

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

## **Kartezjańskie *cogito* a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości**

Każdy, kto podejmuje próbę oceny najważniejszych zjawisk, jakie ukształtowały historię XX wieku, nie może nie uwzględnić w optyce swojej refleksji dwóch potężnych systemów totalitarnych – nazizmu i komunizmu – które, nie bez podstaw, obciąża się dziś winą za największe w dziejach ludzkości zbrodnie przeciw jednostkom, społeczeństwom a nawet całym narodom. Pytanie o skutki a zwłaszcza historyczne znaczenie owych systemów stało się przedmiotem licznych dyskusji i naukowych opracowań, a także podstawą ważnych analiz natury filozoficzno-teologicznej. I właśnie w ten ostatni typ refleksji wpisuje się bardzo mocno książka Karola Wojtyły – Jana Pawła II – *Pamięć i tożsamość*. Wśród wielu podejmowanych w niej zagadnień, jednym z najistotniejszych jest z pewnością problem genezy ideologii zła, których dwudziestowiecznymi manifestacjami były właśnie, w przekonaniu papieża, nazizm i komunizm. Rozpoznanie ich genezy domaga się niewątpliwie pogłębionej refleksji filozoficzno-teologicznej, ponieważ, jak pisze Wojtyła, pytania na ową genezę naprowadzające mają „głębokie znaczenie filozoficzne i teologiczne. Trzeba zrekonstruować « filozofię zła » – podkreśla – w jej wymiarze europejskim i nie tylko europejskim. A rekonstrukcja ta wyprowadza nas poza ideologie. Zmusza nas, by wejść w świat wiary. Trzeba dotknąć tajemnicy Boga i stworzenia, a w szczególności tajemnicy człowieka”<sup>1</sup>. O ile jednak sam problem tajemnicy zła – owego *mysterium iniquitatis*, postrzeganego przez papieża jako jedno z najbardziej dramatycznych wydarzeń w historii stworzenia i zbawienia – odsłania się najpełniej w świetle antropologicznie zorientowanej refleksji teologicznej, o tyle jego ideologiczne ukonkretnienie w postaci totalitarnych systemów staje się w pełni zrozumiałe dopiero z perspektywy filozoficznej.

### **Kartezjańska rewolucja**

„W ciągu lat – pisze Karol Wojtyła – zrodziło się we mnie przeświadczenie, że ideologie zła są głęboko zakorzenione w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. W tym miejscu muszę dotknąć pewnych faktów, które związane są z dziejami Europy, a zwłaszcza jej kultury. Kiedy ukazała się encyklika o Duchu Świętym [ogłoszona w 1986 roku, pod tytułem *Dominum et vivificantem* – A.R.B.], pewne środowiska na Zachodzie bardzo

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

negatywnie na nią zareagowały. Z czego wynikała ta reakcja? Pochodziła ona z tych samych źródeł, z których przed ponad dwustu laty zrodziło się tak zwane europejskie oświecenie – w szczególności oświecenie francuskie, nie wykluczając jednak angielskiego, niemieckiego, hiszpańskiego czy włoskiego<sup>2</sup>. Diagnozując owe źródła, papież wskazuje na znamionujące je procesy, które wystąpiły w Europie Zachodniej w okresie pooświeceniowym i wyrażały się w odwróceniu od chrześcijaństwa jako źródła filozofowania, poddając ostatecznie w wątpliwość samą możliwość dotarcia do Boga<sup>3</sup>. Nie wydaje się jednak, aby autorowi *Pamięci i tożsamości* chodziło o definitywne potępienie okresu europejskiego oświecenia. Wojtyła podkreśla przecież, że „nowożytne dzieje Europy, naznaczone – zwłaszcza na Zachodzie – wpływami oświecenia, zrodziły także wiele dobrych owoców”<sup>4</sup>. Chodzi raczej o wskazanie filozoficznej genezy intelektualnych prądów, które dojrzewając w okresie oświecenia, doprowadziły ostatecznie do zakwestionowania w ramach niepodważalnego dotąd uniwersum filozoficznego, realnego istnienia dwóch z trzech jego nienaruszalnych fundamentów: świata i Boga. „Aby lepiej naświetlić ten problem – pisze papież – trzeba wrócić jeszcze do okresu przed oświeceniem, a przede wszystkim do tej rewolucji, jakiej w myśleniu filozoficznym dokonał Kartezjusz. *Cogito, ergo sum* – «myślę, więc jestem», przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. W ten sposób dokonała się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, czym była w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu: filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens, ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. *Cogito, ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 13.

<sup>2</sup> Tamże, s. 16.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 18.

