



MIECZYŚLAW GOGACZ

HERMENEUTYKA OSOBY I CZYNU

(Recenzja książki Księdza Kardynała Karola Wojtyły *Osoba i czyn*,
Kraków 1969)

1. SFORMUŁOWANIE KIERUNKU ROZWAŻAŃ NAD KSIĄŻKĄ

Jeżeli osobę i jej świadome, sprawcze, integrujące ją działanie o pozytywnej wartości moralnej, nazywane przez Księdza Kardynała Karola Wojtyłę czynem, potraktujemy jako tekst w znaczeniu przedmiotu, który należy odczytać i zrozumieć, to książkę *Osoba i czyn* możemy uznać za hermeneutykę, która tę osobę i czyn stara się nam przybliżyć.

Rzeczywiście niełatwo uczynić czymś zrozumiałym skomplikowany w filozofii klasycznej problem osoby ludzkiej, sformułować i wyjaśnić zespół zagadnień, określających człowieka jako osobę. Niełatwo także poprzez te zagadnienia ukazać sam desygnat, właśnie osobę ludzką, opisać jej ontyczną budowę, jej właściwość rozumności i wolności. Ukazujące się dziś na temat osoby ludzkiej liczne publikacje, ten obraz raczej zaciemniają, ponieważ formułują temat osoby z pozycji różnorodnych filozofii. Dla przykładu wystarczy wymienić — spośród dominujących aktualnie ujęć — koncepcje, które głosi K. Rahner, M. Eliade, M. Buber, E. Cassirer, C. Lévi-Strauss, J. P. Sartre, K. Marks, P. Teilhard de Chardin, J. Maritain, E. Gilson. We wszystkich tych koncepcjach jest akcentowana rozumność i wolność osoby ludzkiej. Niezależnie jednak od tego, podmiot tej rozumności i wolności, człowiek jako osoba w każdym z tych ujęć jawi się inaczej. Poszczególni autorzy po prostu w innych momentach strukturalnych osoby widzą uzasadnienie i wytłumaczenie jej działań, bezpośrednio przez nas doświadczanych. Książka Księdza Kardynała Wojtyły jest w tym zespole koncepcji znamienym tekstem, ponieważ prezentuje właśnie jasny obraz struktury osoby.

Osoba i czyn jest więc tekstem, który pozwala zrozumieć zagadnie-

nie osoby i samą osobę ludzką. Pytając, w jaki sposób Ksiądz Kardynał przedstawia zagadnienie osoby i w jaki sposób ustala strukturalne momenty osoby, stawiamy właściwie dwa pytania: jaką hermeneutyką posługuje się Autor książki *Osoba i czyn* odczytując strukturę osoby ludzkiej oraz jak jawi się nam ta hermeneutyka? W pierwszym wypadku jest to pytanie o stosowaną w książce hermeneutykę, sprawiającą zrozumienie osoby ludzkiej, w drugim wypadku jest to nasze odczytanie tej hermeneutyki, swoista hermeneutyka tej hermeneutyki, którą posłużył się Ksiądz Kardynał.

Rozważania nad studium *Osoba i czyn* idą więc w kierunku ustalenia i oceny raczej zabiegów badawczych, stosowanych w filozoficznym odczytywaniu osoby. Na drugim miejscu znajdują się odpowiedzi, kim jest osoba w ujęciu Księdza Kardynała Wojtyły.

Zauważmy ponadto, że czym innym jest zespół zagadnień filozoficznych określających człowieka jako osobę i czym innym jest ukazanie samego desygnatu tych zagadnień, samą osobę ludzką. Analizując zagadnienia zatrzymujemy się w sferze znaczeń, a poszukując desygnatu tych znaczeń uprawiamy hermeneutykę oznaczania.

Możemy właśnie wyróżnić hermeneutykę znaczeń i hermeneutykę oznaczania¹. Hermeneutyka znaczeń jest bliższa ujęciom funkcjonalistycznym, w których chodzi o ustalenie powodów przekształcania się rozumień, o sposób oddziaływania rzeczy na siebie i na nas, stanowiących podmioty poznające. Samo poznawanie jest tu argumentem, że dane twierdzenie jest prawdziwe. W hermeneutyce oznaczania chodzi o zgodność rozumień z rzeczami. Taka tendencja wyznacza metafizykę, rozpoznanie ontycznej budowy bytów.

2. STOSOWANA W KSIĄŻCE HERMENEUTYKA ZNACZEŃ

(Zalety i wady wielości języków oraz aspektów badań)

Czytelnika książki *Osoba i czyn* uderza przede wszystkim wielość analiz etymologicznych. Tymi analizami Autor książki rozpoczyna większość rozdziałów i bezpośrednio z tych analiz przechodzi do sformułowania i rozwinięcia zagadnień filozoficznych. Analizy te są niewątpliwie ciekawe. Wydobycie jednak z samego znaczenia terminów problematyki filozoficznej wprowadza w dany rozdział atmosferę lub tendencję filozofii lingwistycznych. Występuje to wyraźnie na stronicach, poświęconych zagadnieniu natury (s. 79—81), w analizach problemu spełnienia (s. 157), w rozważaniach nad integracją (s. 201—207). Te właśnie stro-

¹ Posługuję się rozróżnieniem wprowadzonym przez ks. L. Kuca podczas obrad sympozjum interdyscyplinarnego, które odbyło się w ATK w dn. 15—16. II. 1973 na temat *Hermeneutyka antropologii teologicznej*.

nice 201—207 może najwyraźniej podsuwają myśl, że cała książka jest przede wszystkim słownikiem terminów z zakresu filozofii osoby. Oczywiście, niezmiernie ważna jest w danej nauce jednolita i sprecyzowana terminologia. Należy ją uściślić. Analiza jednak, która polega na precyzowaniu warstwy językowej i na ukazywaniu przez nią oznaczanych rzeczy, nie jest analizą samych tych rzeczy.

