny akt istnienia, wyciskają jednak różne, właściwe sobie piętno na ludzkim działaniu⁹³.

Wolność ludzką należy zatem zawsze rozumieć jako wolność na miarę człowieka, a miarę tę wyznacza człowiekowi jego wewnętrzna struktura bytowa ze swoim duchowo-cieleśnym wymiarem. Szczególnie wymiar cielesny ludzkiego bytu niesie ze sobą różne ograniczenia wolności, zmniejsza niejednokrotnie pole działania ludzkiego intelektu i woli. Jakże są to ograniczenia, skąd wyrastają i jaki jest ich zakres? Żeby na te pytania odpowiedzieć, musimy tu nawiązać do rozważań poprzednich.

⁹² Zwracając uwagę na ograniczenia, z jakimi spotyka się ludzka osoba w realizacji swych wolnych decyzji, M.A. Krąpiec pisze: „Jeśliśmy wyobrazili sobie skalę determinacji i autodeterminacji, to na dane sto stopni – autodeterminacja może wystąpić w warunkach normalnych pomiędzy np. czterdziestu a sześćdziesięciu stopniami. Wszystkie stopnie wznwyż i poniżej praktycznie uniemożliwiają autodeterminację. W niektórych rzadkich wypadkach granica ta może się przesunąć, jednak zawsze za cenę wysiłków heroicznych” (K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 251). Na temat czynników ograniczających ludzką wolność zob. ciekawe uwagi: M a j k a, *Moralna transcendencja człowieka*, s. 47-48.

⁹³ Por. K r ą p i e c, *Człowiek wobec wyboru*, s. 156-159.

W paragrafie pierwszym obecnego rozdziału stwierdziliśmy, że wolność, według M.A. Krąpca, rozgrywa się wewnątrz osoby ludzkiej i dotyczy przede wszystkim wyboru sądu o przedmiotach⁹⁴. Sąd ten staje się motywem i bodźcem do konkretnego działania. Wybór tego sądu (wolność wewnętrzna człowieka) wyznaczony jest naturą poznania ludzkiego oraz naturą dobra. Wola jako podmiot bezpośredni wolności, jako władza pożądanca, kieruje się do dobra przedstawionego jej przez intelekt. Z konieczności wybiera ona tylko dobro w ogólności, natomiast pozostaje wolna wobec dóbr częściowych, konkretnych. Może wobec nich działać lub nie działać, wykonywać swoje akty chcenia lub ich nie wykonywać⁹⁵.

Właśnie w takiej sytuacji wyboru wolność człowieka może być jeszcze częściowo ograniczona. Wskazywał na to już św. Tomasz, gdy pisał o ograniczeniu świadomego poznania celu i własnowolnym skierowaniu się do niego⁹⁶. Podejmuje ten problem także M.A. Krąpiec⁹⁷. Zwraca on mianowicie uwagę, jakie są i mogą być istotne determinanty, towarzyszące spełnianiu się ludzkiej wolności, ludzkiemu wyborowi. Owe determinanty, które omawia Krąpiec, można sprowadzić do ograniczeń przedmiotowych i podmiotowych. Ograniczenia przedmiotowe tkwią w zewnętrznych warunkach działania. Mogą to być zewnętrzne naciski, różnego rodzaju presje środowiska, pogróżki, straszenie, szantażowanie, opinia publiczna itp. Wszystkie te czynniki (każdy na swój sposób) mogą do pewnego stopnia determinować moralne funkcjonowanie ludzkiej psychiki i w jakiś sposób także ograniczać czy też modelować wolny wybór człowieka. Wobec tych zdeterminowań trzeba zdobyć się na dużą wewnętrzną mobilizację, a czasem i na heroizm, by uratować własną autonomię działania⁹⁸.

Druga grupa ograniczeń wolnego wyboru pochodzi od samego podmiotu. Ma ona swoje źródło w materialno-duchowej strukturze człowieka. Wszelkie działania człowieka uwikłane są w mniejszym lub większym stopniu w materię, a ta zawsze nie tylko umożliwia, ale także ogranicza działanie duchowych władz człowieka. Wpływowi materii podlega ludzki intelekt,

⁹⁴ Autor wyraża to chociażby w takim oto zdaniu: „Nasza wolność działania, zwana wolnością woli, dotyczy zatem jedynie wewnętrznych decyzji bezpośrednio wyłonionych z nas samych, w stosunku do chcenia wszelkich dóbr, które nie są dobrem koniecznym, a więc dobrem analogicznie ogólnym” (*Ja – człowiek*, s. 243).

⁹⁵ Por. tamże.

⁹⁶ Por. *De ver.* 24, 1c; *S. th.* I-II, 6, 1c.

⁹⁷ Por. przede wszystkim: *Ja – człowiek*, s. 231-238 oraz 250-255.

⁹⁸ Por. tamże, s. 251; oraz *t e n ż e*, *O wolności woli*, s. 607.

którego działanie dokonuje się w związku z materią, w powiązaniu z poznaniem zmysłowym. Jego ograniczenia pociągają za sobą ograniczenia woli, która z nim „współpracuje”. Również ludzkie dążenia, pożądania nie mają w rzeczywistości charakteru tylko duchowego, zapodmiotowanego w samej tylko woli jako władzy duchowej. Działanie woli jest ściśle powiązane nie tylko z intelektem, ale z całym podłożem materialno-zmysłowym. To ostatnie wyciska na niej niemałe piętno, zwłaszcza poprzez bogatą sferę uczuć. M.A. Krąpiec podtrzymuje tu dość powszechnie przyjmowaną tezę, że uczucia intensyfikują ludzkie działanie, a niekiedy nawet decydująco wpływają na wybór tego, czego się pożąda, albo też ten wybór ograniczają⁹⁹.

Te wszystkie ograniczenia – zarówno przedmiotowe, jak i podmiotowe – sprawiają, że „każdy (...) nasz czyn powstały w wyniku autodeterminacji, czyli każdy nasz czyn wolny, posiada zawsze aspekty i stronę niewolną”¹⁰⁰. Sytuacja ta, zdaniem Krąpca, stawia przed człowiekiem szczególnie ważne zadanie, mianowicie ochronę wolności oraz taki jej rozwój, by człowiek stawał się coraz pełniej wolny. Człowiek przeto winien wychowywać siebie „do wolności”, a więc do podejmowania decyzji z większą i potęgującą się niezależnością od materialnych determinantów. W procesie „budowania wolności” ważną rolę, zdaniem lubelskiego tomisty, odgrywają akty samoprzezwyciężania się. Człowiek, spełniając je, realizuje wewnętrzny nakaz „powiniennem” i osiąga przez to cenne osobowe wartości, a przez to rozwija się i buduje swoją wolność¹⁰¹. Zatem wolność, zdaniem autora, jest nie tylko dana, ale i zadana do „budowania”. Jej „budowanie” dokonuje się przez świadome wykonywanie aktów wolnych decyzji, które czasem mogą człowieka wiele kosztować, ale które zarazem osobę usprawniają duchowo i bardziej ją uniezależniają od materialnych determinantów¹⁰².

Podobne stanowisko wobec problemu uwarunkowań i ograniczeń ludzkiej wolności reprezentuje kard. K. Wojtyła. Podobnie jak M.A. Krąpiec, nie absolutyzuje on ludzkiej wolności. Uważa ją za właściwość osoby, a szczególnie woli jako władzy, przez którą osoba realizuje samostanowienie. Odkrycie wolności dokonało się – jak to zaznaczono wyżej – na tle analizy czynu ludzkiego. W czynie ujawnia się osobowa sprawczość, a ta z kolei odsłania wolność jako samozależność, a w dalszej konsekwencji jako wolność podporządkowa-

⁹⁹ Problem ludzkich uczuć, opierając się głównie na tekstach św. Tomasza, M.A. Krąpiec omawia w *Ja – człowiek*, s. 231-238.

¹⁰⁰ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 251.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 252.

¹⁰² Por. tamże, s. 253.

nia się prawdzie o dobru. Tak więc prawda obiektywna o dobru ostatecznie wykreśla granice ludzkiej wolności i ludzkiej autonomii. Autor stwierdza to w lapidarnym zdaniu: „Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii”¹⁰³. Prawda o dobru w jakiś sposób decyduje o spełnieniu lub niespełnieniu czynu, a tym samym o spełnieniu się lub niespełnieniu osoby przez ten czyn. „Kryterium podziału i przeciwstawienia sprowadza się do prawdy: osoba jako «ktoś» obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się przez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nieprawdziwe dobro”¹⁰⁴. Wynika stąd, że osoba realizuje swoją wolność, w miarę jak poznaje prawdę i stosownie do poznanej prawdy podejmuje odpowiednie działania. Uzależnienie wolności od prawdy dokonuje się w sumieniu i przez sumienie, o którym mówi Ksiądz Kardynał, że jego istotną funkcją jest określenie prawdziwego dobra w czynie oraz stworzenie odpowiedniej powinności, która jest „doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”¹⁰⁵. Zdolność ujmowania prawdy i odróżniania jej od nieprawdy przysługuje ludzkiemu umysłowi. Z tą zdolnością umysłu związana jest także potrzeba dociekania prawdy o dobru¹⁰⁶. Zatem wszelkie zakłócenia i utrudnienia w spełnianiu się ludzkiej wolności pochodzą będą w tym kontekście od tego, co utrudnia poznanie prawdziwego dobra.

Czy istnieją, zdaniem Księdza Kardynała, jeszcze jakieś inne uzależnienia ludzkiej wolności, o których np. mówi M.A. Krąpiec, a które tkwią w cielesnym wymiarze ludzkiego bytu? Lektura *Osoby i czynu* dostarcza nam odpowiedzi twierdzącej na to pytanie. Wielokrotnie już wspominaliśmy o tym, że kard. K. Wojtyła oprócz czynu wyróżnia w człowieku inny dynamizm, zwany uczynnieniem. Brak jest w nim doświadczenia osobowej sprawczości, a zatem i osobowej wolności. Ów dynamizm jednakże zapodmiotowany jest w tym samym podmiocie: *suppositum*, i świadczy o jego złożonej strukturze. Zachodzi więc potrzeba całościowego uwzględnienia obu postaci dynamizmów, które znamionują naturę człowieka, oraz wzięcia pod uwagę, w jakim stopniu możliwe jest samostanowienie w jego strukturze samopanowania i samoposiadania, a co stoi na przeszkodzie w jego realizacji. Problem ten podejmuje Ksiądz Kardynał, mówiąc o konieczności integracji osoby w czynie i przez czyn¹⁰⁷. Integrację osoby w czynie uważa

¹⁰³ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 162.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 163.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 166.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 199.

autor za aspekt towarzyszący transcendencji osoby, a nawet stwierdza, że „bez integracji transcendencja zawisnie w jakiejś pustce strukturalnej”¹⁰⁸. Analizując w różnych aspektach doświadczenie człowieka, autor dochodzi do wniosku, że czyn ludzki zawiera przecież w sobie wielość i różnorodność dynamizmów właściwych dla somatyki i psychiki. W stosunku do nich czyn stanowi nadrzędną dynamiczną jedność i nadaje im nową jakość, jakość osobową¹⁰⁹. Dzięki tej integracji różnorodne uczynnienia zostają wprowadzone w czyn osoby, który jest ich nową i zarazem nadrzędną jednością. Poprzez integrację owe dynamizmy związane z somatyką i psychiką biorą czynny udział w czynie, a poza nim tylko „się dzieją”. „Dzięki integracji – zauważa dalej autor – dynamizmy te biorą czynny udział w samostanowieniu, czyli w urzeczywistnianiu się wolności ludzkiej osoby”¹¹⁰. Na tym właśnie tle rodzi się pytanie: jak daleko i w jakim stopniu somatyka i psychika mogą zostać poddane samostanowieniu, a więc ludzkiej wolności, a kiedy się z niej wyłamują, stanowiąc zarazem ograniczenie ludzkiego wolnego działania?

Sferę uczynnień, poddanych integracji osoby w czynie, obejmuje – jak to już wyżej zaznaczono – dynamizm właściwy dla ludzkiej psychiki i dla ludzkiego ciała. Ciało jest doświadczane jako integralna część osoby ludzkiej. Osoba nie utożsamia się z ciałem. Ona je w jakiś sposób posiada i ten fakt posiadania ciała sobie uświadamia. „Człowiek jako osoba – stwierdza autor – w aspekcie somatycznym posiada siebie przez to, że posiada swe ciało, panuje zaś sobie przez to, że panuje nad własnym ciałem”¹¹¹. Cechą charakterystyczną dynamizmu właściwego dla ciała jest jego reaktywność. Dynamizm ten pozostaje w zasadzie niezależny od samostanowienia osoby. Jednakże uwzględnienie faktu, że osoba posiada ciało, umożliwia swoistą integrację czynu i ruchu. Owa synteza czynu i ruchu zawiera już w sobie moment osobowej sprawczości. „Synteza ta – wyjaśnia Książd Kardynał – 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”¹¹². Dziedzina ruchów ciała może być poddana pewnej kontroli i podlega wielorakim usprawnieniom, którymi kieruje (przez zaprogramowanie) ludzka wola.

¹⁰⁸ Tamże, s. 201.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 209-210.

¹¹⁰ Tamże, s. 211.

¹¹¹ Tamże, s. 220.

¹¹² Tamże, s. 228.

Z reaktywnością ciała ludzkiego związane są również popędy, które stanowią dynamiczną orientację natury w określonym ściśle kierunku i zawierają już w sobie pewien element psychiczny¹¹³. Wśród nich wymienia się dwa najważniejsze: popęd samozachowawczy i popęd seksualny. Ich znaczenie polega na wartości celów, na które skierowują człowieka. Sama wartość celów jest możliwa do poznania, a przez to i same popędy mogą być poddane osobowemu samostanowieniu. Poddanie ich osobowej kontroli posiada wartość moralną dobra, brak zaś kontroli nad nimi jest moralnym złem¹¹⁴.

Ważniejszy od dynamizmu somatycznego w dziedzinie określenia i rozumienia wolnego działania jest dynamizm psychiczny. Przez psychikę autor rozumie „te pierwiastki człowieczeństwa oraz każdego konkretnego człowieka, które w doświadczeniu człowieka odkrywamy jako w pewien sposób spójne, zintegrowane z ciałem, a równocześnie niebędące – same w sobie – tym ciałem”¹¹⁵. Cechą charakterystyczną dla dynamizmu psychicznego jest jego emotywność, która oznacza samorzutność, spontaniczność oraz swoistą wrażliwość na wartości¹¹⁶. Tę postać dynamizmu umieszcza się między dynamizmem somatycznym a duchowością człowieka, a o samym dynamizmie emotywnym autor mówi, że „zdaje się spełniać poniekąd funkcję koncentratora ludzkich przeżyć”¹¹⁷. Aktualizacja dynamizmu psychicznego przybiera różne formy: od czuć cielesnych, dzięki którym człowiek uświadamia sobie własne ciało, poprzez podniecenia aż do uczuć¹¹⁸. Cała dziedzina emotywności dzieje się człowieku, ale przez swą bliskość ze sferą duchową istnieje konieczność jej integracji, by ona z kolei, utrwalając się w człowieku, nie doprowadziła do wykluczenia samostanowienia. Sfera dynamizmu psychicznego ma szczególne znaczenie dla aktualizacji ludzkiej wolności, może ją bowiem ograniczać, a nawet niweczyć, jeśli nie zostanie poddana samostanowieniu i osobowej sprawczości. To napięcie między emotywnością a osobową sprawczością ma swe źródło w sposobie odniesienia się do wartości. W przypadku samostanowienia i sprawczości zachodzi odniesienie się do wartości poprzez rozstrzygnięcie i wybór, za którymi z kolei stoi przyporządkowanie do prawdy. Natomiast w przypadku emocji występuje samorzutne skierowanie się do wartości na sposób atrakcji (skierowanie ku

¹¹³ Por. tamże, s. 231.

¹¹⁴ W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 45-66.

¹¹⁵ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 238.

¹¹⁶ Por. tamże, s. 243.

¹¹⁷ Tamże, s. 244.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 244-262. Por. także w związku z tym T. K u k o ł o w i c z, „*Osoba i czyn*” a wychowanie w rodzinie, „*Analecta Cracoviensia*” 5-6 (1973-74), s. 211-221.

wartości) lub repulsji (odwrót od wartości)¹¹⁹. W tym przypadku potrzebna jest więc integracja owego dynamizmu psychicznego, która poddałaby kontroli rozumu i woli emotywnie ustosunkowanie się do wartości. Najważniejszą funkcję integracyjną w tym względzie kard. K. Wojtyła przypisuje sprawnościom. Autor w związku z tym pisze: „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 cnót”¹²⁰. Im to – sprawnościom, czyli cnotom – przypisuje podporządkowanie samorzutnej emotywności podmiotu wobec osobowego samostanowienia. W tym celu wola dzięki usprawnieniom może przyjmować i wykorzystywać na swój własny użytek pewną spontaniczność właściwą uczuciom i całej emotywności. Dlatego autor zauważa, że „cechą sprawności jest też do pewnego stopnia spontaniczność, nie pierwotna, ale przetworzona wytrwałym procesem tzw. pracy nad sobą”¹²¹. Dzieje się tak wtedy, gdy wola kierowana intelektualnym poznaniem prawdy zaczyna przejmować w spontanicznej atrakcji czy repulsji to, co prawdziwe i dobre, oraz to wybierać – a odrzucać to, co prawdziwie złe.

Po niniejszym przedłożeniu można sformułować odpowiedzi na wyżej postawione pytanie: Co ogranicza, czy też co modyfikuje aktualizację ludzkiej wolności? Z rozważań powyższych wynika, że realna wolność na miarę osoby ludzkiej możliwa jest dzięki integracji dynamizmu somatycznego i psychicznego w czynie osoby. Wszystko to, co integrację utrudnia czy wręcz uniemożliwia, tym samym utrudnia spełnienie się osobowej wolności. Zadaniem więc osoby pozostaje wysiłek ciągłego podejmowania owej integracji, co praktycznie oznacza stopniowe podporządkowywanie elementu materialnego duchowi. Tym procesom służy między innymi praktyka cnót, która zmierza do poddania rozumnej woli wszystkich dynamizmów i wykorzystywania ich naturalnej siły na rzecz realizacji dobra intelektualnie poznanego i uznanego za dobro prawdziwe.

Wobec powyższego należy stwierdzić, że wolność jako przejaw transcendencji osoby ludzkiej wobec istot w świecie żyjących, jako rys głęboko wpisany w naturę ludzką, jest zdaniem kard. K. Wojtyły trudnym zadaniem. Wolność woli – jak stwierdza autor – „jest właściwością niezwykłą, ale także trudną. W każdym razie wedle św. Tomasza wolność nie jest dana osobie jako cel. Nie ma racji bytu w tomistycznym widzeniu kosmosu wolność

¹¹⁹ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 272.

¹²⁰ Tamże, s. 273.

¹²¹ Tamże, s. 274.

dla wolności, ale tylko wolność dla moralności, a wraz z nią dla wyższego duchowego porządku istnienia¹²². Charakter wolności jako zadania osoby związany jest ze stwierdzeniem, że przez czyn osoba spełnia się jako osoba¹²³. Wolność, tak istotna dla czynu, jest więc głównym czynnikiem stawania się osoby ludzkiej, aktualizacji jej osobowej potencjalności. Jak już nadmienialiśmy, nie w każdym przypadku owo stawanie się jest faktycznym pozytywnym rozwojem osoby. Zróżnicowanie pochodzi od charakteru realizowanej wartości moralnej, gdyż poprzez moralność właśnie człowiek staje się dobry lub zły jako osoba¹²⁴. Wolność właściwie użyta winna służyć prawidłowym wyborom moralnym, aby właśnie dzięki nim osoba ludzka mogła się spełniać jako osoba. Rozwijając tę myśl, Ksiądz Kardynał jeszcze dokładniej precyzuje cel wolności, gdy stwierdza, że „wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru (...). Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności – wolność jest środkiem, a miłość celem”¹²⁵. Takie ustawienie sprawy stawia człowieka wobec konieczności ciągłej konfrontacji i sprawdzianu, co faktycznie wybiera, i tym, co jest obiektywnie dobre, a tym samym godne ludzkiego zaangażowania. Potrzebna jest do tego odpowiednia postawa człowieka, którą autor nazywa ascezą. Ta zaś nie jest ucieczką od życia, lecz „ma człowiekowi zapewnić pełnię życia przez doskonałe opanowanie najtrudniejszych jego dziedzin. Przez ascezę ma człowiek właśnie wejść we wszystkie wartości i przeżywać je w ich jak największej prawdzie, bez złudzeń i bez rozczarowań”¹²⁶.

Kończąc rozważania ostatniego paragrafu rozdziału poświęconego prezentacji wolności jako rysu transcendencji człowieka wobec natury, stwierdzamy, że dopełniły one w znacznej mierze analizy zamieszczone w dwóch

¹²² T e n ż e, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 13 (1961) nr 63, s. 671.

¹²³ Do licznych tekstów, w których autor stwierdza tę prawidłowość, dołączamy jeszcze tekst następujący: „Cokolwiek człowiek czyni w swoim czynie, jakimkolwiek skutkom czy «wytworom» daje w nim początek, zawsze równocześnie «czyni w nim siebie» (jeśli tak można się wyrazić). Siebie wyraża, siebie w jakiś sposób kształtuje, siebie poniekąd «tworzy». Działając, «aktualizuje», czyli spełnia siebie; doprowadza do jakiejś, oczywiście częściowej pełni (*actus*) to, czym, a zarazem to, kim jest w możliwości (*in potentia*)” (K. W o j t y ł a, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) nr 1, s. 12).

¹²⁴ P o r. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 103.

¹²⁵ T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 120. W tym też duchu skonkretyzował stanowisko filozoficzne kard. K. Wojtyły jego uczeń, ks. T. Styczeń, gdy pisał: „Gdybym natomiast miał sam na koniec najkrócej określić, jak widzę K. Wojtyłę jako filozofa, powiedziałbym: to filozof wolności w służbie miłości” (T. S t y c z e ń, *Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) nr 2, s. 27).

¹²⁶ K. W o j t y ł a, *Co to jest asceza? w: Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 93.

pierwszych paragrafach tegoż rozdziału. Wskazały, że wolność człowieka w ujęciu omawianych tu autorów nie ma w bycie ludzkim charakteru absolutnego, ale jest ograniczona zarówno przez czynniki zewnętrzne, pozapodmiotowe, jak i czynniki wewnętrzne, związane głównie z materialnym wymiarem bytu ludzkiego. Autorzy w różnej mierze i w różny sposób wskazują na możliwości usuwania przeszkód i wyzwiania się z tych różnych determinacji zagrażających wolności. Staje się to zadaniem dla człowieka, by stawać się „bardziej wolnym”. Wolność więc, podobnie jak poznanie i miłość, jest rzeczywistością, którą można i trzeba ciągle „zdobywać”, by „pełniej” po ludzku być i działać, by „pełniej” transcendować materię.

PODSUMOWANIE CZĘŚCI DRUGIEJ

Podobnie jak w części pierwszej naszej pracy, tak i w drugiej, w trakcie prezentacji poglądów naszych autorów nie wchodziliśmy w zasadzie z nimi w polemikę ani też nie próbowaliśmy zbyt często wskazywać na zachodzące między nimi różnice. Nie chcieliśmy bowiem rozbijać toku naszych rozważań. Dopiero w niniejszym podsumowaniu spróbujemy uwydatnić przynajmniej niektóre rysy charakterystyczne ich ujęcia; wskazać na podobieństwa i różnice. Dla większej przejrzystości w podsumowaniu naszym zastosujemy kryterium podziału według zaprezentowanych wyżej rozdziałów.

A. Podobieństwa i różnice w ujmowaniu transcendencji poznawczej

Rozważania zamieszczone w rozdziale czwartym naszej pracy wyraźnie wskazują na to, że omawiani myśliciele zgodnie uznają poznanie za podstawową aktywność człowieka. Czynność poznawania rozumieją w duchu św. Tomasza z Akwinu jako intencjonalne uobecnianie przedmiotu poznawanego w podmiocie poznającym. W procesie poznania, ich zdaniem, następuje intencjonalne wprowadzenie przedmiotów w podmiot. Obydwaj autorzy – chociaż każdy w sobie właściwy sposób – uwydatniają szczególność poznania sądowego, w którym zawarty jest moment prawdy. Moment ten, ich zdaniem, przesądza o absolutnej wyższości poznania ludzkiego nad poznaniem właściwym zwierzętom. Jest przeto tym „elementem” ludzkiego poznania, który stanowi o transcendencji bytu ludzkiego w stosunku do świata przyrody.

Oprócz tych linii zgodnych u naszych autorów w prezentacji transcendencji poznawczej ujawniły się też różnice między ich ujęciami. Przede wszystkim trzeba najpierw odnotować to, że zachodzi duża dysproporcja między autorami w samym zajmowaniu się problematyką ludzkiego poznania. Dla M.A. Krąpca problematyka poznania zajmuje centralne miejsce w jego filozofii. Nawet w wykładzie *Metafizyki* wiele mówi się o poznaniu: o poznaniu istnienia, struktury i przyczyn bytu. Przy tym trzeba zauważyć, że autor traktuje poznanie jako byt,

wyszczególnia jego rodzaje i stara się je wyjaśnić, wskazując na racje uniesprzeczniające fakt jego zachodzenia oraz sposób jego spełniania się. Stąd też w rozważaniach teoriopoznawczych autora *Realizmu ludzkiego poznania* dużo miejsca zajmuje prezentacja samej struktury poznania i władz poznawczych. O wiele skromniej prezentuje się problematyka poznawcza w pismach kard. K. Wojtyły. Autor w swoim dziele myślowym pozostawionym w publikacjach najmocniej zafascynował się sprawą spełniania ludzkiego czynu. Owszem, zwrócił w pewnej mierze uwagę na rozumność i świadomość czynu, jednakże najwięcej miejsca poświęcił zagadnieniu wolnego sprawiania czynu. Znalazło to konkretny wyraz w szerokim omawianiu sprawczości i samostanowienia. Passusy o poznaniu pojawiają się najczęściej przy przedstawianiu uwarunkowań wolnego wyboru człowieka, przy omawianiu motywacji chcenia, a także przy rozważaniach na temat sumienia. Kluczowe miejsce w tej prezentacji – jak widzieliśmy – zajmuje prawda o dobru, która jest dziełem intelektu poznającego.

Nadmiemy to także, że Kardynałowi Krakowskiemu nie chodziło o uniesprzecznienie faktu poznania, ale jedynie o ujaśnienie tej czynności ludzkiej w kontekście opisywania spełniania się ludzkiej wolności.

Podobnie ma się rzecz z prezentacją ludzkiej miłości, jako drugiej ważnej formy transcendencji człowieka.

B. Konfrontacja stanowisk w sprawie transcendencji przez miłość

Już w uwagach wstępnych do rozdziału piątego nadmieniliśmy, że myśliciele przez nas omawiani prezentują także różne stanowiska w dziedzinie rozważań nad miłością. Nie są to jednak stanowiska wykluczające się, ale raczej dopełniające. M.A. Krąpiec reprezentuje podejście typowo metafizyczne. Idąc za myślą św. Tomasza z Akwinu, zwrócił uwagę przede wszystkim na strukturę samego aktu miłości, zestawiając go przy tym z aktem poznania. W związku z tym starał się wykazać, że pojęcie kresu procesu poznawczego istnieje na „sposób działania” i na „sposób rzeczy zdziałanej”, natomiast kres procesu miłości istnieje tylko na „sposób działania”. Pojęcie jest tym, przez co się poznaje i co się poznaje; miłość zaś jest tylko tym, przez co się kocha. Lubelski dominikanin uwydatnił także kreatywny wymiar miłości. Miłość przyczynia się do „budowania” bytu osobowego w jego wymiarze etycznym.

Ten ostatni rys miłości jest uwydatniony o wiele szerzej w rozważaniach kard. K. Wojtyły. Jego rozważania o miłości – w odróżnieniu od M.A. Krąpca

– mają charakter psychologiczno-etyczny i są prowadzone w zasadzie metodą fenomenologiczną. Stosując tę metodę – bazując także w dużej mierze na tradycji tomistycznej – autor ukazał najpierw warstwy (odmiany, stopnie) miłości, tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. W związku z tym znajdujemy w jego rozważaniach ciekawe analizy na temat miłości jako upodobania, pożądania, życzliwości, sympatii, wzajemności, przyjaźni, miłości oblubieńczej. W tej ostatniej postaci autor szczególnie rozwinął myśl o miłości jako bezinteresownym darze. Dział rozważań poświęconych tym tematom autor nazywa analizą metafizyczną miłości. Owo nazwanie nie jest zbyt precyzyjne, jako że znajdujemy w tych rozważaniach także sporo informacji z zakresu psychologii. Analizę metafizyczną miłości autor dopełnia analizą psychologiczną miłości *sensu stricto* i analizą etyczną miłości. Natrafiamy tu na nowe rysy i wymiary ludzkiej miłości.

Czymś charakterystycznym dla tych analiz jest to, że autor nie poprzestaje jedynie na płaszczyźnie opisu miłości, ale także formułuje postulaty. Przechodzi w nich od elementów deskryptywnych do elementów postulatycznych.

Wobec powyższego może zrodzić się tu pytanie: Czy prezentacja rozważań kard. K. Wojtyły była potrzebna w takim wymiarze, w jakim została przedstawiona w rozdziale piątym? Czy wnosi coś istotnego do głównego problemu naszej pracy? Dajemy na to pytanie odpowiedź pozytywną, gdyż w trakcie prezentacji metafizycznej, psychologicznej i etycznej analizy miłości w ujęciu Księdza Kardynała natrafiliśmy na sporo elementów wskazujących na „wyjątkowość” i niepodważalną wyższość ludzkiej miłości od aktywności życiowych występujących świecie przyrody. Jesteśmy zdania, że właśnie te momenty miłości, które stanowią o transcendencji osoby wobec natury, w ujęciu obydwu autorów także w tej części pracy zostały czytelnie przedłożone.

C. Konfrontacja stanowisk w sprawie transcendencji wolitywnej

Podobnie jak w przypadku ujmowania poznania i miłości, także w dziedzinie rozumienia wolności zachodzą u naszych myślicieli podobieństwa i różnice. Zarówno M.A. Krąpiec, jak i kard. K. Wojtyła zgodnie stwierdzają, że wolność ludzkiego działania jest faktem podlegającym doświadczeniu. Zachodzą jednakże pewne różnice w samym rozumieniu doświadczenia i sposobie wykorzystania tegoż doświadczenia przy wyjaśnianiu wolności.

M.A. Krąpiec poświęca dużo uwagi wskazaniu takich sytuacji, w których człowiek doświadcza, że działa w sposób wolny. Zasadnicze znaczenie w tej materii posiada ludzka decyzja, w której wolne zaangażowanie się człowieka jest szczególnie czytelne. W procesie decydowania jest także widoczny i mocno akcentowany udział intelektu współdziałającego z wolą w samookreśleniu i w samodeterminowaniu się człowieka do określonego działania. Sama zaś decyzja jest wyborem takiego sądu praktycznego, który stanie się przyczyną wzorcą determinującą podmiot do określonego celu. Źródło zaś wolności M.A. Krąpiec widzi w duchowej naturze człowieka, w intelekcie i woli, a także w ograniczonym charakterze przedmiotu-dobra. Zatem lubelski dominikanin także w prezentacji ludzkiej wolności prezentuje podejście metafizyczne, którego etapami są: stwierdzenie faktu wolności, jego interpretacja i wyjaśnienie.

Kard. K. Wojtyła natomiast swój wysiłek myślowy skoncentrował na samym tylko swoistym opisie doświadczenia wolności. Terenem, na którym wolność jest dostrzegana, jest ludzki czyn. Poprzez refleksję towarzyszącą w czynie ujawnia się osobowa sprawczość, która z kolei prowadzi do odkrycia osobowej wolności, jako specyficznej właściwości odróżniającej czyn od uczynniń.

Stwierdzenie, że w doświadczeniu zawarte są istotne właściwości osoby i czynu, które należy stopniowo odsłaniać, doprowadziło kard. K. Wojtyłę do wniosku, iż należy określić wolność jako właściwość osoby zwaną samostanowieniem oraz jako właściwość woli – władzy, przez którą osoba urzeczywistnia samostanowienie. Pierwszy rodzaj wolności autor nazwał wolnością w znaczeniu podstawowym, drugi zaś – wolnością w znaczeniu rozwiniętym. Dalszy proces eksplikacji doświadczenia wolności pozwolił Księdzu Kardynałowi odkryć te elementy struktury osoby, które wolne działanie warunkują, a są nimi: samoposiadanie i samopanowanie. Należy tu podkreślić, że zarówno samostanowienie, jak i samoposiadanie oraz samopanowanie nie są strukturami ontycznymi, ale są rzeczywistością zjawiskową, ujmowaną w opisie fenomenologicznym.

Drugi rodzaj wolności: wolność w znaczeniu rozwiniętym – dotyczy wolności w wyborze. Wolność ta ujawnia się przede wszystkim w rozstrzygnięciu i wybieraniu. Oznacza ona wolność dystansowania się od poszczególnych przedmiotów i ich przedstawień, a jeśli ma miejsce faktyczne zaangażowanie się woli w określone działanie, następuje ono na zasadzie poznania wartości przedmiotu. Tym, co szczególnie charakteryzuje wolność w znaczeniu rozwiniętym, jest zdolność wyboru wartości na podstawie prawdy o przedmiocie. Stąd też znajdowaliśmy u Księdza Kardynała sformułowania: wolność ludzka

to „wolność do przedmiotów-wartości” oraz wolność to „samozależność od prawdy”. Dla tak odczytanej wolności kard. K. Wojtyła nie szuka zasadniczo źródła w strukturze ontycznej osoby (jak czyni to M.A. Krąpca). Mówi natomiast, że jest ona objawem duchowości człowieka, gdyż jego zdaniem sama duchowość nie może być określona tylko jako przeciwstawienie materialności, ale jest ona „widoczna” i objawia się przede wszystkim przez wolność osoby ludzkiej.

W porównaniu rozumienia wolności przez M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyłę należy jeszcze podkreślić (na co też zwracaliśmy w trakcie rozważań uwagę), że wolność ludzka w ich pojmowaniu nie jest wolnością absolutną, lecz jest na miarę bytu ludzkiego, bytu przygodnego, złożonego z materii i ducha. Są świadomi ograniczeń, jakim podlega wolność ludzka. Źródło tych ograniczeń upatrują zarówno w świecie zewnętrznym, jak i w wewnętrznej strukturze osoby. W obliczu zagrożeń i ograniczeń, jakim wolność jest poddana, staje się ona ważnym zadaniem dla człowieka. Należy jej strzec i tak z niej korzystać, aby prowadziła ona do właściwego rozwoju potencjalności osoby ludzkiej. Na ten obowiązek wobec własnej wolności zwraca uwagę zwłaszcza kard. K. Wojtyła, gdy mówi o integracji osoby w czynie na poziomie somatyki i psychiki. Integracja ta ostatecznie sprowadza się do poddania samostanowieniu osoby tych dwóch sfer: somatyki i psychiki.