<sup>4</sup> Tamże, s. 11.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią”<sup>5</sup>. W konsekwencji, jak zauważa papież, w logice *cogito, ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*. Nie mógł więc pozostać jako *Esse subsistens*, « samoistne Istnienie », jako Stwórca, Ten, który obdarowuje istnieniem i jako Ten, który obdarowuje sobą w tajemnicy wcielenia, odkupienia i łaski. « Bóg Objawienia » przestał istnieć jako « Bóg filozofów ». Pozostała tylko « idea Boga », jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl”<sup>6</sup>.

### Od subiektywizmu do idealizmu

W swojej krytyce Kartezjańskiego *cogito* Karol Wojtyła koncentruje się zatem przede wszystkim na redukcji, jakiej poddana została w tej koncepcji przestrzeń realnego bytu – zarówno w wymiarze *ens subsistens*, jak i *ens participatum*. Owa redukcja, w przekonaniu papieża, jawi się jednak jako zagrożenie nie ze względu na swój wymiar metodologiczny, ale antropologiczny. Przede wszystkim więc, kwestionuje on ograniczenie ludzkiego *suppositum* do wymiaru świadomości, widząc w tym niebezpieczeństwo absolutyzacji tej ostatniej. Píše o tym wprost jeszcze w okresie przedpapieskim, zwracając uwagę na fakt, że „aspekt świadomości doczekał się od czasów Kartezjusza swego rodzaju absolutyzacji, która współcześnie weszła do fenomenologii poprzez Husserla”<sup>7</sup>. Tymczasem, jak podkreśla, „świadomość nie jest samodzielnym podmiotem, chociaż w drodze swoistej abstrakcji, czy raczej wyłączenia [...] może ona być traktowana tak, jakby była podmiotem [...]. Jak długo taki typ analizy świadomości ma charakter metody poznawczej, może wydać i wydaje wspaniałe owoce. Nie można jednak tej metody, z uwagi na stojące u jej podstaw wyłączenie (epoché) świadomości z rzeczywistości, z bytu realnie istniejącego, uznawać za filozofię samej rzeczywistości, przede wszystkim zaś rzeczywistości człowieka”<sup>8</sup>. Czy taka sytuacja ma miejsce w filozofii Kartezjusza? Harald Schöndorf, zwracając uwagę na fakt, że Kartezjańska formuła *cogito, ergo sum* wyraża przede wszystkim zawartą w każdym akcie świadomości i współodkrywaną bezpośrednim wglądem pewność własnego istnienia,

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>6</sup> Tamże, s. 18.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] Tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 381.

<sup>8</sup> Tamże, s. 382.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

podkreśla równocześnie konieczność dookreślenia istoty owego świadomego *Ja*<sup>9</sup>. Sam Kartezjusz pisze bowiem: „Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić [...]. Jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą”<sup>10</sup>. Istota człowieka zatem, o ile ukazuje się bezpośredniej samopewności świadomości jako – bez wątplenia – prawdziwa, polega w rozumieniu Kartezjusza na tym, by być *res cogitans* w takim sensie, że pojęcie *cogitatio* obejmuje wszystkie możliwe treści świadomości – w tym również, oprócz treści teoretyczno-kognitywnych, akty woli i afekty – o ile faktycznie należą one do świadomości<sup>11</sup>. Oczywiście, jak zauważa Schöndorf, „*cogitare* obejmuje wprawdzie w szerszym sensie wszystkie dane świadomości, [...] jednak *res cogitans* charakteryzowana jest tylko w węższym sensie przez te zdolności, które tworzą moją teoretyczną i praktyczną samoświadomość [...]. Są to dokładnie elementy, które tradycyjnie były określane jako « duch »: rozumowe poznanie i wolne chcenie. Pojęcie ducha Kartezjusza – dodaje Schöndorf – musi więc być różnicowane. Istota ludzkiego ducha polega tylko na tym, co tworzy samoświadomość i co odpowiada klasycznemu pojęciu ducha: intelekt i wolna wola”<sup>12</sup>. Takie ujęcie rodzi oczywiście poważne niebezpieczeństwo. Ugruntowanie tego, co duchowe wyłącznie w świadomości podmiotu może ostatecznie prowadzić do subiektywizacji wszystkiego, co idealne, któremu przeciwstawiane jest wtedy to, co obiektywnie materialne jako właściwie realne<sup>13</sup>. W konsekwencji – zwraca także uwagę Schöndorf – w filozofii Kartezjusza „oparcie wiedzy na jednostce i jej samoświadomości znajduje się w analogii do niepowtarzalności i nieuniknioności indywidualnych decyzji sumienia. W czasie przełomu nie ma już oparcia na zewnętrznych instancjach i dlatego – ażeby rozstrzygnąć pytanie o prawdziwą religię i właściwą moralność – jako instancja ostatnia pozostaje jeszcze jedynie własne sumienie. To, co najpierw ważne jest tylko w dziedzinie działania, jest teraz przez Kartezjusza przeniesione także na dziedzinę poznania teoretycznego. Również tutaj własna jaźń staje się ostateczną i niedającą się obejść instancją i autorytetem. Jak własne sumienie podejmuje ostatecznie ważną decyzję w dziedzinie moralnej i religijnej, tak podobnie własna świadomość staje się u Descartes’a również ostateczną miarą dla prawdziwego poznania. *Conscience, conscientia* oznaczało wprawdzie wtedy normalne sumienie, ale nie jest przypadkiem, że wyrażenie to