Wiązanie tych analiz z opisem fenomenologicznym (s. 81), który ma unaocnić treści, daje w wyniku także ustalenie tylko znaczeń, a nie istotowych treści osoby. Sama fenomenologia jawi się tu zresztą także jako analiza języka.

Autor posługuje się poza tym terminologią Arystotelesa i Tomasza z Akwinu (np. *actus*, *potentia*, *existentia*, *esse*, s. 65, 66, 87), z kolei językiem (psychologii (s. 129—141, 235—274), językiem teorii poznania i etyki (s. 148—155).

Wraz z tymi językami (filozofii lingwistycznych, fenomenologii, filozofii Arystotelesa) pojawia się w książce wielość aspektów, czy wprost dyscyplin filozoficznych. Jest to bowiem analiza z pozycji zarówno metafizyki, teorii poznania, etyki, teorii świadomości, psychologii w nurcie klasycznym i psychoanalitycznym.

Najdziwniejsze jest to, że mówiąc w książce tak wieloma językami i rozważając osobę z pozycji tak wielu dyscyplin filozoficznych Autor daje ujęcie klarowne, właśnie jasne i zrozumiałe. Książkę odbiera się jako słownik szeroko omówionych terminów, które rozumie się dzięki temu, że ich znaczenia zostały wyrażone we wszystkich dostępnych językach filozoficznych. Czytelnik nie ma o to pretensji. Język teorii osoby staje się odświeżony, zrozumiały, bieżący. Tylko metafizyk martwi się o to, czy rzeczywiście osoba jest taka, jak to wynika z analizy porównywanych znaczeń. W książce bowiem analizowane są znaczenia — pojęcia, a nie osoba.

A oto przykłady tych ujęć:

W zdaniu: „Przyczynowanie osobowe zawiera się w przeżyciu sprawczości konkretnego »ja«” (s. 84) — ujęcie metafizyczne jest splecione z ujęciem teoriopoznawczym i psychologicznym. Przeżycie bowiem pełni w tym zdaniu funkcję poznawczą. Podobnie w zdaniu, które jest propozycją spojrzenia „na stosunek świadomości do potencjalności w człowieku od strony tzw. podświadomości” (s. 96) przeżycie jest drogą do poznania struktury osoby. Być może chodzi tu o oddzielenie przeżyć od struktury, lecz sprawa ta nie występuje dość ostro w kontekście.

Na s. 101 ta sama myśl jest wyrażona w dwu językach, w obu zrozumiale i pięknie:

Język pierwszy: „Wszelkie dalsze zdynamizowanie poprzez jakiegokolwiek *operari* nie przynosi już zaistnienia w sensie podstawowym”.

Język drugi: „W kategoriach metafizycznych zaistnienie takie jest przypadłościowe w stosunku do pierwotnego, które konstytuuje samą substancję”.

W obydwu tych zdaniach chodzi o to, że działanie jest przypadłością już istniejącego podmiotu. Autor książki poprzedza to stwierdzenie zdaniem, że „*suppositum* nie jest statycznym podłożem, ale pierwszą, podstawową płaszczyzną zdynamizowania bytu będącego osobowym podmiotem: jest to zdynamizowanie przez samo *esse*, przez istnienie”.

Zacytowane zdanie ukazuje, że jednak niełatwo czytać tę książkę. Wydaje się, że Autor uzna *suppositum* za podmiot istnienia, za coś wyprzedzającego istnienie, lecz terminem „zdynamizowanie” nie pozwala jednoznacznie odczytać tekstu. Nie można sformułować zastrzeżenia. Muzyka języków pozwala różnym instrumentom przejmować melodię. A symfonia aspektów i dyscyplin zmusza do uznania jej piękna. Nowe piętra aspektów wydają się niezastąpione choćby w takim zdaniu: „Jeżeli wola jako samostanowienie sprowadza uprzedmiotowienie — to dokonuje się ono w ramach i niejako w łóżysku równoczesnego, aktualnego, upodmiotowienia przez świadomość... Jest to jakby stałe odkrywanie podmiotu w jego dogłębnej przedmiotowości — oraz przedmiotowe budowanie tegoż podmiotu. Świadomość to wszystko upodmiotowia czyli wprowadza w orbitę przeżycia oraz związanej z nim podmiotowości psychologicznej” (s. 117—118).