Teoria wolności, która przede wszystkim opisuje ją od strony stawiania się oraz wskazuje na możliwość jej rozciągnięcia na sferę somatyki i psychiki, jest szczególnie wartościowa dla praktycznego jej wykorzystania w formowaniu i wychowaniu osobowości ludzkiej¹. Głosi się w niej, że wolność nie jest sama dla siebie celem, ale jest środkiem, dzięki któremu osoba ludzka staje się i wypełnia swą osobową potencjalność, tworząc swe własne i niepowtarzalne oblicze.

Wolność zatem w ujęciu M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły stanowi faktycznie istotną, szczególnie czytelną właściwość osoby ludzkiej, decydującą o jej transcendencji.

¹ Na te walory teorii wolności i w ogóle teorii osoby kard. K. Wojtyły zwrócili uwagę niektórzy uczestnicy wspomianej już wielokrotnie dyskusji lubelskiej nad książką *Osoba i czyn*. Zob. K u k u ł o w i c z, „Osoba i czyn” a wychowanie, s. 211-221; W ó ł t a w s k a, *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychiatrii obiektywizującej* (W świetle książki Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”), „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74) s. 223-241.

CZĘŚĆ TRZECIA

**METAFIZYKA TRANSCENDENCJI
– ONTYCZNE RACJE TRANSCENDENCJI**

WPROWADZENIE DO CZĘŚCI TRZECIEJ

W części drugiej naszej pracy staraliśmy się omówić trzy podstawowe aktywności człowieka, w których ujawnia się wyższość i wyjątkowość bytu ludzkiego w otaczającym świecie. Staraliśmy się przy tym pozostawać na płaszczyźnie opisu tych aktywności: poznania, wolności i miłości. Jednakże w trakcie prezentacji musieliśmy w niejednym wypadku już wykroczyć poza czysty opis i podjąć także – przynajmniej w załączkowej formie – interpretację tych przejawów transcendencji. Wystąpiło to w szczególności w niektórych wypadkach przy prezentacji stanowiska M.A. Krąpca. W części obecnej naszej myślowej drogi zechcemy już wyraźnie przekroczyć poziom opisu faktów, doświadczanych działań i wskazać na ich właściwe źródło i przyczyny. Zatem spróbujemy wskazać na ontyczne racje transcendencji człowieka w świecie. Taką drogę postępowania dyktują nam nasi myśliciele, a zwłaszcza M.A. Krąpiec. Ten ostatni, będąc metafizykiem, we wszystkich dziedzinach filozofii przez siebie uprawianej przemierzał taką właśnie drogę: od stwierdzenia faktów do ich ostatecznego wyjaśnienia, czyli uniesprzecznienia. Metodę takiego postępowania przejął z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Jest to tzw. model filozofii wyjaśniającej. Jesteśmy zmuszeni we wprowadzeniu do części metafizycznej uwydatnić główne rysy tego Tomaszowego modelu filozofowania, który kontynuuje dosyć dokładnie M.A. Krąpiec.

Filozofia dla św. Tomasza – jak zauważa S. Kamiński – stanowi „racjonalnie rozstrzygalne wyjaśnienie w świetle ostatecznych racji, a dotyczące rzeczywistości danej empirycznie oraz ujętej intelektualnie w najogólniejszych i koniecznych aspektach”¹. Istotną częścią tej filozofii była analityczno-intuicyjna teoria bytu jako istniejącego². W tak rozumianym typie filozofii stwierdza się, że teoria bytu może być realistyczna, uniwersalna i konieczna wtedy jedynie, „gdy oprze swe tezy ostatecznie na poznaniu wewnętrznej struktury bytu, a zwłaszcza na złożeniu każdego przygodnego bytu z istoty

¹ S. K a m i ń s k i, *Typy filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) z. 1, s. 8.

² Por. tamże, s. 9.

i istnienia. To ostatnie przy tym winno stanowić podstawowy aspekt rzeczywistości w wyjaśnianiu filozofa³.

Wyjaśniające podejście Akwinaty ujawniło się również na terenie jego antropologii. Śledząc rozważania w tej dziedzinie, dostrzegamy z łatwością kierunek myślowy zmierzający do ostatecznego wyjaśnienia tego, co ujawniło się w bezpośrednim doświadczeniu człowieka. Tomaszowe rozważania antropologiczne – na co zwrócił uwagę E. Gilson – były przeprowadzane w porządku teologicznym, gdzie styl wykładu był swoisty, niemniej jednak przy bliższej, wnikliwej analizie wyżej wspomniany kierunek interpretacyjny możliwy jest do zauważenia i uchwycenia⁴.

Wyjaśnienia Tomasza stosowane przez niego na terenie antropologii nie różnią się zasadniczo od wyjaśnień stosowanych na płaszczyźnie rozważań filozofii bytu⁵. Człowiek w doktrynie Akwinaty jest traktowany metafizycznie; jest wyjaśniany za pomocą teorii, pojęć i metod właściwych metafizyce; jest rozpatrywany na tle pojęcia bytu. Metoda ta – jak zauważa S. Kamiński – zostaje jednakże wzbogacona odpowiednio do zmienionego punktu wyjścia antropologii filozoficznej⁶. Filozofia człowieka posiada bowiem odrębne dane do wyjaśnienia. Fenomeny ujmowane w punkcie wyjścia mieszczą się w horyzoncie bytowości, ale typu ludzkiego, są konstytutywne i fundamentalne dla człowieka i jego pozycji egzystencjalnej⁷. To wszystko sprawia, że przedmiot formalny i metoda metafizyki oraz antropologii (jako metafizyki szczegółowej) są analogicznie takie same. Zachodzi tu jedność tylko analogiczna, ponieważ badanie pewnych typów bytu jako bytu odbywa się proporcjonalnie do rozpatrywanego aspektu bytu. Chodzi tu wprost o ontyczne racje uniesprzeczniające (tłumaczące) ostatecznie byt ludzki (jako jeden

³ Tamże, s. 11. Por. także w związku z tym: t e n ż e, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 13-87.

⁴ Por. E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1958, s. 359-361; oraz t e n ż e, *Tomizm*, tłum. B. Rybałt, Warszawa 1960, s. 18-19. Autor zwraca tam uwagę, że w żadnym z Tomaszowych dzieł nie znajdujemy w całości jego poglądów filozoficznych wyłożonych dla nich samych i według porządku tylko rozumu przyrodzonego. Istnieją wprawdzie pisma o charakterze filozoficznym, np. komentarze do Arystotelesa czy też mniejsze traktaty w rodzaju *De ente et essentia*, w których Tomasz, komentując dawnych mistrzów, dawał wykład własnych koncepcji filozoficznych, ale i one w ostatecznej perspektywie są przyporządkowane wykładowi myśli teologicznej. Zatem – konstatuje autor – Tomaszowa teologia pozostaje dla nas jedynym miejscem, gdzie ukryta jest jego doktryna filozoficzna.

⁵ Por. S. K a m i Ń s k i, *O koncepcjach filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1970) z. 4, s. 17; oraz t e n ż e, *Wyjaśnianie w metafizyce*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 1, s. 54-55. Por. także: K r ą p i e c, *Człowiek wobec wyboru*, s. 155.

⁶ Por. K a m i Ń s k i, *O koncepcjach*, s. 17.

⁷ Por. tamże, s. 17-18.

z kategorii bytów), a nie byt w ogóle⁸. W takim rozumieniu tezy metafizyki ogólnej (analogicznie wzięte) leżą u podstaw antropologii filozoficznej jako metafizyki szczegółowej i służą jej jako przesłanki⁹. Podobnie i aparatura pojęciowa metafizyki ogólnej, aplikowana analogicznie na terenie antropologii (jako metafizyki szczegółowej), jest na terenie tej ostatniej wzbogacona, przy czym stopień analogiczności pojęć metafizyki ogólnej jest wyższy. Pojęcia metafizyki szczegółowej – w tym wypadku pojęcia antropologii (np. pojęcie duszy) – „uczestniczą” w pojęciach metafizyki ogólnej (np. w pojęciu aktu, formy, ducha itd.)¹⁰. Te nowe antropologiczne pojęcia charakteryzuje się poprzez odniesienie ich do pojęć ogólnometafizycznych¹¹.

W takiej perspektywie antropologia Tomaszowa nie polega na jakimś apriorycznym, ogólnym, uszczegóławiającym uwyrażeniu tez metafizyki ogólnej, ale na dociekaniu dla danych w doświadczeniu i ujętych intelektualnie (w metafizycznie zdeterminowanym aspekcie) fenomenów ludzkich, ich ostatecznych racji ontycznych na gruncie całej dotychczasowej wiedzy metafizycznej (również aparatu pojęciowego)¹². Racje te zdaniem Tomasza znajdują się w samym bycie, w jego wewnętrznej strukturze¹³. Stąd też Tomasz tłumaczy bytowość ludzką daną w bezpośredniej empirii przez odwołanie się do wewnątrzbytowej struktury człowieka, w dużej mierze wspólnej wszystkim bytom.

Niniejszy tok postępowania ma charakter redukcyjny. Zachodzi w nim proces znajdowania racji dla doświadczanych ontycznych następstw – stanów skutkowych. Rozumowanie to – jak pisze S. Kamiński – polega „na twórczym (choć praktycznie wykorzystującym tradycję filozoficzną) znalezieniu ostatecznie w wewnętrznej strukturze bytu takiej jedynej racji, która tłumaczyłaby bez reszty i niezawodnie stan bytowy, traktowany jako ontyczne następstwo wewnętrznego złożenia bytowego rzeczywistości w takim stanie”¹⁴.

Właśnie ten redukcyjny typ postępowania wyjaśniającego, wywodzący się z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, kontynuuje w swojej filozofii – także w antropologii – M.A. Krąpiec. Cała jego antropologia może być trak-

⁸ Por. t e n ż e, *Wyjaśnianie w metafizyce*, s. 55.

⁹ Por. M. M o l s k i, *Zdania pierwotne w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 28 (1957), s. 14-16.

¹⁰ Por. K a m i ń s k i, *Wyjaśnianie w metafizyce*, s. 55.

¹¹ Por. t e n ż e, *O koncepcjach*, s. 17.

¹² Por. t e n ż e, *Wyjaśnianie w metafizyce*, s. 55.

¹³ Chodzi tu o rację w aspekcie elementów konstytutywnych, o tzw. rację wewnętrzną. Oprócz niej bowiem byt posiada rację zewnętrzną – w aspekcie elementów niekonstytutywnych. Por. w związku z tym K r ą p i e c, *Metafizyka*, s. 146-150.

¹⁴ S. K a m i ń s k i, *O redukcyjnym wyjaśnianiu w filozofii*, „Summarium” 9 (1980), s. 56.

towana jako tłumaczenie danych bezpośredniego doświadczenia antropologicznego poprzez strukturę wewnątrzbytową człowieka. Autor ów proces sam nazywa szukaniem takich racji uniesprzeczniających, których negacja byłaby zanegowaniem samych faktów (danych w doświadczeniu) lub podstawowych zdań systemu¹⁵.

Powyższy tok postępowania występuje u M.A. Krąpca także przy tłumaczeniu transcendencji człowieka. Sam autor ujawnia nam tę metodę, gdy pisze: „Analiza aktów poznania, miłości, decyzji i wolności jest niezbędna, gdyż ona jedynie może ukazać strukturę bytową tych aktów, a ta z kolei rzuca na bytową strukturę podmiotu – «ja» emanującego te akty. Posiadamy bowiem jedynie określną i pośrednią drogę – właśnie tylko poprzez analizę naszych aktów duchowych – poznania naszej własnej, ludzkiej bytowej struktury. Zatem charakter naszego poznania, miłości, wolności, ich proces i ich przedmiot pozwalają nam ujrzeć nasz bytowy charakter”¹⁶.

Jakie rezultaty przyniosła taka właśnie droga postępowania? Przede wszystkim należy stwierdzić, że doprowadziła ona autora do wykrycia w bycie ludzkim bytowej struktury – nazwanej za tradycją duszą ludzką, oraz jej władz: intelektu i woli. Dlatego już tu należy mocno podkreślić, że pojęcie duszy w antropologii M.A. Krąpca jest pojęciem teoretycznym. „Do pojęcia duszy – pisze autor – dochodzimy jedynie w wyniku systemowej analizy filozoficznej i filozoficznego wyjaśniania naszego «ja»¹⁷. Zatem rzeczywistość duszy jawi się według M.A. Krąpca na drodze filozoficznego wyjaśniania – uniesprzeczniania danej w empirii rzeczywistości („ja” podmiotującego akty „moje”). Ta sama droga prowadzi, zdaniem autora, do wykrycia duchowych władz, możliwości, poprzez które dusza działa: intelektu i woli.

Czy podobny sposób postępowania da się zauważyć w antropologii kard. K. Wojtyły? W lekturze jego tekstów natrafiamy na sformułowania uznające tę drogę postępowania. Autor np. pisze: „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”¹⁸. Na innym miejscu dodaje: „na doświadczeniu transcendencji osoby w czynie (...) opiera

¹⁵ Por. Krąpca, *Człowiek wobec wyboru*, s. 155.

¹⁶ Tenże, *Ja – człowiek*, s. 381.

¹⁷ Tamże, s. 116. Por. także w związku z tym: tenże, *Poznawalność Boga i duszy: trudności – podstawy rozwiązań*, „Znak” 11 (1959) nr 6 (60), s. 755; oraz tenże, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL” 28 (1985) nr 3-4, s. 45-46.

¹⁸ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 49. Por. także w związku z tym: Chudy, *Rola refleksji*, s. 26.

się przekonanie o duchowości człowieka (...). Wszystkim przejawom duchowości człowieka, które przybierają tak wyraźny 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 dwie podstawowe zasady rozumienia całej rzeczywistości: zasada niesprzeczności i racji wystarczającej¹⁹.

Z tekstu powyższego wynika, że Ksiądz Kardynał uznawał i akceptował drogę wyjaśniania przyczynowego stosowaną przez filozofię bytu w wydaniu arystotelesowsko-tomistycznym, drogę, którą tak wyraźnie kroczył M.A. Krąpiec. Jednakże Kardynał Krakowski drogi tej nie realizował, ale zatrzymał się na samym początku tej drogi, analizując dokładnie sam przejaw transcendencji: ludzki świadomy i wolny czyn²⁰.

Okoliczność ta sprawia, że w niniejszej części naszej pracy będziemy referować głównie stanowisko M.A. Krąpca. Ontyczne racje transcendencji przedstawimy w dwóch rozdziałach. Najpierw ukażemy bliższe racje doświadczanej transcendencji człowieka wobec przyrody (natury), które stanowią władze duchowe bytu ludzkiego, a ściślej duszy ludzkiej: intelekt i wolę. W następnym zaś rozdziale uwagę skupimy na duszy ludzkiej jako na ostatecznej wewnętrznej racji – wewnętrznym źródle transcendencji człowieka jako osoby w otaczającym go świecie.

¹⁹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 190.

²⁰ Ksiądz Kardynał był tego świadomy i sam o tym w kilku miejscach wspomina. Zob. np. *Osoba i czyn*, s. 91, 191.

ROZDZIAŁ VII

**BLIŻSZE RACJE TRANSCENDENCJI
– WŁADZE DUCHOWE**

W rozdziale traktującym o przedmiocie wewnętrznego doświadczenia człowieka wskazywaliśmy, że zdaniem naszych autorów człowiek jest bytem doświadczającym swoich różnych aktów życiowych i działań, w których i przez które doświadcza obecności swojej jaźni – siebie samego. Człowiek nie posiada więc bezpośredniego doświadczenia duszy i jej władz. Jak już wyżej nadmienialiśmy, władze i dusza zostały odkryte na drodze filozoficznego wyjaśniania danych w empirii działań ludzkich. Było to – raz jeszcze powtórzmy – wyjaśnianie, tłumaczenie aktów życiowych człowieka poprzez struktury w bycie ludzkim, które jako źródło i przyczyna tych aktów uniesprzeczniały ich istnienie. Władze – jako podmiot bliższy aktów życiowych człowieka, i dusza – jako podmiot władz duchowych i ostateczna zasada istnienia i działania człowieka, są zdaniem św. Tomasza i M.A. Krąpca bytową racją tłumaczącą dane egzystencjalne (doświadczalne) bytu ludzkiego.

Zanim przystąpimy w niniejszym rozdziale do prezentacji władz duchowych, chcemy wskazać na to, że zdaniem św. Tomasza i M.A. Krąpca w człowieku jest wiele władz, odpowiednio do wielości aktów życiowych¹. Różnorodność spełnianych aktów wskazuje na wielość władz – podmiotów². Grupując akty spełniane przez człowieka według ich przedmiotów formalnych, adekwatnych, św. Tomasz wyróżnił odpowiednio pięć rodzajów władz: wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchowe i umysłowe³.

¹ Tomaszowa doktryna o władzach zawarta jest przede wszystkim w I części *Sumy teologicznej*, od kwestii 77 do 82.

² Por. *S. th.* I, 77, 3c: „potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus (...). Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta”. Por. także Krąpca, *Ja – człowiek*, s. 151.

³ Por. *S. th.* I, 78, 1c: „quinque sunt potentiarum animae, quae numerata sunt”. Wcześniej zaś w *sed contra* czytamy: „Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum, secundum locum, et intellectivum”.

Nas interesują tu tylko władze umysłowe, jako że są one źródłem i narzędziem spełniania tych aktów, w których ujawnia się transcendencja osoby wobec natury. Są to władze: intelekt i wola⁴.

Przed przystąpieniem do ich prezentacji chcemy jeszcze wskazać na ich bytowy status. Wymienione władze duchowe, podobnie jak wszystkie inne władze w człowieku, nie są samoistnymi substancjami, ale należą do kategorii przypadłości, i to przypadłości w sensie właściwości⁵. Tezę tę Akwinata uzasadnia, odwołując się do metafizycznej teorii aktu i możliwości. Wszystkie byty poza Absolutem – Czystym Aktem – posiadają w sobie możliwość, która na drodze przemiany może przechodzić w akt. Akt i możliwość muszą być jednak tego samego rodzaju. Skoro różnorodne, zmienne akty należą do przypadłości, to również i władze, będące ich źródłem i podmiotem, muszą należeć do przypadłości⁶. Władze jako przypadłości muszą tkwić w odpowiednich pomiotach-substancjach. Św. Tomasz w kwestii 77, w art. 5 mówi o dwóch podmiotach władz. Jednym z nich jest dusza. Jest ona podmiotem dla władz duchowych, nieorganicznych, a więc intelektu i woli⁷. Podmiotem zaś wszystkich innych władz jest całe ludzkie *compositum* – cały człowiek⁸. Jednakże – jak dodaje później Akwinata – dusza, aczkolwiek w ścisłym znaczeniu jest podmiotem samych tylko władz duchowych, to jednak wobec wszystkich, nawet najniższych władz organicznych spełnia rolę zasady i źródła⁹.

Trzeba tu jeszcze za św. Tomaszem i M.A. Krąpcem dodać, że między poszczególnymi władzami a ich podmiotem, jak również między samymi władzami zachodzi różnica realna¹⁰. Wynika to z założeń metafizycznych. Jeśli bowiem substancja w doktrynie arystotelesowsko-tomistycznej różni się realnie od przypadłości, a przypadłości z kolei różnią się od siebie, to władze będące przypadłościami, tkwiącymi bądź w samej duszy, bądź w całym człowieku jako swym podmiocie-substancji, różnią się realnie od swego podmiotu.

⁴ Por. *S. th.* I, 79, 1 ad 2.

⁵ Por. *S. th.* I, 77, 1c oraz komentarz do tego: *S w i e ż a w s k i*, *Traktat*, Wstęp do kwestii 77, s. 152-153.

⁶ Por. *S. th.* I, 77, 1c.

⁷ Por. *S. th.* I, 77, 5c: „*quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, intelligere operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto*”.

⁸ Por. *S. th.* I, 77, 5c: „*Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola*”.

⁹ Por. *S. th.* I, 77, 6c: „*omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio*”.

¹⁰ Por. *S. th.* I, 77, 3c.

Po tej ogólnej charakterystyce władz przejdźmy teraz do bardziej szczegółowej prezentacji władz duchowych jako tych „czynników”, które „usprawiedliwiają”, uniesprzeczniają zachodzenie aktów duchowych człowieka i w których ujawnia się transcendencja bytu ludzkiego wobec przyrody.

1. Intelkt jako racja uniesprzeczniająca poznanie umysłowe

Podkreślaliśmy już wielokrotnie, że M.A. Krąpiec, idąc za tradycją wytyczoną przez św. Tomasza z Akwinu, w uprawianiu filozofii człowieka (jak zresztą w innych działach filozofii) nie zadowalał się samym stwierdzeniem, opisywaniem i analizą faktów, ale dążył do ich ostatecznego wyjaśnienia przez wskazywanie na ich przyczynę, którą w drodze myślenia redukcyjnego dało się wykryć w strukturze wewnętrznej bytu – w tym wypadku w człowieku. Taka właśnie droga doprowadziła lubelskiego tomistę do „odkrycia” istnienia intelektu jako umysłowej władzy poznawczej i do określenia jego natury.

Ukażemy przeto, jak w pracach lubelskiego tomisty przedstawiała się teoria intelektu.

A. Istnienie intelektu

M.A. Krąpiec, krocząc drogą tradycji filozofii klasycznej (szczególnie za św. Tomaszem z Akwinu), sformułował w swoich pracach kilka argumentów przemawiających za istnieniem w człowieku intelektu jako odrębnej władzy duchowej, będącej odrębnym od zmysłów źródłem poznania¹¹. Naczelnym argumentem przemawiającym za istnieniem intelektu jako władzy różnej od zmysłów jest zdaniem autora istnienie pojęć ogólnych. „Jeśli bowiem – pisze autor – świadomi jesteśmy istnienia w nas pojęć i jeśli analiza tych pojęć okazała odrębną ich strukturę bytową, wówczas ich istnienie jest uwarunkowane istnieniem władzy, będącej ich źródłem i bezpośrednią przyczyną”¹². W późniejszych tekstach autor oprócz pojęć wymienia także sądy jako coś, co wskazuje na istnienie intelektu, będącego źródłem tychże pojęć i sądów¹³. Autor

¹¹ Autor pisze o tym głównie w dwóch pracach: *Realizm ludzkiego poznania*, s. 533-537; oraz *Ja – człowiek*, s. 147-149.

¹² Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 533.

¹³ Por. tenże, *Ja – człowiek*, s. 148.

zastosował tu podstawową zasadę metafizyczną, jaką jest zasada przyczynowości. Każdy byt, którego przedtem nie było, a który zaistniał, musi mieć swoją proporcjonalną przyczynę, uniesprzeczniającą jego istnienie. Zatem także pojęcia i sądy, których doświadczamy, za które bierzemy odpowiedzialność i których czujemy się sprawcami (autorami), muszą mieć odpowiednią przyczynę, rację swego zaistnienia. Nie może nią być tylko aparat zmysłowy, gdyż pojęcia i sądy są nośnikami sensów i w swej strukturze oraz w sposobie funkcjonowania są duchowe, niematerialne. Racją i źródłem poznania pojęciowego musi być niematerialny intelekt¹⁴.

Oprócz tego zasadniczego argumentu M.A. Krąpiec przytacza jeszcze inne argumenty przemawiające za istnieniem intelektu jako niematerialnej władzy poznawczej. Na pierwszym planie wskazuje na fakt poznania przez człowieka przedmiotów niematerialnych: niematerialnych w samych sobie (np. Bóg, duch), jak też niematerialnych w sensie abstrakcyjnym (np. substancja, przyczyna, relacja itp.). Człowiek ma świadomość, czyli w jakiś sposób doświadcza faktu poznania takich przedmiotów. Często wydaje o nich sądy. Jednocześnie analiza takich przedmiotów wskazuje na ich niematerialność. Fakt ten domaga się istnienia duchowej, proporcjonalnej władzy poznawczej. Tego typu poznania nie mogą usprawiedliwić zmysły, które działają poznawczo jedynie pod wpływem bodźców fizjologicznych. Jeśli człowiek poznaje takie przedmioty niematerialne, to poznaje je (choćby one nawet w rzeczywistości nie istniały) nie władzą zmysłową, ale władzą ponadzmysłową – intelektem¹⁵.

Innym argumentem za istnieniem intelektu jako niematerialnej władzy poznawczej, jaki przytacza autor, jest fakt poznania przez człowieka prawd o absolutnej konieczności: np. pierwszych zasad myślenia i bytu, zasad wynikania logicznego czy też pierwszych matematycznych aksjomatów¹⁶. Poznanie tychże zasad przekracza zmysłowe zdolności poznawcze. Łatwo to zauważyć, gdy poddamy analizie poznanie zmysłowe i pierwsze zasady. Te ostatnie ujawniają się jako niezależne od doświadczenia. Ich wykrycia nie zawdzięczamy zatem zmysłom, ale ponadzmysłowej władzy poznawczej, intelektowi. Istnienie intelektu uniesprzecznia doświadczalny fakt poznawania tych zasad.

¹⁴ Trzeba tu wskazać na niejednakową terminologię, gdy idzie o nazywanie umysłowej władzy poznawczej. M.A. Krąpiec posługuje się zamiennie trzema nazwami tej władzy: rozum, intelekt, umysł. Por. *Ja – człowiek*, s. 172. Na temat terminologii św. Tomasza w tym względzie zob. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 548-551.

¹⁵ Por. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 534.

¹⁶ Por. tamże, s. 534-535.

Kolejny argument za istnieniem intelektu można przytoczyć zdaniem autora z faktu posługiwania się nazwami ogólnymi, które są znakami rzeczy coś znaczącymi i coś oznaczającymi¹⁷. Fakt posługiwania się nazwami (znakami) ogólnymi zakłada uprzednie poznanie owej rzeczy oznaczonej przez znak. Zachodzi tu uświadomienie sobie pewnego zdwojenia: poznania rzeczy, które zawiera pewną treść „zaczepniętą” z przedmiotu poznawanego, i moją czynność poznawania („ja” poznające). Uświadomienie sobie tej relacji (tego, co jest „ja”, i tego, co nie jest „ja”) stwarza możliwość oznaczenia rzeczy poznanej przez pewien znak. Fakt ten świadczy wymownie o istnieniu w człowieku duchowej władzy poznawczej, dzięki której znak ten może zaistnieć.

Powyższy argument został z czasem przez M.A. Krąpca rozwinięty i otrzymał miano argumentu z samowiedzy¹⁸. Człowiek jest jedyną istotą tu na ziemi, która przeżywa „siebie” i posiada wiedzę o samej sobie. W tym przeżywaniu „siebie” wykrywa zdwojone: przeżywa „siebie”, własne „ja”, o ile jest ono spełniaczem aktów poznania i ujmuje przedmioty, treści spełniane przez poznające „ja”. „Samowiedza – pisze autor – świadczy o poznawczym przeżywaniu pola poznawczego, wyznaczonego przez dwa bieguny: «ja» jako stalego spełniacza aktów poznania i innych aktów «moich» (...), oraz treści «obiektywnych» narzucających się mi, nigdy nie będących «ja», zaczepniętych zazwyczaj z otaczającego świata”¹⁹. To właśnie doświadczenie, które gruntuje samowiedzę, jest – zdaniem autora – szczególnym „świadcstwem” istnienia w człowieku duchowego źródła poznania, niematerialnej władzy poznawczej – intelektu. Istnienie intelektu stwarza możliwość równoczesnego ujęcia w akcie poznania relacji siebie jako spełniającego i przedmiotu jako spełnianego: „ja” poznającego i przedmiotu („nie-ja”) poznawanego.

Chcąc przedłożyć w komplecie argumenty przytoczone przez autora za istnieniem intelektu, wyszczególnijmy – na koniec – jeszcze argument z faktu afirmacji istnienia, które dokonuje się w sądach egzystencjalnych²⁰. Pisano już o tym wiele, zwłaszcza w pierwszej części pracy. Dbając o unikanie zbędnych powtórzeń, stwierdzmy tu jedynie, że zdaniem autora fakt afirmacji bytu (istnienia) świadczy o istnieniu władzy afirmującej bytowość. Tą władzą jest także intelekt, z którym – jak na to już wskazywaliśmy wcześniej – „współpracuje” tzw. *vis cogitativa* – rozum szczegółowy.

¹⁷ Por. tamże, s. 535-537.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 171.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 148, 171.

Po ukazaniu argumentów za istnieniem intelektu za autorem zwróćmy z kolei uwagę na jego naturę i strukturę.

B. Struktura intelektu

O ile w argumentacji za istnieniem intelektu M.A. Krąpiec wyraźnie „przekroczył” stanowisko św. Tomasza z Akwinu i ujawnił sporo własnej inwencji, o tyle w rozważaniach o naturze, strukturze i funkcjonowaniu intelektu trzyma się dość wiernie rozwiązań Doktora Anielskiego. Dlatego też poniższe uwagi będą w dużej mierze prezentacją nauki św. Tomasza o intelekcie, z którą M.A. Krąpiec się w zasadzie utożsamia (w wielu miejscach ją jednak rozwijając).

W monografii *Realizm ludzkiego poznania* lubelski tomista przypomina, iż „św. Tomasz pod wpływem Arystotelesa stanął na stanowisku, że intelekt w swej funkcji związany jest ze zmysłami, jakkolwiek sam fakt intelektualnego poznania nie zawiera w sobie materii” (s. 539). W kwestii 79, w art. 2 *Sumy teologicznej* Akwinata stwierdza, że tenże intelekt jest władzą „bierną”, to znaczy że posiada w sobie możliwość poznawania²¹. Wiemy o tym z doświadczenia, które mówi nam, że: „in principio simus intelligentes solum in potentia postmodum autem efficimur intelligentes in actu”²². Zatem doświadczenie informuje nas, że nie zawsze poznajemy i że intelekt w stosunku do rzeczywistości (przedmiotu) jest na początku receptywny. Nie wytwarza tej rzeczywistości, którą poznaje, ale niejako ją „napotyka”. Ma możliwość intelektualnego „wchłonięcia” tego właśnie przedmiotu, a tym samym – ziszczenia swej możliwości poznawczej. Intelekt – jak za Arystotelesem stwierdza św. Tomasz – podobny jest na początku do „niezapisanej tablicy”, na której wszystko można zapisać²³. Na początku jesteśmy tylko w możliwości poznania, później zaś stajemy się aktualnie poznającymi²⁴. Intelekt jest więc władzą bierną, ale w tym sensie, że ma możliwość przyjmowania tego, do czego jest w możliwości, czyli że ma możliwość doznawania czegoś z zewnątrz. Ta możliwość doznawania aktualizuje się w procesie poznawania. W tym właśnie miejscu stanęło przed

²¹ Por. *S. th.* I, 79, 2c: „intelligere nostrum est quodam pati (...) et per consequens intellectus est potentia passiva”.

²² Tamże.

²³ Por. tamże: „in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in 3 *De anima*”.

²⁴ Tamże. Por. komentarz do tych tekstów: M. G o g a c z, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 1, s. 22nn.

św. Tomaszem, a wcześniej przed Arystotelesem niezwykle ważne pytanie: Dzięki czemu intelekt, będący z natury swojej władzą możliwościową (bierną, receptywną), staje się rzeczywiście poznający? oraz: Jak to się dzieje, że intelekt będący władzą niematerialną, receptywną – jak o tym świadczą jego akty poznawcze – „dosięga” poznawczo konkretnych bytów materialnych?

Akwinata zdawał sobie sprawę, że byty materialne, mające wymiar czasowoprzestrzenny, nie mogą działać na niematerialny intelekt, nie mogą go determinować do ich poznania. Potwierdzeniem tego była struktura pojęć. Pojęcia bowiem, jako produkty poznania intelektualnego, miały charakter ogólny, konieczny i niezmienny, podczas gdy przedmioty przez nie desygnowane tych cech nie posiadały. Gdyby przedmioty jednostkowe i materialne jako takie determinowały intelekt, to ten poznawałby je materialnie, konkretnie i szczegółowo. Stąd też jasne było dla Tomasza, że musi być jakieś pozamaterialne źródło – racja przejścia w procesie poznawania od bytów materialnych, jednostkowych do ich ogólnego, koniecznego i niezmiennego ujęcia w pojęciach. Tę rację bytową nazwał Akwinata intelektem czynnym²⁵. Intelekt czynny Tomasz uznał za realnie różną od intelektu możliwościowego władzę intelektualnie poznawczą²⁶. Jego istotną funkcją jest odkrywanie w bytach materialnych struktur niematerialnych. Intelekt czynny konstytuuje formy intelektualno-poznawcze z danych zmysłowo-poznawczych. Innymi słowy: intelekt czynny dokonuje operacji abstrakcji, czyli dematerializacji wrażeń (wyobrażeń) poprzez wyłuskiwanie z nich tego, co ogólne, stałe i konieczne, a co się wyraża w wytworzonej przez niego umysłowej formie poznawczej (*species intelligibilis*), co też staje się proporcjonalnym przedmiotem właściwego aktu poznawczego spełnianego już przez intelekt możliwościowy. Człowiek więc poznaje umysłowo za pomocą dwóch intelektów: możliwościowego, który jest bierny, receptywny, oraz czynnego, który dokonuje abstrakcji i który – jak się wyraża św. Tomasz w *De unitate intellectus contra averroistas Parisienses* – aktualizuje treści poznawcze będące w możliwości²⁷.

Kolejny problem, jaki stanął przed Tomaszem i który M.A. Krąpiec skrętnie rozważa, to określenie natury intelektu czynnego. Sprawa nie była

²⁵ Powyższa argumentacja za koniecznością przyjęcia istnienia „duchowej mocy”, zwanej „intelektem czynnym”, jest zamieszczona w *S. th.* I, 79, 3. Por. komentarz M.A. Krąpcza, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 541-547.

²⁶ Por. *S. th.* I, 79, 7; *De ver.* 16, 1 ad 13. Na temat intelektu czynnego i możliwościowego por. także ciekawe analizy zamieszczone w pracy: E.H. W é b e r, *L'homme en discussion l'université de Paris en 1270*, Paris 1970, s. 154-171.

²⁷ Por. *De unit. int.*, s. 61. Por. także komentarz na ten temat: G o g a c z, *Tomaszowa teoria intelektu*, s. 22nn.