<sup>9</sup> Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 37-38.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 34.

<sup>11</sup> Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, dz. cyt., s. 38. „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale – pyta Kartezjusz – co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 36).

<sup>12</sup> Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, dz. cyt., s. 39-40.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

pojawia się już u Kartezjusza dla określenia świadomości. Człowiek upewnia się w sobie samym już nie tylko co do prawidłowości swojego działania, lecz także swojej wiedzy<sup>14</sup>. Jest to więc, w przekonaniu Wojtyły, prosta droga ku idealizmowi i chociaż, jak zauważa Schöndorf, „Kartezjusz znajduje się jeszcze na podłożu realistycznym i swoje przemyślenia rozpoczyna stanowiskiem zwyczajnej świadomości, to późniejsi myśliciele uczynią rozumiane świadomościowo immanentne przedstawienia punktem wyjścia”<sup>15</sup>. Tego rodzaju idealizm jest jednak, w przekonaniu Wojtyły, zagrożeniem właśnie ze względu na konsekwencje antropologiczno-etyczne. „Świadomość [...] – pisze Wojtyła w *Osobie i czynie* – przy subiektywistycznej postawie myślowej ulega absolutyzacji, a więc przestaje już być aspektem. Dopóki jest rozumiana jako aspekt [...], dopóty służy ona tylko pełniejszemu zrozumieniu subiektywności człowieka, zwłaszcza w jego wewnętrznej relacji do własnych czynów. Odkąd natomiast świadomość przestaje być rozumiana jako aspekt, odtąd też przestaje tłumaczyć subiektywność, czyli podmiotowość człowieka i jego czynów, a sama staje się namiastką podmiotu. Według subiektywizmu świadomość jest całościowym i wyłącznym podmiotem – podmiotem przeżyć oraz wartości, jeżeli chodzi o dziedzinę przeżyć moralnych. Ale niestety, zarówno te przeżycia, jak też wartości przestają w tym założeniu, przy tej postawie myślowej być czymś rzeczywistym [...]. Na koniec – stwierdza Wojtyła – i sama świadomość musi przestać być czymś rzeczywistym, staje się tylko pomyślanym podmiotem treści. Droga subiektywizmu kończy się na idealizmie”<sup>16</sup>. Jakie są tego konsekwencje? W *Pamięci i tożsamości* Jan Paweł II diagnozuje je bardzo zdecydowanie: „Człowiek został sam: sam jako twórca własnych dziejów i własnej cywilizacji; sam jako ten, który stanowi o tym, co jest dobre, a co złe, jako ten, który powinien istnieć i działać *etsi Deus non daretur* – nawet gdyby Boga nie było. Skoro człowiek – dodaje papież – sam, bez Boga, może stanowić o tym, co jest dobre, a co złe, może też zdecydować, że pewna grupa ludzi powinna być unicestwiona”<sup>17</sup>. „Dlaczego się to wszystko dzieje? Odpowiedź – stwierdza nieco dalej Jan Paweł II – jest jednoznaczna i prosta: dzieje się to po prostu dlatego, że odrzucono Boga jako Stwórcę, a przez to jako źródło stanowienia o tym, co dobre, a co złe

---

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 60.

<sup>14</sup> Tamże, s. 61. „Chociaż więc [...] – stwierdza bowiem Kartezjusz – to, co czuję lub co sobie wyobrażam, nie jest może poza mną niczym, to jednak jestem tego pewny, że te sposoby myślenia, które nazywam czuciami (*sensus*) lub wyobrażeniami, o tyle, o ile są tylko jakimiś sposobami myślenia, istnieją we mnie [...]. Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co jasno i wyraźnie ujmuję” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 44-45).

