

KARDYNAŁ KAROL WOJTYŁA

SŁOWO KOŃCOWE

Słowo końcowe po dyskusji nad moim studium *Osoba i czyn* jest dość odległe w czasie od wypowiedzi wstępnej, która miała miejsce w dniu 16 grudnia 1970 r., w czasie spotkania sekcji profesorów i wykładowców filozofii na KUL. Wypowiadam je po zakończeniu dyskusji, która przedłużyła się poza ówczesne spotkanie w związku z decyzją opublikowania całej dyskusji w „*Analecta Cracoviensia*”. Decyzja ta została podjęta przez Przewodniczącego Sekcji Filozoficznej Ks. Dziekana K. Kłósaka. W związku z zapowiedzią publikacji poszczególni dyskutanci widzieli potrzebę bądź adiustacji własnej wypowiedzi, bądź też nawet opracowania jej na nowo. Prócz tego poproszono o zabranie głosu na piśmie niektóre inne osoby, które w czasie dyskusji lubelskiej bezpośrednio głosu nie zabrały, ale — interesując się *Osobą i czynem* — wyraziły gotowość przygotowania swych przemyśleń na piśmie.

W ten sposób, z upływem czasu, powstał bogaty zespół wypowiedzi, które znacznie przerastają to, co zawierało się w jednodniowej dyskusji lubelskiej. Tylko niektóre z głosów w dyskusji (ks. prof. Kłósaka, p. doc. Stępnia), odpowiadają swą objętością i tenorem stanowi z dnia 16 grudnia 1970 r. Większość wypowiedzi, nawet gdy chodzi o bezpośrednich uczestników ówczesnej dyskusji, bardzo się rozrosła i pogłębiła. Jest to oczywiście z wielkim pożytkiem dla samego studium *Osoba i czyn*, biorąc pod uwagę cel, jaki stawiała sobie nasza lubelska dyskusja. Równocześnie zaś, wczytując się we wszystkie opublikowane tutaj wypowiedzi, należy stwierdzić, że *Osoba i czyn* nie tylko jest w nich przedmiotem analizy oraz opartych na niej uwag krytycznych, ale stała się także okazją do dalszych przemyśleń, do

* Wszystkie głosy w dyskusji nad dziełem *Osoba i czyn*, jakie Ksiądz Kardynał przytacza w swym „Słowie końcowym”, są drukowane w niniejszym tomie „*Analecta Cracoviensia*”. Czytelnik może je zatem w wypowiedziach Autorów z łatwością odnaleźć i zweryfikować. Z tych względów Redakcja pominęła zaopatrzenie cytatów w konieczne w takich przypadkach odsyłacze.

całościowych, a nieraz monograficznych ujęć problemów, które w studium moim zostały zarysowane, a czasem może tylko zasygnalizowane.

Można powiedzieć, że dyskusja w swojej dzisiejszej postaci przedstawia cały cykl wypowiedzi, które zasługują na publikację dla nich samych, ze względu na przedmiotowy problem, którym się zajmują — a nie tylko z uwagi na studium *Osoba i czyn* — do którego nie mniej z różnych stron twórczo nawiązują.