łatwa do rozstrzygnięcia, gdyż niejasne sformułowanie Arystotelesa odnośnie do intelektu czynnego było przeróżnie interpretowane w przedtomaszowej tradycji filozoficznej, zwłaszcza w tradycji arabskiej. Zagadnienie to podejmuje Akwinata w czwartym i piątym artykule kwestii 79 *Sumy teologicznej*. W trzonie artykułu czwartego tejże kwestii stawia stanowczo tezę, że intelekt czynny nie jest jakąś władzą „pozaludzką”, ale jest władzą tkwiącą w człowieku (w duszy). Tezy tej dowodzi bardzo typowo dla swoich uzasadnień, mianowicie przez odwołanie się do doświadczenia. Oto tekst zawierający tę argumentację: „Ex hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima”²⁸.

W tekście niniejszym Akwinata z naciskiem podkreśla, że jesteśmy świadomi, iż to właśnie my (!) abstrahujemy z wyobrażeń szczegółowych treści ogólne. Skoro operacja abstrakcji jest naszą osobistą czynnością, to racja-źródło tej czynności musi znajdować się w nas. Ponadto gdyby przyjąć tezę – jak zauważa gdzie indziej Tomasz – że intelekt istnieje poza człowiekiem, wtedy z konieczności trzeba by uznać, że poznającym nie jest konkretny człowiek, ale jakiś oderwany intelekt, a to jest niezgodne z doświadczeniem, jako że każdy człowiek doświadcza siebie jako poznającego²⁹. A zatem intelekt czynny jest władzą istniejącą w człowieku (w duszy), a nie jakąś władzą pozaludzką³⁰.

Takim postawieniem sprawy Akwinata sprzeciwił się poglądom swoich niektórych poprzedników (interpretatorów Arystotelesa), zwłaszcza filozofom arabskim: Awicennie i Awerroesowi, którzy intelekt czynny (Awerroes również i intelekt możnościowy) uznali za pozaludzką moc, wspólną wszystkim ludziom³¹.

Trzeba tu jeszcze dodać, że św. Tomasz nie tylko odrzucił tezę głoszącą, że intelekt jest władzą pozaludzką, ale także tezę, że jest ona władzą wspólną dla wszystkich ludzi. Argumentację swojej tezy przedstawił w artykule drugim kwestii 76 *Sumy teologicznej*. Jego wywody tam zamieszczone można by streścić następująco: Gdyby się przyjęło, że wielu ludziom przysługuje ten

²⁸ S. th. I, 79, 4c.

²⁹ Por. S. th. I, 76, 1c.

³⁰ Por. jeszcze: S. th. I, 76, 5c. Bardziej szczegółową argumentację za istnieniem intelektu czynnego w każdym człowieku przeprowadza Tomasz w S. th. I, 76, 2c.

³¹ Por. S w i e z a w s k i, *Traktat*, s. 266-272; oraz K r ą p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 545-547.

sam intelekt, to choćby dowolnie rozróżniało i mnożyło się narządy, którymi intelekt się posługuje, to i tak musiałoby się wtedy z konieczności uznać Platona i Sokratesa za jedno poznające zmysłowo jestestwo. W takiej więc sytuacji wszyscy ludzie stanowiliby jednego poznającego i wszystkim przysługiwałoby jedno poznanie umysłowe. Takie jednak stanowisko jest w wyraźnej niezgodzie z doświadczanymi faktami.

Powyższa argumentacja jest typowym przykładem uzasadniania negatywnego, stosowanego dosyć często przez św. Tomasza, a także przez M.A. Krąpca. W rozumowaniu tego typu wykazuje się, że negacja głoszonej tezy (w tym wypadku negacja tezy o występowaniu intelektu w każdym człowieku), stoi w niezgodzie z faktami, ze stanami bytowymi dostrzeganymi przez ogół ludzi.

Podsumowując powyższy *passus* rozważań dotyczący struktury intelektu, zakonkludujemy, że św. Tomasz, a za nim M.A. Krąpiec, kontynuując antropologiczną myśl Arystotelesa, przyjęli w człowieku dwa realnie różne od siebie intelekty: intelekt czynny i intelekt możnościowy (bierny). Przyjęcie takiej struktury ludzkiego intelektu było racjonalnym wyjaśnieniem doświadczanych bezpośrednio faktów poznawczych. Tylko takie rozwiązanie stanowiło dla św. Tomasza i M.A. Krąpca uniesprzecznienie faktu poznania zmysłowego i umysłowego. Rozwiązanie takie zdaniem M.A. Krąpca pozwoliło uniknąć sensualizmu i idealizmu z jednej strony, a idealizmu i aprioryzmu – z drugiej³².

Przejdźmy z kolei do zaprezentowania władzy umysłowej, jaką jest wola.

2. Wola jako racja uniesprzeczniająca pożądanie umysłowe

W części fenomenologicznej naszej pracy, zwłaszcza przy prezentacji transcendencji w aktach miłości i wolnego wyboru, dotykaliśmy już bardzo wyraźnie zagadnienia ludzkiej woli. Były to rozważania poświęcone głównie analizie aktów woli, działań woli. Badaliśmy zatem przejawy, skutki działania woli, a nie wolę jako źródło działania, jako władzę duchową człowieka. W niniejszej części metafizycznej trzeba nam spojrzeć na wolę od strony bytowej: na sposób jej wykrycia, na rację jej obecności, na jej naturę. Znowu musimy się odwołać głównie do tekstów M.A. Krąpca, który ten aspekt woli rozważa w swoich pracach. Kard. K. Wojtyła pozostaje natomiast prawie zawsze na płaszczyźnie rozważań fenomenologicznych.

³² Por. K r ą p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 547.

Czy i jakie argumenty przytacza M.A. Krąpiec za istnieniem woli? Na podstawie lektury tekstów autora należy powiedzieć, że sprawa istnienia woli – w przeciwieństwie do zagadnienia istnienia intelektu – jest potraktowana w jego pracach dość marginalnie. Jednakże znajdujemy u autora klasyczny tekst, który każe nam uznać, że jego zdaniem wola jest racją uniesprzeczniającą zachodzenie w człowieku aktów pożądania umysłowego. Autor pisze tak oto: „Doświadczamy bowiem w nas takiego pożądania, które kieruje się ku dobru intelektualnie poznanemu (...). Co więcej, niekiedy żywimy w nas takie dążenia, które wymagają samoprzezwyciężenia się (...). Dążenia więc psychiczne ku dobru, zarówno materialnemu, jak i niematerialnemu, przyjemnemu lub przykreemu, osobistemu czy wspólnemu, mają swe psychiczne źródło zwane właśnie wolą w ścisłym rozumieniu”³³. Wola zatem – jak widać z tekstu – jest racją dążeń duchowo-psychicznych ku poznanemu intelektualnie dobru. Jest władzą umysłowo-pożądczą uniesprzeczniającą fakty ludzkiego chcenia, zwłaszcza fakt zachodzenia w człowieku wyższych aktów pożądczych, takich jak: akty miłości, akty decyzji, akty wolnego wyboru, akty chcenia itd. Te bowiem akty nie powstają same z siebie. Co więcej, jako przypadłości (są bowiem zmienne, powstają i zanikają) domagają się swojego podmiotu – swojego źródła, swojej przyczyny. To właśnie źródło nazywa M.A. Krąpiec – za tradycją filozoficzną – wolą³⁴.

Po wskazaniu na sposób odkrycia statusu bytowego woli scharakteryzujemy krótko jej naturę.

Prezentowany przez nas autor idzie w tym względzie za tradycją filozofii klasycznej, szczególnie za poglądami św. Tomasza z Akwinu³⁵. Charakterystykę natury woli przeprowadza na podstawie analizy aktów spełnianych przez wolę, w myśl zasady: „operatio sequitur esse”. Autor wyróżnia za św. Tomaszem dwojakiego rodzaju akty woli przyporządkowane poznawanemu dobru: akty wyłonione naturalne i akty nakazane³⁶. Pierwsze z nich – akty wyłonione naturalne, mają za swą bezpośrednią przyczynę samą wolę. Nazywają się aktami

³³ T e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 239-240.

³⁴ P o r. t e n ż e, *Człowiek wobec wyboru*, s. 160.

³⁵ Do ważniejszych prac traktujących o woli w doktrynie św. Tomasza należą: C. M a z z a n t i n i, *Il problema filosofico del „libero arbitro” in s. Tomasso e Duns Scoto*, Torini 1966; F. S t e e n b e r g h e n, *Connaissance divine et liberté humaine*, „Revue Théologique de Louvain” 16 (1972), s. 46-69; G. M o n t a n a r i, *Determinazione e libertà in San Tommaso*, Roma 1962; K r ą p i e c, *O wolności woli*, s. 597-602; t e n ż e, *Człowiek wobec wyboru*; t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 217-256; S w i e ż a w s k i, *Traktat*, s. 384-400 i 425-435 (wstęp do kwestii 82 i 83); oraz pozycje podane przez Swieżawskiego: *Traktat*, s. (118)-(119).

³⁶ P o r. K r ą p i e c, *Człowiek wobec wyboru*, s. 161; oraz *S. th. I-II*, 10.

„dobrowolnymi”, jako że mają na względzie poznany cel jako dobro i zmiierzają ku niemu wprost ze swego źródła – woli. Podstawowym aktem własnym wyłonionym przez wolę jest miłość. W zależności od dobra, ku któremu zmierza, może ona przybierać rozmaite formy, np. formę pragnienia, radości, nienawiści, smutku, nadziei, rozpacz, trwogi, gniewu, męstwa itp.³⁷. Wszystkie te postaci miłości występują w kontekście towarzyszących im uczuć zmysłowych³⁸. Są powiązane zarówno ze sferą intelektu, jak i ze sferą zmysłowo-dążeńiową.

Przedmiotem formalnym tych wyłonionych bezpośrednio przez wolę aktów naturalnych jest dobro. W konkretnych warunkach przybiera ono postać dobra konkretnego: „takiego oto dobra”. Jednakże „to oto” dobro jest tylko egzemplifikacją dobra ogólnego (w analogicznej ogólności). Autor twierdzi, że owo dobro w analogicznej ogólności, będąc przedmiotem naturalnych aktów woli bezpośrednio przez nią wyłonionych, jest podstawą przeżycia, zwanego szczęściem w ogólności³⁹.

Drugim rodzajem aktów spełnianych przez wolę są akty nakazane. Wola jest ich główną przyczyną sprawczą; nakazuje je, wykonują je zaś inne władze człowieka: bądź psychiczne: zmysły, rozum, bądź fizyczne: narządy ciała, ręce, nogi itd.

Czym różnią się między sobą te dwa rodzaje aktów woli? Otóż akty nakazane przez wolę, a wykonane przez inne władze psychiczne czy motoryczne podlegają przymusowi. Natomiast akty naturalne, własne, bezpośrednio wyłonione przez wolę jedynie w stosunku do dobra w ogólności podlegają konieczności, lecz nie przymusowi. W stosunku zaś do wszelkiego dobra, niebędącego dobrem w ogólności, są aktami wolnymi⁴⁰. Zatem wola nie może nie chcieć dobra jako dobra, które jest jej przedmiotem formalnym. Nie jest więc wewnętrznie wolna w stosunku do dobra ujętego ogólnie i analogicznie. Jednakże wola w swoich aktach dobrowolnie wyłonionych nie może podlegać przymusowi, gdyż akty te wypływają z wewnętrznego źródła, z samej woli, i w niej samej powstają. Nikt zatem od zewnątrz nie może nakazać dobrowolnych wewnętrznych aktów woli. Inaczej ma się sprawa, gdy pod nakazem woli wykonujemy coś na zewnątrz. Tego typu akty mogą być wymuszone wskutek przemocy i gwałtu.

³⁷ Nieco w innym porządku przedstawia akty woli J. Woroniecki. Zob. jego dzieło: *Katolicka etyka*, s. 119-129.

³⁸ Dokładną analizę uczuć obejmujących zarówno akty woli, jak i akty emocji zmysłowych przeprowadza św. Tomasz w *S. th.* I-II, 22-48. Zdaniem M.A. Krapca jest to jedyna tak obszerna analiza w aspekcie przedmiotowym w literaturze światowej.

³⁹ Por. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, s. 240.

⁴⁰ Por. tamże, s. 241.

Autor dochodzi w ten sposób do stwierdzenia, że wolność woli dotyczy jedynie jej wewnętrznych decyzji bezpośrednio wyłonionych w stosunku do chcenia wszelkich dóbr, które nie są dobrem koniecznym, czyli dobrem analogicznie ogólnym. Innymi słowy, wolność to panowanie woli nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są dobrem analogicznie ogólnym⁴¹. W ten sposób wskazaliśmy za autorem na istotny przymiot ludzkiej woli – na jej wolność.

Na sposób realizowania się, spełnienia się wolnego aktu woli wskazywaliśmy już dość obszernie w rozdziale szóstym naszej pracy, przy okazji przedstawiania zagadnienia transcendencji osoby w aktach wolnego wyboru, szczególnie przy prezentacji stanowiska kard. K. Wojtyły. Nie ma zatem potrzeby powtarzania ani też uzupełniania zamieszczonych tam analiz. Chcemy natomiast tu jeszcze podjąć pytanie: Czy w pismach kard. K. Wojtyły można znaleźć teksty mówiące o woli od strony jej statusu bytowego? We wspomnianym rozdziale o transcendencji woli, owszem, było wiele rozważań na temat woli, ale były to – jak pamiętamy – analizy fenomenologiczne, ukazujące wolę w jej dynamizmie, pokazującym, jak objawia się i jak spełnia się wolność osoby. Taka bowiem perspektywa dominuje w pismach Księdza Kardynała, zwłaszcza w monografii *Osoba i czyn*. Jednakże Krakowski Kardynał nie odcinał się zupełnie od tradycyjnej doktryny tomistycznej. Widać to szczególnie w jego wcześniejszych pismach, których część została ostatecznie zaprezentowana w *Wykładach lubelskich*⁴². Właśnie w tej pozycji książkowej znajdujemy analizę stanowiska Kanta, Schelera, Acha oraz św. Tomasza z Akwinu w dziedzinie rozumienia przez nich woli. Autor wyraźnie wskazuje na wysoką wartość doktryny Tomaszowej, gdy idzie o naukę o woli. Orzeka, że podczas gdy współcześni empirycy, psychologowie badają akt woli tylko jako doświadczalne przeżycie, to św. Tomasz traktuje wolę jako władzę duszy (*potentia*)⁴³. W Tomaszowym ujęciu woli jako władzy zdaniem kard. K. Wojtyły bardzo cenne zdaje się wyróżnienie w działalności woli podwójnego poruszenia (*motio*): *quoad exercitium* oraz *quoad specificationem*⁴⁴. Pierwszy z tych elementów oznacza sprawczą determinację osoby, drugi – motywację. Pierwsze poruszenie, *quoad exercitium*, pochodzi od niej samej. Wola rodzi dążenie, pożądanie ku wszelkiemu dobru. To skierowanie ma charakter czynny, jest zarodkiem wszelkiej czynności, wszelkich sprawczych czynności człowieka. Jednakże to naturalne skierowanie woli do wszelkiego dobra nie stanowi jeszcze zdaniem św. To-

⁴¹ Tamże, s. 243.

⁴² Zob. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 57-66.

⁴³ Por. tamże, s. 63.

⁴⁴ Znajduje się to u św. Tomasza w *S. th.* I-II, 1 oraz I-II, 10.

masza całkowitej struktury woli jako władzy. Wola skierowuje się do różnych dóbr, opierając się także na przedstawieniach, w których te dobra stają przed nią jako cele godne tego, by do nich dążyć. To poruszenie woli (*motio quoad specificationem*) nie wypływa już z samej dynamiki jej natury, lecz pochodzi od rozumu⁴⁵. Ową funkcję przedstawiania przez intelekt woli dóbr cząstkowych, o której mówi Akwinata, kard. K. Wojtyła nazywa obiektywizacją⁴⁶. W tym procesie obiektywizacji ważną rolę odgrywają uczucia zmysłowe⁴⁷.

Zdaniem kard. K. Wojtyły powyższe Tomaszowe ujęcie działania woli jako władzy „nie kłóci się” z poglądem współczesnych psychologów. Co więcej, może ono stanowić bazę fundamentalną dla tychże bardziej szczegółowych, często fenomenologicznych analiz.

Ten respekt dla metafizycznego ujęcia św. Tomasza, właściwy wcześniejszej działalności naukowej kard. K. Wojtyły, nie wygasł w Księdzu Kardynale i w późniejszym etapie jego aktywności intelektualnej. Oto np. w *Spisie treści* dzieła *Osoba i czyn* znajdujemy paragraf pt. *Drugi aspekt: wola jako władza*⁴⁸. Autor wprowadzić nie czyni w nim wyraźnych odniesień do św. Tomasza, ale wspomina o woli jako o władzy. Nie traktuje jej tylko jako czegoś, co ujawnia i zarazem aktualizuje strukturę samoposiadania i samopanowania, ale także jako to, „czym człowiek posługuje się, czego poniekąd używa do osiągnięcia pewnych celów”⁴⁹. W takim ujęciu wola nie tyle stanowi o sobie, ile raczej zależy od osoby, jest czymś jej podporządkowanym. Osoba „może”, a równocześnie „nie musi” posłużyć się nią jako władzą. Fakt ten wyraża się w języku potocznym przez zdanie „mogę chcieć lub nie chcieć”. Świadczy to o tym, że elementarny przejaw wolności woli jest zarazem stwierdzeniem całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wolą⁵⁰.

Powyższe sformułowania świadczą istotnie o tym, że kard. K. Wojtyła w swoich rozważaniach dotyczących woli i wolności nie wyrzekł się zupełnie perspektywy metafizycznej.

W związku z tym, że w wielu miejscach w powyższych rozważaniach zasygnalizowano fakt ścisłego powiązania woli z intelektem, należałoby jeszcze – przynajmniej w zarysie – wskazać na wzajemny związek tych dwóch władz. Przedstawienie tego stosunku obieramy za przedmiot kolejnego paragrafu.

⁴⁵ Por. S. th. I-II, 10, 3 ad. 3: „ab intellectu movetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis”.

⁴⁶ Por. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 64.

⁴⁷ Por. S. th. I-II, 10, 3.

⁴⁸ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 125.

⁴⁹ Tamże, s. 126.

⁵⁰ Por. tamże, s. 127.

3. Stosunek intelektu do woli

Gdy chcemy ukazać chociażby w wielkim skrócie zagadnienie wzajemnego stosunku duchowych władz człowieka: intelektu i woli, musimy uświadomić sobie, że można tę relację rozważać na dwóch płaszczyznach: w płaszczyźnie bytowania i działania. Autorzy, których poglądy staramy się tu referować i analizować, poświęcają więcej uwagi w swoich rozważaniach relacji intelektu do woli w płaszczyźnie ich wzajemnego współdziałania. Przekonaliśmy się już o tym w trakcie przedstawiania transcendencji wolitywnej, szczególnie w tym fragmencie rozważań, w którym była mowa o mechanizmie wolnego wyboru (ujęcie M.A. Krąpca) i mechanizmie rozstrzygnięcia (ujęcie kard. K. Wojtyły). W procesie wolnego wyboru ma właśnie miejsce ściśle współdziałanie woli z intelektem. Każda z tych władz spełnia sobie właściwe akty. Przypomnijmy, że zdaniem M.A. Krąpca we wszystkich trzech etapach formowania się czynu: w etapie zamierzenia, w etapie wyboru środków do celu i w etapie wykonania wolnej decyzji, ściśle „współpracują” z sobą intelekt i wola. Sam wybór staje się aktem woli, ale samo jego zaistnienie jest możliwe dzięki współdziałaniu woli z intelektem, zwłaszcza w etapie poprzedzającym decyzję. To właśnie intelekt przedstawia woli sądy praktyczne do wyboru. Sam zaś wybór sądu praktycznego należy do woli.

W podobny sposób ujmował zagadnienie współdziałania woli z intelektem kard. K. Wojtyła. Omówił współdziałanie tych władz przy okazji przedstawiania mechanizmu rozstrzygnięcia i wyboru. Stanowisko autora można by streścić w następującym zdaniu: w dynamice woli istnieje jej naturalne odniesienie do prawdy o dobru; wola potrzebuje intelektualnego poznania przedmiotu (prawdy o nim), jednakże to poznanie jedynie warunkuje auto-determinację, a nie jest jego konieczną przyczyną.

Przypomniane tu w telegraficznym skrócie stanowisko naszych autorów w dziedzinie relacji między intelektem i wolą w wolnym i rozumnym działaniu człowieka jest jedynie interpretacją i rozwinięciem stanowiska św. Tomasa z Akwinu⁵¹. Nie będziemy go tu szerzej rozwijać. Sądzymy, że to, co istotne w tej materii, zostało już zaprezentowane w rozdziale szóstym naszej pracy. Pozostaje nam jeszcze krótkie rozpatrzenie stosunku intelektu do woli w płaszczyźnie bytowania. Wskażemy tu głównie na stanowisko św. Tomasa, jako że jest ono podzielane przez naszych autorów.

⁵¹ Św. Tomasz dokładnie analizuje to zagadnienie w *S. th.* I-II, 8-17. Zob. w związku z tym: W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka*, s. 97-147; oraz pozycje wymienione w przypisach rozdz. VI tej pracy.

Najpierw wskaźmy na podobieństwa między tymi władzami. Według Akwinaty zarówno intelekt, jak i wola są władzami nieorganicznymi. Wskazują na to akty intelektualnego poznania i pożądania. Jak intelekt w poznaniu wykracza poza to, co ogólne, stałe i konieczne, tak i wola, w przeciwieństwie do pożądania zmysłowego, zdolna jest zmierzać do dóbr ogólnych i niematerialnych⁵².

Dalsze upodobnienie woli do intelektu św. Tomasz widzi w tym, że wola, podobnie jak i intelekt, zdolna jest do refleksji. Znaczy to, że każdy akt woli może stać się formalnie przedmiotem takiego samego jej aktu. Gdy człowiek np. spełnia swoją wolą akt miłości, to akt ten zawsze może być znów przedmiotem nowego aktu miłości. Zdolność do refleksji przypisywana powszechnie intelektowi jest też udziałem woli⁵³.

Innym podobieństwem woli do intelektu jest to, że podobnie jak intelekt w swoim funkcjonowaniu jest ściśle powiązany ze sferą poznania zmysłowego, tak i wola w swoim dynamizmie związana jest z pożądaniem niższym, zmysłowym, z uczuciowością i jej poszczególnymi władzami. Zatem władze umysłowe w człowieku mają organiczne powiązanie z władzami zmysłowymi i ściśle z nimi współdziałają⁵⁴.

Jakie natomiast zachodzą różnice między intelektem a wolą? Intelekt jest władzą poznającą, czyli przyjmującą w siebie rzeczywistość poznawaną. W poznaniu podmiot jest jakby nieruchomy, a przedmiot jakby był w ruchu, „przychodzi” on bowiem do podmiotu i odbija w nim swe podobieństwo. W przypadku poznania, także intelektualnego, zachodzi niejako „ruch” od przedmiotu do podmiotu. W pożądaniu natomiast przedmiot jest jakby nieruchomy, a podmiot skłania się do niego. Realizuje się tu „ruch” od podmiotu do przedmiotu. Podmiot okazuje tu większą aktywność. Zatem intelekt w stosunku do woli jest władzą bardziej receptywną⁵⁵.

W związku ze wskazaniem na różnicę natury intelektu i woli Akwinata postawił pytanie, która z tych władz jest doskonalsza: Problem ten podejmuje w artykule trzecim, kwestii 82 pierwszej części *Sumy teologicznej* W wyniku przeprowadzonych analiz dochodzi do wniosku, że w pewnym względzie należy przyznać wyższość intelektowi, a w pewnym woli. Jeżeli intelekt i wolę rozważamy ze względu na ich przedmiot, to należy uznać, że intelekt jest wyższy od woli. Przedmiot bowiem intelektu, którym jest byt związany z istotą rzeczy

⁵² Por. S. *th.* I, 82, 2 ad 2.

⁵³ Na tę właściwość woli zwraca uwagę S w i e ż a w s k i, *Traktat*, s. 393.

⁵⁴ Por. S. *th.* I, 81, 3c. Por. także: S w i e ż a w s k i, *Traktat*, s. 384; oraz K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 231-238.

⁵⁵ Por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 369-371; W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka*, s. 99-100; W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 131.

cielesnych, zawsze i w każdym wypadku jest bardziej duchowy, bo bardziej wyabstrahowany niż przedmiot woli, którym jest byt jako dobro, a więc byt jako godny pożądania. Poznając umysłowo jakąś rzecz, poznajemy jej istotę, ale dana jest nam ona zawsze tylko od jakiejś strony, gdy zaś ją kochamy, to miłość nasza obejmuje ją całą, w całym bogactwie jej konkretności. Stąd też intelekt z racji wyższego stopnia duchowości swego przedmiotu jest władzą doskonalszą od woli⁵⁶.

Jednakże w niektórych wypadkach przedmiot woli jest wyraźnie doskonalszy od przedmiotu intelektu. Ma to miejsce wtedy, gdy podmiot poznający i pożądający jest mniej doskonały od swego przedmiotu. Zdaniem Akwinaty pożądanie bytu wyższego od człowieka jest zawsze doskonalsze od jego poznawania. Stąd też miłość Boga lepsza jest od poznania Go (w przeciwieństwie do poznania rzeczy materialnych, które jest lepsze aniżeli ich miłowanie). W takim wypadku wola wydaje się władzą doskonalszą od intelektu⁵⁷.

W związku z pytaniem o priorytet w doskonałości Akwinata zastanawia się nad sprawą pierwszeństwa wśród tych dwóch władz. Nie chodzi mu o pierwszeństwo czasowe, ale o pierwszeństwo w porządku natury. Pierwszeństwo w tym porządku przyznaje intelektowi. Podobnie jak substancja jest pierwsza wobec przypadłości, akt wobec możliwości, tak właśnie intelektowi przysługuje pierwszeństwo wobec woli⁵⁸. Mimo przyznania intelektowi pierwszeństwa w porządku natury Akwinata uznawał jednak, że wola występuje nieraz wobec intelektu jako jego przyczyna sprawcza, pobudzająca go do poznania⁵⁹. Jako zaś przyczyna sprawcza wola jawi się w tym przypadku jako doskonalsza od intelektu, ponieważ przyczyna sprawcza musi być doskonalsza od swego skutku. Widzimy przeto, że św. Tomasz nie głosił tezy o pierwszeństwie intelektu nad wolą w sposób bezwzględny.

Możemy zakończyć tę krótką prezentację stosunku intelektu do woli związłymi słowami samego św. Tomasza: „władze te obejmują się nawzajem swoimi aktami, gdyż intelekt poznaje, że wola chce, by intelekt poznawał”⁶⁰.

Wskazemy teraz – w ostatniej już partii naszych rozważań – na ostateczne, wewnętrzne źródło transcendencji osoby wobec natury, jakim jest dusza ludzka.

⁵⁶ Por. *S. th.* I, 82, 3c. Por. w związku z tym: S w i e ż a w s k i, *Traktat*, s. 390-391.

⁵⁷ Por. *S. th.* I, 82, 3c. Por. w związku z tym W é b e r t, *L'âme humaine*, s. 365; oraz S w i e ż a w s k i, *Traktat*, s. 391-392.

⁵⁸ Por. *S. th.* I, 82, 3, ad 2.

⁵⁹ Sprawie tej poświęca św. Tomasz czwarty art. kwestii 82.

⁶⁰ *S. th.* I, 82, 4, ad 1 (tekst podajemy w tłumaczeniu S. Swieżawskiego; por. jego dzieło: *Traktat*, s. 389-390).

ROZDZIAŁ VIII

OSTATECZNA PODMIOTOWA RACJA TRANSCENDENCJI – DUSZA LUDZKA

Przedstawione w poprzednim rozdziale umysłowe władze człowieka pojawiły się w filozoficznym wyjaśnianiu u św. Tomasza z Akwinu i M.A. Krąpca jako bliższe racje niematerialnych działań ludzkich. Nie tłumaczyły one jednak ostatecznie faktyczności tych działań, gdyż ich status bytowy „sytuował się” w kategorii przypadłości, a nie substancji¹. Władze-zdolności jako przypadłości (w znaczeniu właściwości) domagały się również swojej racji istnienia, swojego podłoża, podmiotu². M.A. Krąpiec przyjmuje za Tomaszem, że podmiotem tym i zarazem ostateczną racją całej aktywności człowieka jest dusza ludzka³. Dusza jako element substancjalny, niecielesny stała się ostateczną wewnątrzbytową „instancją” uniesprzeczniającą całą aktywność życiową człowieka. Ściśle mówiąc, według św. Tomasza dusza jest ostateczną racją i właściwym podmiotem jedynie dla wyższych władz (czynności), to jest dla intelektu i woli⁴. Wskazuje na to redukcyjne, wyjaśniające rozumowanie, wychodzące od analizy umysłowych aktów poznawczych i aktów woli. Akty te są spełniane (w końcowej fazie) bez udziału (bez pośrednictwa) organów cielesnych. Jako niecielesne w swej strukturze wskazują na istnienie niecielesnych podmiotów: intelektu i woli, a w dalszej kolejności na istnienie nie-

¹ Por. *S. th.* I, 77, 1, ad 5. Por. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 395nn.

² Bardzo jaskrawo związek władz z podmiotem ukazuje św. Tomasz w następujących tekstach: „cuius autem est potentia, eius actio” (*C. th.* 14, 87); oraz: „illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti; cuius est operatio (...)” (*S. th.* I, 77, 7c).

³ Por. *De ver.* 10, 1 sc; *S. th.* I, 77, 8c; oraz Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 114-135.

⁴ *S. th.* I, 77, 5c.

cielesnego, substancjalnego, ostatecznego podmiotu – duszy⁵. Występowanie aktów o strukturze niematerialnej wskazuje nie tylko na istnienie władz i duszy, ale określa także proporcjonalną do aktów naturę tych władz i duszy⁶.

Dusza, będąc podmiotem i racją dla aktów intelektu i woli, jest jednakże, zdaniem Akwinaty i M.A. Krąpca, zasadą wszystkich władz i działań człowieka⁷. Ponadto w metafizycznej interpretacji samodoświadczenia człowieka dusza ujawnia się także jako racja tłumacząca nam bytową jedność osoby ludzkiej. Myśl tę na bazie Tomaszowych tekstów rozwinął szczególnie M.A. Krąpiec.

Przed przystąpieniem do prezentacji powyższych dwóch zasadniczych tez Tomaszowej i Krąpcowej nauki o duszy zapytajmy, jakie w tym względzie zajmował stanowisko kard. K. Wojtyła. Otóż na podstawie monografii *Osoba i czyn* należy powiedzieć, że stanowisko to nie było mu obce. W dziele tym autor pisze bowiem: „Poznanie duszy ludzkiej jako zasady jedności bytu i życia konkretnej osoby jest owocem analizy metafizycznej. O istnieniu duszy oraz jej duchowej naturze wnioskujemy ze skutków, które domagają się racji wystarczającej, czyli współmiernej przyczyny”⁸. Zatem Kardynał Krakowski trwał mocno w tradycji św. Tomasza, przyjmując redukcyjną drogę do odkrycia duszy. Jednakże – jak na innym miejscu nadmienia – nie chciał w swoich analizach przemierzać tej Tomaszowej drogi⁹. Wolał rozwijać opis fenomenologiczny działań ludzkich, poprzez które odsłania się osoba.

Jesteśmy zatem zmuszeni w dwóch poniższych paragrafach prezentować głównie stanowisko M.A. Krąpca, które bazuje w zasadzie na doktrynie św. Tomasza.

⁵ Por. tamże.

⁶ O ile można by przypisać Tomaszowi w niektórych wypadkach naukę o doświadczalnym sposobie poznania istnienia duszy (np. *De ver.* 10, 8c) – jeżeli duszę utożsamilibyśmy z „ja” w jego węższym znaczeniu – to droga poznania natury duszy jest zawsze okrężna. Naturę duszy można poznać jedynie z analizy aktów poznania intelektualnego i aktów woliwitywnych. Por. np. *S. th.* I, 50, 5c; *De anima* 9; *Contra gent.* I, 29; *Quodl.* 12, 5, ad 5. Por. w związku z tym Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 586-593.

⁷ Por. *S. th.* I, 77, 5c: „Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organa corporalia: sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis”.

⁸ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 195-196.

⁹ Por. tamże, s. 191, 195.

1. Dusza jako racja wegetatywno-zmysłowego i duchowego dynamizmu człowieka

Klasyczny tekst św. Tomasza wskazujący na duszę jako na źródło całej aktywności człowieka znajduje się w *De veritate* (10, 1 sc). Czytamy tam: „essentia animae communis est omnibus potentiis, quia in ea radicanitur”. Wszystkie władze są „zakorzenione” w duszy tak, że istota duszy jest w nich obecna. Jedne z nich – mianowicie: wegetatywne i zmysłowe – jak pisze autor na innym miejscu – tkwią w niej jako w swej zasadzie (*sicut in principio*); podmiotem zaś jest dla nich całe *compositum*, gdyż ich czynności są czynnościami całego człowieka, a nie tylko duszy. Drugie natomiast – władze umysłowe: intelekt i wola – tkwią w duszy jako w swojej zasadzie i w swoim podmiocie (*sicut in subiecto*), gdyż ich czynności są czynnościami samej duszy bez udziału organu cielesnego¹⁰.

Ścisłe powiązanie wszystkich władz z duszą uprawnia do nazywania ich „częściami duszy”. O duszy bowiem, zdaniem Akwinaty, możemy mówić nie tylko jako substancji, ale także jako pewnej całości potencjalnej, w której tkwią jako „części” jej władze-zdolności-możności¹¹.

Dusza, jako podmiot i zasada władz oraz ostateczna zasada wszelkich działań ludzkich, tłumaczy ostatecznie samodoświadczenie człowieka. Pojęcie „duszy” Akwinata ukształtował zasadniczo na drodze teoretycznego wyjaśniania danych bezpośredniego doświadczenia człowieka. Będąc arystotelikiem, prawdę o duszy wyraził za pomocą odpowiednich pojęć metafizycznych. Pojęcia te – jak zobaczymy – doskonale tłumaczyły zaobserwowane w wewnętrznym i zewnętrznym doświadczeniu „fakty egzystencjalne”, w tym także fakt transcendencji człowieka wobec świata przyrody.