<sup>15</sup> E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, dz. cyt., s. 60.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] Tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 106-107.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

[...]. Sądzę, że gruntowne przemyślenie tej sprawy mogłoby nas zaprowadzić poza cezurę kartezjańską. Jeżeli sensownie chcemy mówić o dobru i złu, musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu. Można na przykład metodą fenomenologiczną analizować doświadczenie, takie jak doświadczenie moralności, religii czy człowieczeństwa, wzbogacając w znaczny sposób nasze poznanie. Nie można jednak zapominać, że te wszystkie analizy poniekąd milcząco zakładają rzeczywistość bytu ludzkiego, to znaczy bytu stworzonego, a także rzeczywistość Bytu Absolutnego. Jeżeli nie wychodzimy od tego « realistycznego » założenia, poruszamy się w próżni<sup>18</sup>.

### **Antropologia a metafizyka**

W konsekwencji, Karola Wojtyły krytyka spuścizny Kartezjańskiej dotyczy, ściśle rzecz ujmując, tego jej aspektu, w którym zostaje ona sprowadzona na pozycję idealizmu, i to nie jako stanowiska metodologicznego, ale po prostu nowej formy ontologii, czy wręcz metafizyki. O tym, że w takim właśnie kierunku wyewoluowało myślenie pokartezjańskie przekonuje również Harald Schöndorf, pisząc: „Kartezjusz dał podwaliny *idealistycznego myślenia*. Bo pytanie o właściwe poznanie nie jest już teraz pytaniem wstępnym, lecz pytaniem zazębiającym się z problematyką metafizyczną<sup>19</sup>. Jaką jednak metafizykę owo pytanie generuje? Swoistą metafizykę „ja”, a dokładniej mówiąc, jej zrationalizowaną postać, redukującą dwa z nieredukowalnych dotychczas fundamentów uniwersum filozoficznego (Boga i świat) do wymiaru swoistych epifenomenów ludzkiej świadomości. Jest to zatem moment krytyczny, ponieważ przy tego rodzaju redukcji zakwestionowane, a przynajmniej mocno sproblematyzowane zostaje poznanie przedmiotowe w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dla Wojtyły oznacza to równocześnie zakwestionowanie osobowych struktur człowieka, a więc także jego szczególnej godności, co powodowane jest wynikającą z owej redukcji niemożnością wyjścia w opisie ludzkiego fenomenu poza przysługujące mu pojęcie gatunkowe. Niemożność ta wiąże się z faktem, że w przekonaniu Wojtyły, osobowe struktury człowieka odsłaniają się przede wszystkim w czynie, rozumianym nie jako immanentna aktywność, ale jako działanie transcendujące człowieka poza własną subiektywność, w kierunku obiektywnie danej rzeczywistości. „Wydaje się – pisze Wojtyła – że takie

---

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 19.

<sup>18</sup> Tamże, s. 20-21.

<sup>19</sup> E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, dz. cyt., s. 60.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

stanowisko jest przeciwne fenomenalizmowi – właściwe natomiast fenomenologii, która nade wszystko akcentuje jedność aktu poznania ludzkiego [...]. Stajemy mianowicie na stanowisku, że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie – czyli doświadczeniu – osoby[...]. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie « człowiek działa », że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny<sup>20</sup>. „W czynach tych – dodaje w innym miejscu Wojtyła – osobowa podmiotowość człowieka nie stanowi struktury zamkniętej. Ani samo-świadomość, ani samo-posiadanie nie zamykają człowieka, ludzkiego « ja », w jego własnym podmiocie. Wręcz przeciwnie, cały ten « zwrot ku sobie », na rzecz którego pracuje świadomość i samostanowienie, okazuje się ostatecznie źródłem najpełniejszego otwarcia tegoż podmiotu na rzeczywistość. Zachodzi w człowieku, w ludzkim « ja » jako podmiocie osobowym, ścisły związek pomiędzy spełnianiem siebie a transcendencją. [...] transcendencja jest jakby drugim imieniem osoby w umysłowości współczesnej<sup>21</sup>. W ten sposób, w przekonaniu Wojtyły, istnieje silna zależność między filozofią podmiotu a filozofią bytu, czy też mówiąc inaczej, między fenomenologią a realistyczną metafizyką. „Fenomenologia – pisze Rococo Buttiglione, komentując stanowisko autora *Osoby i czynu* – interesuje go w pewnym sensie jako sposób opisywania danych świadomości, a więc tego, co w świadomości jest bezpośrednio doświadczane i przeżywane. To jednak, co jest bezpośrednio doświadczane w świadomości nie stanowi całej rzeczywistości, co więcej nie jest wcale rzeczywistością w jej obiektywności. Możemy przecież poznać również wiele rzeczy, które nie są dane bezpośrednio w świadomości. Należą do nich rzeczy, które są nam komunikowalne na podstawie doświadczenia innych ludzi, na podstawie wiedzy czysto obiektywnej o strukturach fundamentalnych istnienia świata. Metafizyka tomistyczna – zauważa Buttiglione – obraca się właśnie na tym poziomie, podobnie jak i oparta na niej antropologia. Metafizyka ta i antropologia mająca w niej swój fundament zachowują – wedle naszego Autora – całą swą ważność. Nie chodzi o to, by ją rekonstruować wychodząc z fenomenologii [...]. Wedle Wojtyły raczej nie chodzi o to, by fenomenologicznie uzasadniać, że człowiek jest osobą, lecz o to, by z pomocą fenomenologii zobaczyć, w jaki sposób człowiek jest osobą, w jaki sposób struktury metafizyczne