Pragnę więc tym bardziej podziękować wszystkim Uczestnikom dyskusji za jej publikację w obecnej postaci. Dziękuję tutaj za trud wnikliwego odczytania mojego studium i znalezienia dla niego tyle przestrzeni we własnej twórczej myśli. *Osoba i czyn* została dzięki temu lepiej usytuowana na szerokim tle filozofii, odniesiona do wielu jej koryfeuszów — zarówno w przeszłości jak i we współczesności. Szczególnie dla mnie cenne jest ukazanie pewnych bardzo istotnych związków pomiędzy *Osobą i czynem* a opublikowaną już po śmierci Autora *Księżeczka o człowieku* prof. Romana Ingardena, o czym wspomina kilku Uczestników dyskusji. Tak się bowiem złożyło, że śp. Profesor swoje studium o człowieku (napisane pierwotnie w języku niemieckim) czytał przez kilka wieczorów w oryginale w moim mieszkaniu w Krakowie, wśród grona kilku osób, które także biorą udział w niniejszej publikacji. Było to wkrótce po ukazaniu się *Osoby i czynu*, której autor, pisząc swoje studium, niczego jeszcze wówczas nie wiedział o poglądach prof. Ingardena, jakie miały się ujawnić w *Księżeczce o człowieku*. Dlatego te wieczory spędzone przy lekturze dzieła prof. Ingardena były dla nas tak ważnym wydarzeniem. Wspominając ten szczegół, chcę równocześnie podziękować Wszystkim, którzy zwrócili uwagę w dyskusji na pewne zbieżności obu prac. Oczywiście, że tytułów do podziękowania jest jeszcze znacznie więcej. Pragnę to uczynić na wstępie, wydaje mi się bowiem, że twórcza i życzliwa myśl wszystkich Uczestników niniejszej publikacji znacznie rozbudowała zawartość *Osoby i czynu*. Dokonało się to zarówno „do wewnątrz” — w kierunku własnej treści mojego studium, jak też „na zewnątrz” — w kierunku jego możliwych zastosowań w życiu i praktyce.

Zabierając głos na wstępie dyskusji, jaka miała miejsce w grudniu 1970 r. w Lublinie, powiedziałem, że sens jej upatruję w możliwości twórczej *retractatio* problemów poruszonych w *Osobie i czynie*, oraz ujęć i rozwiązań, jakie zawierają się w tym studium. Wczytując się w wypowiedzi, jakie mają być opublikowane w „*Analecta Cracoviensia*”, można przyjąć, że wiele wśród nich przybrało charakter twórczych *retractationes* w stosunku do *Osoby i czynu* już pod piórem swoich Autorów. Publikacja w tej postaci sama z siebie spełnia ten cel, któremu w dalszej perspektywie miała służyć dyskusja. Myślę więc, że wypowiedzi Uczestników w dyskusji trzeba przede wszystkim

ukazać w całym ich wachlarzu, ażeby przez to samo mogli już pracować na rzecz przyjętego w dyskusji lubelskiej założenia.

I dlatego zabierając na końcu głos, chcę nade wszystko zatrzymać: zaakceptować to, co się zawierało w całej dyskusji. Równocześnie jednak chciałbym dokonać czegoś w rodzaju końcowej syntezy na rzecz dalszych przemyśleń i opracowań (niekoniecznie moich) tego zagadnienia. Jak już zaznaczono we *Wprowadzeniu*, dyskusja w opublikowanych wypowiedziach przebiega w ten sposób, że nieraz kilku Autorów podejmuje ten sam problem — i bardzo często w kręgu własnych wypowiedzi odpowiadają sobie wzajemnie. W związku z tym w niniejszej publikacji przyjęto taką kolejność, aby te kręgi przemyśleń: pytań — zastrzeżeń i odpowiedzi — wyjaśnień, zamykały się przed oczyma Czytelnika. Starano się przynajmniej na tyle to przeprowadzić, na ile to — wobec złożoności i wielostronności poszczególnych wypowiedzi — było możliwe. Postaram się w moim słowie końcowym pójść za tymi kręgami ile tylko odpowiedzi i rozwiązania dawane przez poszczególnych autorów będę mógł przyjąć za swoje. Myślę, że to bardzo ułatwi pracę. Osobiście wydaje mi się, że wypowiedzi Uczestników dyskusji, którą publikujemy w niniejszym tomie „*Analecta Cracoviensia*”, koncentrują się:

— w kręgu pierwszym wokół zagadnienia, czy studium *Osoba i czyn* posiada charakter filozoficzny i w jakim znaczeniu;

— w kręgu drugim wokół zagadnienia, czy przedstawiona w tym studium koncepcja osoby odpowiada rzeczywistości osoby (w całości oraz w poszczególnych częściach czy aspektach);

— oraz w kręgu trzecim wokół zagadnienia, o ile koncepcja ta może stanowić oparcie dla wielorakiej praktyki.