To prawda, że osoba ludzka działa na wielu poziomach. Żyje, poznaje, wybiera, pragnie, istnieje. Niektóre jej działania interesują tylko teoretyka poznania, inne wyłącznie psychologa. A na pytanie, kim jest osoba ludzka, można odpowiedzieć ukazując jej ontyczną strukturę i wtedy będzie to ujęcie metafizyczne, lub można ukazać jej zachowania mówiąc, że osobą jest byt, który w ten oto sposób działa. W tym drugim wypadku działania, które są drogą do odkrycia strukturalnych momentów osoby, stanowią już odpowiedź, lecz pozornie metafizyczną.

Odpowiedź, że osoba jest przyczyną świadomych i odpowiedzialnych działań ludzkich, jest tylko wskazaniem na byt, odrębny od tych działań i sprawiający te działania. Teraz dopiero mogłaby nastąpić analiza, przy pomocy której ustaliłoby się taką ontyczną strukturę osoby, która z konieczności w takiej i tylko takiej postaci mogłaby być przyczyną tych działań. Tej analizy książka nie zawiera. Jest tylko ustaleniem, że w człowieku coś dzieje się, i że człowiek działa. Podmiot tego, że w człowieku coś się dzieje, nazywamy naturą, a podmiot tego, że człowiek działa, nazywamy osobą. Taki wynik analizy jest tylko zdefiniowaniem pojęć. Jest właśnie hermeneutyką znaczeń.

Wielość języków i aspektów w analizie pojęcia osoby, rozważanie tego pojęcia jednocześnie z pozycji kilku dyscyplin filozoficznych pozwala,

owszem, charakteryzować całość „zjawiska”, którym jest człowiek, lecz właśnie wyłącznie w płaszczyźnie znaczeń. Ta płaszczyzna z kolei jest funkcjonalistycznym ujęciem bytu. Nie jest metafizyką, to znaczy sprawdzaniem, czy rzeczywistość jest taka, jak ją określają formułowane przez nas teorie.

Z tych właśnie powodów stosowana w książce hermeneutyka — wydaje się — jest tylko hermeneutyką znaczeń.

3. UWAGI O TEMACIE KSIĄŻKI

Tytuł książki *Osoba i czyn* sugeruje w pewnym stopniu, że Autor prezentuje analizy z zakresu etyki. Przywykliśmy bowiem, że zagadnieniem czynów ludzkich zajmuje się etyka. Termin „osoba” wskazuje, że chodzi właśnie o czyny, dokonywane przez człowieka. Autor książki oświadcza jednak i wykazuje we *Wstępie*, że książka „nie będzie pracą z dziedziny etyki” (s. 16), „nie będzie ... studium czynu, które zakłada osobę... Będzie to ... studium osoby poprzez czyn” (s. 14). Dodaje poza tym, że to studium osoby będzie swoistym ujęciem jedności „doświadczenia moralności z doświadczeniem człowieka” (s. 16), a więc spojrzeniem na osobę z dwu stron: od strony czynu i od strony człowieka. Autor uważa bowiem, że „czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby”. A mówiąc inaczej, „doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny” (s. 14).

Przez czyn Autor książki rozumie świadome działanie człowieka i twierdzi, że „czyn jest szczególnym momentem oglądu — czyli doświadczenia — osoby Doświadczenie to jest zarazem ściśle określonym rozumieniem. Jest to ogląd intelektualny dany na gruncie faktu »człowiek działa«” (s. 13). „Takiego działania, które jest czynem, nie możemy stanowczo przypisać żadnemu innemu działaczowi — tylko osobie” (s. 14).

Związanie w książce doświadczenia czynu z doświadczeniem osoby słusznie pozwala nie uważać książki za studium z zakresu etyki, ale nie pozwala też uznać jej za studium wyłącznie z zakresu antropologii filozoficznej. Jest to analiza doświadczenia jednak i czynu i osoby.

W tej analizie doświadczenia dwu przedmiotów badań, spośród których czyn redukcyjnie prowadzi do odkrycia racji czynu, stanowiącej osobę, znajduje się kilka zagadnień ściśle metafizycznych. Jeżeli więc w książce znajduje się kilka zagadnień ściśle metafizycznych, wynikałoby z tego, że książka, nie będąc studium z zakresu etyki a stanowiąc studium wyłącznie z dziedziny antropologii filozoficznej, jest opisem doświadczenia osoby. Ten opis, z racji łączenia w całość kilku aspektów

lub punktów wyjścia analizy, i nie mieszcząc się w żadnej z tradycyjnie przyjmowanych dyscyplin filozoficznych, musi stanowić osobny obszar metodologiczny, który można by roboczo nazwać np. teorią poznania osoby.

Porównanie teorii osoby, rozważanych lub formułowanych dziś przez uczonych, a więc porównanie teorii np. Boecjusza, Ryszarda od św. Wiktora, Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota, Maritaina, z teoriami stoików, Bonawentury, Rahnera, Eliade, Buber, Teilharda de Chardin, Marcela, pozwala przypuszczać, że teorie te w dzisiejszych wersjach wykraczają poza ten teren klasycznie pojmowanej metafizyki. Nawet ujęcia Boecjusza, Ryszarda, Tomasza, Dunsza Szkota, Maritaina, stanowią koncepcje substancjalistyczne, zawierają neoplatońskie momenty, które kierują do stanowiska relacjonistycznego, charakterystycznego dla ujęć właśnie stoików, Bonawentury, Rahnera, Eliade, Buber, Teilharda de Chardin, Marcela. Ujęcie racjonalistyczne jest wypadkową nurtu arystotelesowskiego i platońskiego², wypadkową nawet filozofii i teologii.