Tomaszowe teksty dotyczące nauki o duszy, które analizuje i rozwija M.A. Krąpiec, zawierają m.in. trzy podstawowe, metafizyczne ujęcia (określenia) duszy: ujęcie duszy jako zasady życia, jako aktu i przede wszystkim ujęcie duszy jako formy substancjalnej ciała. Poniżej przedstawiamy kolejno te ujęcia. Zobaczymy tym samym, jak przebiegało u Tomasza i M.A. Krąpca systemowe (metafizyczne) wyjaśnianie bytu ludzkiego, w tym także faktu transcendencji człowieka jako osoby wobec natury.

¹⁰ Por. *C. th.* 89; *S. th.* I, 77, 8c. Intelekt i wola jako władze umysłowe z tej racji, że tkwią one w duszy jako w swoim podmiocie, pozostają nadal w duszy, gdy ciało ulegnie zniszczeniu.

¹¹ Por. *Quodl.* 10, 3, 5: „Uno modo secundum quod est quaedam substantia. (...) Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale; et sic diversae potentiae sunt diversae partes eius (...)”. Por. także *De ver.* 10, 1 sc.

A. Dusza jako pierwsza zasada życia

Już w starożytnej Grecji, gdy powstały pierwsze filozoficzne koncepcje bytu ludzkiego, wskazywano, że dusza wykazuje ścisły związek z życiem¹², że stanowi „pierwsze źródło ruchu od wewnątrz”¹³. Przekonanie to przejął i rozwinął św. Tomasz. W artykule pierwszym kwestii 75 pierwszej części *Sumy teologicznej* Akwinata zapytuje: Dzięki czemu istoty ożywione różnią się od nieożywionych?, czyli jaka jest racja życia? W odpowiedzi na to pytanie stwierdza najpierw, że bycie istotą żywą, bycie zasadą życia nie dlatego przysługuje ciału, że jest ciałem. Gdyby bowiem życie przysługiwało ciału tylko z racji jego cielesności, to wszelkie ciało byłoby ożywione¹⁴. A zatem życie zawdzięcza ciało nie samemu sobie, ale innemu elementowi, z którym jest ontycznie związane. Tym elementem, będącym racją i zasadą życia dla ciała, jest zdaniem Akwinaty dusza¹⁵. „Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse” – pisze Tomasz w *Questio unica de anima*¹⁶. Dzięki duszy zatem ciało jest ożywione. Dusza jest „czymś” w ciele, co ożywia ciało; jest racją i zasadą wszystkich czynności życiowych; jest czymś, dzięki czemu coś, mając życie, żyje. Stąd należy to „coś” rozumieć jako istniejące w podmiocie. Podmiot należy tu rozumieć szeroko, nie tylko w tym sensie, gdy podmiotem nazywamy jakiś byt będący w akcji (jak np. przypadłość tkwi w podmiocie), ale tak jak materię pierwszą, która jest możliwością i nazywa się podmiotem. Ciało przeto, które otrzymuje życie, jest raczej podmiotem jako materia pierwsza niż jako coś istniejącego w podmiocie¹⁷. Ciało więc w stosunku do ożywiającej go duszy ma się tak jak możliwość do aktu. Jeżeli tak, to dusza jest aktem, według którego ciało żyje¹⁸. Żywe ciało, mające aktualne życie, ma to życie dzięki jakiejś zasadzie, która jest aktem: „anima est actus totius corporis”¹⁹ oraz: „anima (...) quae est principium vitae, non est corpus, sed corporis actus”²⁰. Dusza jest zatem zasadą życia, jest czymś, dzięki czemu coś żyje.

¹² Por. A. K r o k i e w i c z, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 295-302.

¹³ Por. M. A. K r a p i e c, *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 144.

¹⁴ „Manifestum est enim quod esse principium vitae vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae” (*S. th.* I, 75, 1c).

¹⁵ Por. tamże. Por. także w związku z tym: *S. th.* I, 3, 1c; *In II De an.* 1, n. 220, 222, 242.

¹⁶ *De anima* 1.

¹⁷ Por. *In II De an.* 1, n. 220.

¹⁸ Por. *In II De an.* 1, n. 222.

¹⁹ *In II De an.* 1, n. 242.

²⁰ *S. th.* I, 75, 1c.

Nazywając duszę zasadą życia (*principium vitae*), św. Tomasz dokonał podstawowego powiązania duszy z ciałem. Uznał duszę za zasadę życia, a więc związał pojęcie duszy – w tym wypadku już pojęcie filozoficzne – z filozoficznym pojęciem zasady.

Aby lepiej jeszcze uwypuklić znaczenie ujęcia duszy jako zasady życia, dokonajmy bliższej precyzacji terminu „zasada”.

Akwinata przyznaje, że pojęcie zasady jest bliskie pojęciu przyczyny i elementu²¹. Najczęściej określa zasadę jako: „*principium ex quo incipit aliquid*” (*I Sent.* 12, 2, ad 1); „*illud a quo est aliquid*” (*I Sent.* 29, 1, ad 1) oraz: „*id a quo aliquid procedit*” (*S. th.* I, 33, 1). Pojęcie zasady Tomasz łączy zatem z pojęciem porządku. B. Coffay wyjaśnia tu, że pojęcie zasady jest analogiczne, ponieważ zasady są różne. Nie jest przeto możliwe ścisłe określenie zasady. Można ją tylko opisać. W licznych miejscach św. Tomasz mówi, że zasada jest tym, „z czego” (*ex quo*) coś się zaczyna albo „od czego” (*a quo*) coś pochodzi. Zasada jest początkiem, punktem wyjścia dla rzeczy. Pojęcie zasady nie zawiera ani idei przyczynowego przekazywania bytu, ani nawet idei jakiejś wyższości, poza tym tylko że chodzi tu o coś pierwszego²².

Uwagi te zasadniczo zgadzają się ze zdaniem E. Gilsona, który stwierdza, że pojęcie zasady oznacza istotnie porządek. Nie ma zasady, gdzie nie ma porządku. Zasada określana jest ze względu na porządek. Porządek zakłada zasadę i w każdym porządku zasada jest terminem, ze względu na który ustawia się to wszystko, co ten porządek stanowi²³. Jeden i ten sam byt może być jednocześnie przyczyną i zasadą: przyczyną – o ile powoduje przejście od jednego bytu do drugiego, zasadą – o ile jest podstawą porządku w tym, co wcześniejsze, i w tym, co późniejsze. Parze pojęć: „przyczyna – skutek” odpowiada para: „zasada – następstwo”²⁴.

Zaaplikujmy teraz tak rozumiane pojęcie „zasady” do pojęcia „duszy” jako zasady życia.

Jeżeli dusza jest zasadą życia, to jest czymś pierwszym w porządku istnienia, a także w porządku działania. Dusza jest jakby „motorem” istnienia i działania organizmu żywego. Z niej wywodzi się cała aktywność życiowa człowieka (istoty żywej)²⁵.

²¹ Por. *S. th.* I, 33, 1, ad 1.

²² Por. B. C o f f a y, *The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas*, „*The Modern Schoolman*” 27 (1949), s. 6.

²³ Por. E. G i l s o n, *Les principes et les causes*, „*Revue Thomiste*” 40 (1952) t. 52, nr 1, s. 40-41.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ W wypadku człowieka – jak słusznie zauważa S. Swieżawski, komentując w tym względzie myśl Akwinaty – dusza rozumna jest nie tylko pierwszą zasadą życia umysłowego, ale życia w ogóle; dziedziczy ona niejako pewien zasadniczy zrąb doskonałości niższych od siebie form substancjalnych. Por. S w i e ż a w s k i, *Traktat*, s. 65.

Zwróćmy jeszcze uwagę za Tomaszem na to, że dusza nie jest jakąkolwiek zasadą funkcji życiowych. Gdyby tak było, duszą mogłoby być oko lub każdy inny organ będący narzędziem duszy. Dusza – jak stwierdza Akwinata – jest pierwszą i naczelną, a nie jakąś drugorzędną zasadą życia (*primum principium vitae*)²⁶.

Omawiając Tomaszowe ujęcie duszy jako zasady życia, które przyjmuje M.A. Krąpiec, zauważmy jeszcze, że ujęcie to obejmuje nie tylko duszę ludzką, skoro pojęcie duszy jest związane z pojęciem życia. Tomasz za tradycją mówi wyraźnie, że: „distinguitur communiter triplex anima: scilicet vegetativa, sensitiva, et intellectiva”²⁷. Przeto zasada wszelkiego życia (życia sytuującego się według Tomasza na czterech stopniach) nazywa się dusza. Zatem nie tylko zasada życia w człowieku, ale zasada życia wszystkich istot żyjących nosi miano duszy. Tomasz przeto, aplikując filozoficzne pojęcie zasady do pojęcia duszy, „związał” duszę ludzką z całym światem istot żywych; związał właśnie przez to, że określił duszę jako pierwszą zasadę życia. Ujęcie duszy jako pierwszej zasady życia jest jakby pierwszym etapem filozoficznego, systemowego tłumaczenia doświadczanych faktów; jest – jak się wyraża M.A. Krąpiec – „uniesprzecznieniem” faktu życia²⁸.

B. Dusza jako akt ciała

Drugim filozoficznym pojęciem złączonym ściśle z pojęciem duszy jest pojęcie aktu. Otóż dusza w procesie metafizycznego wyjaśniania została nazwana zarówno przez św. Tomasza, jak i przez M.A. Krąpca aktem. Dusza sprawiająca ożywienie ciała ma się tak do ciała, jak się ma akt do możliwości. Materia składająca się na ludzkie ciało jest elementem możliwościowym, natomiast życie „płynące” z duszy jest elementem aktywnym²⁹. Przytoczmy tu klasyczne teksty św. Tomasza na ten temat: „Anima est actus primus corporis physici organici”³⁰; „est enim anima actus corporis organici”³¹; „in definitio-

²⁶ Por. *S. th.* I, 75, 1 c: „Oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt (...) sed primum principium vitae dicimus esse animam”.

²⁷ *In II De an.* n. 5, n. 285.

²⁸ Por. Krąpiec, *Ciało jako współczynnik*, s. 144.

²⁹ Por. *S. th.* I, 75, 1 c.

³⁰ *In II De an.* n. 233.

³¹ *De anima* 10.

ne animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis³²; „nam anima secundum suam essentiam est actus³³”.

Teksty powyższe stwierdzają, że dusza jest aktem. Co to jednak znaczy? Aby lepiej zrozumieć ujęcie duszy jako aktu ciała, należy uświadomić sobie, czym jest akt. Nie ulega wątpliwości, że termin „akt” użyty w powyższych tekstach należy do pojęć ściśle metafizycznych i wiąże się z teorią aktu i możliwości.

Według M.A. Krąpca u św. Tomasza występują trzy rodzaje aktów. Akt pierwszy, realizujący możliwość bierną, jest formą rzeczy. Z „połączenia” bowiem możliwości biernej (materii pierwszej) i formy „powstaje” rzeczywisty byt. Akt drugi, będący ziszczeniem możliwości czynnej, jest działaniem. Możliwość czynna – możliwość działania ziszcza się w akcie działania. Wreszcie trzeci, ostateczny akt w bycie to akt istnienia, w stosunku do którego akt pierwszy – forma jest tylko możliwością, a działanie tylko przypadłościową manifestacją³⁴. To ujęcie M.A. Krąpca dostatecznie porządkuje sprawę rozumienia aktu u św. Tomasza.

W świetle przytoczonego uporządkowania zapytajmy, w jakim znaczeniu dusza została nazwana aktem? Jeżeli dusza jest aktem, to jest nim przede wszystkim w pierwszym wyróżnionym wyżej znaczeniu, tzn. jest aktem pierwszym, który realizuje możliwość materii i sprawia – jak się wyraża E. Gilson – że dusza czyni ciało najpierw ciałem, a nie bardziej ciałem³⁵. Dusza jest aktem, który sprawia, że ciało jest w ogóle żywe, że pewna możliwość bycia istotą żywą została zrealizowana. Dusza zatem uaktualnia pewną możliwość bycia żywym ciałem. Dusza jest aktem ludzkiego ciała i jest aktem pierwszym, decydującym o samym istnieniu człowieka jako istoty żywej i działającej.

Ujęcie duszy jako aktu ciała jest kolejnym etapem filozoficznego wyjaśnienia danych samodoświadczenia człowieka. „Wewnętrzne zatem doświadczenie własnej jaźni jako podmiotującej treści «moje» – pisze M.A. Krąpiec – jest niesprzeczne, gdy pomiędzy tymi elementami doświadczenia jest zjednoczenie wyrażające się w kategoriach aktu i możliwości³⁶. Aktem-formą jest

³² *S. th.* I, 77, 1 c.

³³ Tamże.

³⁴ Por. Krąpiec, *Teoria analogii*, s. 51. Por. także na ten temat wypowiedzi Tomasza: *S. th.* I, 48, 5: „Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma, et integritas rei, actus autem secundus est operatio”. Odnośnie do „aktu trzeciego” zob. *Contra gent.* II, 54: „Ad ipsam formam aliam comparatur ipsum esse ut actus”.

³⁵ Por. E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London 1957, s. 187.

³⁶ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 116.

tu jaźń-dusza ziszczająca możliwość materii – dusza organizująca sobie materię do bycia ludzkim ciałem³⁷.

Powyższe ujęcie duszy jako aktu – jak to już jasno widać – wiąże się ściśle z następnym pojęciem metafizycznym, które św. Tomasz, a za nim M.A. Krąpiec łączy z duszą, a mianowicie z pojęciem duszy jako formy substancjalnej ciała.

C. Dusza jako forma substancjalna ciała

Określenie duszy jako formy substancjalnej ciała jest podstawową tezą Tomaszowej i tomistycznej antropologii. Akwinata był świadomy, że metafizyczne pojęcia formy i materii, zaczerpnięte z tradycji perypatetyckiej, doskonale nadawały się do filozoficznego wyjaśnienia danych samodoświadczenia człowieka.

Tak jak w poprzednich „etapach” nauki o duszy, tak i w tym M.A. Krąpiec podziela poglądy św. Tomasza, w niektórych fragmentach je oczywiście rozwijając³⁸. Musimy znowu przeto wrócić do źródłowych tekstów Akwinaty. Spośród licznych jego wypowiedzi przytaczamy tu dwa klasyczne teksty, w których jest mowa o duszy jako formie. Oto one: „Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse; vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma”³⁹, oraz: „Illud quod est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma: sed anima est principium vivendi his quae vivunt (...) ergo est corporis vivendis actus et forma”⁴⁰.

W tekście pierwszym Tomasz nawiązuje do wcześniejszych rozważań, w których wykazywał, że dusza jest ożywcicielką ciała. Życie zaś jest bytem dla istot żywych, a dzięki duszy ciało ma aktualny byt. Tym zaś czymś, co aktualizuje materię, jest forma. Dlatego też dusza jest formą ciała.

W drugim tekście myśl Akwinaty można wyrazić następująco: ponieważ dusza jest zasadą życia, dlatego jest aktem, a ponieważ jest nim właśnie, przeto jest formą ludzkiego ciała. Zatem dusza jest zarazem aktem i formą ciała żyjącego.

³⁷ Por. tamże, s. 117.

³⁸ Por. jego prace: *Ja – człowiek*, s. 114-137; *Ciało jako współ-czynnik*, s. 139-158; *Poznawalność Boga i duszy*, s. 747-456; *Dusza ludzka – współczesne*, s. 45-57.

³⁹ *De anima* 1.

⁴⁰ *In II De an.* 3. Por. także: *S. th.* I, 75, 5c; I, 76, ad 4.

Nazwanie duszy ludzkiej formą ciała było zarazem przypisaniem duszy centralnej roli w bycie ludzkim. By lepiej wykazać odpowiedniość połączenia filozoficznego pojęcia formy z pojęciem duszy w eksplikacji działań ludzkich i zarazem w eksplikacji transcendencji człowieka wobec świata biologicznego, zwróćmy uwagę na rolę formy w strukturze bytu złożonego (skończonego).

Akwinata w swoich metafizycznych rozważaniach – idąc za tradycją wytyczoną przez Arystotelesa – uznaje, że forma bezpośrednio kształtuje konkretne ciało⁴¹. Kształtowanie to wyraża się w kilku sposobach i wymiarach. Po pierwsze, forma pozostaje w łączności z aktem istnienia; jest tym, dzięki czemu byt staje się aktualny. Zatem dzięki duszy ciało ludzkie ma byt aktualnie⁴². Dusza-forma wyprowadza ciało z możliwości do aktu. Po drugie, forma pozostaje w łączności z działaniem. Przez formę byt jest w akcji, a każdy byt ma działanie nie wtedy, gdy jest w możliwości bycia, ale w stanie aktualnym tego bycia. Dusza jako forma jest zatem zasadą działania. Z duszą należy wiązać wszelkie działanie bytu ludzkiego⁴³. Po trzecie, forma pozostaje w łączności z określaniem gatunku. Przez formę byt nie tylko staje się bytem, ale staje się tym oto bytem, bytem określonym, o zupełnie zdeterminowanej treści i sposobie działania. Dusza zatem, będąc formą, nadaje ciału ludzkiemu gatunkowość. Dzięki niej człowiek należy do gatunku ludzkiego⁴⁴.

Wszystkie wymienione tu funkcje odnoszą się zdaniem Tomasza i M.A. Krąpca do formy substancjalnej, a nie do formy przypadłościowej⁴⁵. Dusza, będąc aktem pierwszym, może być tylko taką formą, która daje substancji byt, a takim bytem substancjalnym są istoty żywe.

Mając na uwadze wyżej wymienione funkcje formy substancjalnej w bycie, postawmy je w relacji do danych pierwotnego samodoświadczenia czło-

⁴¹ Por. *S. th.* I, 110, 1, ad 2: „Inter formam (...) et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum”. Por. także: *S. th.* I, 76, 3c; I, 77, 6c.

⁴² Por. *Contra gent.* II, 55: „Esse autem per se consequitur ad formam”; *S. th.* I, 76, 2c: „(...) nam forma est essendi principium”. Por. także: *De ver.* 26, 2c; *Contra gent.* II, 57; *S. th.* I, 104, 1, ad 1. Por. w związku z tym: Krąpca, *Metafizyka*, s. 357-414.

⁴³ Por. *Contra gent.* II, 47: „principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu; cum omne agens agat in quantum est actu”. Por. w związku z tym: Krąpca, *Struktura bytu*, s. 248-256.

⁴⁴ Por. *S. th.* I, 76, 1c; *De anima* 1: „si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus eius; inus contrarium apparet ex hoc quod recedente anima, singulae partes non retinent pristinum nomen nisi aequivoce” oraz „anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere: non quasi habens in se completam speciem sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis”.

⁴⁵ Na temat różnicy między formą substancjalną i przypadłościową u św. Tomasza zob. np. *S. th.* I, 76, 3c oraz I, 77, 6c.

wieka, szczególnie do aktów, przez które człowiek wyróżnia się w świecie istot żywych. Konfrontacja ta ujawnia pewną odpowiedniość pojęcia formy-duszy do eksplikacji, jawiących się nam w doświadczeniu działań ludzkich. Okazuje się, że filozoficzne pojęcie duszy jako formy Tomasz wykorzystał doskonale do zebrania w swej treści tego, co składa się na całość samodoświadczenia człowieka. Za pomocą tego pojęcia Akwinata, a za nim M.A. Krąpiec, wyjaśnia cały zespół cech-działań, jawiących się w doświadczeniu własnego „ja”. Przez wybór takiego pojęcia owe treści związane z „ja” w jego węższym znaczeniu, czyli czynności intelektualne i wolitywne (stanowiące o naszej transcendencji wobec świata), przestały być tłumaczone „same w sobie”, a zostały także postawione w relacji do ciała ludzkiego.

Ostatecznie pojęcie duszy jako formy wyjaśnia nam doświadczany fakt cielesności i niecielesności ludzkiego bytu i ludzkiego działania. Dusza jako forma nie tylko jest racją wyższych, niematerialnych czynności człowieka, ale jest zasadą wszelkiego działania istot żywych. Dusza nazwana „formą” staje się „odpowiedzialna” za wszelkie działania występujące u człowieka, niezależnie, czy są one bliskie działaniom innych istot ożywionych, czy też są tylko właściwe człowiekowi. Dusza-forma, będąc czynnikiem kształtującym i organizującym ludzkie ciało, jest jednoczącą zasadą dla wszystkich przejawów ludzkiej aktywności.

Zastosowanie pojęcia formy i materii do tłumaczenia człowieka „powiązało” byt ludzki w jakimś sensie z całym światem istot organicznych i ożywionych. Uwydatniło prawdę o wspólnocie człowieka z innymi bytami, także materialnymi, nieożywionymi. Jednakże teoria hylemorfizmu zastosowana do człowieka nie niweczy pierwotnego przeświadczenia o transcendencji człowieka wobec świata przyrody. Dusza, będąc formą substancjalną ciała, jest z istoty swojej niematerialna, jest pełnoprawną substancją duchową. Jest to więc forma „specyficzna” w całym „świecie form”. Jest to forma duchowa, która gruntuje i tłumaczy fakt transcendencji człowieka w świecie.

2. Dusza jako racja bytowej jedności człowieka

Dusza, jako ontyczne źródło i bytowa racja transcendencji człowieka jako osoby wobec świata natury, jest także według św. Tomasza i M.A. Krąpca ontyczną racją bytowej, doświadczalnej jedności i tożsamości człowieka. Aby tę tezę nieco rozwinąć, musimy najpierw odwołać się do naszych wcześniejszych rozważań, w których przedstawialiśmy przedmiot pierwotnego samodoświadczenia człowieka. Było tam m.in. powiedziane, że zdaniem

M.A. Krąpca człowiek w ramach doświadczenia różnorodnych działań doświadcza swojej bytowej jedności i tożsamości. Pomimo spełniania tak wielkiej liczby aktów, zarówno materialnych, jak i niematerialnych, człowiek czuje się zawsze bytem jednym i tożsamym z sobą. Oto co w związku z tym pisze autor: „wiem dokładnie, że to właśnie ja sam jestem tym, który byłem przed kilkunastu laty, i że to ja sam, jako ten sam byt, jestem ciągle tym samym centrum, ku któremu odnoszę wszystkie moje akty zmienne, fizjologiczne, jak i akty czysto psychiczne. Czuję się bytem tym samym i mam świadomość mojej tożsamości”⁴⁶.

Człowiek zatem zdaniem Krąpca ma świadomość zachowywania jedności i tożsamości swego „ja” mimo ciągle zmieniającej się mnogości aktów „moich”. Owo doświadczenie jedności, tożsamości i trwałości ludzkiego „ja” dokonuje się zawsze na tle doświadczenia zmienności aktów „moich”; jest to doświadczenie jaźni – „ja” – jak to już wcześniej pisaliśmy – w akcie podmiotowania aktów „moich”.

Tę doświadczalnie daną jaźń, będącą ośrodkiem jedności i tożsamości bytu ludzkiego, M.A. Krąpiec poddał filozoficznej (systemowej) interpretacji, jak wszystkie inne fakty dane w poznaniu bezpośrednim. Zapytał o czynniki bytowe, które uniesprzecniają tę pierwotnie daną, doświadczaną jedność bytową człowieka. Tym czynnikiem bytowym, tą racją uniesprzecniającą doświadczenie jedności, tożsamości i trwałości człowieka jest zdaniem lubelskiego tomisty dusza.

Zatem dusza nie tylko tłumaczy (uniesprzecnia) zachodzenie w człowieku różnorodnych aktów „moich”, szczególnie aktów niematerialnych, ale jest także racją tłumaczącą doświadczalnie przeżywaną jedność bytu ludzkiego.

Dlaczego tak właśnie jest? co predysponuje duszę do tego, by być racją doświadczonej jedności? – inaczej jeszcze mówiąc: dlaczego dusza w strukturze bytu ludzkiego, zdaniem Krąpca, jest racją jedności i tę jedność sprawia? Oto pytania, na które należy znaleźć odpowiedź.

Analiza tekstów M.A. Krąpca i św. Tomasza naprowadza nas w tym względzie na następującą odpowiedź: dusza jest racją jedności człowieka, dlatego że jest formą substancjalną ludzkiego ciała, i to – co jest niezmiernie ważne – jest jedyną formą substancjalną ciała. Będąc jedyną formą substancjalną ciała, dusza ludzka jest zarazem formą samoistną, czyli formą absolutną w swej bytowości, niezmięszaną z materią, posiadającą własny akt istnienia i udzielającą tego istnienia ciału.

⁴⁶ Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 130-131.

Rozważmy bliżej te dwie istotne „właściwości” duszy, które predysponują ją do bycia ośrodkiem jedności i tożsamości bytu ludzkiego. Będzie to zarazem – jak zobaczymy – wskazanie na wyjątkowość duszy ludzkiej w świecie istot żyjących, a tym samym wskazanie na duszę jako rację transcendencji bytu ludzkiego w świecie.

A. Dusza jako jedyna forma substancjalna ciała

W prezentacji poglądów M.A. Krąpca w interesującej nas tu dziedzinie musimy znowu odwołać się do tekstów św. Tomasza, na których bazują rozważania lubelskiego tomisty. Najpierw trzeba tu jeszcze przypomnieć, że w przedtomaszowej tradycji antropologicznej przyjmowano powszechnie wielość form w bycie ludzkim. Trzeba przy tym nadmienić, że wielości form nie identyfikowano z wielością dusz. Odrzucając wielość dusz, przyjmowano w człowieku wielość form⁴⁷. Akwinata natomiast (a za nim Krąpiec), chcąc filozoficznie wyjaśnić daną empirycznie jedność człowieka, stwierdza, że istnieje tylko jedna forma substancjalna ciała, którą jest dusza⁴⁸. Klasyczny tekst mówiący o tym znajdujemy w artykule trzecim kwestii 76 pierwszej części *Sumy teologicznej*⁴⁹. Tomasz, wykazawszy błędność stanowiska Platona, który przyjmował w jednym ciele wielość dusz, wypowiada w takich oto słowach swoje stwierdzenie: „Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse”. Na potwierdzenie tego stanowiska przytacza następujące racje: „Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo al-

⁴⁷ Por. R. Z a v a l l o n i, *La méthaphysique du composé humain dans la pensée scolastique préthomiste*, „Revue Philosophique de Louvain” 48 (1950), s. 5-36.

⁴⁸ Tomaszowa doktryna o jedyności formy substancjalnej – duszy – w człowieku zawarta jest głównie w następujących tekstach: *De anima* I, 9; *S. th.* I, 76, 3c; *S. th.* I, 76, 4c; *S. th.* I, 118, 2, ad 2; *De unit. int.* I, 22; *Contra gent.* II, 58; *Contra gent.* II, 68; *S. th.* I, 76, 1c; *De Spir. creat.* I, 3 i 4. Omówienie Tomaszowej doktryny o jedyności formy substancjalnej w człowieku zawierają: W é b e r, *L'homme en discussion*, s. 187-194; G i l s o n, *Tomizm*, s. 273-281; t e n ż e, *Elementy filozofii*, s. 189-204; S w i e ż a w s k i, *Traktat*, Wstęp do kwestii 76, s. 57-83; K r ą p i e c, *Metafizyka*, s. 294-399; t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 114- 126; Z a m o y t a, *The Unity*; A. C. P e g i s, *St. Thomas and Unity of Man. Progress in Philosophy*, Milwaukee 1955.

⁴⁹ Por. w związku z tym: W é b e r, *L'homme en discussion*, s. 187-194.

bus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter”.

Z tekstu niniejszego wynika, że każdy byt jest jednym jedynie przez formę, przez którą rzecz ma swój byt. Zasadą jedności jest to samo, dzięki czemu rzecz ma swój byt. Wielość form w bycie niweczy bytową jedność. Stąd też, gdyby człowiek posiadał wiele dusz, nie byłby jednością. Ciało zaś nie może być czynnikiem jednoczącym, bo raczej dusza zawiera i przenika ciało, a nie ciało duszę.

Drugą rację za jednością formy-duszy Tomasz wywodzi z analizy sposobu orzekania. W związku z tym wypowiada stwierdzenie, że gdyby istniała w człowieku odrębna forma zwierzęca, nie mogłaby być orzekana wprost (istotnie) o człowieku, ale *per accidens*. Cecha zaś zwierzęcości jest orzekaniem wprost (istotnym), stąd jedna musi być forma, przez którą byt jest zwierzęciem i człowiekiem. Ponadto na jedność formy-duszy wskazuje zdaniem Akwinaty jedność działania. Gdyby istniały liczne formy, to działanie jednej przeszkadzałoby działaniu drugiej. Doświadczenie człowieka wskazuje zaś, że to się nie zdarza. Stąd też jest jedna zasada i źródło działań w człowieku.

Po przedłożeniu powyższych racji za jednością duszy-formy Tomasz w końcowej części *corpus articuli* referowanego tu artykułu wyprowadza następującą konkluzję: „eodem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva”. Ta jedna rozumna dusza ludzka – jak pisze nieco dalej Akwinata – obejmuje wirtualnie wszystko, co przysługuje duszy zmysłowej zwierząt i duszy wegetatywnej roślin. Korzystając z porównania Arystotelesa, Akwinata oznajmia, że dusza intelektualna zawiera w sobie duszę zmysłową i wegetatywną, tak jak pięciokąt zawiera w sobie czworokąt, a czworokąt – trójkąt. Dusza – jako jedna i jedyna forma substancjalna ciała – jest więc tym, dzięki czemu człowiek jest bytem, substancją, ciałem, istotą żyjącą, zwierzęciem i człowiekiem⁵⁰. Tomasz nie potrzebował przyjmować trzech dusz platońskich, aby wyjaśnić całe bogactwo funkcji i działań człowieka. Uznał, że wystarcza tu jedna dusza – forma substancjalna, która jako najwyższa z form substancjalnych występujących w świecie cielesnym jest zasadą i źródłem wszelkiej działalności i aktywności człowieka. Dusza intelektualna dziedziczy niejako pewien zasadniczy zrąb doskonałości znamionujących niższe od siebie formy substancjalne⁵¹.

⁵⁰ Por. *S. th.* I, 76, 3c; *In II De an.* 1, n. 225; *De anima* I, 9.

⁵¹ Por. w związku z tym: *S w i e ż a w s k i, Traktat*, s. 62-65.

Postawienie przez Tomasza tezy o jedyności formy substancjalnej – duszy w człowieku wywołało w XIII wieku wielkie zgorszenie i było powodem dwukrotnego pośmiertnego potępienia doktryny św. Tomasza. Żaden bowiem z trzynastowiecznych mistrzów, nawet sam Albert Wielki – jak zauważa Krąpiec – nie mógł pogodzić się z tym, by dusza rozumna wiązała się wprost i bezpośrednio z elementem najmniej doskonałym, za jaki uchodziła materia pierwsza – ciało (siedlisko zła)⁵². Tomasz jednak śmiało wysunął taką tezę, by rozwiązać dylemat wewnętrznej wielości i jedności bytu ludzkiego.

Z tezy o jedyności formy substancjalnej w człowieku – jak zauważa E. Gilson – wypływają niezmiernie doniosłe konsekwencje. Dzięki temu, że dusza jest jedyną formą substancjalną ciała, byt ludzki jest całością i jednością powstałą z połączenia materii i formy. W związku z tym wszelkie działanie możemy przypisywać człowiekowi jako całości, a nie jedynie ciału czy duszy. Również z tej racji termin „człowiek” nie może oznaczać właściwie jedynie ciała ludzkiego czy ludzkiej duszy, lecz złożenie z duszy i ciała, czyli całość bytu ludzkiego⁵³.

Tomaszowa teza o duszy jako jedynej formie substancjalnej ciała nasuwa nam jeszcze jedno ważne pytanie: jaka jest racja połączenia tych dwóch elementów: duszy i ciała? Lektura tekstów Akwinaty prowadzi nas do przekonania, że Tomasz widzi tę rację właśnie w formie, jako że forma nie jest dla materii, ale materia dla formy. W formie należy szukać przyczyny, dlatego materia jest taka właśnie, jaka jest⁵⁴. Jeżeli więc każdy byt jest takim, jakim jest dzięki swej formie, to w duszy, a nie w ciele należy szukać powodów zjednoczenia duszy z ciałem.

Dusza, zdaniem Tomasza, łączy się z ciałem z tej racji, że jest najniższą spośród duchowych form; jest bliska rzeczom materialnym i zawiera w sobie potencjalność⁵⁵. Istnienie duszy jest tak bliskie rzeczom materialnym, że ciało materialne uczestniczy w tymże istnieniu, gdy dusza łączy się z ciałem⁵⁶. Ostatni stopień intelektualności wyznaczony jest więc przez potencjalność duszy, z racji też potencjalności dusza jest złączona z ciałem⁵⁷. Zatem główny powód,

⁵² Por. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 396-399; oraz Swieżawski, *Traktat*, s. 62. S. Swieżawski cytuje tam za M. de Wulfem ostatnią z ośmiu tez tomistycznych potępionych w Oksfordzie przez Jana Peckhama: „Quod in homine est tantum una forma, scilicet anima rationalis et nulla alia forma substantialis: ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradicite”.

⁵³ Por. Gilson, *Tomizm*, s. 276.

⁵⁴ Por. *S. th.* I, 76, 5c.

⁵⁵ Por. *II Sent.* 3, 1, 6c: „anima rationalis (...) ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus (...) anima plurimum de possibilitate habet”.

⁵⁶ Por. *II Sent.* 3, 1, 6c.

⁵⁷ Por. *S. th.* I, 51, 1c.

dla którego dusza ludzka z natury swojej zdolna jest do łączności z ciałem, należy widzieć w potencjalności duszy (zbliżającej ją do substancji materialnych)⁵⁸. Mówiąc innymi słowy: dusza jest formą ciała dlatego, że jest takim właśnie duchem, to znaczy duchem wielce spencjalizowanym.

A.C. Pegis, analizując to zagadnienie, słusznie zauważył, że dusza jako najniższa intelektualna substancja, będąca zarazem formą i aktem ciała, z istoty swej jest powiązana ze zdolnościami zmysłowymi, które połączone są z organami cielesnymi i poprzez które dusza otrzymuje intelektualną wiedzę⁵⁹. Dusza jako substancja duchowa, niezależna w istnieniu od ciała, jest jednak uzależniona od niego w funkcjonowaniu. Świadczy o tym chociażby to, że całą swą wiedzę czerpie z wyobrażeń⁶⁰. Obrazy poznawcze dostarczane przez zmysły niejako dopełniają jej potencjalną intelektualność. Można więc za Pegisem powiedzieć, że ludzka intelektualność jest jakby duchową próżnią, która domaga się najpierw zapelnienia, czyli duchowego wzbogacenia, przez aktualizację treściową pochodzącą z działania umysłu czynnego i doznania zmysłowe jako skutek oddziaływania przedmiotów materialnych. Wypełnienie tej próżni domaga się łączności duszy z ciałem⁶¹.