Postaramy się w niniejszym podsumowaniu poruszać się w obrębie tych trzech kręgów.

KRĄG PIERWSZY: PROBLEM CHARAKTERU FILOZOFICZNEGO STUDIUM *OSOBA I CZYN*

Wydaje się, że problem ten zyskał sobie najwięcej uwag w dyskusji. Było to z pewnością konsekwencją dwóch faktów: po pierwsze — uczestnikami dyskusji byli w większości filozofowie, po drugie — uwagę filozofów bardzo dzisiaj absorbują problemy metodologiczne. I dlatego można zauważyć, że większość wypowiedzi ustosunkowywała się nade wszystko do tych rozważań *Osoby i czynu*, które zawarte są we *Wstępie* do tego studium.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA A DOŚWIADCZENIE

Prof. Kalinowski w swoim precyzyjnym wywodzie dochodzi do wniosku, że *Osoba i czyn* nie posiada charakteru filozoficznego, chyba tylko w znaczeniu metonimicznym. Ks. prof. Klósak zdaje się przyłączać do tego stanowiska, gdy zauważa, że mamy tutaj do czynienia raczej z fenomenologią osoby niż z filozofią osoby. Jednakże inni Uczestnicy dyskusji opowiadają się za filozoficznym charakterem studium. Jestem bardzo wdzięczny ks. prof. Jaworskiemu, który na gruncie nauki św. Tomasza, w oparciu o podstawowe założenia jego filozofii, postarał się udowodnić, że *Osoba i czyn* posiada charakter filozoficzny, ukazując równocześnie całą specyfikę filozoficzną mojego studium: „Swoje rozważania o osobie ludzkiej — pisze — umieszcza Autor w perspektywie w ł a s n e g o bytu ludzkiego, chodzi Mu o kategorie, które są właściwe osobie ludzkiej”, chodzi Mu — jak czytamy gdzie indziej — „o wykazanie własnych strukturalnych momentów bytu ludzkiego jako osoby”.

I tutaj od razu docieramy do problemu, który chyba znalazł najżywsze echo w wypowiedziach Uczestników dyskusji, mianowicie do problemu doświadczenia jako źródła poznania filozoficznego. Ks. Jaworski widzi w tym również znamioną cechę filozofii Św. Tomasza — i w świetle tej racji, niezależnie od racji merytorycznych, ocenia słusność metody filozoficznej przyjętej w *Osobie i czynie*: „Jeśli nie chcemy uprawiać czystego racjonalizmu w odniesieniu do filozofii człowieka, to musimy najpierw wskazać na racje tłumaczące jego istotę w samym doświadczeniu ... Osoba ludzka musi ... być dana oglądowo w doświadczeniu ... Skądże bowiem o tym moglibyśmy wiedzieć?” P. prof. Kalinowski jest innego zdania, gdy pisze: „Autorowi [*Osoby i czynu*] »zdaje się, że nie trzeba nikomu wykazywać czyli udowadniać, że człowiek jest osobą, że działanie człowieka jest czynem«. Niestety, zdaje Mu się tylko, jeśli, jak wszystko na to wskazuje, przyjmuje za Boecjuszem, że osoba to *rationalis naturae individua substantia*, gdyż w tej formule zawarta jest cała metafizyka wymagająca, rzecz jasna, dowodu i to jakże skomplikowanego”. Na zbliżonym stanowisku staje prof. Gogacz, gdy pisze: „Czyn nie jest »szczególnym momentem oglądu... osoby«. Droga do określenia osoby prowadzi przez żmudne analizy metafizyki”.