Trudno powiedzieć, że aż tyle nurtów łączy ujęcie osoby w książce pt. *Osoba i czyn*. Jest tam niewątpliwie klasycznie filozoficzne zagadnienie natury, zagadnienie aktu istnienia, w ogóle aktu i możliwości, i jest także zagadnienie warstw strukturalnych w człowieku, to znaczy warstwy somatyczno-vegetatywnej, warstwy psychoemotywnej (s. 92) i oczywiście warstwy świadomościowej. Czy jest to tylko wyłącznie opis dynamizmów, czy też przyjęcie właśnie neoplatońskiej teorii warstwowej struktury człowieka, opowiedzianej w fenomenologicznym języku ontologii? Gdyby tak było, książka łączyłaby arystotelesowską i platońską wizję człowieka i nie byłaby wolna od związania z tym perspektywy teologicznej. Słusznie więc musi stanowić osobny obszar metodologiczny, bliski ujęciu światopoglądowemu, który proponujemy tu nazwać teorią poznania osoby.

Trudno więc powiedzieć, że książka prezentuje filozoficzną teorię osoby, to znaczy pełną teorię struktury osoby. Jest studium na temat poznania osoby poprzez jej czyny świadome.

Metafizycznie niepełny w książce obraz osoby może mieć źródło także w tym, że wynik analizy jest proporcjonalny do stosowanej metody. Tą metodą jest zapowiedziana redukcja. Doświadczenie świadomych czynów człowieka wskazuje na ich osobową rację, lecz tylko w zakresie relacji „skutek i przyczyna”. O osobie więc wiemy tyle, ile o niej mówią jej czyny. Czyny świadome i wolne wskazują na to, że ich podmiot jest bytem świadomym i wolnym. Czy to, że dany byt jest świadomy, jest tożsame z tym, że ten byt jest osobą? Należy więc zbadać czy przyjęta

² Por. M. Gogacz, *Problem teorii osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*”, 7 (1971, z. 2) 47—67.

w książce metoda redukcji uprawnia do stwierdzenia, że człowiek jest osobą.

Zauważmy przy okazji, że często we współczesnej antropologii filozoficznej zamiennie traktuje się teorię człowieka i teorię osoby. Trzeba by osobno zastanowić się, czy te teorie są do siebie sprowadzalne, czy też raczej stanowią osobne zespoły problemów. Faktem jest, że książka stanowi studium osoby i że bada relacje między ujęciem człowieka i ujęciem osoby (s. 82). W literaturze filozoficznej jest więc z tego względu pozycją cenną, inspirującą i twórczą.

4. ZAGADNIENIE DOSWIADCZENIA OSOBY

Ksiądz Kardynał twierdzi, że „każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem” (s. 6). Czy rzeczywiście tak jest? Przecież gdy doświadczamy jakiejś rzeczy, nie uświadamiamy sobie „zarazem”, jednocześnie, w tym samym momencie, że ta rzecz jest np. kompozycją istnienia i istoty. Do takiego wniosku musimy długo dochodzić w szeregu rozumowań, po eliminacji ujęć innych, po uzasadnieniu tej eliminacji, i dopiero po nauczaniu się metafizyki, stosowanych w niej sposobów analizy, zdajemy sobie sprawę, że rzecz jest istnieniem i istotą. W wypadku osoby sytuacja jest podobna. Muszę nauczyć się tego, że ten byt, który tak działa, jest osobą.

Owszem, „doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów, które są nam dane”. Ksiądz Kardynał uważa, że „takim faktem jest ... dynamiczny całokształt «człowiek działa»” (s. 12). Skąd jednak wiem, że to jest człowiek? Filozof musi uzasadnić, że tak działający byt jest człowiekiem. I musi nauczyć się takiego uzasadnienia. Tylko właśnie funkcjonalistyczne ujęcie pozwala uznać, że tak zachowujący się przedmiot jest człowiekiem. Metafizyk musi to raczej wykazać, dojść do takiego wniosku. Całokształt „człowiek działa” nie może dla niego stanowić punktu wyjścia. Tym punktem wyjścia jest wyłącznie dane działanie, dla którego szuka się racji uzasadniającej. Nie może więc być prawdą, że „każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam” (s. 13). Dla realisty więc czyn nie jest „szczególnym momentem oglądu ... osoby” (s. 13). Droga do określenia osoby prowadzi przez żmudne analizy metafizyki. I trzeba je podjąć tym bardziej w okresie wysuwanych przekonań, że człowiek może być sferą ludzką w ewolucyjnie rozwijającej się materii (Teilhard de Chardin) lub częścią przyrody (postpozytywiści). Stąd jest zbyt optymistycznym przekonaniem Księdza Kardynała, że „nie trzeba

nikomu wykazywać czyli udowadniać, że człowiek jest osobą” (s. 19). Właśnie trzeba i to wyjątkowo starannie.