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 58-59.

<sup>21</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 388.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyła koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

charakteryzujące jego osobowe istnienie odzwierciedlają się w jego istnieniu świadomym. Metafizyczna antropologia tomistyczna jest tu więc cały czas [...] obecna jako wielka hipoteza fundamentalna, która jest weryfikowana przez analizę fenomenologiczną i która – z drugiej strony – nieustannie pilotuje tę analizę, pozwalając uzyskać jej większą głębię<sup>22</sup>. Z tego też powodu sam Wojtyła, już w okresie papieskim, w encyklice *Fides et ratio* pisze: „Nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną<sup>23</sup>. Gdy ów moment metafizyczny zostanie zakwestionowany lub zredukowany wyłącznie do wymiaru ludzkiego *subiectum*, znika automatycznie możliwość ugruntowania osobowej godności człowieka, a zatem, w rezultacie, pojawia się szeroka perspektywa jego deprecjacji. Perspektywa ta, w przekonaniu Wojtyły, otwarła się właśnie za sprawą skrajnych konsekwencji wyprowadzonych z Kartezjańskiej koncepcji *cogito*. Dwudziestowieczne ideologie zła były tylko wyrachowanym zastosowaniem owych konsekwencji w praktyce.

### Osobowa struktura samostanowienia

Jaką zatem dokładnie alternatywę dla subiektywistycznej wizji *cogito* proponuje Wojtyła w swojej koncepcji podmiotowości? Ujawnia się ona już w samym rozumieniu świadomości. Wojtyła widzi w niej bowiem duchowe światło stanowiące specyficzną właściwość realnego bytu ludzkiego, która jako powiązane z samorozumieniem (refleksyjnym, poznawczym oglądem samego siebie) i wyrażone w samowiedzy upodmiotawiające samodoświadczenie (przeżyciowe doświadczenie *ja*), umożliwia interioryzację ludzkiego bycia w świecie, odzwierciedlając i uobecniając całokształt treści uprzednio danych w aktach poznawczych<sup>24</sup>; ukazuje zatem zdolność człowieka do

---

<sup>22</sup> R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 15.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 83.

<sup>24</sup> Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 143-172. Ścisły związek między świadomością a bytem w następujący sposób akcentuje sam Wojtyła: „To przeżycie – oraz zróżnicowanie w polu przeżyć – dwóch obiektywnie różnych struktur: « człowiek działa » oraz « (coś) dzieje się w człowieku » świadczy z jednej strony o zasadniczym przyleganiu świadomości do bytu w człowieku. Z drugiej zaś strony owo zróżnicowanie przeżyciowe nadaje każdej z tych struktur właśnie takie uwewnętrznienie oraz upodmiotowienie, jakie w ogóle zawdzięczamy świadomości” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 110).



Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyła koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