Tak więc dyskusja przynosi z jednej strony pewne zakwestionowanie empirycznego punktu wyjścia w filozofii osoby, z drugiej strony jego potwierdzenie. Zakwestionowanie doświadczenia w tym wypadku jest u prof. Kalinowskiego z jednej strony złagodzone, z drugiej strony jednakże tym bardziej radykalne, gdy np. pisze: „*Osobą i czyn* wypełnia analiza fenomenologiczna rzekomo danych oglądowych — a moim zdaniem założeń metafizycznych skonfrontowanych z doświadczeniem”. Może być, że *Osoba i czyn* zawiera nade wszystko konfrontację metafizycznej koncepcji osoby z

doświadczeniem. Czy jednak taka konfrontacja byłaby możliwa, gdyby jakieś doświadczenie i jakieś pierwotne zrozumienie osoby nie znajdowało się już w punkcie wyjścia metafizycznej koncepcji osoby? Jeśli bowiem poznanie człowieka jako osoby nie ma żadnej podstawy w doświadczeniu, żadnego punktu wyjścia w oglądzie — wówczas można by pomyśleć, że filozoficzna koncepcja osoby jest wyprowadzona skądinąd i drogą „żmudnych analiz” naniesiona na doświadczenie.

Ks. prof. Kłósak analizuje samą teorię doświadczenia człowieka przedstawioną w *Osobie i czynie* i widzi potrzebę pewnych modyfikacji w tekście, które jednak nie mają Jego zdaniem zasadniczego wpływu na wnioski pracy. Wypowiada się w związku z tym również p. doc. Stępień. W sposób jednak najbardziej magistralny podchodzi do zagadnienia ks. prof. Kamiński. Uważa on, że w *Osobie i czynie* „zbyt poszerza się zakres tego, co się nazywa doświadczeniem ... opór budzi uznanie każdego doświadczenia za jakieś rozumienie ... a zwłaszcza to, że w doświadczeniu zawarte są racje tłumaczące rzeczywistość doświadczalną”. Opór ten powstaje na gruncie stanowiska metodologii, wedle której „tłumaczenie uważa się za operację z natury swej dyskursywną”. Wydaje mi się jednak, że w *Osobie i czynie* doświadczenie nigdzie nie zostało utożsamione ze zrozumieniem, ani tym bardziej z całym procesem tłumaczenia, zostało tylko ukazane jako jego podstawa i życiodajne źródło. Żadna operacja dyskursywną nie może się od tego źródła oderwać, jeżeli ma utrzymać kontakt z rzeczywistością, którą pragniemy zrozumieć i wytłumaczyć. I dlatego mówimy stale, że w doświadczeniu zawiera się tylko „jakieś zrozumienie”.

Kiedy ks. prof. Kamiński czy też na innym miejscu p. prof. Kalinowski a także p. prof. Gogacz wysuwają swoje zastrzeżenia przeciwko doświadczeniu jako podstawie poznania osoby, jej twórczego zrozumienia, dają wprost lub pośrednio do poznania, że źródła tego należy szukać w metafizyce. Tylko ogólna teoria bytu może stanowić oparcie dla teorii Osoby. Powiedzmy sobie jednak, że po pierwsze — ogólna teoria bytu również znajduje swój korzeń w doświadczeniu, a po drugie — nie widać innej drogi zastosowania ogólnej teorii bytu do teorii osoby, jak tylko w oparciu o specyficzne doświadczenie człowieka. W *Osobie i czynie* nie chodziło o zaprzeczenie związku teorii osoby z ogólną teorią bytu, chodziło tylko o ukazanie, że „własne kategorie bytu ludzkiego — jak się wyraża ks. prof. Jaworski — mają swoją własną podstawę w doświadczeniu”. Można by powiedzieć: w sobie tylko właściwym doświadczeniu. Zrozumienie specyfiki bytu ludzkiego jako osobowego na tej drodze jest możliwe i jest zarazem mniej „teoretyczne” — to znaczy mniej zagrożone niebezpieczeństwem czystego racjonalizmu.

Osoba jest rzeczywistością daleko bardziej oglądową, niż to może się wydawać przez pryzmat czystej spekulacji. To, co skądinąd może być wynikiem „żmudnych analiz” na terenie metafizyki, posiada swoją realność w doświadczeniu człowieka. Od tego doświadczenia prowadzi własna droga antropologii filozoficznej, przy czym prowadzi ona — jak się wyraża ks. prof. Jaworski — „w perspektywie filozofii bytu”.