Ksiądz Kardynał zresztą w innym miejscu swej książki wyraża pogląd, że „podstawy duchowości człowieka, jej niejako korzenie, znajdują się poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia — dosięgamy ich drogą rozumowania — sama jednakże duchowość ma swój doświadczalny wyraz, staje się poniekąd sumą przejawów ... Przejawia się w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną jego bytowania i działania” (s. 49). Stwierdzenie, że człowiek jest osobą, jest przecież stwierdzeniem jego ontycznej struktury, „niejako korzeni” jego bytowej odrębności i wyjątkowości. Wymaga więc właśnie dowodu.

5. PROBLEM OSOBOWEGO AKTU ISTNIENIA

W książce *Osoba i czyn* Ksiądz Kardynał Wojtyła stwierdza, że „właściwe człowieczeństwu istnienie jako jednostka jest istnieniem osobowym” (s. 87). Znaczy to, że jednostkowy sposób bytowania człowieka zależy od osobowego aktu istnienia. Inaczej mówiąc, „natura ludzka ... realnie tkwi w podmiocie ... (a) ów podmiot jest osobą, posiada istnienie (*esse*) osobowe” (s. 87).

Stwierdzenie to jest wysokiej klasy intuicją metafizyka. Oznacza ono, że każdego człowieka zapoczątkowuje osobny akt osobowego istnienia przygodnego. Wynikałoby z tego, że poszczególne akty istnienia bytów przygodnych nie są jednakowe, że wśród tych aktów właśnie te zapoczątkowujące człowieka są osobowe. Ujęcie to likwiduje monistyczną tendencję w tomizmie egzystencjalnym, według której wszystkie akty przygodnego istnienia, tylko numerycznie inne, są strukturalnie takie same.

Nie tylko podzielam stanowisko Księdza Kardynała, ale także widzę w tym ujęciu naukotwórczy moment, ważny dla tomizmu egzystencjalnego. W książce *Istnieć i poznawać* dyskutując z A. B. Stępnem na temat zagadnienia sposobów istnienia uważałem, że skoro w danym bycie przygodnym „wszystkie w nim czynniki strukturalne są substancjalne lub przypadłościowe, (to) taki jest więc także akt istnienia. Od chwili urealnienia bytu jest substancjalny lub przypadłościowy”³. Akty istnienia są więc od początku takie, jak byt, który zapoczątkowują. W *Istnieć i poznawać* akt istnienia zapoczątkowujący człowieka nazywałem „przygodnym aktem istnienia bytu osobowego”⁴. Ksiądz Kardynał idzie dalej w swej intuicji i jednostkowe bytowanie człowieka uzależnia wprost od „istnienia osobowego”.

³ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969, 109.

⁴ Tamże, 77. Por. s. 68—69.

Rozwinięcie tego zagadnienia byłoby kapitalną sprawą. W książce *Osoba i czyn* jest tylko nierozwiniętym stwierdzeniem, jest wysokiej klasy właśnie intuicją metafizyka. Oczywiście, książka nie mogła być miejscem analizy tego zagadnienia.

6. ROLA ISTNIENIA W OSOBIE

Skrótowe i intuicyjne stwierdzenie, że człowieka zapoczątkowuje osobowy akt istnienia, nie pozwala ustalić, czy Autor książki tak je rozumiał jak to wynika z odczytania treści terminów. Ksiądz Kardynał wiąże bowiem swoje stwierdzenie z zagadnieniem zdynamizowania podmiotu przez osobowe *esse*. Uważa, że „pierwsze i podstawowe zdynamizowanie jakiegokolwiek bytu pochodzi z istnienia, z *esse*” (s. 87). Twierdzi też, że zachodzi „spójność całego ludzkiego *operari* z tymże *esse* ...” (s. 87), czyli spójność od wewnątrz dynamicznego podmiotu z jego uzewnętrzniającymi się dynamizmami. Dowiadujemy się poza tym, że „dynamiczność podmiotu wypływa z jego potencjalności” czyli ta właśnie potencjalność jest „źródłem aktualnego zdynamizowania” (s. 89—90).

Stwierdzenie, że zapoczątkowuje człowieka osobowe istnienie, mogło być poszerzone o zagadnienie dynamiczności aktu istnienia właśnie tu, w książce *Osoba i czyn*. Akt istnienia właśnie jest dynamiczny. Jest czymś urealnającym, zapoczątkowującym, aktualizującym. Nie jest bytem, jest wewnątrzbytową racją egzystencjalnego konstytuowania się bytu. Niezwykle ważne zagadnienie, trudne do scharakteryzowania, nie często narzucające się w analizie.