Dusza – jak wyznaje Tomasz – łącząc się ze swej natury z ciałem, organizuje to ciało i zyskuje przez to dopełnienie swego gatunku. Jej istnienie bez ciała jest przeciwne jej naturze, gdyż wówczas nie ma doskonałości własnej natury⁶². Dusza jako forma ciała istnieje w nim całym wedle swej istoty (*secundum suam essentiam*)⁶³.

Przytoczone tu w wielkim skrócie poglądy św. Tomasza w dziedzinie rozumienia duszy jako jedynej formy substancjalnej ciała, dopełnione uwagami niektórych komentatorów, M.A. Krąpiec w zasadzie podziela. Można je bez trudu odnaleźć w cytowanych wyżej publikacjach autora⁶⁴. W ostatnich swoich pracach z tej dziedziny autor starał się podkreślać szczególnie rolę ludzkiego ciała, czynnika ludzkiego bytu, jako warunku w pewnym sensie

⁵⁸ Por. A. P e g i s, *In umbra intelligentiae*, „The New Scholasticism” 14 (1940) nr 2, s. 162.

⁵⁹ Por. tamże, s. 163; oraz t e n ż e, *St. Thomas and the Unity*, s. 169-170; oraz t e n ż e, *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, New York 1963, s. 43.

⁶⁰ Por. np. S. t h. I, 84, 3c. Poznanie zmysłowe nie jest jednak całkowitą i doskonałą przyczyną poznania intelektualnego, lecz stanowi przygotowawczy materiał do działania intelektu. Poznanie zmysłowe nie jest więc przyczyną poznania intelektualnego, lecz tylko jego warunkiem.

⁶¹ Por. P e g i s, *At the Origins*, s. 34.

⁶² Por. S. t h. I, 118, 1c.

⁶³ Por. *Contra gent.* II, 72: „secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis”.

⁶⁴ Por. przede wszystkim: *Ja – człowiek*, s. 114- 137; *Ciało jako współ-czynnik*.

koniecznego do zaistnienia i działania ludzkiego ducha⁶⁵. Stąd też wypowiada np. takie stwierdzenie: „istnienie człowieka jest związane właśnie z samodzielnie istniejącą duszą, która wszakże nie może zyskać swego osobowego wyrazu, jak tylko w ciele; nie może się sobie sama uświadomić, jak tylko w ciele i przez ciało”⁶⁶.

Powyższy tekst predysponuje nas do rozważenia zagadnienia związku duszy z ciałem i zarazem do pokazania drugiej racji (o której wspominaliśmy na początku tego paragrafu), która nam tłumaczy fakt jedności i tożsamości bytu ludzkiego. Poświęcimy tej sprawie osobną część naszych rozważań. Uwidocznili się przez to sama natura związku między duszą i ciałem i tym samym – jak należy sądzić – uwydatni się w nowym kontekście prawda o transcendencji osoby wobec natury w bycie ludzkim.

B. Dusza jako zasada istnienia ludzkiego ciała i całego człowieka (związek duszy z ciałem)

W tradycji filozofii klasycznej zastanawiano się wielokrotnie nad samoistością form. Do czasów św. Tomasza z Akwinu odrzucano w zasadzie istnienie form samoistnych. W systemie Arystotelesa np. tylko jedna forma była samoistna, bez materii. Był nią nieruchomy poruszyciel, bóg jako myśl samomyśląca się. Wszystkie zaś inne formy, nawet formy ciał niebieskich, były związane z jakąś materią i to decydowało o tym, że forma nie mogła być bytem samoistniejącym. Także dusza ludzka, jako forma ciała, nie była uznawana za formę samoistną. Arystoteles – jak zauważa M.A. Krąpiec – nie znalazł w człowieku takich czynności, które byłyby dziełem samej tylko formy-duszy. Wprawdzie Stagiryta wskazywał w człowieku na niematerialną czynność poznania intelektualnego, ale czynność tę wiązał nie tyle z działaniem formy-duszy, ile raczej z działaniem intelektu czynnego, będącego władzą oddzielną od ciała, wspólną dla wszystkich ludzi⁶⁷.

Koncepcja samoistnej formy we właściwym znaczeniu pojawiła się dopiero u św. Tomasza z Akwinu. Właśnie dusza ludzka została uznana nie tylko za formę substancjalną ciała, ale także za substancję wprawdzie niezupełną, ale samoistną.

⁶⁵ Zob. szczególnie: Krąpiec, *Ciało jako współ-czynnik*.

⁶⁶ Tamże, s. 158.

⁶⁷ Por. tenże, *Ja – człowiek*, s. 118.

Oto co pisze w związku z tym Tomasz: „rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi”⁶⁸.

W tekście niniejszym została zaznaczona bardzo wyraźnie odmienność duszy ludzkiej jako formy od form bytów materialnych. W tych ostatnich istnienie należy do całego bytu, a nie do formy. Stąd formy bytów cielesnych nie są samoistne. Dusza ludzka zaś jako forma pozostaje w ścisłym związku z istnieniem. Po prostu akt istnienia jest na trwałe związany z duszą.

W wypadku człowieka, z racji spełniania przez niego aktów intelektualnego poznania i pożądania jako czynności niematerialnych, akt istnienia – jak zauważa Krąpiec, komentując w tym względzie myśl św. Tomasza – nie przysługuje człowiekowi jako już złożonemu z materii i formy i jako skutkowi tego złożenia, ale istnienie jest „aktem” duszy. Poprzez „zaktualizowanie” – urealnienie i powołanie do bytu duszy – istnienie jako akt duszy i poprzez duszę przysługuje całemu człowiekowi, a więc i jego ciału⁶⁹. Zatem dusza ludzka jako samoistna forma posiada w samej sobie całkowite istnienie, i to w takim stopniu, że jest ono również istnieniem dla ciała, którego dusza jest aktem. Dusza i ciało mają więc tylko jedno istnienie; jest to istnienie całej złożonej jedności, istnienie tkwiące w duszy⁷⁰. Jest przeto zasadnicza różnica – stwierdźmy jeszcze raz za Krąpcem – pomiędzy człowiekiem a wszystkimi innymi substancjami materialnymi. Człowiek otrzymuje akt istnienia (życie) nie jako już ukonstytuowany byt, z racji złożenia z materii i formy, ale otrzymuje istnienie przez duszę, jako formę niematerialną organizującą i ożywiająca ciało⁷¹. Autor w taki oto sposób rekapitułuje tę myśl: „Jest zatem tylko jedno istnienie człowieka, ale istnienie to człowiek posiada nie dlatego, że jest ono wynikiem i następstwem organizacji materialnej, ale dlatego, że jest przynależne duszy, która na mocy

⁶⁸ *De potentiis animae* 3, 9c.

⁶⁹ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 119-126. Por. także Gilson, *Tomizm*, s. 277-279; oraz tenże, *Elementy*, s. 194-195; oraz Swieżawski, *Traktat*, Wstęp do kwestii 75 (s. 3-21) i 76 (s. 57-83).

⁷⁰ Oto główne wypowiedzi Tomasza na ten temat: „anima habet esse subsistens (...) et tamen ad huius esse communionem recipit corpus” (*De anima* 1, ad 1); „Non tamen sequitur quod corpus ei (animae) accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi” (tamże – *De anima* 1, ad 1); „Non est (...) inconueniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat” (*Contra gent.* II, 68). Zob. także Tomaszowe teksty na ten temat przytoczone przez Krąpcza: *Ja – człowiek*, s. 119, przypis 31.

⁷¹ Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 119.

przysługującego sobie istnienia będąc samoistną, jest także i formą ciała, któremu udziela swego istnienia⁷². Tylko w taki sposób zdaniem autora można zasadnie i sensownie wyjaśnić fakt wielości i różnorodności aktów spełnianych przez człowieka, aktów wyłaniających się z jednego centrum jako z jednego podmiotu. Tylko takie rozwiązanie tłumaczy nam fakt jedności psychofizycznej i zarazem fakt transcendencji człowieka w przyrodzie.

Po powyższym stwierdzeniu wskażmy z kolei za lubelskim tomistą na charakter owej egzystencjalnej relacji duszy i ciała. Z przytoczonych wyżej sformułowań wynika, że zdaniem św. Tomasza i M.A. Krąpca cały byt ludzki i poszczególne jego części uczestniczą w jednym istnieniu duszy. W istnieniu duszy uczestniczy przede wszystkim ludzkie ciało⁷³. Jak rozumieć to uczestniczenie? jak rozumieć ten egzystencjalny związek między duszą a ciałem?

M.A. Krąpiec na bazie Tomaszowych tekstów twierdzi, że samoistniejąca dusza organizuje sobie (formuje) ciało potrzebne jej do tego, by mogła działać, by mogła się wyrazić i dojść do pełnego rozwoju, używając swoich władz działania⁷⁴. Ciało jest formowane i organizowane przez duszę i w tym leży racja jego istnienia. Dusza wyraża się przez ciało i przez nie wchodzi w kontakt ze światem zewnętrznym, i ma możliwość samouświadomienia siebie⁷⁵. Ciało ludzkie – zauważa autor – jest koniecznym „narzędziem”, by duch ludzki mógł się wyrazić, mógł działać, mógł nawiązać kontakt ze światem, co więcej, lubelski tomista dochodzi do stwierdzenia, że ciało w jakiejś mierze jest nawet racją zaistnienia duszy. Co to znaczy? Najpierw znaczy to, że człowiek, a wraz z nim jego dusza pojęta jako racja bytowa człowieczeństwa, nigdy nie może zaistnieć bez ciała. Ciało jest racją zaistnienia duszy, ale tylko „racją konieczną”, skoro człowiek jest bytem cielesno-duchowym. Ciało dla zaistnienia duszy nie może być jednak „racją wystarczającą”, gdyż dusza jako substancja niematerialna nie może być wynikiem organizowania się materii, nie może wywodzić się z materii⁷⁶. Skoro nie jest wytłumaczalne zaistnienie duszy na drodze przemian naturalnych materii (ze względu na charakter duszy jako niematerialnej i niezłożonej), przeto należy przyjąć, że ostatecznym usprawiedliwieniem faktu zaistnienia duszy jest Pierwsza Przyczyna – Bóg. Dusza zatem jest stworzona przez Boga w materii, ale nie z materii⁷⁷.

⁷² Tamże, s. 119-120.

⁷³ Por. t e n ż e, *Ciało jako współ-czynnik*, s. 149.

⁷⁴ Por. t e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 121. Na temat egzystencjalnej relacji duszy do ciała zob. ciekawe rozważania R. L e t r o c q u e r, *Kim jestem ja, człowiek?*, tłum. O. Scherer, Paryż 1968, s. 25-47.

⁷⁵ Por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 121.

⁷⁶ Por. t e n ż e, *Ciało jako współ-czynnik*, s. 147.

⁷⁷ Por. tamże.

Snując dalej swoje rozważania nad związkiem duszy z ciałem, Krąpiec zauważa, że dusza, istniejąc w sobie samej i udzielając istnienia organizowanej przez siebie i uformowanej w ciało materii, nie jest jednak w swym bytowaniu „zależna” od ciała tak co do pochodzenia, jak i w samym istnieniu⁷⁸. Jednakże w swym działaniu – jak już wyżej wspominaliśmy – jest zależna od ciała i w swych ludzkich aktach jest nasycona „materialnością”. Owa niezależność duszy od ciała w sensie pochodzenia i istnienia oznacza, że rozpadnięcie się ciała i jego dezorganizacja nie dotyczy samego faktu istnienia duszy, która i zaistniała nie w wyniku organizacji materii, i istnieje w sobie jako podmiocie, a nie w ciełe, chociaż temu ciału udziela istnienia, by być człowiekiem. Wynika z tego to, że dusza może nadal zachowywać swe istnienie po śmierci człowieka, czyli po ostatecznym rozpadnięciu się ciała⁷⁹. Można przeto powiedzieć, że możliwość istnienia duszy po śmierci człowieka jest nierozzerwalnie sprzęgnięta z faktem jej powstania i bytowania. Dusza powstaje – raz jeszcze podkreślmy to za Krąpcem – nie w wyniku przemian i organizowania się ciała i bytuje w sobie jako podmiocie, „udzielając” swego istnienia materii, organizując ją do potrzeb człowieka. Dlatego też trwa po śmierci człowieka⁸⁰.

Zaznaczmy tu przy okazji, że powyższe rozwiązanie problemu relacji dusza – ciało poprzez wskazanie na jedyny akt istnienia przysługujący duszy było zdecydowanym wykroczeniem poza antropologię Arystotelesa. Jak wskazuje E. Gilson, w filozofii Arystotelesa – o czym już nadmienialiśmy – wszelka forma musi być materialna, a w związku z tym i zniszczalna. W arystotelizmie nie ma miejsca dla formy rozumnej, to znaczy takiej, która byłaby równocześnie formą ciała i pełnoprawną substancją duchową⁸¹. Człowiek według Arystotelesa – jak zauważa Krąpiec – bytuje jako wynik (rezultat) złożenia z czynnika materialnego i formalnego, tj. ciała i duszy⁸². Rozpad, rozłączenie formy od materii następujące w chwili śmierci człowieka jest zniszczeniem nie tylko całego *compositum* ludzkiego, ale i obydwu

⁷⁸ Por. tamże, s. 148.

⁷⁹ Autor odwołuje się tu do następującego tekstu Tomasza: „anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi; est etiam ipsius animae. Quod non accidit in allis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae” (*S. th.* I, 76, 1, ad 5).

⁸⁰ Por. jeszcze w związku z tym: *S. th.* I, 75, 6; *Contra gent.* II, 79; oraz komentarz: Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 135-137; oraz Gilson, *Elementy*, s. 1195-204.

⁸¹ Por. Gilson, *Elementy*, s. 194.

⁸² Por. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 120. Por. także: J. Kalinowski, *Człowiek: materia i dusza*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 101.

elementów, które wchodziły w jego strukturę, a więc i ciała, i duszy. Zatem rozwiązanie Tomaszowe, które przyjął i rozwinął Krąpiec, jest rozwiązaniem nowatorskim; jest rozwiązaniem lepiej tłumaczącym fakty ujawniane w doświadczeniu i zarazem jest rozwiązaniem, które lepiej koresponduje z prawdą objawioną o człowieku.

Zanim zamkniemy krótkim podsumowaniem tę drugą część drugiego paragrafu niniejszego rozdziału, chcemy jeszcze dla pełniejszego obrazu związku duszy z ciałem powrócić do problemu roli ludzkiego ciała w procesie komunikacji poznawczej. Otóż – jak już nadmieniliśmy – M.A. Krąpiec, opierając się na tekstach św. Tomasza, rozwinął w swoich rozważaniach tezę, że dusza ludzka jedynie w ciele i poprzez ciało może działać sprawczo jako człowiek, wchodząc w kontakt ze światem rzeczy realnie istniejących⁸³. Nawet poznanie intelektualne (nie mówiąc już o poznaniu zmysłowym) zawiera „ślady” materialne związane z obecnością ludzkiego ciała, które jest niejako „kanałem” poznawczym (w sensie pośrednictwa) łączącym człowieka ze światem zewnętrznym. Co więcej, lubelski tomista stwierdza, że: „bez pośrednictwa ludzkiego ciała człowiek nie tylko nie wszedłby w kontakt ze światem materialnym, ale także nie mógłby uświadomić się sam sobie; nie doszedłby do stwierdzenia istnienia Ja jako podmiotu wyłaniającego z siebie swe akty, zarówno nasycone materialnością, jak i akty, które okażą się później w analizie uniesprzeczniającej niematerialne”⁸⁴.

Wobec powyższego można powiedzieć, że zdaniem autora poprzez swoje ciało człowiek uobecnia się w świecie. Ciało nasze jest racją naszego wejścia w kontakt poznawczy ze światem i poprzez ten kontakt poznawczy dany za pomocą ciała umożliwia nam uświadomienie samego siebie. „Bez ludzkiego ciała – konkluduje autor – człowiek nie poznałby siebie, nie stałby się świadomym Ja, obecnym («immanentnym») w działaniu i zarazem to działanie transcendującym osobowym bytem ludzkim”⁸⁵.

Po tym dopełnieniu rozważań na temat wzajemnego związku duszy i ciała oraz podkreśleniu roli ludzkiego ciała jako także istotnego czynnika człowieka, zacytujemy tu jeszcze jeden tekst autora, który niejako zwieńczy powyższe rozważania: „Jeśli bowiem dusza istnieje istnieniem własnym, za-podmiotowanym w sobie, i tak istniejąc, jest zarazem «formą» ciała, czyli organizatorem materii, to będąc właśnie formą, jest bezwzględnie immanentna we wszystkich aktach «moich» związanych z funkcjonowaniem ciała; a ist-

⁸³ Por. Krąpiec, *Ciało jako współ-czynnik*, s. 152.

⁸⁴ Tamże, s. 153-154.

⁸⁵ Tamże, s. 155.

niejąc samodzielnie w sobie jako podmiocie, może transcendować wszystkie akty «moje», które poszczególnie i razem wzięte nie dorównują Ja górującemu (z racji samodzielnego istnienia duszy) nad wszystkimi aktami. Zachowuje się zatem, teoretycznie, doskonałą jedność człowieka, stwierdzaną nieustannie w doświadczeniu wewnętrznym, dlatego że jest tylko jedna organizatorka ciała, samodzielnie w sobie istniejąca dusza⁸⁶.

W niniejszym tekście mamy rzeczywiście zebrane istotne elementy powyższego fragmentu naszych rozważań. Krąpiec, przyjmując za św. Tomaszem twierdzenie, że istnienie człowieka „tkwi” w istnieniu duszy, podkreślił przez to znakomicie doświadczaną jedność strukturalną człowieka. Według autora nie ma dwóch istnień w bycie ludzkim. Istnienie całego człowieka jest zarazem istnieniem własnym duszy. W istnieniu tym uczestniczy ciało. Ta sytuacja ontyczna jest podstawą jedności bytu ludzkiego. Tylko jedność aktu istnienia zapewnia jedność ludzkiego podmiotu jako osoby. Jedno istnienie duszy jest fundamentem dla wszelkich „istnień” przypadłościowych, zarówno w sensie władz duszy, jak i cech materialnych ciała⁸⁷.

Takim oto rozwiązaniem egzystencjalnej jedności bytu ludzkiego M.A. Krąpiec doskonale wyjaśnił samodoświadczenie człowieka, informujące nas, że jesteśmy bytem jednym i tożsamym z sobą. Poprzez ukazanie duszy jako zasady istnienia ciała i całego człowieka Krąpiec (za Tomaszem) wytłumaczył filozoficznie dany w pierwotnym doświadczeniu fakt ontycznej jedności bytu ludzkiego. Tym samym było to także (przynajmniej pośrednie) wyjaśnienie faktu transcendencji człowieka w świecie przyrody (*resp.* transcendencji osoby wobec natury w bycie ludzkim), ponieważ została uwytłumiona pozycja ducha ludzkiego jako racji teźże transcendencji. To właśnie dusza ludzka, jako samoistna forma, „wypowiadająca się” wprawdzie przez materialne ciało, ale w istocie swej będąca także samoistnym, duchowym, niezależnym od ciała podmiotem, jest ostatecznym, wewnętrznym źródłem i racją doświadczanej transcendencji.

Tytułem dopełnienia powyższych rozważań wskaźmy jeszcze na koniec, jakie stanowisko w kwestii jedności ludzkiego bytu zajmował kard. K. Wojty-

⁸⁶ Tamże, s. 146.

⁸⁷ Podobnie niniejszą kwestię ujmuje E. Gilson, gdy pisze, że w obrębie metafizycznej struktury bytu skończonego dusza dzieli ze swym ciałem ten sam akt bytu: „bowiem zupełnie stosowne jest, by akt bytu (*esse*), dzięki któremu istnieje istota złożona, był tym samym aktem bytu, którym istnieje sama forma, ponieważ byt złożony istnieje tylko przez formę i żadne z nich nie istnieje niezależnie jedno od drugiego. Uczestnicząc więc w samym bycie duszy, ciało nie staje się duszą, lecz jako coś, co przyjmuje duszę w charakterze podmiotu, wznosi się do poziomu aktu bytu, który posiada dusza jako zasada i przyczyna” (G i l s o n, *Elementy*, s. 195).

ła; czy zdawał sobie z niej wyraźnie sprawę i ewentualnie w czym widział jej źródło i podstawę? Już w rozdziale drugim tej pracy zostało stwierdzone, że Ksiądz Kardynał, analizując doświadczenie człowieka, wyraźnie wskazywał, iż człowiek doświadcza wprost nie tylko swojego dynamizmu obejmującego działanie i dzianie się, ale także że posiada doświadczenie jedności i tożsamości własnego „ja”. To ostatnie jest nawet, jego zdaniem, przedmiotowo wcześniejsze i bardziej podstawowe niż doświadczenie wspomnianych dynamizmów⁸⁸. Z czego wyrasta ta doświadczana jedność? w czym ma swoje źródło? Otóż kard. K. Wojtyła jest w tym względzie wierny tradycji tomistycznej i odpowiada, że: „owo realne ujawnienie oraz realne wyzwolenie jedności osoby w czynie zawdzięczamy duchowości człowieka”⁸⁹. Żeby nie było wątpliwości, dodaje dalej: „Chodzi tu nie tylko o duchowość jako zespół przejawów, które stanowią o transcendencji osoby w czynie, ale chodzi o realne źródło bytu”⁹⁰. Zatem stwierdza się tu wyraźnie, że o jedności ludzkiego bytu stanowi duch, pierwiastek duchowy – dusza. Jednakże autor w swoich rozważaniach nie podjął metafizycznych analiz ducha ludzkiego i jego związku z ciałem. Nie wnikał w jego naturę i strukturę, ale zatrzymał się na samym stwierdzeniu jego obecności. Swoje analizy poświęcał przede wszystkim opisowi przejawów ludzkiego ducha i całego człowieka. Stąd też w *Osobie i czynie*, owszem, dotyka problemu ludzkiej duszy, ale oznajmia zarazem, że jest to droga już przetarta, dlatego z niej rezygnuje, chociaż ją akceptuje i raz po raz na nią wskazuje⁹¹.

O tym, że autor akceptuje tę drogę, niech świadczą jego słowa: „Poznanie duszy jako zasady jedności bytu i życia konkretnej osoby jest owocem analizy metafizycznej. O istnieniu duszy oraz jej duchowej naturze wnioskujemy ze skutków, które domagają się racji wystarczającej, czyli współmiernej przyczyny”⁹².

W słowach tych autor wyraźnie przyznaje się do tradycji tomizmu i tym samym podziela w tym względzie stanowisko M.A. Krąpca. Można zatem uznać, że obaj autorzy pozostają w dziedzinie antropologii w zasadzie w tej samej tradycji, którą w różny sposób, w różnym kierunku wzbogacają.

⁸⁸ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 84 („Doświadczenie jedności i tożsamości własnego «ja» jest przedmiotowo wcześniejsze, a zatem bardziej podstawowe niż doświadczalne różnicowanie na działanie i dzianie się, na sprawczość i nie-sprawczość tegoż «ja»”).

⁸⁹ Tamże, s. 193.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Tamże, s. 195-196.

PODSUMOWANIE CZĘŚCI TRZECIEJ

Rozważania części trzeciej naszej pracy miały na celu ukazanie ontycznych podstaw faktu transcendencji bytu ludzkiego. Miały pokazać owo źródło, z którego wyłaniają się aktywności-działania przedstawione w części drugiej tej pracy, a więc: akty poznania intelektualnego, akty miłości i akty wyboru. Źródło tych aktów zostało odkryte na drodze rozumowania redukcyjnego, rozumowania, które – jak wiadomo – przebiega od następstwa do racji (od skutku do przyczyny). Na tej właśnie drodze zostały odkryte, według naszego nazwania: bliższe i dalsze (ostateczne), wewnętrzne racje transcendencji. Była to droga, którą wytyczył św. Tomasz, a którą przejął i rozwinął M.A. Krąpiec, a po części i kard. K. Wojtyła. Dlatego w trakcie naszych rozważań zmuszeni byliśmy w tej właśnie metafizycznej części pracy w wielu miejscach odwoływać się do tekstów św. Tomasza, gdyż stały się one podstawą do rozwiązań dokonanych przez M.A. Krąpca. Naturalnie wiele uwagi w tej części poświęciliśmy także temu ostatniemu. Natomiast nie znalazło się zbyt wiele miejsca w tej części pracy dla kard. K. Wojtyły. Zaznaczono bowiem we wprowadzeniu do tej części, że Ksiądz Kardynał uznawał wprawdzie redukcyjną drogę poszukiwania struktur w bycie ludzkim, będących racją zaistnienia i racją specyficznej natury analizowanych przez siebie czynów osoby. Jednakże drogi tej bliżej autor nie analizował, twierdząc, że jest to droga już wystarczająco przetarta. Wolał pozostać na etapie analitycznego opisu spełniania się czynu osoby, czynu będącego przejawem, znakiem wyższości człowieka jako osoby nad wszystkimi widzialnymi bytami świata.

Powyższa okoliczność wpływa w jakiejś mierze na formę podsumowania trzeciej części rozważań. Z oczywistych względów nie będzie w nim porównań według klucza: podobieństwa i różnice, ale będą uwydatnione w punktach główne rezultaty, które dadzą się ustalić na podstawie tego, co wyżej w tej części napisaliśmy. Oto najważniejsze wyniki przeprowadzonych analiz:

A. Odnośnie do władz duchowych, jako racji bliższej transcendencji

1. Bliższą racją tłumaczącą spełnianie przez człowieka wyższych aktów poznawczych i pożądawczych (aktów stanowiących o transcendencji człowieka) są umysłowe władze-zdolności: intelekt i wola.

2. Intelekt i wola są duchowymi władzami duszy; tkwią w niej jako w swoim podmiocie, mają przeto kategorię przypadłości.

3. Zasadniczym argumentem przemawiającym za istnieniem intelektu jako władzy różnej od zmysłów jest istnienie pojęć ogólnych i sądów.

4. Tłumaczenie poznania ludzkiego (według zasad filozofii arystotelesowsko-tomistycznej) wskazuje na podwójny rodzaj intelektu: intelekt czynny i intelekt możnościowy (bierny).

5. Wola jako umysłowa władza pożądawcza jest racją tłumaczącą fakt pożądania odkrytego przez intelekt dobra, wyrażającego się w aktach decyzji, wolnego wyboru, chcenia, miłości itp.

6. Intelekt i wola są ściśle ze sobą powiązane tak w sferze bytowania, jak i wzajemnego współdziałania.

B. Odnośnie do duszy jako ostatecznej wewnętrznej racji transcendencji

1. Dusza ludzka jest ostateczną wewnętrzną racją i właściwym podmiotem aktów poznawczych intelektu i aktów pożądawczych woli, natomiast dla wszystkich pozostałych władz i działań ludzkich jest zasadą.

2. Dusza ludzka jest nie tylko racją wegetatywno-zmysłowego i duchowego dynamizmu człowieka, ale jest także racją doświadczanej jedności bytowej człowieka.

3. Dusza ludzka, odkryta w systemowym tłumaczeniu samodoświadczenia człowieka, została w tradycji tomistycznej uznana za pierwszą zasadę życia, za akt ciała i za formę substancjalną ciała.

4. Dusza ludzka jest racją bytowej jedności człowieka, dlatego że jest jedyną formą substancjalną ciała i dlatego że jest jedyną zasadą istnienia ludzkiego ciała i całego człowieka.

5. Dusza ludzka w ujęciu św. Tomasza i M.A. Krąpca jest wyjątkową w całej przyrodzie formą substancjalną ciała; jest formą samoistną, to znaczy for-

mą posiadającą swój akt istnienia. Jedynym istnieniem duszy istnieje ciało ludzkie i całe *compositum*, czyli cały człowiek.

6. Fakt złączenia aktu istnienia z duszą sprawia, że dusza nie ginie w chwili śmierci człowieka.

7. Rację konieczną, ale niewystarczającą dla zaistnienia duszy stanowi ludzkie ciało. Dusza swój akt zaistnienia zawdzięcza ostatecznie Bogu, wszakże nie może inaczej zaistnieć jak tylko w ciele.

8. Dusza z natury swojej potrzebuje ciała, aby mogła się wyrazić i rozwijać, będąc jego organizatorką i formatorką.

9. Ciało jest nie tylko koniecznym warunkiem nawiązywania przez duszę (człowieka) kontaktu ze światem zewnętrznym, ale jest także warunkiem uświadomienia sobie siebie samego, jest warunkiem stwierdzenia „ja” jako podmiotu, wyłaniającego z siebie różnorodne akty.

10. Dusza ludzka, jako samoistna forma „wypowiadająca się” przez materialne ciało, ale w istocie swej będąca samoistnym duchowym, niezależnym w zaistnieniu od ciała podmiotem, jest ostatecznym wewnętrznym źródłem i racją doświadczanej transcendencji bytu ludzkiego.

ZAKOŃCZENIE

Ostatni etap myślowej drogi autora tej rozprawy winien się wyrazić w generalnym podsumowaniu przedłożonych rozważań, w ukazaniu i ocenie osiągniętych rezultatów, we wskazaniu kierunków dalszych badań w dziedzinie związanej z problematyką pracy. Zadanie podjęte w niniejszej dysertacji nie było łatwe do wykonania, mimo stosunkowo łatwego dostępu do literatury przedmiotu badań. Trzeba było bowiem prześledzić dwa różne, wyrosłe po części z tego samego źródła style myślenia i mówienia o człowieku. Za przedmiot rozważań przyjęto zagadnienie transcendencji bytu ludzkiego w ujęciu dwóch czołowych twórców i przedstawicieli lubelskiej szkoły filozofii klasycznej: o. M.A. Krąpca i kard. K. Wojtyły. Główny problem pracy sprowadzał się do ukazania sposobu ujawniania się i interpretacji transcendencji bytu ludzkiego osoby. Na drodze realizacji tego zamierzenia na początku trzeba było ukazać poznawcze źródło transcendencji, które zarazem daje nam przystęp do integralnej prawdy o człowieku. Tym źródłem („kanałem” poznawczym), odsłaniającym nam transcendencję człowieka w ujęciu naszych autorów, jest szeroko rozumiane doświadczenie. Pierwsza część pracy przybrała zatem charakter metateoretyczny. W trakcie przeprowadzonych tam analiz stwierdzono, iż obydwaj autorzy reprezentują w tym względzie stanowisko empiryzmu genetycznego, wyrażające się w tezie, że człowiek poznaje prawdę o samym sobie na podstawie doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego. Uprzywilejowanym rodzajem doświadczenia, umożliwiającym człowiekowi „wgląd” w siebie i pozwalającym odczytać prawdę o samym sobie, a tym samym i o człowieku w ogóle, jest doświadczenie wewnętrzne, będące zarazem typem poznania bezpośredniego i zarazem rozumiejącego. Odsłania nam ono także prawdę o transcendencji bytu ludzkiego. Poprzez doświadczenie wewnętrzne odkrywamy równocześnie różnoraki dynamizm bytu ludzkiego i obecność w tym dynamizmie ludzkiego „ja” jako podmiotu, a po części i sprawcy tego dynamizmu. Analiza tekstów prezentowanych autorów doprowadziła nas do stwierdzenia, że rozumienie doświadczenia u kard. K. Wojtyły jest znacznie szersze aniżeli u M.A. Krąpca i że u tego pierw-

szego została o wiele bardziej uwytatniona rola doświadczenia wewnętrznego. Ponadto w trakcie rozważań odnotowano fakt, że kard. K. Wojtyła, w przeciwieństwie do M.A. Krąpca, poświęcił wiele miejsca analizie ludzkiej świadomości. Uznał ją za konstytutywny element ludzkiego „ja”, decydujący w dużej mierze o transcendencji osobowej człowieka.

Po ukazaniu źródła poznawczego transcendencji w części drugiej rozprawy przystąpiono do prezentacji aktywności człowieka, w których przejawia się owa transcendencja. W przedstawieniu zachowano kolejność Krąpcowego tryptyku: poznanie, miłość, wolność.

W prezentacji transcendencji poznawczej wskazano, że została ona zaakcentowana przede wszystkim przez M.A. Krąpca. On też w swojej filozoficznej twórczości poświęcił jej o wiele więcej miejsca niż kard. K. Wojtyła. O ile lubelski tomista potraktował poznanie jako byt (przypadłościowy) i usiłował go uniesprzeczniczyć poprzez wskazanie na podmiotowe i przedmiotowe struktury, o tyle kard. K. Wojtyła analizował czynność poznawania okazyjnie – najczęściej przy przedstawianiu uwarunkowań wolnego wyboru, przy omawianiu motywacji chcenia, a także przy rozważaniach na temat sumienia. Tym, co wydaje się wspólne naszym autorom w tej dziedzinie, jest to, że obaj – chociaż każdy we właściwy sobie sposób – uwytatniają szczególność poznania sądowego, w którym zawarty jest moment prawdy przesądzający o wyższości poznania ludzkiego nad poznaniem właściwym zwierzętom, a więc moment wskazujący na transcendencję bytu ludzkiego.

Do analogicznych wniosków doprowadziły autora rozważania rozdziału piątego, poświęcone zagadnieniu transcendencji przez miłość. M.A. Krąpiec potraktował tę aktywność w perspektywie metafizycznej. Dlatego też, idąc za św. Tomaszem, zwrócił przede wszystkim uwagę na strukturę aktu miłości, zestawiając go z aktem poznania. W późniejszych swoich pracach podkreślał także kreatywny wymiar miłości. W innej perspektywie rzeczywistość miłości potraktował kard. K. Wojtyła. Stosując metodę fenomenologiczną opisu, uwytatnił szeroko psychologiczno-etyczny charakter miłości, ukazał jej wymiar indywidualny i wspólnotowy. Dużo uwagi poświęcił prezentacji rodzajów i stopni miłości. Autor nie poprzestał na samym opisie różnych postaci miłości, ale sformułował także wiele postulatów odnośnie do właściwego, dojrzałego, integralnego przeżywania miłości. Analizy poświęcone tekstom M.A. Krąpca oraz kard. K. Wojtyły w wielu miejscach uwytatniły osobowy, duchowy wymiar miłości, czyli wskazały na transcendencję człowieka przez miłość.

Trzecim obszarem ujawniania się osobowej transcendencji człowieka jest obszar wolności. Tę właściwość bycia człowiekiem w szczególny sposób uwydatnił w swojej etyce i antropologii kard. K. Wojtyła. Prawie całe dzieło *Osoba i czyn* poświęcił opisowi doświadczenia wolności. Wolność, jego zdaniem, ujawnia się w spełnianiu czynu. Analizując wolne spełnianie ludzkiego czynu, autor wyróżnił dwa rodzaje wolności: wolność w znaczeniu podstawowym i wolność w znaczeniu rozwiniętym. Wolność w znaczeniu podstawowym autor nazwał samostanowieniem. Zakłada ono dwie inne struktury w osobie: samoposiadanie i samopanowanie. Wolność w znaczeniu rozwiniętym jest właściwością woli jako władzy. Ujawnia się ona w rozstrzyganiu i wyborze. W procesie rozstrzygania i wyboru ważną rolę odgrywa prawda o przedmiocie wyboru jako dobru. Uwidacznia się tu zależność, a dokładniej: samozależność osoby od prawdy.