Myślę, że na spotkanie trudności wysuniętych przez ks. prof. Kamińskiego wychodzi ks. Styczeń, wychodzi od innej strony, a równocześnie w sposób bardzo oryginalny. Spotkanie to jest tym ciekawsze, że obaj kierują się podobnymi założeniami; ks. doc. Styczeń, podobnie jak ks. prof. Kamiński, widzi potrzebę „doskonałej metodologicznie i epistemologicznie wiedzy o człowieku” w filozoficznym ujęciu jego problematyki. I otóż, przeprowadzając w imię tej potrzeby analizę metodologiczną *Osoby i czynu*, ks. Styczeń widzi w niej „model takiej metody, która teorii człowieka jest w stanie zapewnić charakter dyscypliny... filozoficznej w klasycznym znaczeniu”. Autor *Osoby i czynu* nie jest sam „fachowym” metodologiem i dlatego z tym większą uwagą śledzi opinie filozofów-metodologów na temat swojej pracy. Spojrzenie ks. doc. Stycznia wydaje się tutaj szczególnie odkrywcze, a zarazem szczególnie celnie trafiające w intencje *Osoby i czynu*.

Jest ono odkrywcze zwłaszcza przez to, że ks. Styczeń — koncentrując się przede wszystkim na tym, co *Osoba i czyn* mówi o czynie jako sposobie ujawniania się osoby — ukazuje zasadniczy rys zastosowanej w tym studium metody. „Twierdzenia Autora — pisze — które metodologicznie wyrażają jedyne racje uniesprzeczniające zachodzenie stwierdzalnych w punkcie wyjścia dynamizmów, okazują się treściowo po prostu tezami o tym, kim jest człowiek. Są tezami antropologii. Tezy antropologii tego typu są więc tezami koniecznymi, apodyktycznymi i zarazem są tezami realnie przedmiotowymi i uprawomocnionymi doświadczalnie. Wyrażają bowiem w swej treści to, co pozostaje w koniecznym związku z treścią faktów ujętych zdaniem opisowymi w punkcie wyjścia. Na skutek ukazanego jakby sprzężenia zwrotnego pomiędzy punktem wyjścia: opisem faktów — a punktem dojścia: twierdzeniami wyrażającymi jedyne racje uniesprzeczniające fakty, twierdzenia o faktach się niejako »ukonieczniają«. Musi tak być, jak jest i jak się jawi doświadczeniu. Twierdzenia zaś o racjach się urealniają i uempiryczniają: racja konieczna tego, co realne, nie może być sama nierealna”. I dlatego ks. Styczeń nie widzi wręcz alternatywy dla modelu metody zastosowanego w *Osobie i czynie*, chociaż słusznie dodaje, że przedstawienie takiego modelu „to jeszcze nie to samo, co wypracowanie go w szczegółach”. I pod tym względem stawia autorowi *Osoby i czynu* (lub też, innym, którzy ten temat podejmą) dyskretne ale stanowcze wymagania.

Jeśli spojrzenie ks. doc. Stycznia jest odkrywcze (odkrywcze przede wszystkim dla samego autora *Osoby i czynu*), bo ukazuje tak przekonująco związek doświadczenia człowieka z antropologią filozoficzną — to równocześnie trafia ono bardzo celnie w intencje filozoficzne omawianego studium. Tutaj pozwolę sobie raz jeszcze wrócić do cennego elaboratu — wypowiedzi ks. prof. Kamińskiego. Sam tytuł *Jak filozofować o człowieku?* wskazuje na to, że ks. Kamiński rozważa problematykę metody w antropologii filozoficznej nieco ogólniej, stara się mianowicie ukazać, jakie konieczne warunki winno spełniać jakiekolwiek filozofowanie o człowieku — chociaż czyni to przy sposobności *Osoby i czynu* i na kanwie tego studium. Jeśli jednakże rozważania te ogólnie są słuszne i ważne również dla *Osoby i czynu*, to wydaje mi się natomiast, że ich Autor wyszedł nieco poza specyfikę tego studium. Wydaje mi się również, że ks. Styczeń bardziej skoncentrował się na tej specyfice, zatrzymał się niejako w granicach *Osoby i czynu*. Może też dzięki temu ocena metody w jego ujęciu wypadła bliżej istotnej właściwości tego studium.