Terminu „istnienie” używa Ksiądz Kardynał zamiennie z terminem *esse*. Ten termin znaczy raczej „bytowanie”. A bytowanie dotyczy zarówno istnienia, jak i treści. Może w tym terminologicznym fakcie ma źródło zdanie, że wyrażenie „*operari sequitur esse*” uwydatnia „przede wszystkim treść egzystencjalną” (s. 85). Wprawdzie Autor tłumaczy, że mówiąc „treść egzystencjalna” ma na myśli dwie sprawy: „aby działać, trzeba naprzód istnieć” i „działanie jako takie jest czymś różnym od istnienia jako takiego”. Deklaruje więc różnicę między przypadłością i substancją. Deklaruje także *expressis verbis* różnicę między porządkiem istnienia i porządkiem istoty (s. 86). Są to jednak tylko deklaracje. Istnienie jest w książce faktycznie rozumiane jako właśnie treść egzystencjalna. Jest więc skonceptualizowane, traktowane istotowo, treściowo, esencjalistycznie. Świadczy o tym teza, że potencjalność jest źródłem zdynamizowania bytu. Jeżeli „zdynamizowanie jakiegokolwiek bytu pochodzi z istnienia, z *esse*” (s. 87), czyli z aktu, to jakże może jednocześnie „wypływać z jego potencjalności” (s. 89—90), czyli z możliwości? Treści są

możliwością. Istnienie urealnijające treści, czyli istotę, jest aktem. Te wykluczające się twierdzenia dają się utrzymać, gdy istnienie traktuje się konceptualistycznie lub jako treść. Albo może nie udało mi się zrozumieć pojęcia dynamiczności. Gdybym nawet nie rozumiał tego pojęcia, pozostaje pytanie, w jaki sposób „zdynamizowanie ... bytu pochodzi z istnienia” i jednocześnie „wypływa z jego potencjalności”? Te dyskusyjne ujęcia wskazują tylko na to, że wszystkie analizy w Książce *Osoba i czyn* są w dużym stopniu esencjalistyczne.

Rola aktu istnienia w osobie ludzkiej, jak wynika z książki, polega na wyznaczeniu egzystencjalnej, faktycznej różnicy między działaniem i człowiekiem. Książka Kardynała podkreśla, że czym innym jest istnienie działania i czym innym istnienie człowieka, że czym innym jest działanie i istnienie (s. 85—86). Zgadza się z tymi stwierdzeniami. Realną odrębność między bytami powoduje akt istnienia. Urealnia treści i wraz z nimi stanowi osobny byt, różny od innego bytu. Ale funkcjonowanie w książce teorii aktu istnienia kończy się na zadeklarowaniu różnic. Teoria aktu istnienia faktycznie jednak nie wyznacza w książce dalszych analiz.

Autor książki stwierdza, że „człowieczeństwo, natura ludzka, wyposażone jest w takie właściwości, które umożliwiają konkretnemu człowiekowi być osobą: bytować i działać jak osoba” (s. 87—88). Znaczy to, że pewne właściwości natury czynią tę naturę osobą. Nawet więcej, wyznaczają jej bytowanie. Właściwości więc czynią coś bytem. Czy więc istnieje się lub bytuje dzięki posiadaniu właściwości, czy raczej gdy się istnieje, posiada się właściwości. Gdyby właściwości powodowały bytowanie, wtedy to, co zapodmiotowane, wyprzedzałoby podmiot. Takie konsekwencje nie wynikają pod warunkiem, że w przytoczonym zdaniu „bytowanie” oznacza nie stan ontyczny, lecz może jakąś swoistą *condition humaine*.

7. Z HERMENEUTYKI OZNACZANIA

(Problem aktu i możliwości)

Książka Kardynała słusznie twierdzi, że „*actus* nie może być zrozumiany bez *potentia*, a *potentia* bez *actus*” (s. 65). Dodajmy nawet, że zawsze akt występuje z możliwością. Razem bowiem współkonstytuują byt przygodny. Poza bytem pierwszym każdy akt jest w bycie przygodnym realnością (akt) właśnie ograniczoną (możliwość). Możliwość jest wobec tego w obrębie aktu racją jego nieabsolutności. Nie całkiem dokładne więc wydaje się określenie, według którego „możliwość oznacza to, co już w jakiś sposób jest, a równocześnie jeszcze nie jest: jest w przygotowaniu, w dyspozycji, nawet w gotowości — nie jest natomiast w rzeczywistości. *Actus* — ... to tyle, co urzeczywistnienie możliwości, jej spełnie-

nie” (s. 65). I kontynuując swoją myśl Ksiądz Kardynał wyjaśnia, że „każda aktualizacja zawiera w sobie możliwość oraz *actus*, jako jej realne spełnienie To, co istnieje w możliwości, przez to że istnieje w możliwości, może zaistnieć *in actu* — oraz to, co zaistniało już *in actu*, zaistniało dzięki możliwości, w której istniało poprzednio” (s. 66).

Wyjaśnijmy, że w metafizyce Tomasza z Akwinu akt nie jest „rzeczywistaniem możliwości, jej spełnieniem”. I nie jest tak, że tylko wtedy coś zaistnieje, gdy przedtem jest w możliwości. Stąd to, co zaistniało realnie, nie istniało przedtem w możliwości. Właśnie odwrotnie. To, co istnieje, jest takie, że stanowiąc byt przygodny jest aktem istnienia od początku ograniczonym przez obecną w nim, aktualizowaną przez niego możliwość. Aby realnie istnieć, nie musi się przedtem być w możliwości.