W nieco innej optyce poznawczej rozważa wolność osoby M.A. Krąpiec. Jego zdaniem „miejscem” ujawniania się wolności jest ludzka decyzja. Analiza mechanizmu podejmowania decyzji doprowadziła autora do wykrycia faktu wolnego wyboru człowieka. Ów wybór sprowadza się jego zdaniem do opowiedzenia się za konkretnym sądem praktycznym, który staje się przyczyną wzorczą, determinującą podmiot do określonego działania.

W trakcie rozważań okazało się także, że obaj myśliciele zgodnie zauważają, iż wolność ludzka nie jest wolnością absolutną, ale że jest ograniczona przez różne czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Dlatego też jest ona zarazem zadaniem dla człowieka.

Dodajmy tu jeszcze, że zdaniem obydwóch autorów, a zwłaszcza według przekonania kard. K. Wojtyły, właśnie w fakcie spełniania się wolności ujawnia się w sposób najbardziej czytelny transcendencja człowieka.

Dalsza nasza myślowa droga przebyta w zaprezentowanej rozprawie doprowadziła nas do wykrycia ontycznych źródeł transcendencji. Weszliśmy przeto w trzeciej części pracy na teren metafizyki. Lektura tekstów wchodzących tu w grę myślicieli ujawniła, że drogę tę podjął głównie M.A. Krąpiec. Jako wierny kontynuator klasycznej, przede wszystkim Tomaszowej koncepcji filozofii wyjaśniającej, na drodze redukcyjnej „odkrył” bliższe źródło transcendencji człowieka w jego duchowych władzach: w intelekcie i woli. One to właśnie „usprawiedliwiają”, zdaniem Krąpca, zachodzenie w człowieku transcendencji poznawczej i wolitywnej. Ostateczne źródło transcendencji bytu osobowego autor „ujrzał” w duszy ludzkiej, która ostatecznie tłumaczy fakt niematerialnego dynamizmu człowieka, jak również fakt jego psychofi-

zycznej jedności. Powyższa droga wiodąca do odkrycia podstaw transcendencji znana była także kard. K. Wojtyłe. Autor wspominał jedynie o niej, wszelako drogi tej nie przemierzał.

W kontekście wyżej przytoczonych rezultatów naszych rozważań należy dopiero teraz – u kresu naszej myślowej drogi – zapytać: jak konkretnie rozumieli transcendencję obaj autorzy? Otóż można na to pytanie odpowiedzieć, przywołując tu rozróżnienie kard. K. Wojtyły: transcendencji poziomej i transcendencji pionowej. Transcendencja pozioma – to przekraczanie własnej podmiotowości w kierunku przedmiotu. Dokonuje się ono zarówno w aktach poznawczych, jak i w aktach chcenia (woli). Akty te bowiem odznaczają się intencjonalnością, czyli są skierowane ku przedmiotom. M.A. Krąpiec nazwał to „dorzecznością” (spiskowaniem z rzeczą). O tym rodzaju transcendencji mówią obaj autorzy (choć Krąpiec nie nazywa jej transcendencją poziomą). Wszelako jednak ten rodzaj transcendencji nie przesądza jeszcze o wyższości człowieka jako osoby w przyrodzie. Wydaje się, że dopiero drugi rodzaj transcendencji, który kard. K. Wojtyła nazywa transcendencją pionową, wskazuje na właściwą transcendencję osoby w czynie – według nazwania Księdza Kardynała; i transcendencję osoby wobec natury – według nomenklatury pojęciowej M.A. Krąpca. Transcendencję pionową kard. K. Wojtyła określa jako nadrzędność własnego „ja” osoby wobec własnego dynamizmu. Transcendencja pionowa ujawnia swój dynamizm w kontekście intencjonalnych aktów poznania i chcenia. Zachodzi w niej sprzężenie funkcjonowania intelektu i woli. Intelekt jest czynnikiem ukierunkowującym dynamizm woli. Stąd transcendencja pionowa jest właściwa nie tylko aktowi woli, ale obejmuje także i akt poznawczy intelektu. Oto kard. K. Wojtyła stwierdza: „Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samozależność, 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”¹.

Ten właśnie rodzaj transcendencji przesądza o wyższości, o szczególnej pozycji człowieka jako osoby w świecie. Łączy się on z doświadczeniem powinności odczytywanej przez sumienie, a ta z kolei stanowi podstawę do odpowiedzialności osoby „na wartości”, „za wartości”, a szczególnie „na wartość osoby”, „za wartość osoby”. Ten rodzaj transcendencji znany jest także M.A. Krąpcowi, chociaż nie jest przez niego tak nazwany.

¹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 162.

Mając na uwadze to, co powiedzieliśmy o duchu ludzkim jako o źródle dynamizmu i jedności bytu ludzkiego, można na koniec powiedzieć, że transcendentja osoby ukazuje najpełniej najgłębsze warstwy struktury osoby. Dzięki temu można powiedzieć: „Transcendentja to drugie imię osoby”².

Jak można by określić rodzaj, charakter transcendentji, o której mówią obaj autorzy? Proponuje się Krąpcowe ujmowanie i rozumienie transcendentji nazwać „transcendentją metafizyczną”. Autor sięgnął bowiem do metafizycznych źródeł transcendentji bytu ludzkiego, widząc je w duchowych władzach człowieka związanych ostatecznie z duszą ludzką. Tego typu transcendentja została zestawiona, odkryta na tle porównania człowieka z resztą świata przyrody. Natomiast rozumienie transcendentji przez kard. K. Wojtyłę proponujemy nazwać „transcendentją fenomenologiczną”, autor bowiem zatrzymał się w zasadzie tylko na opisie strony zjawiskowej transcendentji, badając sposoby jej ujawniania się. W rozważaniach autora nie znajdujemy na ogół odniesień osoby do innych bytów przyrodniczych, ale cała refleksja nad człowiekiem zamyka się w obrębie samego człowieka. Stąd też mówi się u kard. K. Wojtyły o transcendentji osoby w czynie, transcendentji osoby wobec jej własnego dynamizmu.

W jakim wzajemnym związku pozostają te dwa podejścia do transcendentji? Przeprowadzone w pracy analizy upoważniają nas do wniosku, że są to ujęcia komplementarne. Mają ze sobą wiele wspólnego, jako że po części wyrastają z tego samego źródła, jakim jest tradycja tomizmu. Niewątpliwym wkładem kard. K. Wojtyły w ukazanie rysu transcendentji człowieka jest to, że ogromnie poszerzył on prezentację przejawów transcendentji. Dało się to zauważyć w trakcie rozważań zamieszczonych w drugiej części tej pracy. M.A. Krąpiec natomiast, nie rezygnując z krótkiego przedłożenia przejawów transcendentji, zwrócił bardziej uwagę na jej ontyczne źródło: na duszę ludzką i jej władze. Przeto jeszcze raz powtórzmy, że podejście kard. K. Wojtyły ma charakter fenomenologiczny, M.A. Krąpca zaś – metafizyczny. Stąd też i struktury, które opisuje Książ Kardynał, np. samopanowanie czy samoposiadanie, nie są strukturami rozumianymi metafizycznie, ale fenomenologicznie, struktury zaś prezentowane przez M.A. Krąpca są strukturami ontycznymi, wykrytymi na drodze systemowego wyjaśniania.

Stwierdzenia powyższe nie wyczerpują charakterystyki wszystkich możliwych związków, jakie dałoby się zauważyć na kanwie szczegółowych zesta-

² Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 15-17.

wień opisanych w pracy teorii transcendencji bytu ludzkiego. Pozostawiamy to innym badaczom, którzy podejmą tę problematykę.

Pracę kończymy ze świadomością, że nie wszystkie nasze zamierzenia zostały zrealizowane w zadowalającym stopniu. Jeśli praca postawi znaki zapytania i wywoła u Czytelników poczucie niedosytu, to niech to będzie zachętą i bodźcem do dalszych poszukiwań w dziedzinie tej problematyki. U kresu naszej drogi chcemy jedynie stwierdzić, że prawda o transcendencji bytu ludzkiego wyłożona przez omówionych twórców szkoły lubelskiej jest prawdą o ogromnej wadze dla współczesnej filozofii i kultury. Stąd też godna jest ciągłego zgłębiania i stosowania jej w życiu.

BIBLIOGRAFIA

I. Teksty źródłowe

K r ą p i e c A. M.,

- Egzystencjalizm tomistyczny, „Znak” 6 (1951) nr 2 (28), s. 108-125.
- Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego, „Collectanea Theologica” 28 (1957), s. 303-381.
- Matematyczny i filozoficzny interpretacjonizm materii, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958) nr 3, s. 9-30.
- Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 1, s. 97-148.
- Poznawalność Boga i duszy: trudności – podstawy rozwiązań, „Znak” 11 (1959) nr 6 (60), s. 747-756.
- Realizm ludzkiego poznania, Poznań 1959.
- Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959) z. 1-2, s. 135-154.
- Teoria analogii bytu, Lublin 1959.
- Teoria materii (Ujęcie fizykalne i filozoficzne), „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (1959) z. 2, s. 3-48.
- Transcendentalia i uniwersalia, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 1, s. 5-39.
- Specyficzność poznania metafizycznego, „Znak” 13 (1961) nr 5 (83), s. 602-637 (wspólnie z S. Kamińskim).
- Dlaczego zło?, Warszawa 1962.
- Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1962 (wspólnie z S. Kamińskim).
- Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Lublin 1963.
- O wolności woli, „Znak” 16 (1964) nr 5 (119), s. 597-609.
- O filozofię kultury, „Znak” 16 (1964) nr 7-8 (121-122), s. 813-825.
- Zagadnienie przedmiotu „Metafizyki” Arystotelesa, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) z. 1, s. 17-26.
- Filozofia bytu a zagadnienie wartości, „Znak” 17 (1965) nr 4 (130), s. 424-433.
- Przeżycie moralne a etyka, „Znak” 17 (1965) nr 9 (135), s. 1129-1146.

-
- Arystotelesowa koncepcja substancji, Lublin 1966 (wspólnie z T.A. Żeleźnikiem).
 - Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień, Poznań 1966.
 - Religia a nauka, „Znak” 19 (1967) nr 7-8 (157-158), s. 861-887.
 - Z filozoficznej problematyki badań nad koncepcją materii jako składnika realnego bytu, „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967) nr 2, s. 17-48.
 - Człowiek w perspektywie śmierci, w: O Bogu i o człowieku, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 123-148.
 - Materia i forma, ich różne rozumienie w historii filozofii, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 1, s. 55-65.
 - Metafizyka i problem Boga, w: Studia z filozofii Boga, Warszawa 1968, s. 347-379.
 - O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 2, Warszawa 1968, s. 11-37.
 - Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie (przegląd stanowisk), w: E. Gilson, Realizm tomistyczny, Warszawa 1968, s. 169-334.
 - Człowiek wobec wyboru, w: O Bogu i o człowieku, t. 2, Warszawa 1969, s. 147-174.
 - Filozoficzne aspekty dobra i zła moralnego, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 3, Warszawa 1969, s. 51-91.
 - Metafizyka – ale jaka?, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1969) z. 1, s. 55-62.
 - O realizm metafizyki, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969) nr 4, s. 9-20.
 - Jednostka a społeczeństwo, „Znak” 21 (1969) nr 6 (180), s. 684-712.
 - Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1970) z. 4, s. 22-33.
 - Posoborowe aspekty antropologii chrześcijańskiej, w: Myśl posoborowa w Polsce, Warszawa 1970, s. 19-27.
 - Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii, „Znak” 23 (1971) nr 5 (203), s. 561-570.
 - Intencjonalny charakter kultury, Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne, red. K. Kłóśak, Kraków 1971, s. 203-219.
 - Tomistyczna koncepcja świętości, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 6, Warszawa 1972, s. 405-418 (wspólnie z Z.J. Zdybicką).
 - Od koncepcji ku teorii osoby, w: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Lublin 1973, s. 173-189.
 - Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 57-61.
 - W 700-lecie śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 1, s. 5-12.
 - Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej, Lublin 1974.
 - Spójność koncepcji bytu w węzłowych punktach systemu św. Tomasza, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) z. 4, s. 3-15.

-
- Struktura bytowa człowieka, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*, Warszawa 1974, s. 123-157.
 - Człowiek i prawo naturalne, Lublin 1975.
 - Doświadczenie i metafizyka, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 5-16.
 - Uwagi o „O doświadczeniu – ponownie”, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 147-148.
 - Pojęcie – słowo, „Roczniki Filozoficzne” 26 (1978) z. 1, s. 83-112.
 - Człowiek i wartość, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 51-70.
 - Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły (na marginesie „Osoby i czynu”), „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) z. 1-3, s. 65-71; oraz to samo w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980, s. 25-34.
 - Funkcje refleksji w analizie czynu moralnego (na marginesie pracy Karola kard. Wojtyły „Osoba i czyn”), „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 114-118.
 - Osoba i społeczność, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980) z. 4, s. 17-27.
 - Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 139-158.
 - Tomasz z Akwinu. *De ente et essentia. O bycie i istocie. Przekład – komentarz – studia*, Lublin 1981.
 - Człowiek. *Kultura. Uniwersytet, wybór i opracowanie A. Wawrzyniak*, Lublin 1982.
 - Osoba i społeczność, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 63-74.
 - Decyzja – bytem moralnym, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 47-65.
 - O rozumienie bytu moralnego, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 91-102.
 - Człowiek twórcą kultury, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 16, Warszawa 1985, s. 99-131.
 - Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście, „Zeszyty Naukowe KUL” 28 (1985) nr 3-4 (111-112), s. 45-57.
 - *Język i świat realny*, Lublin 1985.
 - *Metafizyka działania*, Lublin 1985 (maszynopis autoryzowany).
 - *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 29 (1986) nr 1 (113), s. 3-15.
 - „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?”*, Lublin 1987, s. 224-244.
 - *Jeszcze Polska nie zginęła... O podstawach tożsamości narodu*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19, Warszawa 1990, s. 69-77.
 - *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19, Warszawa 1990, s. 251-263.

- O suwerenność człowieka – suwerenność państwa, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19, Warszawa 1990, s. 67-68.
- Religia ogniskową kultury, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19, Warszawa 1990, s. 194-226.

Wojtyła K.,

- Instynkt, miłość, małżeństwo, „Tygodnik Powszechny” 8 (1952) nr 42, s. 1-2 i 11.
- System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej, „Polonia Sacra” 6 (1953-54), s. 143-161.
- Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955-1957) z. 1, s. 111-135.
- W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955-1957) z. 4, s. 303-317.
- Myśli o małżeństwie, „Znak” 9 (1957) nr 7 (42), s. 595-604.
- Moralność a etyka, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 9, s. 3.
- O pochodzeniu norm moralnych, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 11, s. 3 i 11.
- Natura i doskonałość, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 13, s. 11.
- Znaczenie powinności, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 16, s. 11.
- O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 2, s. 13-31.
- Propedeutyka sakramentu małżeństwa. Kryzys instytucji i kryzys sakramentu, „Ateneum Kapłańskie” 50 (1958) t. 56, s. 20-33.
- Sprawiedliwość a miłość, „Tygodnik Powszechny” 12 (1958) nr 2, s. 7.
- Miłość a odpowiedzialność, „Ateneum Kapłańskie” 51 (1959) t. 59, z. 2, s. 163-172.
- Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej, „Znak” 11 (1959) nr 6 (60), s. 693-697.
- Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera, Lublin 1959.
- O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej (w oparciu o koncepcje św. Tomasza z Akwinu oraz Maxa Schelera), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959) z. 1-2, s. 99-124.
- Wychowanie miłości, „Tygodnik Powszechny” 14 (1960) nr 12, s. 1.
- Personalizm tomistyczny, „Znak” 13 (1961) nr 5 (83), s. 664-674.
- Człowiek jest osobą, „Tygodnik Powszechny” 18 (1964) nr 52, s. 2.
- Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 5-25.
- Osoba i czyn w aspekcie świadomości (fragment studium „Osoba i czyn”), w: *Pastori et magistro*, Lublin 1966, s. 293-305.

-
- Etyka a teologia moralna, „Znak” 19 (1967) nr 9 (159), s. 1077-1082.
 - Osoba i czyn. Refleksywne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja, „Studia Theologica Varsaviensia” 6 (1958), s. 101-119.
 - Osoba i czyn na tle dynamizmu człowieka, w: O Bogu i o człowieku, t. 1, Warszawa 1968, s. 201-226.
 - Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 341-356.
 - Osoba i czyn, Kraków 1969.
 - Problem doświadczenia w etyce, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 5-24. Wersja niemiecka: Das Problem der Erfahrung in der Ethik, w: W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1976, s. 267-288.
 - Problem teorii moralności, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 3, Warszawa 1969, s. 217-249.
 - Osoba ludzka a prawo naturalne, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) z. 2, s. 53-59.
 - Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16 XI 1970 r., „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 53-55; oraz „Słowo końcowe”, tamże, s. 243-263.
 - O znaczeniu miłości oblubieńczej (na marginesie dyskusji), „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 162-174.
 - Rodzina jako *communio personarum*. Próba interpretacji teologicznej, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974) t. 83, s. 347-361.
 - Osoba: podmiot i wspólnota, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 5-40.
 - The Special Contribution to the Debate: The International Act – The Human Act. That is: Act and Experience, „Analecta Husserliana” 5 (1976), s. 269-280.
 - Participation or Alienation?, „Analecta Husserliana” 6 (1977), s. 61-73, wersja polska: Uczestnictwo czy alienacja, „Summarium” 7 (1978), s. 7-16.
 - Person: Ich und Gemeinschaft, „Klerusblatt” 57 (1977) nr 9, s. 189-192.
 - Aby się Chrystus nami posługiwał. Teksty K. Wojtyły drukowane w „Tygodniku Powszechnym” i miesięczniku „Znak”, Kraków 1979.
 - Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką *praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 1, s. 9-20.
 - Wspólnota ludzka w oczach Soboru, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 5-12.
 - Personalistyczna koncepcja człowieka, w: Specjalistyczne aspekty problemu anty-koncepcji, Kraków 1980, s. 1-31.
 - Osobowa struktura samostanowienia, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) z. 2, s. 5-12. Wersja oryginalna: The Personal Structure of Self-Determination, w: Tomasso d’Aquino nel suo VII Centenario Congresso Internazionale, Roma – Napoli, 17-24 aprile 1974, Roma 1974, s. 379-390.

- Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne, Lublin 1982, wyd. 3.
- Elementarz etyczny, Lublin 1983.
- Wykłady lubelskie, Lublin 1986.
- Podmiotowość i to, „co nieredukowalne” w człowieku, „Ethos” 1 (1988) nr 2-3, s. 21-28. Przedruk: Subjectivity and the Irreducible in Man, „Analecta Husserliana” 7 (1978), s. 107-114.

II. Dzieła klasyków filozofii

- Aristotelis Opera edidit, Academia Regia Borusica, red. I. Bekker, Berolini 1831-1870.
- Sancti Aurelii Augustini Opera omnia, „Patrologia Latina” 32-47.
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, PM edita, t. 1-16, Romae 1882-1953.
- Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editorum deligenter recusae, Taurini – Rome 1931.
- Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956.

III. Opracowania i literatura pomocnicza

- A d a m c z y k S., Pierwiastki duchowe człowieka w świetle św. Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne” 2-3 (1949-50), s. 60-84.
- B a k i e s B., Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki, „Studia Philosophiae Christianae” 14 (1978) nr 1, s. 5-24.
- Przedmiot afirmacji sądu egzystencjalnego, „Studia Philosophiae Christianae” 14 (1978) nr 1, s. 25-29.
- O właściwą koncepcję poznawalności istnienia, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) nr 1, s. 179-185.
- B a r d e c k i A., Solidarność i sprzeciw (rec. książki K. Wojtyły „Osoba i czyn”) „Homo Dei” 39 (1970) nr 2, s. 132-137.
- B a r t n i k C., Personalizm teologiczny według kardynała Karola Wojtyły, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 51-60.
- B e d n a r s k i F.W., Bp K. Wojtyła. Miłość i odpowiedzialność. „Duszpasterz Polski za Granicą” 13 (1962) nr 2, s. 205-208.
- Les implications axiologiques et normatives de l'analyse de l'expérience morale d'après le card. Carol Wojtyła, w: Studia in honorem Caroli Wojtyła, Roma 1979, s. 97-124.
- Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach kard. K. Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 17-45.

- B e j z e B., W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 51-78.
- Aktualna problematyka antropologii filozoficznej, „*Studia Philosophiae Christianae*” 5 (1969) nr 1-2, s. 51-61; oraz nr 2, s. 5-47.
- B o y e r C., L'immortalité de l'âme à la lumière de la raison, „*Doctor Communis*” 11 (1958) nr 2-3, s. 223-236.
- C h e n u M.D., Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1974.
- C h u d y W., Jan Paweł II o teologii ciała, „*Znak*” 32 (1980) nr 11 (317), s. 1393-1411.
- Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała, w: *Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 217-238.
- Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (cz. 1), „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) nr 2, s. 19-40.
- Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (dokończenie), „*Studia Philosophiae Christianae*” 18 (1982) nr 2, s. 41-70.
- Refleksja a poznanie bytu (Refleksja *in actu exercito* i jej funkcja w poznaniu metafizycznym), Lublin 1984.
- Rola refleksji w epistemicznej i ontycznej strukturze osoby ludzkiej, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984) nr 1, s. 7-29.
- Rola refleksji w osobowym spełnianiu się człowieka, „*Ethos*” 1 (1988) nr 2-3, s. 66-77.
- C o p l e s t o n F., Osoba ludzka w filozofii współczesnej, „*Znak*” 15 (1963) nr 11 (113), s. 1283-1301, tłum. H. Bortnowska.
- C r o s b y J., Dialektyka podmiotowości i transcendencji w osobie ludzkiej, tłum. D. Chabrajska i A. Sieradzki, „*Ethos*” 1 (1988) nr 2-3, s. 57-65.
- C z a j o w s k i J., Człowiek w nauce Jana Pawła II, Rzym 1983.
- C z a r n y J., Człowiek odkupiony przez Chrystusa – kim jest? (nauczanie kard. Karola Wojtyły), „*Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*” 15 (1983), s. 173-198.
- D a r o w s k i R. (red.), Człowiek i świat. Szkice filozoficzne, Kraków 1972.
- D e c I., Usytuowanie i język antropologii św. Tomasza z Akwinu i G. Marcela w ich myśli filozoficznej, „*Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*” 13 (1981), s. 267-287.
- Elementy antropologiczne w encyklice Jana Pawła II „*Laborem exercens*”, w: *Jan Paweł II, Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz pod red. ks. J. Kruciny*, Wrocław 1983, s. 281-290.
- Podmiotowość osoby w ujęciu kard. K. Wojtyły. Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II, „*Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*” 15 (1983), s. 153-172.

- Ontyczne racje danych samodoświadczenia człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 16 (1984), s. 293-338.
- Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka, Wrocław 1984.
- *Homo viator* jako kategoria antropologiczna, „Collectanea Theologica” 55 (1985) z. 2, s. 5-18.
- Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela, Wrocław 1986.
- Person als Subjekt. Zum Personbegriff bei Karol Wotyła, „Theologie und Glaube” 76 (1986) nr 3, s. 294-307.
- Dembowsk i B., Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia w metafizyce, „Studia Philosophiae Christianae” 10 (1974) nr 1, s. 29-48.
- Dina n S.A., Karol Wojtyła’s Anthropology, „The New Scholasticism” 55 (1981) z. 3, s. 317-330.
- Dogiel G., Antropologia filozoficzna, Kraków 1984.
- Dybowski M., Działanie woli na tle działań eksperymentalnych, Poznań 1946.
- O typach woli. Badania eksperymentalne, Poznań 1947.
- Dylus F., Antropologia encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”, w: Redemptor hominis. Tekst i komentarz, Kraków 1980, s. 137-143.
- Dzika n K., Teoria psychoterapii a koncepcja świadomości Karola Wojtyły, „Filozofia” (1980), s. 77-90.
- Farell y M.J., Existence, the Intellect, and the Will, „The New Scholasticism” 29 (1955) nr 2, s. 145-174.
- Fina nce J. de, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, Paris 1946.
- Forycki R., Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969), „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 117-124.
- Galarowicz J., Pozwolić mówić doświadczeniu (doświadczenie człowieka w ujęciu Karola Wojtyły), „Przegląd Powszechny” (1986) nr 7-8 (779-780), s. 66-75.
- Galkowski J.W., Z historii pojęcia wolności – Duns Szkot, Kant, Sartre, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 2, s. 59-101.
- Spór o powinność moralną, „Roczniki Filozoficzne” 20 (1972) z. 2, s. 5-39.
- Natura, osoba, wolność, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 177-182.
- Być wolnym – stan czy zadanie?, w: Być człowiekiem, Poznań 1974, s. 111-136.
- Praca w ujęciu kard. K. Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 87-95.
- Samostanowienie osoby w ujęciu kardynała Karola Wojtyły, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 73-79.
- Osoba i wspólnota. Szkic o antropologii kard. K. Wojtyły, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 8 (1980), s. 49-74.
- Sumienie a transcendencja, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 143-147.

- Człowiek, praca, solidarność, „Więź” 24 (1981) nr 4, s. 53-63.
- Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) z. 2, s. 75-87.
- Osoba ludzka jako wartość naczelną, „Więź” 25 (1982) nr 9, s. 61-68.
- O podmiotowym charakterze wspólnoty w ujęciu kard. K. Wojtyły, „Zeszyty Naukowe KUL” 26 (1983) nr 4, s. 3-17.
- Rodzina w ujęciu Kardynała Wojtyły, w: Z badań nad rodziną, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 17-30.
- Osoba – wspólnota – dialog. Szkic na temat myśli filozoficzno-społecznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 19, Warszawa 1990, s. 270-198.
- G i l s o n E., Tomizm, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Byt i istota, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963.
- Elementy filozofii chrześcijańskiej, tłum. T. Górski, Warszawa 1965.
- Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- G o g a c z M., Istnieć i poznawać, Warszawa 1969.
- Obrona intelektu, Warszawa 1969.
- Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej, „Studia Philosophiae Christianae” 6 (1970) nr 2, s. 5-24.
- Hermeneutyka „Osoby i czynu” (recenzja książki Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”, Kraków 1969), „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 125-138.
- Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka?, w: Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś, Warszawa 1974, s. 127-142.
- Wokół problemu osoby, Warszawa 1974.
- G o r c z y c a J., Transcendencja w miłości. W kręgu myśli Dietricha von Hildebranda, „Collectanea Theologica” 58 (1988) z. 4, s. 39-47.
- G r a n a t W., Osoba ludzka. Próba definicji, Sandomierz 1961.
- G r y g i e l S., Czyn objawieniem osoby? (rec. „Osoba i czyn”), „Znak” 23 (1971) nr 2-3 (200-201), s. 200-208.
- Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-73), s. 139-151.
- Doświadczenie i świadectwo, „Tygodnik Powszechny” 31 (1977) nr 32.
- Od samotności do daru, „Znak” 34 (1982) nr 5 (330), s. 363-384.
- G u m p p e n b e r g R., Bewusstsein der Transzendenz, Salzburg 1974.
- H u s s e r l E., Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii, tłum. D. Giełulanka, Warszawa 1967.
- I n g a r d e n R., Z badań nad filozofią współczesną, Warszawa 1963.

- U podstaw teorii poznania, Warszawa 1971.
- Wstęp do fenomenologii Husserla, Warszawa 1974.
- Książeczka o człowieku, Kraków 1975.
- J a n P a w e ł II, Aktualność myśli św. Tomasza z Akwinu, „W drodze” 8 (1980) nr 3 (79), s. 3-13.
- Redemptor hominis, Città del Vaticano 1979.
- Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, Città del Vaticano 1980.
- Laborem exercens, Città del Vaticano 1981.
- J a w o r s k i M., Z problematyki osoby w twórczości naukowej Kardynała Wojtyły, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 439-446.
- Słowo wstępne, w: Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne, Kraków 1971, s. 9-18.
- Teologia a antropologia, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 51-69.
- Tomistyczna koncepcja człowieka, w: Współczesna filozofia człowieka, red. J. Majka, Wrocław 1973, s. 13-29.
- Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”), „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 91-106.
- Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga, „Znak” 25 (1973) nr 1 (223), s. 1-17.
- Problem fenomenologii realistycznej (w związku z książką Andrzeja Póltawskiego „Świat – spostrzeżenie – świadomość”), „Studia Philosophiae Christianae” 14 (1978) nr 1, s. 116-122.
- O ekonomii odkupienia w encyklice „Redemptor hominis”, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 12, Warszawa 1980, s. 73-81.
- K a c z y ń s k i E., Il „momento della verità” nella riflessione di Karol Wojtyła, w: Studia in honorem Caroli Wojtyła, Roma 1979, s. 125-148.
- „Il momento della verità” nella riflessione di Karol Wojtyła, „Angelicum” 56 (1979) nr 2-3, s. 126-140.
- „Prawda o dobru” w koncepcji moralności kard. K. Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 47-71.
- K a l i n o w s k i J., Teoria poznania praktycznego, Lublin 1960.
- Kardynał Karol Wojtyła. „Osoba i czyn”, „Revue Philosophique de Louvain” 69 (1971), s. 602-603.
- Sur l’homme et l’aristotélisme chrétien, „La Pensée Catholique” 140 (1972), s. 20-25; oraz wersja polska: O człowieku i arystotelizmie chrześcijańskim, w: Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś, Warszawa 1974, s. 119-125.
- Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 63-71.

-
- Człowiek: materia i dusza, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: O człowieku dziś, Warszawa 1974, s. 95-118.
- Edith Stein et Karol Wojtyła sur la personne, „Revue Philosophique de Louvain” 82 (1984), s. 545-561.
- K a m i ń s k i S., O logicznych związkach zachodzących między tezami metafizyki ogólnej, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 10 (1959), s. 181-184.
- O ostatecznych przesłankach filozofii bytu, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 1, s. 41-72.
- O definicjach w systemie metafizyki ogólnej, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 1, s. 37-54.
- O niejednostronną metodykę metafizyki, „Znak” 12 (1960) nr 11 (77), s. 1423-1428.
- O uzasadnianiu tez filozoficznych, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 3, s. 37-65.
- Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady?, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 1, s. 5-23.
- Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) z. 1, s. 107-112.
- Typy filozofii, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) z. 1, s. 5-16.
- Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1965) nr 2, s. 103-116.
- Wyjaśnienie w metafizyce, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 1, s. 43-70.
- Metody współczesnej metafizyki, cz. 1, „Roczniki Filozoficzne” 15 (1967) z. 1, s. 5-40.
- Antropologia filozoficzna a inne działy poznania, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, s. 149-164.
- Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, s. 380-403.
- Uwagi o języku teorii bytu, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 1, s. 41-54.
- O koncepcjach filozofii człowieka, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1970) z. 4, s. 9-19.
- Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk, Lublin 1970.
- O strukturze etyki, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 267-279.
- Jak filozofować o człowieku?, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 73-79.
- Punkt wyjścia etyki, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 81-86.
- O redukcyjnym wyjaśnianiu w filozofii, „Summarium” 9 (1980), s. 53-57.
- Naukowa, filozoficzna i teologiczna wizja o człowieku, w: *Jan Paweł II, Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 75-87.
- O wartości jako kategorii antropologicznej, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 105-116.
- *Jak filozofować?*, Lublin 1989.

- Kąkol J., O miłości i odpowiedzialności, „Więź” 4 (1961) nr 1, s. 124-129.
- Kiwka M., Kardynała Karola Wojtyły koncepcja miłości (maszynopis – praca magisterska PFT), Wrocław 1988.
- Limski T., Małżeństwo i rodzina według książki Karola Wojtyły „Miłość i odpowiedzialność”, w: Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych, red. A. Podsiad i A. Szafrąńska, Warszawa 1980.
- Łocowski J.A., Wolność na miarę miłości, „Znak” 25 (1973) nr 2, s. 180-189.
- Łósak K., Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska bezpośredniego doświadczenia, „Przegląd Powszechny” 75 (1958) nr 7-8, s. 3-20.
- Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965) nr 1, s. 75-123.
- Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody, w: O Bogu i o człowieku, t. 1, Warszawa 1968, s. 165-177.
- Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 32-53.
- Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kard. Karola Wojtyły, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 81-84.
- Zagadnienie przygodności człowieka, w: Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś, Warszawa 1974, s. 51-60.
- Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki, „Analecta Cracoviensia” 10 (1978), s. 29-47.
- Kowalczyk S., Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm kard. Karola Wojtyły, „Ateneum Kapłańskie” 77 (1985) t. 104, z. 1-2 (455-456), s. 84-95.
- Człowiek w myśli współczesnej, Warszawa 1990.
- Kozielecki J., Koncepcje psychologiczne człowieka, Warszawa 1977.
- Köchler H., The Dialectical Conception of Self-Determination. Reflections on the Systematic Approach of Cardinal Karol Wojtyła, „Analecta Husserliana” 6 (1977), s. 75-80.
- Kuc L., Tajemniczy świat osoby, „Tygodnik Powszechny” 24 (1970) nr 21, s. 1-2.
- Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971) nr 2, s. 95-109.
- Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 183-190.
- Przyczynek do konstrukcji tematyki antropologii chrześcijańskiej, „Studia Theologica Varsaviensia” 12 (1974) nr 1, s. 289-302.
- Kuczynski T., Duch jako forma ciała. Z Tomaszowej teorii człowieka, Lublin 1972 (maszynopis, Biblioteka Główna KUL).
- Kukłowski T., „Osoba i czyn” a wychowanie w rodzinie, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 211-221.