przeżyciowego ujmowania samego siebie i świata. To jednak nie wszystko. Wojtyła pokazuje bowiem, że dynamizm świadomości nie zamyka się wyłącznie w przeżyciowej receptywności, ale ujawnia coś więcej – coś, co łączy się wprost ze strukturą osobową człowieka – samostanowienie utożsamione z wolnością<sup>25</sup>. Właśnie ten ostatni aspekt widzi Wojtyła jako kluczowy dla koncepcji człowieka jako osoby<sup>26</sup>. Podkreśla mianowicie, że osobie „właściwe jest samostanowienie. Ono to właśnie wiąże oraz integruje różne przejawy dynamizmu człowieka na poziomie osoby. Ono też ten poziom stale konstytuuje, wyznacza i unaocznia. Człowiek dany jest w doświadczeniu (przede wszystkim w samo-doświadczeniu) jako osoba poprzez samostanowienie”<sup>27</sup>. W ten sposób, jak zauważa Jan Galarowicz, „Wojtyła czyni punktem wyjścia nad samostanowieniem doświadczenie ludzkiego dynamizmu. Doświadczenie ujawnia, że człowiek jest rzeczywistością istniejącą (bytującą) oraz działającą, że jest podmiotem (*suppositum*) w sensie metafizycznym własnego istnienia i działania [...]. Dla człowieka bytować w pełni podmiotowo to być metafizycznym podmiotem istnienia i dynamizmów oraz przeżywać siebie jako podmiot”<sup>28</sup>. Jako osoba, podmiot ludzki staje się więc dla samego siebie pierwszym przedmiotem, i tak ufundowaną, fundamentalną relację wiąże Wojtyła właśnie z samostanowieniem<sup>29</sup>. Czym jednak, dokładnie, jest dla Wojtyły samostanowienie? Jan Galarowicz łączy je z doświadczeniem czynu, działania, podkreślając: „Momentem, który odróżnia czyn osoby od wszystkiego, co w niej się tylko dzieje, jest samostanowienie”<sup>30</sup>. „Kiedy osoba działa – dodaje Galarowicz powołując się na słowa samego Wojtyły – kiedy dynamizuje się w sposób właściwy, wówczas spontanicznie, niejako odruchowo, w działaniu tym pojawia się samostanowienie, czyli wolność”<sup>31</sup>. W ten sposób samostanowienie w koncepcji Wojtyły jest fundamentem wszelkiej sprawczości, a więc sercem wolności<sup>32</sup>. „Wolność właściwa człowiekowi – pisze Wojtyła – wolność osoby poprzez wolę, utożsamia się z samostanowieniem jako z rzeczywistością doświadczalną i najpełniejszą i najbardziej

<sup>25</sup> Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>26</sup> Por. tamże.

<sup>27</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 153. Por. także: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>28</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 202-206.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 196. „Przedmiotowość o jakiej mowa – podkreśla Wojtyła – urzeczywistnia się i zarazem ujawnia poprzez samostanowienie. W tym znaczeniu można mówić o «uprzedmiotowieniu», jakie samostanowienie wnosi wraz z sobą w specyficzny dynamizm osoby. Uprzedmiotowienie to oznacza, że w każdym aktualnym samostanowieniu [...] własne «ja» jest przedmiotem – i to przedmiotem pierwotnym i najbliższym” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 154).

<sup>30</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 208.

<sup>31</sup> Tamże, s. 212.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 215-216.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

podstawową zarazem”<sup>33</sup>. Samostanowienie, jak podkreśla z kolei Galarowicz, jest więc „pewną strukturą i relacją właściwą osobie, umożliwiającą urzeczywistnienie się wolności właściwej człowiekowi [...]. Dzięki strukturze samostanowienia konstytuuje się podmiotowość osobowa jako specyficzna rzeczywistość « istotowo różna od wszystkich innych *supposita*, z jakimi spotykamy się w otaczającym nas świecie » Akty samostanowienia są więc aktami konstytuującymi osobę”<sup>34</sup>.

Konstytutywna dla osoby ludzkiej struktura samostanowienia nie jest jednak strukturą prostą. Aby o sobie stanąć, człowiek musi siebie samego posiadać i samemu sobie panować, oraz być posiadany przez siebie i sobie podporządkowanym, dlatego w przekonaniu Wojtyły, doświadczenie samostanowienia odsłania dwie zawarte w nim i warunkujące je struktury: samoposiadanie i samopanowanie<sup>35</sup>. To właśnie samoposiadanie i samoopanowanie urzeczywistniają się w każdym akcie samostanowienia – w każdym ludzkim „chcę”. Owo „chcę” jest niczym innym, jak aktem woli – swoistej władzy samostanowienia człowieka, która sprawia, że ta struktura aktualizuje się, odsłaniając następującą zależność: każde ludzkie „chcę” zakłada samopanowanie, natomiast samopanowanie zakłada samoposiadanie i stanowi jego konkretyzację<sup>36</sup>. Dlatego „człowiek-osoba – pisze Jan Galarowicz – pozostaje z sobą w szczególnej relacji: jest tym, kto posiada, i zarazem tym, kto jest przez siebie posiadany. Innymi słowy: osoba jest tego typu rzeczywistością, która ze swej istoty nie może należeć do nikogo, lecz jest swoją własnością, jest – mówiąc językiem Hegla i Sartre’a – bytem-dla-siebie”<sup>37</sup>. I właśnie tu odsłania się pewna fundamentalna prawda, która Wojtyły koncepcji podmiotowości nadaje rys szczególny. Otóż skoro w strukturze samostanowienia zakorzeniona jest wolność, ujawniająca się w aktach woli jako moc rozstrzygnięcia i wybierania i przez to również odsłaniająca swój specyficzny warunek możliwości – ukonkretnione w samopanowaniu samoposiadanie, to owa wolność nie może spełnić się inaczej jak tylko wiążąc się z prawdą i w prawdzie czyniąc

---

<sup>33</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 161. Por. także: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 215-216.