W wyjaśnieniach Autora książki musimy stwierdzić trzy niedokładności: 1) Możliwość wyprzedza i warunkuje istnienie bytu w akcie (teza Awicenny i werbalnie odczytanego Arystotelesa); 2) Akt jest przejściem możliwości w porządek realny, ze stanu więc przygotowania i gotowości w stan rzeczywistości; 3) Relacja między aktem i możliwością w porządku zaistnienia bytu jest tym samym, co relacja przypadłości jako aktu wobec istoty, w której obecna możliwość umożliwia bytowi posiadanie przypadłości.

Właśnie odwrotnie: istnienie jako akt wyprzedza każdą możliwość, która dany akt ogranicza. Akt nie jest przejściem z możliwości w porządek rzeczywistości. Aktualizacja przypadłości jest skutkiem działania już istniejącego bytu, a nie możliwości, jako stanu bytu.

Jeżeli przez możliwość Autor książki rozumie wyłącznie tak zwaną możliwość czynną, to także nie można twierdzić, że aby zaistnieć w akcie, trzeba najpierw istnieć w możliwości. Możliwość nie jest warunkiem zaistnienia aktu. To akt istnienia, czy jakkolwiek akt, jest powodem zaistnienia możliwości, jako ograniczającej ten akt zasady.

Niedokładnością, przynajmniej słowną, jest także stwierdzenie, że aktowi i możliwości „odpowiadają dwie różne postaci istnienia dwa istnienia względem siebie korelatywne” (s. 66). Owszem „aktualizacja jest przejściem w porządek istnienia” (s. 66). Jest jednak swoistym pojawieniem się skutku dzięki przyczynie. Nie jest jednak przejściem z możliwości do aktu, gdyż jest to tylko spowodowanie przez akt, zaktualizowanie możliwości. Aktowi i możliwości nie mogą więc odpowiadać „dwie różne postaci istnienia”. To nie są bowiem dwa istnienia.

Działanie przyczyny powodującej skutek jest w książce utożsamione z tak zwanym przechodzeniem z możliwości do aktu. Teza o takim przechodzeniu, przypisująca możliwości pozycję istnienia, korelacyjnego względem aktu, jest nieporozumieniem i to nie tylko terminologicznym. Jest neoplatonizującym przypisaniem możliwości statusu realnego bytu.

8. RÓŻNICA MIĘDZY OSOBĄ I NATURĄ

Bardzo jasne odróżnienie tego, że „człowiek działa” i że „coś dzieje się w człowieku” (s. 82), rzeczywiście pozwala pojąć osobę jako „konkretne »ja« jako świadomą siebie przyczynę działania” (s. 82). Natura odnosi się w tym wypadku do tego, „co dzieje się w człowieku” i oznacza istotę jakiegokolwiek bytu, istotę stanowiącą podstawę dynamizmu danego bytu (s. 85).

Osoba jest wobec tego człowiekiem ze względu na to, że jest świadomym siebie sprawcą swych działań. Natura jest człowiekiem, w którym ukazujemy podmiot dynamizmu, to, co w nim się dzieje. Osoba i natura są więc w człowieku dwoma podmiotami dwu różnych działań: działań świadomych i tego, co nieświadomie zachodzi w człowieku. Inaczej mówiąc, osoba jest właściwym „tylko człowieczeństwu sposobem jednostkowego bytowania” (s. 87), natomiast natura ludzka jest „podstawą istotowej spójności” między podmiotem działań i samymi działaniami.

Te ciekawe rozróżnienia niepokoją tylko tym, że powiązane z ujęciami ściśle językowymi jawią się jako logiczna generalizacja, dzięki której gatunkowe pojęcie osoby i gatunkowe pojęcie natury są podporządkowane rodzajowi, którym jest tu pojęcie człowieka uzyskane dzięki abstrakcji, stanowiącej powszechne ujęcie tego oto konkretnego. Poprzez te terminy widać jednak dość wyraźnie oznaczone nimi desygnaty.

9. TWÓRCZE OKREŚLENIE WOLNOŚCI

Autor książki określa wolność jako „zależność od własnego »ja«” (s. 122). Jest to więc „samozależność” (s. 145) i brak zależności od czegośkolwiek innego. Znaczący to, że człowiek „w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie” (s. 124). To dynamizowanie wyraża się w twórczym, sprawczym działaniu. „Wolność wchodzi w sprawczość” (s. 104), wyznacza ją, umożliwia. Rozumiemy to w ten sposób, że człowiek jest autorem swoich działań świadomych, a więc działań moralnych, które właśnie są wolnym, twórczym, świadomym wyborem dobra lub zła. Oznacza to, że człowiek „sam dla siebie jest przedmiotem działania” (s. 125).

Określenie wolności jako „samozależności”, jako twórczego powodowania swych wyborów różni tę koncepcję od modnych dziś ujęć Sartre’a, który wolność utożsamiał z niezależnym bytowaniem świadomości. Różni tę koncepcję także od ujęć Tomasza, który przez wolność rozumiał raczej wierność wybranemu dobru. Pozwala też jaśniej zobaczyć różnicę między osobą i naturą: osoba jest autorem swych rozstrzygnięć kierującym się prawdą (s. 162); natura natomiast nie ma pierwiastka samostanowienia

i nie ma transcendencji w działaniu (s. 199). „Na poziomie natury jednostka jest ... posiadana przez potencjalność własnego podmiotu, która jej panuje i kształtuje kierunek zdynamizowań” (s. 123).