- K u r M., W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych, „*Studia Philosophiae Christianae*” 16 (1980) nr 1, s. 101-137.
- K u r d z i a ł e k M., Arystotelizm – najtrudniejsza z „dróg” św. Tomasza z Akwinu, w: *Pastori et magistro*, Lublin 1966, s. 361-376.
- Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 109-125.
- Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata, „*Roczniki Filozoficzne*” 19 (1971) z. 1, s. 5-39.
- L a c h B., Kardynała Karola Wojtyły koncepcja osoby ludzkiej w pracy „*Osoba i czyn*” (maszynopis – praca magisterska), Lublin 1985.
- L a c r o i x J., *Personne et amour*, Paris 1955.
- L a t a w i e c A., Wokół pojęcia świadomości, „*Studia Philosophiae Christianae*” 24 (1988) nr 1, s. 47-59.
- L e k i e w i c z Ż., Czyn osoby i rzeczywistość (rec. „*Osoby i czynu*”), „*Studia Filozoficzne*” 17 (1973) nr 5, s. 263-268.
- L e T r o c q u e z R., *Kim jestem Ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968.
- L o b a t o A., *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła*, w: *Studia in honorem Caroli Wojtyły*, Roma 1979, s. 17-62.
- L o n c k e J., *De unione corpus inter et animam humanam iuxta S. Thomam*, „*Collationes Brugenses*” 43 (1947).
- L u i j p e n W.A., *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.
- L u y t e n N.A., *Die Natur des Menschen: Antropologische Sicht*, w: *Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch*, Köln 1972, s. 223-233.
- M a j d a ń s k i S., Gdy mowa o mowie sumienia: z refleksji (meta)syneidologicznych, „*Roczniki Filozoficzne*” 28 (1980) z. 2, s. 168-175.
- M a j k a J., Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności, „*Znak*” 19 (1967) nr 188, s. 284-296.
- Moralna transcendencja człowieka przez wolność i miłość, „*Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*” 7 (1975), s. 41-56.
- M a r c e l G., *Du refus à l’invocation*, Paris 1940.
- M a r c o z z i V., *Differenza fra l’anima umana e l’anima delle bestie*, „*Doctor Communis*” 9 (1958) z. 2-3, s. 124-140.
- M e i s s n e r K., Prawo do osoby – problem etyki życia seksualnego, „*Roczniki Filozoficzne*” 22 (1974) z. 2, s. 151-158.
- M e r l e a u - P o n t y M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1953.
- M i k o ł e j k o Z., Problem osoby – tradycja i zmiana, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa 1983, s. 87-97.

- N é d o n c e l l e M., *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946.
- *Nature et conscience personnelle. La nature humaine* (Actes du XIe Congrès des Societé Philosophie de language française), Paris 1961.
- N o w i c k i L.A., *Koncepcja człowieka J. Maritaina i Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w Świecie” (1984) nr 129, s. 49-59.
- N o w a c z y k M., *Karol Wojtyła's Social Thought*, „Dialectics and Humanism” 4 (1979), s. 79-92.
- O l e j n i k S., *Normatywny charakter wartości etycznych*, „Collectanea Theologica” 25 (1954) z. 1-2, s. 162-177.
- (Rec.) ks. bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie” 55 (1963) t. 66, s. 84-92.
- *Karol Wojtyła – teolog wielki, współczesny, polski*, „Collectanea Theologica” 50 (1980) z. 2, s. 11-33.
- O w e n s J., *The Unity in Thomistic Philosophy of Man*, „Mediaeval Studies” 15 (1963), s. 54-82.
- *The „Analytics” and Thomistic Metaphysical Procedure*, „Mediaeval Studies” 16 (1964), s. 83-108.
- *Soul as Agent in Aquinas*, „The New Scholasticism” 48 (1974) nr 1, s. 40-72.
- *The Primacy of the External in Thomistic Noetics*, „Eglise et Théologie” 5 (1974) nr 2, s. 189-205.
- P a n n e n b e r g W., *Was ist der Mensch?*, Göttingen 1962, tłum. polskie E. Zwolski i D. Szumska, *Kim jest człowiek?*, Paris 1978.
- P a s t u s z k a J., *Tomistyczna i egzystencjalna koncepcja człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 5 (1962) nr 1, s. 27-42.
- *Filozoficzne i empiryczne pojęcie osoby ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 4, s. 45-60.
- P e g i s A.C., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934.
- *In umbra intelligentiae*, „The New Scholasticism” 14 (1940) nr 2, s. 165-176.
- *Introduction to St. Thomas Aquin*, New York 1948.
- *Man as Nature and Spirit*, „Doctor Communis” 4 (1951) z. 1, s. 52-63.
- *St. Thomas and the Unity of Man*, w: *Progress in Philosophy*, Milwaukee 1955, s. 153-173.
- *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, New York 1963.
- *After Seven Hundred Years: St. Thomas Aquinas in 1974*, w: „Colloque commémoratif saint Thomas d'Aquin”, „Eglise et Théologie” 5 (1974) z. 2, s. 137-154.
- *Between Immortality and Death: Some Further Reflections on the „Summa contra gentiles”*, w: „Thomas Aquinas 1274-1974”, „Monist” 58 (1974) nr 1, s. 1-15.

- P i ą t e k J., *Persona e amore nel pensiero filosofico del card. Karol Wojtyła*, Roma 1976.
- P i l u ś H., *Próba współczesnej tomistycznej teorii osoby ludzkiej* (rec. „Osoby i czynu”), „Człowiek i Światopogląd” 4 (1971), s. 91-98.
- *Teoria osoby w klamrach metodologii* (streszczenie dyskusji na temat „Osoby i czynu” na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim), „Człowiek i Światopogląd” 5 (1972) nr 2, s. 223-228.
- *Antropologia egzystencjalna tomizmu*, „Humanitas” t. 3, Wrocław – Warszawa 1980, s. 103-135.
- *Problem osoby ludzkiej w ujęciu K. Wojtyły*, „Humanitas” t. 5, Wrocław – Warszawa 1980, s. 131-161.
- P o d r e z E., *W kierunku osoby. Myśl etyczna Karola Wojtyły*, „Chrześcijanin w Świecie” 12 (1980) nr 11-12 (95-96), s. 127-136.
- *Człowiek. Byt. Wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- P ó ł t a w s k i A., *Czyn a świadomość, w: Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 83-113.
- *Świat – spostrzeżenie – świadomość*, Warszawa 1973.
- *Człowiek a świadomość* (w związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”), „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 159-175.
- *Ethical Action and Consciousness*, „Analecta Husserliana” 7 (1978), s. 115-150.
- *Agire e coscienza secondo Karol Wojtyła*, „Rassegna di Teologia” 20 (1979) nr 1, s. 1-6.
- *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*, „Więź” 22 (1979) nr 2-3, s. 44-53.
- *Czyn a świadomość według Karola Wojtyły, w: W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980, s. 35-46.
- *Człowiek jako istota realizująca się w czynie* (antropologia Karola Wojtyły i Henri Eya analiza świadomości), „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) nr 2, s. 135-174.
- P ó ł t a w s k a W., *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychoterapii obiektywizującej* (w świetle książki Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”), „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 223-241.
- R o d z i ń s k i A., *Moralność i byt*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 113-122.
- *O specyficzności wartościowania moralnego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 4, s. 43-54.
- *Tomizm a personalizm*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969) nr 4, s. 21-30.
- *Osoba i byt, w: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 191-196.
- *Osoba wobec osoby*, „Roczniki Nauk Społecznych” 3 (1975), s. 77-84.

- Zrozumieć siebie do końca, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 61-64.
- Na prawach „głośnego myślenia”, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 138-143.
- U podstaw kultury moralnej, Warszawa 1980.
- Osoba. Moralność. Kultura, Lublin 1989.
- R u a n e J.P., Self-Knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas, „The New Scholasticism” 32 (1958) nr 4, s. 425-442.
- S a w i c k i E., Filozofia miłości, Poznań 1937.
- Wolność woli w nowym oświeceniu, „Roczniki Filozoficzne” 2-3 (1949-50), s. 185-198.
- S c h e l e r M., Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności, tłum. A. Węgrzecki, „Znak” 15 (1963) nr 11 (113), s. 1272-1282.
- Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1978.
- Istota i formy sympatii, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- S e i f e r t J., Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow-Lublin School of Philosophy, „Aletheia” 11 (1981), s. 130-199.
- Prawda a transcendencja człowieka, tłum. Z. Mazurczak, „Ethos” 1 (1988) nr 2-3, s. 37-46.
- S ł o m k a W., Podmiotowy charakter osoby – godność człowieka, w: Być człowiekiem, Poznań 1974.
- S m o l e Ń S., Kardynał Karol Wojtyła – teolog moralista, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 5-14.
- S m o l e Ń s k i S., Norma personalistyczna, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 311-320.
- S o ł t y s M., Byt osobowy jako wolny w „Osobie i czynie” Karola Wojtyły (maszynopis – praca magisterska, KUL), Lublin 1982.
- S r o c z y Ń s k i P., Transcendencja osoby wobec natury w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (maszynopis – praca magisterska PFT), Wrocław 1985.
- S t a r n a w s k i W., Doświadczenie „ja” według Karola Wojtyły, „Filozofia” (1980), s. 44-51.
- S t ę p i e Ń A.B., Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii, „Zeszyty Naukowe KUL” 3 (1960) nr 1, s. 108-117.
- M.A. Krąpiec, Nowy podręcznik metafizyki (rec.), „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 4, s. 82-86.
- Kilka uwag o świadomości (w związku z książką kard. K. Wojtyły „Osoba i czyn”), „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, s. 129-130.
- Rodzaje bezpośredniego poznania, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, s. 95-127.
- Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego, Lublin 1971.
- Księga pamiątkowa ku czci kard. Karola Wojtyły (rec. Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne, Kraków 1971), „Zeszyty Naukowe KUL” 15 (1972) nr 4, s. 67-70.

- Czy metafizyka człowieka jest możliwa?, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973) nr 2, s. 55-60.
- Z.J. Zdybicka, Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem, Lublin 1972 (rec.), „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) z. 1, s. 84-87.
- Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 153-157.
- Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 4, s. 29-37.
- Tomizm a fenomenologia, „Znak” 26 (1974) nr 6 (240), s. 790-798.
- W poszukiwaniu istoty człowieka, w: Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś, Warszawa 1974, s. 61-94.
- O doświadczeniu ponownie, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 143-147.
- O doświadczeniu – tylko nieporozumienia?, „Roczniki Filozoficzne” 26 (1978) z. 1, s. 255-256.
- Główne trudności teorii człowieka, „Studia Filozoficzne” (1989) nr 1 (278), s. 77-81.
- S t r o b a J., Refleksje duszpasterskie, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 207-209.
- S t y c z e Ń T., Antropologia a etyka, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1970) nr 4, s. 35-42.
- Doświadczenie moralności, w: Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne, Kraków 1971, s. 327-355.
- O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) z. 2, s. 105-114.
- Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 107-115.
- Katedra etyki KUL osierocona?, „Tygodnik Powszechny” 32 (1978) nr 51.
- Bóg o człowieku. Na marginesie encykliki „Redemptor hominis”, „Summarium” 7 (1978), s. 25-33.
- Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 15-32.
- Karol Kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich (w 25-lecie objęcia wykładów etyki na KUL-u), „Summarium” 7 (1978), s. 17-23. I w nieco odmiennej wersji pod tym samym tytułem: „Tygodnik Powszechny” 33 (1979) nr 38.
- Miłość spełnieniem wolności. Konieczność dyscypliny życiowej w kontekście nauczania Jana Pawła II, „Summarium” 8 (1979), s. 43-50.
- Karol Wojtyła – Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe, w: Wojtyła K., Joannes Paul II. Erziehung zur Liebe, Stuttgart 1979, s. 181-201.
- Sumienie – źródło wolności czy zniewolenia, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 87-97.

-
- Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii, „Summarium” 9 (1980), s. 45-52.
- Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi, „Znak” 32 (1980) nr 3 (309), s. 263-274.
- Ja w świetle swojego sądu: powinienem, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 148-154.
- Karol kardynał Wojtyła: myśliciel i uczyony, „Summarium” 9 (1980), s. 117-124.
- Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”, w: Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1981, s. 85-138.
- Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II „teologii ciała”, „Znak” 34 (1982) nr 5 (330), s. 339-362.
- Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”, w: Jan Paweł II, Redemptor hominis. Tekst i komentarze, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 89-110.
- Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 67-76.
- Osoba – podmiot we wspólnocie. Status quaestionis, „Zeszyty Naukowe KUL” 28 (1985) nr 3-4, s. 3-26.
- Wolność w prawdzie, „Ethos” 1 (1988) nr 2-3, s. 47-56.
- S w i e ż a w s k i S., Arystotelesowsko-tomistyczna i kartezjańska koncepcja człowieka, „Przegląd Filozoficzny” 43 (1947) nr 1-4, s. 87-104.
- Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (*commensuratio animae ad hoc corpus*), „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948) nr 1-3, s. 131-191.
- Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, opr. S. Swieżawski, Poznań 1956.
- Rozum i tajemnica, Kraków 1960.
- Zagadnienie historii filozofii, Warszawa 1966.
- Znaczenie historii antropologii filozoficznej, w: O Bogu i o człowieku, t. 1, Warszawa 1968, s. 239-265.
- S z o s t e k A., Discussion. Sur l'ouvrage du cardinal Karol Wojtyła intitulé „Osoba i czyn” (La personne et son agir: Person und Tat), „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 265-272.
- Dyskusja nad dziełem kardynała Wojtyły „Osoba i czyn” (Wprowadzenie), „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 49-51.
- Wolność osoby i jej konsekwencje, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 158-161.
- Pozycja osoby w strukturze moralności, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 41-62.
- Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły, „Znak” 32 (1980) nr 3 (309), s. 275-289.
- Normy i wyjątki, Lublin 1980.

- Jeszcze o specyfice wartości moralnej. Na marginesie artykułu M.A. Krapca „Decyzja – bytem moralnym”, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 77-89.
- Osobowa struktura bytu ludzkiego w perspektywie doświadczenia moralności w ujęciu K. Wojtyły. „Zeszyty Naukowe KUL” 28 (1985) nr 3-4 (111-112), s. 27-43.
- Sumienie: świadek i strażnik zbawczej prawdy o człowieku. Na marginesie części II „teologii ciała” Jana Pawła II, w: Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1987, s. 171-191.
- Natura, rozum, wolność, Lublin 1989.
- S z u b a J., Tomistyczna teoria metafizycznej struktury osoby, Lublin 1953 (maszynopis, Biblioteka Zakładu Metafizyki, nr 162).
- S z u b k a T., W i e r z c h o s ł a w s k i R., Lubelska szkoła filozoficzna. W 40-lecie istnienia wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL, „W drodze” (1987) nr 6 (166), s. 92-99.
- Ś l i p k o T., Rozwój etycznej myśli Karola Wojtyły, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 12, Warszawa 1980, s. 47-72.
- Zarys etyki szczegółowej, Kraków 1982.
- Ś w i e r z a w s k i W., Godność człowieka. Teologiczno-antropologiczne podstawy nauki Jana Pawła II w encyklice „Dives in misericordia”, „Homo Dei” 54 (1985) nr 4, s. 251-261.
- T i s c h n e r J., W poszukiwaniu istoty wolności, „Znak” 22 (1970) nr 7-8 (194-194), s. 821-838.
- Antropologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej, w: Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne, Kraków 1971, s. 33-82.
- Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 85-89.
- T o m a s i k H., Osoba jako byt i norma w filozofii kardynała Karola Wojtyły, „Roczniki Filozoficzne” 33-34 (1985-86) z. 2, s. 173-180.
- T o m a s z e w s k i T., Psychologia, Warszawa 1975.
- T r z e b u c h o w s k i P., Być i działać (rec. książki K. Wojtyły „Osoba i czyn”), „Życie i Myśl” 19 (1970) nr 6, s. 142-144.
- W a w r o E., Filozofia K. Wojtyły w aspekcie metodologicznym, „Filozofia” (1980), s. 35-43.
- Wolność ludzka w interpretacji współczesnych tomistów polskich, Wrocław 1989.
- W a w r z y n i a k A., Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 1, s. 87-104.
- Metafizyka i człowiek. Niektóre aspekty problemu metafizyki w fenomenologii egzystencjalistycznej, w: O Bogu i o człowieku, t. 1, Warszawa 1968, s. 257-281.

- Bytowo-osobowy wymiar sumienia, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 125-138.
- Uwagi nie-etyka, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983) z. 2, s. 103-104.
- W c i ó r k a L., Elementy antropologii filozoficznej, w: Chrześcijańska wizja człowieka, red. M. Maciołka, Poznań 1977, s. 37-64.
- Filozofia człowieka, Warszawa 1982.
- W é b e r E.H., L’homme en discussion à l’université de Paris en 1270, Paris 1970.
- W é b e r J., Étude sur la *réflexio*, Mélanges Mandonnet, t. 1, Paris 1930, s. 285-325.
- Saint Thomas d’Aquin, le génie de l’ordre, Paris 1943.
- W i s t u b a H., Działanie kulturotwórcze w relacji do podłoża zdeterminowanego koniecznościowo według filozofii św. Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 2, s. 125-132.
- W i ś n i e w s k a - R o s z k o w s k a K., Problemy współczesnego erotyzmu, Warszawa 1966.
- W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, „Życie i Myśl” 28 (1978) nr 11, s. 21-72.
- W o j c i e c h o w s k i T., Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 191-199.
- W o j t o w i c z A., Filozofia osoby ludzkiej, w: Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II, Warszawa 1983, s. 57-86.
- W o l i c k a E., Uczestnictwo we wspólnocie, „Więź” 22 (1979) nr 2-3, s. 54-62.
- Znakowy charakter uczestnictwa, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 109-122.
- W ó j t o w i c z Z., Kardynała Karola Wojtyły koncepcja doświadczenia (maszynopis – praca magisterska PFT), Wrocław 1987.
- W o r o n i e c k i J., Katolicka etyka wychowawcza, Lublin 1986.
- V i o l a C., L’unité de l’homme et l’expérience qui la révèle d’après Saint Thomas d’Aquin, Louvain 1957.
- Z d y b i c k a Z.J., O intuicji w filozofii, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) z. 1, s. 121-129.
- Filozoficzna koncepcja religijności człowieka, w: O Bogu i o człowieku, t. 1, Warszawa 1968, s. 179-200.
- Pesymistyczne czy optymistyczne perspektywy człowieka, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 3, Warszawa 1969, s. 93-115.
- O konieczną dla etyki filozofię człowieka, „Znak” 23 (1971) nr 4 (202), s. 500-511.
- Partycypacja bytu, Lublin 1972.
- Praktyczne aspekty dociekań przedstawionych w dziele „Osoba i czyn”, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-74), s. 201-205.

-
- Międzynarodowy Kongres Tomistyczny 17-24 IV 1974 r., Roma – Napoli, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 4, s. 53-58.
- Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 7 (1975), s. 11-25.
- Człowiek i religia, Lublin 1977.
- Koncepcje wartości religijnej (sacrum), „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2, s. 71-85.
- Wartości religijne a wartości moralne, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1-3, s. 99-108.
- Autonomia sumienia a nakazy religijne, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 119-124.
- O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku – polska szkoła filozofii klasycznej, „Summarium” 9 (1980), s. 109-115.
- Personalistyczne podstawy o człowieku zbawionym, w: Jan Paweł II, Redemptor hominis. Tekst i komentarze, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 111-128.
- Religia i religioznawstwo, Lublin 1988.
- Z n a n i e c k i E., Pojęcie osoby u M. Schelera, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) nr 4, s. 23-38.
- Ż e l e ź n i k T., Nadzieja przeciw lękowi. Myśl teologiczno-filozoficzna Jana Pawła II, „Życie i Myśl” (1979) nr 6, s. 23-31.

SUMMARY

HUMAN TRANSCENDENCE OF NATURAL WORLD

This book presents the problem of the human transcendence in the vision of the founders of the School of Philosophy at the Lublin University. This school was born in Lublin, in the academic world of the Catholic University, after the Second World War, and is represented here by such thinkers as M.A. Krąpiec OP and Cardinal K. Wojtyła. These two philosophers treated in their research anthropological problems, and presented a very interesting theory of man.

In their theory, the human transcendence had been emphasized in a particular way. The transcendence is decisive for the priority of his being, his dignity and his worth among other beings existing in the world.

Our work presents the question divided into three parts.

The first part is dedicated to the problem of human experience. This experience leads us to the discovery of the transcendence of the human being. Our analysis shows that both Krąpiec and Wojtyła have the same view about experience, expressed through the thesis that man knows the truth about himself on the basis of inside- and outside-experience. The inside-experience helps man to look within himself, and therefore this kind of experience can uncover the truth about him. This experience also reveals truth about the human transcendence and allows us to discover both the diversity of human dynamism and presence of this dynamic „I” as subject. An analysis of the authors in question allowed us to observe the following: the understanding of the experience in K. Wojtyła is wider than in M.A. Krąpiec. Wojtyła introduced the concept of consciousness which is an important part of the human „I” decisive for the transcendence of man.

In the second part of this work we presented the main activities of man in which transcendence is manifest. It is knowledge, love and freedom. In the presentation of cognitive transcendence we have shown that both authors, in their own way, enhanced the role of knowledge in judgments.

The authors also focused their attention on the ability to think in human beings. In the presentation of transcendence in the acts of love, they highlighted the nature of love and its genres.

We have found that M.A. Krąpiec, first of all, focused on the structure of the act of love by comparing it with the act of knowledge. In contrast, Cardinal Wojtyła, applying the method of phenomenological description, highlighted the psycho-ethical aspect of love and demonstrated its individual dimension.

Human freedom is the third area of the transcendence of man. In card. Wojtyła's writings this problem is treated deeply. He distinguishes freedom understood in its most basic meaning and in its wider meaning. Freedom, understood in its basic meaning, can be called „self-determination”. Taken in the broader sense, it is rather a property of the will meant as an inner power. Freedom appears when decision and choice have to be undertaken. M.A. Krąpiec considers freedom of human beings in a different cognitive perspective. In his opinion, it is the human decision which is the area of the appearance of freedom.

Both authors, in their reflections on freedom, showed its limits, and at the same time stressed that this freedom is not simply, but it is given to be developed.

In the third part of this work we presented the ontic foundations of transcendence, which can be found in both authors, particularly in M.A. Krąpiec. According to him, the ultimate source of the transcendence of man lies in the human soul. It operates through two powers: the intellect and will. The soul as a foundation was discovered through analysis which explains the fact of knowledge and intellectual desire. Finally it is the human mind that decides on the human transcendence. The existence and nature of the human spirit can be discovered in searching for the foundations of knowledge and acts of love.

In presenting the questions of man's transcendence in thinkers mentioned above, we tried to determine the major elements of transcendence. This was done by card. K. Wojtyła, who had distinguished between two kinds of transcendence: horizontal and vertical. He understood the horizontal transcendence as a type of outreach of the subject towards the object, either in cognitive acts, or in the acts of will. This transcendence has not decided yet, so it may seem, the superiority of human beings in the world.

Vertical transcendence – the second type of transcendence – is expressed through the primacy of the human „I” compared to the dynamism of the

whole person. The dynamism of the person depends on itself and on the accuracy of his perception of the good. This good drives person to act. The vertical transcendence of which K. Wojtyła speaks is linked to the dynamism of self-determination. This self-determination is based on the structure of self-control and of self-possession.

Man is the only being that can control itself, possess itself, and determine itself. The vertical transcendence indicates that man is a special and exceptional being in all of nature. He is a being called to evolve and to realize himself through his own decisions. We can therefore say with card. K. Wojtyła that transcendence is the second name of the person.

In conclusion, we have suggested calling the transcendence analyzed by M.A. Krąpiec „metaphysical transcendence”. The transcendence evoked by K. Wojtyła we can call „phenomenological transcendence”.

The reasons why we introduced these concepts are as follows: while card. Wojtyła generally focused on the presentation of symptoms of transcendence, M.A. Krąpiec showed not only the symptoms of transcendence, but also their ontological origin, the human soul.

RÉSUMÉ

TRANSCENDANCE DE L'HOMME DANS LE MONDE

Le travail présente le problème de la transcendance de l'homme d'après les créateurs de l'École de Philosophie de Lublin. Cette école est née à Lublin dans le milieu de l'Université Catholique après la deuxième guerre mondiale. Elle est représentée par des penseurs tel que M.A. Krąpiec et le Cardinal K. Wojtyła. Ces deux philosophes ont abordé, dans leurs recherches, des problèmes anthropologiques et présenté une théorie de l'homme très intéressante.

Dans leur théorie de la description, la transcendance de l'homme est mise en relief d'une façon particulière. C'est la dimension de l'homme qui décide de la priorité de son être, de sa dignité et de sa valeur parmi des autres êtres dans le monde.

Notre travail présente ce problème en trois parties.

La première partie est consacrée au problème de l'expérience de l'homme. Cette expérience nous conduit à une découverte de la transcendance de l'être humain. Nos analyses prouvent que Krąpiec et Wojtyła représentent le même point de vue concernant l'expérience qui s'exprime par une thèse qui dit: l'homme connaît la vérité sur lui-même en s'appuyant sur l'expérience extérieure aussi que intérieure. C'est l'expérience intérieure qui gagne car elle aide l'homme à regarder à l'intérieur de lui-même et, par conséquent, elle lui permet de découvrir la vérité de lui-même. Cette expérience nous dévoile aussi une vérité sur la transcendance de l'homme et elle nous permet de découvrir à la fois la diversité du dynamisme humain et la présence du „moi” comme le sujet de ce dynamisme. L'analyse des textes des auteurs en question, nous a amené à la constatation suivante: la compréhension de l'expérience chez K. Wojtyła est plus large que celle-ci de M.A. Krąpiec. Wojtyła a présenté une conception de la conscience qui constitue un élément important du „moi” humain, l'élément qui décide de la transcendance de l'homme.

Dans la deuxième partie de cet ouvrage nous avons présenté les activités principales de l'homme dans lesquelles se manifeste la transcendance. Ce

sont: connaissance, amour et liberté. Dans la présentation de la transcendance cognitive on a souligné que les deux auteurs, à sa propre manière, ont valorisé le rôle de la connaissance par les jugements dans lesquels réside la vérité.

Ils ont aussi attiré l'attention sur la capacité de réflexion chez l'homme. Dans la présentation de la transcendance dans les actes d'amour, ils ont présenté la nature de l'amour et ses genres.

Nous avons constaté que M.A. Krąpiec avant tout avait attiré l'attention sur la structure même de l'acte d'amour en le comparant avec l'acte de connaissance. Par contre le cardinal Wojtyła, en appliquant la méthode de la description phénoménologique, a mis en valeur l'aspect psychoéthique de l'amour et il a démontré sa dimension individuelle.

La liberté humaine constitue le troisième domaine de la transcendance de l'homme. Card. Wojtyła a consacré plus de temps sur ce point. Dans ses analyses il distingue une liberté comprise dans son sens de base et dans son acception élargie. La liberté comprise dans son sens de base est appelée: „l'autodétermination”. Prise dans le sens élargi, elle est une propriété de la volonté conçue en tant que la puissance. Elle apparaît au moment de la décision et du choix. M.A. Krąpiec considère la liberté de l'être humain dans une autre perspective cognitive. A son avis, c'est la décision humaine qui constitue le lieu de l'apparition de la liberté.

Les deux auteurs dans leur réflexion sur la liberté ont indiqué son caractère limité, en même temps ils ont souligné que cette liberté n'est pas seulement donnée (pour être donnée) mais elle est donnée pour être développée.

Dans la troisième partie de ce travail nous avons présenté les fondements ontiques de la transcendance (dans le sens cause-source), qu'on peut trouver chez les auteurs mentionnés ci-dessus et en particulier chez M.A. Krąpiec. D'après celui-ci, la source ultime de la transcendance de l'homme se trouve dans l'âme humaine. Elle agit par les puissances: intellect et volonté. Ce fondement – l'âme, a été découvert par l'analyse expliquant le fait de la connaissance et du désir intellectuel. Enfin, c'est l'esprit humain qui décide de la transcendance de l'homme. C'est en cherchant les fondements de la connaissance et des actes d'aimer qu'on découvre l'existence et la nature de l'esprit humain.

En présentant les problèmes de la transcendance de l'être humain chez les penseurs cités ci-dessus, nous avons essayé de déterminer les éléments importants de la transcendance. Cela a été fait par le card. K. Wojtyła qui avait distingué deux types de la transcendance: horizontale et verticale. La transcendance horizontale est comprise par lui comme un type de sortie du sujet

vers l'objet dans les actes cognitifs aussi que dans les actes de volonté. Cette transcendance ne décide pas encore, comme il semblait, de la supériorité de l'être humain dans le monde.

La transcendance verticale – deuxième sorte de la transcendance – s'exprime par la prééminence du „moi” humain vis à vis du dynamisme de l'individu. Le dynamisme de l'individu et, en particulier, l'activité de celui-ci, dépendent de lui-même et de la justesse de sa perception du bien. Celui-ci pousse l'individu à l'action. La transcendance verticale dont parle K. Wojtyła est liée au dynamisme de l'autodétermination. Celle-ci est basée sur la structure de l'automaîtrise et de l'autopossession.

L'homme est le seul être qui puisse s'automaîtriser, s'autoposséder et s'autodéterminer. La transcendance verticale indique que l'homme est un être particulier et exceptionnel dans la nature. C'est un être qui est appelé à évoluer et à s'accomplir par ses propres décisions.

On peut donc répéter après le card. K. Wojtyła que la transcendance „c'est un surnom de la personne”.

Dans la conclusion, nous avons suggéré d'appeler la transcendance analysée par M.A Krąpiec: „la transcendance métaphysique”. La transcendance évoquée par K. Wojtyła: „la transcendance phénoménologique”.

Les raisons pour lesquelles nous avons introduit ces notions sont les suivantes: M.A. Krąpiec a montré non seulement les symptômes de la transcendance mais leur source ontique: l'âme humaine. Le card. Wojtyła se concentrait généralement sur la présentation des symptômes de la transcendance.

RIASSUNTO

TRASCENDENZA DELL'UOMO NEL MONDO

L'opera presenta la questione della trascendenza dell'uomo nella visione dei fondatori della Scuola di Filosofia di Lublino. Questa scuola è nata a Lublino nell'ambiente accademico dell'Università Cattolica dopo la seconda guerra mondiale. Essa è rappresentata da pensatori come M.A. Krąpiec e il cardinale K. Wojtyła. Questi due filosofi, nella loro ricerca, hanno trattato di problemi antropologici e presentato una teoria molto interessante sull'uomo.

Nella descrizione della loro teoria la trascendenza dell'uomo è evidenziata in modo particolare. Si tratta di quella dimensione in cui l'uomo decide la superiorità del proprio essere, della propria dignità e del proprio valore tra gli altri esseri esistenti nel mondo.

Il nostro lavoro presenta tale problematica in tre parti.

La prima parte è dedicata alla questione della esperienza umana. Tale esperienza ci ha condotti ad una scoperta della trascendenza dell'essere umano. La nostra analisi dimostra che Krąpiec e Wojtyła rappresentano lo stesso atteggiamento relativamente all'esperienza espressa dalla seguente teoria: l'uomo conosce la verità su se stesso basandosi sull'esperienza esteriore ed interiore. E' l'esperienza interiore che prevale, in quanto aiuta l'uomo a guardare dentro sé stesso e, di conseguenza, gli permette di scoprire la verità su se stesso. Tale esperienza ci rivela anche una verità sulla trascendenza dell'uomo e ci permette di scoprire allo stesso tempo la diversità del dinamismo umano e la presenza del „me”, di questo dinamismo come soggetto. L'analisi dei testi degli autori in questione ci ha portato alla seguente osservazione: la comprensione dell'esperienza in K. Wojtyła è più ampia rispetto a M.A. Krąpiec. Wojtyła ha introdotto un concetto di coscienza, che costituisce un elemento importante di „io” umano che stabilisce la trascendenza dell'uomo.

Nella seconda parte di questo lavoro abbiamo presentato le principali attività dell'uomo, nelle quali si manifesta la trascendenza. Si tratta della conoscenza, dell'amore e della libertà. Nella presentazione della trascendenza

cognitiva si è evidenziato che entrambi gli autori, a proprio modo, hanno valorizzato il ruolo della conoscenza tramite i giudizi nei quali risiede la verità.

Gli autori, inoltre, hanno focalizzato la loro attenzione sulla capacità di pensare dell' uomo. Presentando la trascendenza negli atti di amore, essi hanno messo in rilievo la natura dell'amore e le sue forme.

Abbiamo costatato che M.A. Krąpiec, prima di tutto, si è concentrato sulla stessa struttura dell'atto d'amore attraverso il confronto con l'atto di conoscenza. Contrariamente, il Cardinale Wojtyła, applicando il metodo di descrizione fenomenologica, ha sottolineato l'aspetto psico-etico dell'amore e ha dimostrato la sua dimensione individuale.

La libertà umana costituisce il terzo ambito della trascendenza dell'uomo.

Per il card. Wojtyła il problema della libertà occupa molto spazio. Nelle sue analisi egli distingue una libertà intesa nel suo significato di base e nella sua accezione più ampia. La libertà intesa nel suo significato di base viene chiamata „autodeterminazione”. Considerata invece nel senso più ampio, è una proprietà della forza di volontà concepita come un potere. Essa appare nei momenti della decisione e della scelta.

Invece M.A. Krąpiec considera la libertà dell'essere umano in una diversa prospettiva cognitiva. A suo parere, è proprio la decisione dell'uomo che costituisce il luogo della manifestazione della libertà.

Entrambi gli autori, nelle loro riflessioni sulla libertà, hanno indicato i suoi limiti, allo stesso tempo, hanno sottolineato che questa libertà non è semplicemente donata (per essere solamente data), ma è donata per essere sviluppata.

Nella terza parte di questo lavoro abbiamo presentato i fondamenti ontici della trascendenza (nel senso di causa-fonte), i quali possiamo trovare negli autori in merito, e particolarmente in M.A. Krąpiec. Secondo lui, la fonte ultima della trascendenza dell'uomo risiede nell'anima umana. Essa opera tramite i due poteri: l'intelletto e la volontà. L'anima, come un fondamento, è stata scoperta grazie all'analisi che spiega il fatto di conoscenza e del desiderio intellettuale. Infine, è lo spirito umano che decide sulla trascendenza dell'uomo. E' proprio nel ricercare i fondamenti di conoscenza e di atti d'amore che viene scoperta l'esistenza e la natura dello spirito umano.

Presentando i problemi della trascendenza umana nei pensatori citati, abbiamo tentato di determinare gli elementi importanti della trascendenza. Ciò è stato fatto dal card. K. Wojtyła, che aveva distinto due tipi di trascendenza: orizzontale e verticale. La trascendenza orizzontale è stata intesa da lui come un tipo di output del soggetto verso l'oggetto, vuoi negli atti cogni-

tivi, vuoi negli atti di volontà. Questa trascendenza non decide ancora, come potrebbe sembrare, della superiorità degli esseri umani nel mondo.

La trascendenza verticale – il secondo tipo della trascendenza – si esprime tramite il primato del „io” umano rispetto al dinamismo di tutta la persona. Il dinamismo della persona e, in particolare, l'attività di quest'ultima, dipendono da essa stessa e dall'esattezza della sua percezione del bene. Questo bene spinge la persona ad agire. La trascendenza verticale, della quale parla K. Wojtyła, è legata al dinamismo dell'autodeterminazione. Questa, invece, si basa sulla struttura dell'autocontrollo e dell'autopossessione.