<sup>34</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 209-220.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 224. „Aktualne samostanowienie zakłada strukturalnie samo-posiadanie. Stanować bowiem można tylko o tym, co nierealnie posiada [...]. W ślad za samo-posiadaniem idzie drugi stosunek zachodzący w samej strukturze człowieka jako osoby, a równocześnie najściślej związany z wolą. Jest to stosunek samopanowania, bez którego również nie podobna pojąć ani wyjaśnić samostanowienia” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 152).

<sup>36</sup> Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 209-210, 224-225.

<sup>37</sup> Tamże, s. 225.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyła koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

dobro<sup>38</sup>. Jak zauważa Jan Galarowicz, „punktem ciężkości filozofii wolności Wojtyły jest jego teza głosząca, że spełnienie wolności jest związane z prawdziwym dobrem”<sup>39</sup>. Z tej perspektywy Galarowicz podkreśla: „Dobrem szczególnym, na które jest skierowana ludzka wolność, jest osoba ludzka [...]. Odczytanie prawdy o dobru osoby ludzkiej rodzi bezwzględną powinność afirmacji osoby ludzkiej”<sup>40</sup>. Co więcej, owa afirmacja nie polega na tym, że człowiek wybiera drugą osobę ze względu na jakąś wartość w niej tkwiącą, ale ze względu na nią samą jako wartość<sup>41</sup>. Tego rodzaju afirmujący wybór nie może dokonać się inaczej, niż przez samoudzielenie, czy też, odwołując się do słów Wojtyły, uczynienie siebie darem – oddanie siebie, swojej własnej osoby, w darze dla drugiej osoby<sup>42</sup>. To zaś zakłada fundamentalną konieczność wyjścia poza własną subiektywność, czyli transcendencję osoby w czynie.

### **Samoposiadanie siebie w udzielaniu siebie**

W taki oto sposób, przenosząc problem podmiotowości z płaszczyzny wyłącznie epistemicznej, na płaszczyznę antropologiczno-etyczną, Wojtyła – niejako przeciw pokartezjańskiemu idealizmowi – odsłania tę fundamentalną warstwę ludzkiego *subiectum*, którą wyznaczają struktury osobowe, gruntujące zarazem potencjalną otwartość bytu ludzkiego. Owa otwartość aktualizuje się jednak nie przez same tylko akty poznawcze, ale przez transcendujące człowieka poza niego samego działanie etyczne, którego elementem składowym jest co prawda poznanie jako jego warunek konieczny, jednak sam w sobie nie wystarczający. „Człowiek – zaznacza Galarowicz – realizuje siebie jako istota wolna. Urzeczywistnienie to dokonuje się poprzez poznanie obiektywnej prawdy o sobie, również i tej, że jest bytem, który nie może się spełnić bez obdarowywania sobą innych osób”<sup>43</sup>. Zrelatywizowanie świata do ludzkiej świadomości wiązałoby się więc dla Wojtyły nie tylko z zakwestionowaniem w ludzkim podmiocie osobowych struktur samostanowienia, ale także z przekreśleniem powinności afirmacji drugiego człowieka właśnie jako osoby. Tak rozumiany

---

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 210, 226. Dzieje się tak, ponieważ, jak zaznacza Wojtyła, „wszechstronna i wielokierunkowa gotowość dążenia ku dobru jest czymś pierwotnym i podstawowym dla dynamicznej istoty woli” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 175).

<sup>39</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>40</sup> Tamże, s. 237.

<sup>41</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 109.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 113.