FILOZOFIA BYTU I ŚWIADOMOŚCI

W istocie rzeczy bowiem studium to nie zawiera owego „maksymalistycznego projektu”, który ze stanowiska ogólnometodologicznego dostrzega w nim i analizuje ks. prof. Kamiński. Ów „maksymalistyczny projekt”, który w wyniku rozważań naszego znakomitego metodologa okazuje się „niemożliwy do wykonania”, byłby istotnie niemożliwy do wykonania, gdyby autor *Osoby i czynu* widział go tak i tak stosował w swoim studium, jak to rozważa ks. Kamiński. Tymczasem ów projekt scalenia dwóch orientacji filozoficznych, mianowicie orientacji tomistycznej i fenomenologicznej, filozofii bytu i filozofii świadomości, jest w rzeczywistości znacznie skromniejszy i nie posiada tego „maksymalistycznego” wymiaru, wedle którego rozpatruje go w swej wypowiedzi ks. prof. Kamiński. Myślę, że tutaj we właściwe intencje autora *Osoby i czynu* utrafił ks. prof. Jaworski — i dlatego pragnę się po prostu tylko odwołać do jego wyjaśnienia problemu. W każdym razie w *Osobie i czynie* nie ma mowy o scaleniu tych dwóch filozofii, a w szczególności nie ma mowy o scaleniu filozofii bytu i filozofii świadomości jako redukującej całą rzeczywistość do podmiotu — świadomość i jego treści. O tym wszystkim w *Osobie i czynie* nie ma mowy. Staram się natomiast przeprowadzić w tymże studium „refleksję nad odpowiednimi danymi świadomości” a to — jak pisze ks. Jaworski — „może zarówno wskazywać na transcendentną rzeczywistość w stosunku do niej, jak również na konkretny, realnie istniejący podmiot, a więc na transcendencję realnego podmiotu-osoby, będącego bytowym źródłem świadomości”.

W tym miejscu natrafiamy na problem, który słusznie został podjęty przez Uczestników dyskusji. Jest to problem dwoistości doświadczenia człowieka, co w *Osobie i czynie* zostało ujęte pod nazwą doświadczenia „od wewnątrz” i „od zewnątrz”. Wypowiada się na ten temat obszernie p. dr Grygiel, nawiązuje do niego w swych rozważaniach metodologicznych ks. prof. Kamiński. Oczywiście, nikt z Uczestników nie kwestionuje faktu owej dwoistości doświadczenia, natomiast problemem jest, jak tę dwoistość prawidłowo wprowadzić w jedność koncepcji czy też teorii osoby. Ks. Kamiński widzi tutaj zasadniczą trudność: „Połączenie danych od wewnątrz i od zewnątrz na poziomie doświadczenia zewnętrznego” — wydaje Mu się — „prawie całkiem niemożliwe, jeśli dane wewnętrzne zachować by miały swoją osobliwość”. Natomiast utożsamianie doświadczenia człowieka z samoświadomością (czyli — samo-doświadczeniem) oznacza antropocentryzm teoriopoznawczy, w wyniku którego „poznanie osoby jest ostatecznie oglądem osoby w czynie ... a nie teorią osoby”.

Do sprawy teorii osoby powrócimy jeszcze za chwilę. Jeśli natomiast chodzi o problem dwoistości doświadczenia, to wydaje mi się, że jest on po prostu nieunikniony w poznaniu człowieka. Autorzy słusznie zastanawiają się nad tym, czy został on dość wszechstronnie rozpracowany w *Osobie i czynie*. P. Grygiel proponuje w tym miejscu poszerzenie, pisząc „należałoby tutaj wyróżnić i przeanalizować cztery rodzaje doświadczenia: mianowicie doświadczenie swojej podmiotowości, czyli własnego wnętrza, doświadczenie własnej zewnętrżności (doświadczenie ciała), doświadczenie cudzej zewnętrżności oraz w szczególnych wypadkach doświadczenie cudzego wnętrza”. Propozycja zasługuje na to, aby ją wziąć pod rozwagę. Autorowi *Osoby i czynu* chodziło raczej o to, ażeby problem postawić czy nawet tylko zasygnalizować, niż o to, ażeby go przepracować w sposób wyczerpujący.