10. ZAGADNIENIE JEDNOŚCI OSOBY I CZYNU

Jest zrozumiałe, że „czyn ludzki nie jest ... prostym zsumowaniem ... dynamizmów (właściwych dla somatyki oraz dla psychiki) — jest dynamizmem nowym, nadrzędnym, w którym one osiągają również nową treść i nową jakość: właściwie osobową” (s. 209). Czyn wobec tego informuje o swej przyczynie, którą jest osoba, „pozwała się mianowicie zrozumieć jako czyn osoby” (s. 13).

Ta sytuacja poznawcza, w której czyn, jako swoiste, świadome i twórcze działanie człowieka, pozwala wykryć osobowy podmiot tego działania, pod koniec książki jest sytuacją metafizyczną. To więc co poznawczo ujmujemy jako całość, mianowicie człowieka i jego działanie, staje się w analizach końcowych „dynamiczną jednością osoby i czynu” (s. 208). Ta dynamiczna jedność osoby i czynu powoduje jedność psychosomatyczną. Osoba integruje się w czynie, wyraża się w nim i przejawia, gdyż tak rozumiem „transcendencję osoby w czynie” (s. 209). Jedność osoby i czynu na początku książki tylko poznawcza, teraz jest jednością ontyczną. Nawet więcej, ponieważ osoba wyraża się w czynie, ponieważ transcenduje w nim samą siebie, właśnie czyn staje się najpełniej wyrazem osoby i samą tą osobą. Osoba ma postać czynu. Ta jedność osoby i czynu, jedność więc podmiotu działań i samego działania, jest pierwszeństwem działania przed podmiotem. Czyn nie tylko pozwala poznać osobę, czyn jest transcendującą siebie osobą.

Dla metafizyka przyznanie sytuacjom poznawczym rangi stanu ontycznego, swoistego istnienia, oraz uznanie czynu, a więc działania, czyli przypadłości, za coś tożsamego z osobą, gdyż osoba transcenduje się w czynie, „przebywa” w nim, jest niedokładnością.

Rozwijając te zagadnienia Autor książki, owszem, na dalszych stronicach (np. s. 211) znowu osłabia ten akcent metafizyczny. Nie podkreśla metafizycznej tożsamości czynu i osoby, wprowadza jednak nowy moment, którym jest przyznanie integracji roli czynnika sprawiającego osobę jako autora czynów.

Myślenie metafizyczne zawsze polega na tym, że dany byt dzięki swej ontycznej budowie jest sprawcą swych działań. Integracja więc, czy jakkolwiek zespół przypadłościowy, czyli nie będący substancją, nie jest w stanie nadać bytowi jego substancjalnego charakteru.

Widzę wartość w odświeżeniu języka filozofii, w przekładzie termi-

nów technicznych na język inny. Przekład taki nie może jednak być przypisaniem przypadłości pozycji przyczyny, powodującej substancję. Nie może też sugerować, że przypadłość i substancja stanowią metafizyczną jedność. Mogą być jednością poznawczą, która prowadzi do odróżnienia osoby i czynu, a nie do ich metafizycznego utożsamienia.

11. UCZESTNICTWO

W czwartej części książki, poświęconej zagadnieniu uczestnictwa, dowiadujemy się, że uczestnictwo jest „różnorodną postacią odniesienia osoby do ... »innych«” osób (s. 296). To odniesienie polega głównie na działaniu „»wspólnie z innymi«, gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dlatego, że wybierają inni” (s. 296, także 306). Uczestnictwo więc „jako właściwość osoby” (s. 302) powoduje wspólnotę, w której działamy wspólnie z innymi wybierając to, co oni wybierają lub wykrywając to, co oni wykrywają. Jest to wobec tego wspólnota motywów i wspólnota poznanego przedmiotu wyborów. Stanowi przypadłościową strukturę (s. 303), związaną celem aksjologicznym.

Tak wyglądają główne punkty sformułowanej w książce teorii uczestnictwa.

12. ZAKOŃCZENIE

Czytając książkę *Osoba i czyn* wciąż pamiętałem, że jej Autorem jest wysoka osobistość Kościoła katolickiego. Wszyscy darzymy Księdza Kardynała najwyższym szacunkiem. Ta postawa czci nie jest w kolizji z uwagami, stanowiącymi recenzję. Książka *Osoba i czyn* jest książką filozoficzną i Autor prezentuje ją jako filozof, a nie jako kardynał. Skierowana do uczonych jest odbierana jako propozycja, na którą reaguje się również refleksją filozoficzną. Rozważane w warsztatach naukowych propozycje, właśnie ze względu na postawę czci wobec Księdza Kardynała domagają się odpowiedzi proporcjonalnych, a więc filozoficznych, które zgodnie z sumieniem naukowym każdy uczoney winien przedstawić temu uczonemu, który prezentuje swoje przemyślenia.