<sup>43</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 237.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyła koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

etyczny idealizm generowałby, a przynajmniej mógłby generować faktyczny totalitaryzm, i prawdopodobnie ślady takiego właśnie procesu rozpoznaje Wojtyła w dziejach nowożytnej Europy. Dlatego też, jak podkreśla Galarowicz: „darować się innym osobom – i to jest oryginalna teza Wojtyły – może tylko taka istota, która jest zdolna do samostanowienia [...]. Spotkanie z drugim jest szansą w dwojakim sensie: po pierwsze – stanowi dla mnie okazję, aby pozwolić funkcjonować mojej osobowej strukturze samostanowienia, po drugie – bliźni jest tą rzeczywistością, która apeluje do mnie o wyświadczenia jej dobra prawdziwego i o miłość prawdziwą. Odpowiadając na ten apel pozwalam mej wolności stać się wolnością dojrzałą i odpowiedzialną. Człowiek – konkluduje Galarowicz – jest więc – według Wojtyły – bytem dialogicznym, żyjącym i spełniającym się w dialogu z «ty» oraz ze wspólnotą”<sup>44</sup>. Istota owej dialogiczności zasadza się na fundamentalnej dialektyce samoposiadania siebie (jako wewnętrznego warunku możliwości samostanowienia) w czynieniu siebie darem – udostępnianiu, udzielaniu, ofiarowaniu siebie drugiej osobie (jako najdoskonalszego sposobu realizacji samostanowienia), czyli na dialektyce miłości, bowiem właśnie samoposiadanie siebie w udzielaniu siebie można uznać za jej definicję<sup>45</sup>. Jest to więc dialogiczność *w i poprzez* miłość, i jako taka nie tyle znosi potoczne rozumienie słowa dialog, co wydobywa jego głębszy sens. Nie chodzi tu więc wyłącznie o wymianę myśli za pomocą pisma lub mowy<sup>46</sup>, ale o wzajemne ujawnienie się wobec siebie dwóch osobowych podmiotowości – ujawnienie nie tylko informujące, lecz przede wszystkim afirmujące, ponieważ dokonujące się nie tyle przez wymianę myśli, co przede wszystkim przez uczestnictwo w dokonującym się dzięki spotkaniu współobdarowaniu. „Gdy relacja «ja – ty» staje się symetryczna – komentuje stanowisko Wojtyły Galarowicz – dokonuje się wzajemne ujawnienie się podmiotowości osobowej mnie i drugiego. Odślaniamy się sobie jako odrębne istoty nie tylko samoświadome, ale i samopanujące oraz samoposiadające. Wzajemne ujawnienie się sobie w swej osobowej podmiotowości prowadzi do wzajemnej afirmacji”<sup>47</sup>. W takim jednak kształcie, dialogowanie jest już miłowaniem. „Miłość bowiem sprawia – stwierdza Wojtyła – że osoba właśnie chce siebie oddać innej – tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej [...]. Miłość idzie poprzez taką rezygnację, kieruje się jednak tym głębokim

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 173, 238.

<sup>45</sup> Por. F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, Carlsberg 1985, s. 42.

<sup>46</sup> Por. J. M. Bocheński, *Sens życia*, Kraków 1993, s. 129.

<sup>47</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 283.

Aleksander R. Bańka, *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, ISBN 978-83-904784-7-0, Wydawnictwo ESUS, Poznań 2010, s. 159–171.

przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie – do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby. Jest to jakby prawo « ekstazy » – wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim<sup>48</sup>. Miłość więc, w takim kształcie jest dla Wojtyły najpełniejszą realizacją wolności. „Miłość – pisze – polega na zaangażowaniu wolności, jest ona wszak oddaniem siebie [...]. Miłość angażuje wolność i napędza ją tym, do czego z natury lgnie wola – napędza ją dobrem. Wola dąży do dobra, a wolność jest własnością woli i dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru [...]. Wola – dodaje jednak Wojtyła – miłuje dopiero wówczas, kiedy człowiek świadomie angażuje swą wolność względem drugiego człowieka jako osoby, której wartość w pełni uznaje i afirmuje<sup>49</sup>. Gdy na skutek absolutyzacji świadomości perspektywa afirmacji zostaje przekreślona, wolność gubi odniesienie do dobra, ponieważ prawda o dobru ulega subiektywizacji; tracąc horyzont przedmiotowy nie tyle angażuje wolność, co podporządkowuje się jej. „Wolność – konkluduje więc Jan Paweł II w *Pamięci i tożsamości* – jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem. Jeżeli wolność przestaje być związana z prawdą, a uzależnia prawdę od siebie, tworzy logiczne przesłanki, które mają szkodliwe konsekwencje moralne. Ich rozmiary są czasami nieobliczalne. W tym przypadku nadużycie wolności wywołuje reakcję, która przyjmuje postać takiego czy innego systemu totalitarnego. Jest to jedna z form zniszczenia wolności, której skutków doświadczyliśmy w wieku XX i nie tylko<sup>50</sup>.

Aleksander R. Bańka

---

<sup>48</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 112.

<sup>49</sup> Tamże, s. 120-121.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 51.