L'uomo è l'unico essere che può autocontrollarsi, autopossedersi, e di autodeterminarsi. La trascendenza verticale indica che l'uomo è un essere particolare e di carattere eccezionale in tutta la natura. E' un essere chiamato a evolvere e a realizzarsi tramite sue proprie decisioni.

Si può, dunque, ripetere con il card. K. Wojtyła, che la trascendenza „è il secondo nome della persona”.

In conclusione, abbiamo suggerito di chiamare la trascendenza, analizzata da M.A. Krąpiec, „la trascendenza metafisica”. La trascendenza evocata invece da K. Wojtyła la possiamo chiamare „la trascendenza fenomenologica”.

Le ragioni per cui abbiamo introdotto questi concetti sono le seguenti: mentre il card. Wojtyła si è concentrato generalmente sulla presentazione dei sintomi della trascendenza, M.A. Krąpiec ha dimostrato non solo i sintomi della trascendenza, ma anche la loro origine ontica, l'anima umana.

ZUSAMMENFASSUNG

**DIE TRANSZENDENZ
DES MENSCHEN IN DER WELT**

In der vorliegenden Abhandlung wurde die Transzendenz des Menschen aus der Sicht der Begründer der Lubliner Philosophischen Schule erörtert. Diese entstand nach dem zweiten Weltkrieg an der Katholischen Universität in Lublin. Unter ihren Begründern wählte der Autor die beiden führenden Denker M.A. Krąpiec und Kardinal K. Wojtyła, die in ihren Untersuchungen die anthropologische Problematik aufgenommen und eine interessante Philosophie des Menschen geliefert haben. In dieser haben sie die Transzendenz des menschlichen Seins, d.h. jenes Ausmaß des Menschen herausgearbeitet, das unter anderen Seinswesen in der Welt über seine existentielle Priorität, seine außergewöhnliche Würde und seinen Wert entscheidet.

Diese Thematik gliederte der Autor in drei Teile auf: im ersten Teil ging er auf die Erfahrung des Menschen ein; die Erfahrung führt uns nämlich zur Entdeckung der Transzendenz der Person. In den durchgeführten Analysen stellte er fest, daß beide Denker im Problembereich der Erfahrung den Standpunkt des genetischen Empirismus, d.h. die These vertreten, daß der Mensch auf der Basis der äußeren und inneren Erfahrung die Wahrheit über sich selbst erkennt. Die vorrangige Erfahrungsart, die es dem Menschen ermöglicht, in sein Inneres einzudringen und die Wahrheit über sich selbst und damit über den Menschen überhaupt zu entdecken, ist die der inneren Erfahrung. Diese enthüllt uns auch die Wahrheit über die Transzendenz des Menschen. Durch die innere Erfahrung entdecken wir gleichzeitig die vielfältige Dynamik des Menschen und stellen die Anwesenheit des menschlichen „Ich“ als Subjekt dieser Dynamik fest. Die Textanalyse führte zu der Feststellung, daß Kardinal K. Wojtyła die Erfahrung bedeutend breiter als M.A. Krąpiec auffaßt. Ersterer hat bei dieser Gelegenheit eine interessante Bewußtseinskonzeption erarbeitet, die er als konstitutives für die Transzendenz des Menschen ausschlaggebendes Element des menschlichen „Ich“ anerkennt.

Im zweiten Teil der Untersuchung wurde auf die grundlegenden Aktivitäten des Menschen, in denen sich die Transzendenz offenbart – zu ihr gehören die Erkenntnis, die Liebe und die Freiheit – eingegangen. Im Problem-bereich der Transzendenz der Erkenntnis haben beide Autoren die Rolle der das Moment der Wahrheit enthaltenden geistigen Erkenntnis auf eine ihnen eigentümliche Weise betont. Hingewiesen wurde auch auf die menschliche Fähigkeit zur Reflexion, in der ebenfalls die Transzendenz des Menschen offenbar wird. Bei der Beschreibung der Transzendenz der Liebesakte wurden ihre Natur und ihre Arten aufgezeigt. M.A. Krąpiec – so der Verfasser der vorliegenden Untersuchung – weist vor allem auf die Struktur des Liebesaktes selbst hin, indem er ihn mit dem Erkenntnisakt in Zusammenhang bringt. Kardinal K. Wojtyła hingegen, der die Methode der phänomenologischen Beschreibung wählt, arbeitet den psychologisch-ethischen Charakter der Liebe, ihre individuelle und gemeinschaftliche Dimension sehr stark heraus. Einen besonders breiten Platz räumt Kardinal K. Wojtyła dem dritten Gebiet der menschlichen Transzendenz, d.h. der menschlichen Freiheit, ein. In seinen Analysen unterscheidet er die Freiheit in ihrer grundlegenden Bedeutung von der entwickelten Freiheit. Erstere bezeichnet er als Selbstbestimmung, letztere nennt er eine Eigentümlichkeit des Willens als Vermögen. Sie offenbart sich in der Entscheidung und in der Wahl. In eine andere Erkenntnis münden die Überlegungen zur Freiheit der Person bei M.A. Krąpiec. Seiner Meinung nach ist die menschliche Entscheidung derjenige „Ort“, an dem sich die Freiheit kundtut. Beide Autoren weisen in ihren Überlegungen zur Freiheit auf ihre Begrenztheit hin; beide betonen auch, daß die Freiheit dem Menschen nicht nur gegeben, sondern zur Entfaltung auch aufgegeben ist.

Im dritten Teil wurde zur ontischen Ursache der Transzendenz, die in den Reflexionen der hier untersuchten Autoren, besonders bei M.A. Krąpiec zu finden sind, Stellung genommen. M.A. Krąpiec vertritt die Ansicht, daß der letzte Grund der Transzendenz des Menschen in der menschlichen Seele, die durch den Intellekt und den Willen wirkt, zu suchen sei. Jener Grund, die Seele, wurde auf Grund einer Analyse der die menschliche, intellektuelle Erkenntnis und Begierde erklärenden Tatsache aufgedeckt. Über die Transzendenz des Menschen entscheidet mithin letztlich der menschliche Geist, dessen Existenz und Natur wir bei der Suche nach den Ursachen der erfahrenen, menschlichen, freien Erkenntnis und Liebe erkennen.

Die von den obengenannten Denkern erarbeitete Konzeption der Transzendenz des menschlichen Seins beschreibend, versuchte der Verfasser die wesentlichen Elemente der Transzendenz zu umreißen. Er tat dies im Kontext einer von Kardinal K. Wojtyła übernommenen Unterscheidung zwischen

horizontaler und vertikaler Transzendenz. Unter horizontaler Transzendenz versteht Kardinal K. Wojtyła die Überschreitung des Subjekts auf das Subjekt hin, und das sowohl in den Akten der Erkenntnis als auch des Willens. Sie ist aber noch nicht – so scheint es – ausschlaggebend für den Vorrang des menschlichen Seins in der Welt. Die zweite, hier als vertikal bezeichnete Transzendenz, drückt sich aus in der Überordnung des menschlichen „Ich“ gegenüber der gesamten Dynamik der Person. Diese, besonders aber die Wirksamkeit der Person, hängen von dieser selbst ab und von der Wahrheit über das erkannte Gute, das die Person zum Handeln anspornt.

Die horizontale Transzendenz, von der Kardinal K. Wojtyła spricht, hängt mit der Dynamik der Selbstbestimmung, die wiederum auf der Struktur der Selbst-Beherrschung und des Selbst-Besitzes basiert, zusammen. Nur der Mensch ist ein Sein, das sich selbst beherrschen und sich selbst besitzen, mithin über sich selbst bestimmen kann.

Die Tatsache der horizontalen Transzendenz weist darauf hin, daß der Mensch in der Natur ein besonderes, außergewöhnliches Sein, ein zur Entwicklung durch persönliche, freie Entscheidungen zur Selbsterfüllung berufenes Sein ist. Mit Kardinal K. Wojtyła kann also zu Recht gesagt werden: „Die Transzendenz ist ein zweiter Name der Person“.

In den Schlußfolgerungen schlägt der Autor vor, die von M.A. Krąpiec vertretene Konzeption der Transzendenz mit metaphysischer Transzendenz, die von Kardinal K. Wojtyła vertretene, mit phänomenologischer Transzendenz zu bezeichnen. Dies sucht der Autor damit zu begründen, daß M.A. Krąpiec nicht nur die Erscheinungen der Transzendenz, sondern auch ihre ontische Quelle, die Seele, aufgezeigt, Kardinal K. Wojtyła wiederum sich hauptsächlich nur auf die Beschreibung der Phänomene der Transzendenz konzentriert hat.

TABLE OF CONTENTS

| | |
|---|----|
| Preface to the Third Edition | 9 |
| Preface to the Second Edition | 11 |
| Introduction | 13 |

PART ONE: COGNITIVE SOURCE OF TRANSCENDENCE – HUMAN EXPERIENCE

| | |
|---|----|
| Introduction to Part One | 27 |
| Chapter I. | |
| Structures and Types of Experience | 29 |
| 1. M.A. Krąpiec' Theory | 29 |
| 2. The Opinion of Younger Colleagues and Students of M.A. Krąpiec | 36 |
| 3. Theory of card. K. Wojtyła | 44 |
| Chapter II. | |
| The Object of the Inner Experience | 51 |
| 1. Experiencing the Human Dynamism | 52 |
| A. Experiencing What is „Mine” (by M.A. Krąpiec) | 52 |
| B. Experiencing „Activity” and „Activation” (by card. K. Wojtyła). | 54 |
| 2. Experiencing the Existence of „I” as Subject | 65 |
| A. Experiencing the Existence of „I” as Both the Subject and Executor of „My” Acts (by M.A. Krąpiec) | 65 |
| B. Experiencing the Human Subject: <i>suppositum humanum</i> (by card. K. Wojtyła) | 70 |

| | |
|--|----|
| Chapter III. | |
| Consciousness' Participation in the Act of Experience | 77 |
| 1. Ontic Definition of Consciousness | 78 |
| 2. Function of Consciousness | 84 |
| 3. Limits of Consciousness | 92 |
| Summary of the Part One | 99 |

PART TWO

PHENOMENOLOGY OF TRANSCENDENCE: THE FORMS OF REVEALING OF THE TRANSCENDENCE

| | |
|---|-----|
| Introduction to Part Two | 105 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| Chapter IV. | |
| Transcendence in the Acts of Intellectual Knowledge | 109 |
| 1. Transcendence of a Person in the Acts of Cognition by M.A. Krąpiec | 110 |
| A. Fact of Human Cognition | 110 |
| B. The Structure of Intellectual Cognition | 113 |
| a. Notions | 114 |
| b. Judgments | 116 |
| c. Reasoning | 118 |
| C. Domains of Intellectual Activity | 119 |
| a. Theoretical Cognition | 119 |
| b. Practical Cognition | 120 |
| c. Poietic Cognition | 121 |
| 2. Cognitive Transcendence by K. Wojtyła | 125 |
| A. Nature of Cognition: Cognition as an Intellectual and Somatic Dynamism | 126 |
| B. Truth about Good as an Essential Element of Cognitive Transcendence | 128 |
| C. Cognitive Transcendence in Acts of Conscience | 132 |

| | |
|--|-----|
| Chapter V. | |
| Transcendence in Acts of Love | 141 |
| 1. Ontic Nature of Love | 143 |
| A. Nature of the Act of Love | 143 |
| B. Creative Function of Love | 148 |
| 2. Phenomenological Analysis of Love | 152 |

| | |
|--|------------|
| A. Individual and Communitarian Dimensions of Love | 152 |
| a. The Basic Elements of Love in the Individual Dimension | 153 |
| 1°. Love-Admiration | 153 |
| 2°. Love-Desire | 154 |
| 3°. Love-Kindness | 155 |
| b. The Communitarian Dimension of Love | 156 |
| 1°. Reciprocity, Liking, Friendship | 156 |
| 2°. Spousal Love | 159 |
| B. Psychological and Ethical Dimensions of Love | 163 |
| a. Psychological Integration of Love | 163 |
| b. The Ethical Dimension of Love as a Virtue | 167 |
| Chapter VI. | |
| Transcendence in Acts of Free Choice | 175 |
| 1. The Fact of Human Freedom | 177 |
| A. Human Decision as a „Place” of Experiencing Freedom | 177 |
| B. Experience of Freedom in the Act: the Basic Meaning of Freedom | 184 |
| 2. Interpretation of the Fact of Freedom | 189 |
| A. M.A. Krąpiec’s Attempt of Explaining the Freedom | 189 |
| B. Freedom in the Wider Sense: Realization of the Freedom in the Interpretation of card. Wojtyła | 195 |
| 3. Determinants of Freedom | 200 |
| Summary of the Part Two | 209 |

PART THREE

**METAPHYSICS OF TRANSCENDENCE:
ONTIC FOUNDATION OF TRANSCENDENCE**

| | |
|---|------------|
| Introduction to Part Three | 217 |
| Chapter VII. | |
| Direct Reasons of Transcendence: the Spiritual Powers | 223 |
| 1. Intellect as the Foundation in Explaining the Mental Cognition | 225 |
| A. Existence of the Intellect | 225 |
| B. Structure of Intellect | 228 |
| 2. Will as the Foundation in Explaining the Mental Desire | 231 |
| 3. Relation between the Intellect and the Will | 236 |

Chapter VIII.

| | |
|---|------------|
| A Final Subjective Foundation for the Transcendence: the Human Soul . . . | 239 |
| 1. Soul as the Reason of Vegetative-Sensual and Spiritual Dynamism of Man | 241 |
| A. Soul as the First Principle of Life | 242 |
| B. Soul as an Act of the Body | 244 |
| C. Soul as a Substantial Form of the Body | 246 |
| 2. Soul as the Reason of Ontic Unity of Human Being | 248 |
| A. Soul as the Only Substantial Form of the Body | 250 |
| B. Soul as a Principle of the Existence of the Human Body and the Whole Man (the Connection between Soul and Body) | 254 |
| Conclusion of Part Three | 261 |
| Conclusion | 265 |
| Bibliography | 271 |
| Summary | 293 |
| Résumé | 297 |
| Riassunto | 301 |
| Zusammenfassung | 305 |
| Table of Contents | 309 |
| Table des matières | 313 |
| Indice | 317 |
| Inhaltsverzeichnis | 321 |

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|----|
| Préface à la troisième édition | 9 |
| Préface à la deuxième édition | 11 |
| Introduction | 13 |

PREMIÈRE PARTIE

SOURCE COGNITIVE DE LA TRANSCENDANCE – EXPÉRIENCE DE L'HOMME

| | |
|---|----|
| Introduction à la première partie | 27 |
| Chapitre I. | |
| Structure et types d'expérience | 29 |
| 1. Présentation d'après M.A. Krąpiec | 29 |
| 2. Attitude des collaborateurs plus jeunes et des élèves de M.A. Krąpiec | 36 |
| 3. Conception du card. K. Wojtyła | 44 |
| Chapitre II. | |
| L'objet de l'expérience intérieure | 51 |
| 1. Expérience du dynamisme humain | 52 |
| A. Expérience de ce qui est „à moi” (d'après M.A. Krąpiec) | 52 |
| B. Expérience des „activités” et des dynamismes somatiques (d'après le card. K. Wojtyła) | 54 |
| 2. Expérience de l'existence du „moi” comme sujet | 65 |
| A. Expérience de l'existence du „moi” comme sujet et comme celui qui accomplit „mes actes” (d'après M.A. Krąpiec) | 65 |
| B. Expérience du sujet humain – <i>suppositum humanum</i> (d'après le card. K. Wojtyła) | 70 |

Chapitre III.

| | |
|--|----|
| Participation de la conscience à l'expérience | 77 |
| 1. Position ontique de la conscience | 78 |
| 2. Fonctions de la conscience | 84 |
| 3. Limites de la conscience | 92 |
| Résumé de la première partie | 99 |

DEUXIÈME PARTIE

**PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA TRANSCENDANCE:
FORME DE LA MANIFESTATION DE LA TRANSCENDANCE**

| | |
|--|-----|
| Introduction à la deuxième partie | 105 |
|--|-----|

Chapitre IV.

| | |
|---|-----|
| Transcendance dans les actes de connaissance intellectuelle | 109 |
| 1. Transcendance de la personne dans les actes de la connaissance d'après M.A. Krąpiec | 110 |
| A. Fait de la connaissance humaine | 110 |
| B. Structure de la connaissance intellectuelle | 113 |
| a. Notions | 114 |
| b. Jugements | 116 |
| c. Raisonnement | 118 |
| C. Domaines de l'activité intellectuelle | 119 |
| a. Connaissance théorique | 119 |
| b. Connaissance pratique | 120 |
| c. Connaissance poétique | 121 |
| 2. Transcendance cognitive d'après le card. K. Wojtyła | 125 |
| A. Nature de la connaissance: connaissance comme dynamisme intel- lectuelle et somatique | 126 |
| B. Verité sur le bien comme élément de la transcendance cognitive | 128 |
| C. Transcendance cognitive dans les actes de la conscience | 132 |

Chapitre V.

| | |
|---|-----|
| Transcendance dans les actes d'amour | 141 |
| 1. Caractère ontique de l'amour | 143 |
| A. Nature de l'acte d'amour | 143 |

| | |
|--|----------------|
| B. Fonction créatrice de l'amour | 148 |
| 2. Analyse phénoménologique de l'amour | 152 |
| A. Dimension individuelle et commune | 152 |
| a. Éléments principaux de l'amour dans sa dimension individuelle . . . | 153 |
| 1°. Amour-admiration | 153 |
| 2°. Amour-désir | 154 |
| 3°. Amour-bienveillance | 155 |
| b. Dimension commune de l'amour | 156 |
| 1°. Réciprocité, sympathie, amitié | 156 |
| 2°. Amour sponsal | 159 |
| B. Dimension éthique et psychologique de l'amour | 163 |
| a. Intégration psychologique de l'amour | 163 |
| b. Dimension éthique de l'amour comme vertu | 167 |
| Chapitre VI. | |
| Transcendance dans les actes de libre choix | 175 |
| 1. Acte de liberté humaine | 177 |
| A. Décision humaine „lieu” de l'expérience de la liberté | 177 |
| B. Expérience de la liberté dans l'acte: signification principale de la liberté | 184 |
| 2. Interprétation de l'acte de la liberté | 189 |
| A. Tentatives d'explication de la liberté par M.A. Krąpiec | 189 |
| B. Liberté dans sa signification élargie: accomplissement de la liberté dans l'interprétation du card. K. Wojtyła | 195 |
| 3. Détermination de la liberté | 200 |
| Résumé de la deuxième partie | 209 |

TROISIÈME PARTIE

METAPHYSIQUE DE LA TRANSCENDANCE: FONDEMENTS ONTIQUES DE LA TRANSCENDANCE

| | |
|---|------------|
| Introduction à la troisième partie | 217 |
|---|------------|

Chapitre VII.

| | |
|--|------------|
| Fondements proches de la transcendance: puissances spirituelles | 223 |
| 1. Intellect comme fondement expliquant la connaissance intellectuelle . . . | 225 |
| A. Existence de l'intellect | 225 |
| B. Structure de l'intellect | 228 |

| | |
|--|------------|
| 2. Volonté comme fondement expliquant l'appétit de savoir | 231 |
| 3. Rapport de l'intellect et de la volonté | 236 |
| Chapitre VIII. | |
| Fondement intérieur définitif de la transcendance: l'âme humaine | 239 |
| 1. L'âme comme fondement du dynamisme végétative-sensuelle et spirituelle de l'homme | 241 |
| A. L'âme comme premier principe de la vie | 242 |
| B. L'âme comme acte du corps | 244 |
| C. L'âme comme forme substantielle du corps | 246 |
| 2. L'âme comme fondement de l'unité ontique de l'homme | 248 |
| A. L'âme comme la seule forme substantielle du corps | 250 |
| B. L'âme comme principe de l'existence du corps humain et de l'homme dans sa totalité (le lien entre le corps et l'âme) | 254 |
| Résumé de la troisième partie | 261 |
| Conclusion | 265 |
| Bibliographie | 271 |
| Summary | 293 |
| Résumé | 297 |
| Riassunto | 301 |
| Zusammenfassung | 305 |
| Table of Contents | 309 |
| Table des matières | 313 |
| Indice | 317 |
| Inhaltsverzeichnis | 321 |

INDICE

| | |
|--|----|
| Prefazione alla terza edizione | 9 |
| Prefazione alla seconda edizione | 11 |
| Introduzione | 13 |

PARTE PRIMA FONTE COGNITIVA DELLA TRASCENDENZA – ESPERIENZA UMANA

| | |
|--|----|
| Introduzione alla parte prima | 27 |
| Capitolo I. | |
| Struttura e tipi di esperienza | 29 |
| 1. Visione di M.A. Krąpiec | 29 |
| 2. La posizione dei colleghi più giovani e degli studenti di M.A. Krąpiec | 36 |
| 3. Concezione del card. Wojtyła | 44 |
| Capitolo II. | |
| L'oggetto della esperienza interiore | 51 |
| 1. Esperienza del dinamismo umano | 52 |
| A. Esperienza di ciò che è „mio” (secondo M.A. Krąpiec) | 52 |
| B. Esperienza delle „attività” e delle dinamiche somatiche (secondo il card. K. Wojtyła) | 54 |
| 2. Esperienza dell'esistenza dell'„io” in quanto il soggetto | 65 |
| A. Esperienza dell'esistenza dell'„io” in quanto il soggetto e l'agente dei „miei” atti (secondo M.A. Krąpiec) | 65 |
| B. Esperienza del soggetto umano: <i>suppositum humanum</i> (secondo il card. K. Wojtyła). | 70 |

Capitolo III.

| | |
|---|-----------|
| Partecipazione della coscienza nell'esperienza | 77 |
| 1. Status ontico della coscienza | 78 |
| 2. Funzioni della coscienza | 84 |
| 3. Limiti della coscienza | 92 |
| Conclusioni della prima parte | 99 |

PARTE SECONDA

**FENOMENOLOGIA DELLA TRASCENDENZA:
LE FORME DELLA MANIFESTAZIONE DELLA TRASCENDENZA**

| | |
|--|------------|
| Introduzione alla parte seconda | 105 |
|--|------------|

Capitolo IV.

| | |
|---|------------|
| Trascendenza negli atti di conoscenza intellettuale | 109 |
| 1. Trascendenza della persona negli atti della conoscenza secondo M.A. Krapiec | 110 |
| A. Il fatto della conoscenza umana | 110 |
| B. Struttura della conoscenza intellettuale | 113 |
| a. Nozioni | 114 |
| b. Giudizi | 116 |
| c. Ragionamento | 118 |
| C. Ambiti dell'attività intellettuale | 119 |
| a. Conoscenza teorica | 119 |
| b. Conoscenza pratica | 120 |
| c. Conoscenza poetica | 121 |
| 2. Trascendenza cognitiva secondo K. Wojtyła | 125 |
| A. Natura della conoscenza: la conoscenza come una dinamica intellettuale e somatica | 126 |
| B. Verità sul bene come elemento essenziale della trascendenza cognitiva | 128 |
| C. Trascendenza cognitiva negli atti di coscienza | 132 |

Capitolo V.

| | |
|--|------------|
| Trascendenza negli atti d'amore | 141 |
| 1. Carattere ontico dell'amore | 143 |
| A. Natura dell'atto d'amore | 143 |
| B. Funzione creatrice dell'amore | 148 |

| | |
|--|------------|
| 2. Analisi fenomenologica dell'amore | 152 |
| A. Dimensione individuale e comunitaria dell'amore | 152 |
| a. Principali elementi di amore nella sua dimensione individuale | 153 |
| 1°. Amore-piacere | 153 |
| 2°. Amore-desiderio | 154 |
| 3°. Amore-benevolenza | 155 |
| b. Dimensione comunitaria dell'amore | 156 |
| 1°. Reciprocità, simpatia, amicizia | 156 |
| 2°. Amore sponsale | 159 |
| B. Dimensione psicologica ed etica di amore | 163 |
| a. Integrazione psicologica dell'amore | 163 |
| b. Dimensione etica dell'amore come virtù | 167 |
| Capitolo VI. | |
| Trascendenza negli atti di libero arbitrio | 175 |
| 1. Il fatto della libertà umana | 177 |
| A. La decisione umana, „luogo” dell'esperienza di libertà | 177 |
| B. L'esperienza di libertà nell'agire: significato cruciale di libertà | 184 |
| 2. Interpretazione del fatto di libertà | 189 |
| A. Tentativi di spiegazione della libertà secondo M.A. Krąpiec | 189 |
| B. Libertà nel suo significato ampliato: realizzazione della libertà nell'interpretazione del card. K. Wojtyła | 195 |
| 3. Fattori determinanti della libertà | 200 |
| Conclusioni della seconda parte | 209 |

PARTE TERZA

METAFISICA DELLA TRASCENDENZA: FONDAMENTI ONTICI DELLA TRASCENDENZA

| | |
|--|------------|
| Introduzione alla parte terza | 217 |
|--|------------|

Capitolo VII.

| | |
|---|------------|
| Fondamenti diretti della trascendenza: poteri spirituali | 223 |
| 1. L'intelletto come fonte esplicativa della conoscenza intellettuale | 225 |
| A. Esistenza dell'intelletto | 225 |
| B. Struttura dell'intelletto | 228 |

| | |
|---|------------|
| 2. La volontà come fondamento esplicativo del desiderio di sapere | 231 |
| 3. Relazione tra l'intelletto e la volontà | 236 |
| Capitolo VIII. | |
| La fonte interiore ultima della trascendenza: l'anima umana | 239 |
| 1. L'anima come fonte del dinamismo vegetativo-sensuale e spirituale dell'uomo | 241 |
| A. L'anima come principio primario della vita | 242 |
| B. L'anima come atto del corpo | 244 |
| C. L'anima come forma sostanziale del corpo | 246 |
| 2. L'anima come il fondamento di unità ontica di essere umano | 248 |
| A. L'anima come l'unica forma sostanziale del corpo | 250 |
| B. L'anima come principio dell'esistenza del corpo umano e di tutto l'uomo (relazione tra corpo e anima) | 254 |
| Conclusioni della terza parte | 261 |
| Conclusione | 265 |
| Bibliografia | 271 |
| Summary | 293 |
| Résumé | 297 |
| Riassunto | 301 |
| Zusammenfassung | 305 |
| Table of Contents | 309 |
| Table des matières | 313 |
| Indice | 317 |
| Inhaltsverzeichnis | 321 |

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---------------------------------------|----|
| Vorwort zur dritten Auflage | 9 |
| Vorwort zur zweiten Auflage | 11 |
| Einführung | 13 |

ERSTER TEIL

DIE ERKENNTNISQUELLE DER TRANSZENDENZ – ERFAHRUNG DES MENSCHEN

| | |
|-------------------------------|----|
| Einführung in Teil I. | 27 |
|-------------------------------|----|

I. Kapitel

| | |
|--|-----------|
| Struktur und Arten der Erfahrung | 29 |
| 1. Die Auffassung von M.A. Krąpiec | 29 |
| 2. Standpunkt der jüngeren Mitarbeiter und Schüler von M.A.Krąpiec | 36 |
| 3. Die Konzeption von Kardinal K. Wojtyła | 44 |

II. Kapitel

| | |
|---|-----------|
| Das Objekt der inneren Erfahrung | 51 |
| 1. Die Erfahrung des menschlichen Dynamismus | 52 |
| A. Erfahrung dessen, was „mein“ (die Auffassung von M.A. Krąpiec) | 52 |
| B. Erfahrung von „Handlungen“ und „Aktivierungen“ (die Auffassung von Kardinal K. Wojtyła) | 54 |
| 2. Erfahrung der Existenz des „Ich“ als Subjekt | 65 |
| A. Erfahrung der Existenz des „Ich“ als Subjekt und Erfüllung „meiner“ Akte (Die Auffassung von M.A. Krąpiec) | 65 |
| B. Erfahrung des menschlichen Subjekts – <i>suppositum humanum</i> (die Auffassung von Kardinal K. Wojtyła) | 70 |

III. Kapitel

| | |
|---|----|
| Der Bewußtseinsanteil an der Erfahrung | 77 |
| 1. Die Seinsstellung des Bewußtseins | 78 |
| 2. Funktionen des Bewußtseins | 84 |
| 3. Grenzen des Bewußtseins | 92 |
| Zusammenfassung des ersten Teils | 99 |

ZWEITER TEIL

**DIE PHÄNOMENOLOGIE DER TRANSZENDENZ
– OFFENBARUNGSFORMEN DER TRANSZENDENZ**

| | |
|---|-----|
| Einführung in Teil II. | 105 |
|---|-----|

IV. Kapitel

| | |
|---|-----|
| Die Transzendenz in Akten der intellektuellen Erkenntnis | 109 |
| 1. Transzendenz der Person in Akten der Erkenntnis in der Sicht von M.A. Krą- piec | 110 |
| A. Die Tatsache der menschlichen Erkenntnis | 110 |
| B. Die Struktur der intellektuellen Erkenntnis | 113 |
| a. Begriffe | 114 |
| b. Urteile | 116 |
| c. Gedankengang | 118 |
| C. Bereiche intellektueller Tätigkeit | 119 |
| a. Theoretisches Erkennen | 119 |
| b. Praktisches Erkennen | 120 |
| c. Poyetisches Erkennen | 121 |
| 2. Die Transzendenz der Erkenntnis – in der Sicht von Kardinal K. Wojtyła | 125 |
| A. Die Natur der Erkenntnis – Erkenntnis als „somatischer Dynamismus“ und „Handeln“ | 126 |
| B. Die Wahrheit über das Gute als wesentliches Element der Transzendenz der Erkenntnis | 128 |
| C. Die Transzendenz der Erkenntnis in Gewissensakten | 132 |

V. Kapitel

| | |
|--|-----|
| Die Transzendenz in den Akten der Liebe | 141 |
| 1. Der Seinscharakter der Liebe | 143 |
| A. Die Natur des Liebesaktes | 143 |
| B. Die kreative Funktion der Liebe | 148 |

| | |
|---|------------|
| 2. Die phänomenologische Analyse der Liebe | 152 |
| A. Die Individual- und die Gemeinsamkeitsdimension der Liebe | 153 |
| a. Grundlegende Elemente der Liebe in der Individualdimension | 153 |
| 1°. Liebe-Gefallen | 153 |
| 2°. Liebe-Begierde | 154 |
| 3°. Liebe-Wohlwollen | 155 |
| b. Gemeinsamkeitsdimension der Liebe | 156 |
| 1°. Gegenseitigkeit, Sympathie, Freundschaft | 156 |
| 2°. Bräutliche Liebe | 159 |
| B. Psychologische und ethische Dimension der Liebe | 163 |
| a. Psychologische Integration der Liebe | 163 |
| b. Ethische Dimension der Liebe – Liebe als Tugend | 167 |
| VI. Kapitel | |
| Die Transzendenz in Akten der freien Entscheidung | 175 |
| 1. Die Tatsache der menschlichen Freiheit | 177 |
| A. Die menschliche Entscheidung als „Ort“ der Erfahrung der Freiheit | 177 |
| B. Die Erfahrung der Freiheit in der Tat – grundlegende Bedeutung der Freiheit | 184 |
| 2. Die Interpretation der Tatsache der Freiheit | 189 |
| A. M.A. Krąpiec’ Versuch, die Freiheit zu erklären | 189 |
| B. Freiheit in „entwickelter“ Bedeutung – Erfüllung der Freiheit in der Deutung von Kardinal K. Wojtyła | 195 |
| 3. Die Determinanten der Freiheit | 200 |
| Zusammenfassung des zweiten Teils | 209 |

DRITTER TEIL

DIE METAPHYSIK DER TRANSZENDENZ – ONTISCHE GRÜNDE DER TRANSZENDENZ

| | |
|---------------------------------|-----|
| Einführung in Teil III. | 217 |
|---------------------------------|-----|

VII. Kapitel

| | |
|--|------------|
| Nähere Begründungen der Transzendenz – geistige Vermögen | 223 |
| 1. Der Intellekt als erklärender Grund für die intellektuelle Erkenntnis | 225 |
| A. Die Existenz des Intellekts | 225 |
| B. Die Struktur des Intellekts | 228 |

| | |
|--|------------|
| 2. Der Wille als erklärender Grund für die geistige Begierde | 231 |
| 3. Das Verhältnis des Intellekts zum Willen | 236 |
| VIII. Kapitel | |
| Letztlicher subjektiver Grund der Transzendenz – die menschliche Seele . . . | 239 |
| 1. Die Seele als Grund des vegetativ-sinnlichen und geistigen Dynamismus des Menschen | 241 |
| A. Seele als erstes Lebensprinzip | 242 |
| B. Seele als Akt des Leibes | 244 |
| C. Seele als substantielle Form des Leibes | 246 |
| 2. Seele als Grund für die Seinseinheit des Menschen | 248 |
| A. Seele als einzige substantielle Form des Leibes | 250 |
| B. Seele als Prinzip für die Existenz des menschlichen Leibes und des ganzen Menschen (Beziehung zwischen Seele und Leibes) | 254 |
| Zusammenfassung des dritten Teils | 261 |
| Schlußwort | 265 |
| Literaturverzeichnis | 271 |
| Summary | 293 |
| Résumé | 297 |
| Riassunto | 301 |
| Zusammenfassung | 305 |
| Table of Contents | 309 |
| Table des matières | 313 |
| Indice | 317 |
| Inhaltsverzeichnis | 321 |

Książka ta jest owocem poszukiwań prawdy o człowieku. Przedstawia koncepcję antropologii wypracowaną przez dwóch czołowych myślicieli, współtwórców filozoficznej szkoły lubelskiej: o. Mieczysława A. Krapca OP i ks. kard. Karola Wojtyłę. Owa prawda powstawała w czasie bolesnych doświadczeń niehumanitarnego traktowania człowieka w totalitarnym systemie faszystowskim i komunistycznym, kiedy to lansowano zawężoną, pozytywistyczną i materialistyczną wizję osoby ludzkiej. Człowiek widziany oczyma wymienionych autorów jawi się jako najdoskonalsze stworzenie ziemskie, wychylone ku wiecznemu trwaniu z Bogiem. Jakkolwiek przez swój materialny biologizm tkwi w świecie, jest częścią natury, to jednak przez poznanie, miłość i wolność — przekracza przyrodę w kierunku niewidzialnego, wyższego świata. Prezentowana wizja człowieka stanowi szczególną wartość dla współczesnej kultury.

ISBN 978-83-7454-173-2



9 788374 1541732