Wydaje się, że skoro zgodzimy się na doświadczalną podstawę antropologii filozoficznej, musimy zarazem uświadomić sobie ową dwoistość doświadczenia oraz fakt jego niewspółmierności, co w *Osobie i czynie* także zostało podkreślone. Musimy sobie to wszystko uświadomić chociażby dlatego, że w filozoficznej koncepcji człowieka czy też w teorii osoby *de facto* korzystamy z tego dwoistego doświadczenia. Autor *Osoby i czynu* jest jak najbardziej za tym, ażeby cały proces tego korzystania — czerpania z dwóch źródeł doświadczalnie niewspółmiernych — poddać gruntownej analizie metodologicznej i uściślić wszystko, co tutaj jest do uściślenia. Dlatego też w pełni docenia te uściślenia metodologiczne, o jakich mówi ks. prof. Kamiński, zwłaszcza na temat indukcji, intersubiektywizacji, z kolei zaś na temat redukcji — równocześnie jednak wyraża przekonanie, że zarówno dwoistość doświadczenia jak też precyzja dalszych etapów filozoficznego poznania człowieka nie znosi podstawowej jedności tego poznania. W

przeciwnym razie bowiem filozofia osoby musiałaby pozostać teorią nie spotykającą się z doświadczeniem. Studium *Osoba i czyn* zostało napisane m. in. po to, żeby wykazać, iż tak nie jest.

TEORIA OSOBY CZY HERMENEUTYKA?

Problem teorii osoby zasługuje jeszcze na kilka słów. Ks. prof. Kamiński wyraża pogląd, iż „analityczno-ostenzywne procedury ani nie doprowadzają do pełniejszej teorii filozoficznej ... ani jej nie uprawomocniają”. O. prof. Krąpiec pisze: „Praca (tj. *Osoba i czyn*) akcentuje moment egzystencjalny i faktyczność osoby, za mało uwzględnia teorię osoby oraz rolę »natury człowieka«”. Byłbym gotów zgodzić się z tą drugą opinią, chociaż równocześnie wypada stwierdzić, że p. prof. Kalinowski w swoim wnikliwym wywodzie odnalazł pod fenomenologiczną powłoką *Osoby i czynu* mniej więcej kompletną teorię osoby ludzkiej i to teorię odpowiadającą tomistycznej (czyli: personalistycznej, jak się sam wyraża) koncepcji człowieka. Co więcej — na podstawie *Osoby i czynu* zestawiał główne jej tezy.

Musi się tutaj nasunąć myśl, że czym innym jest teoria osoby a czymś innym język, w którym ta teoria jest wyrażona. Ks. prof. Jaworski, oceniając różne próby antropologii filozoficznej oraz właściwej tejże metodologii i to w ramach myśli Św. Tomasza, pisze: „Dotychczasowe ... próby były 1° — nazbyt »metafizyczne« w tym sensie, że interpretowały byt ludzki »od góry«, w ramach ogólnych założeń systemowych, i nie dążyły tym samym do zrozumienia go w jego własnych, specyficznych kategoriach” — i dodaje w nawiasie uwagę bardzo wiele mówiącą: „Czy nie dlatego nowożytnie filozofie podmiotu wyrosły poza tradycyjnym kierunkiem filozofii?” — tzn. poza filozofią, którą w dyskusji często określa się jako „klasyczną”. I dalej ks. Jaworski, oceniając te próby tak pisze: „2° — nie uwzględniały w sposób dostateczny doświadczenia człowieka, jako podstawy dla zbudowania antropologii filozoficznej”.

Uwagi pod 1° i 2° są związane z sobą. W świetle tych uwag wypada powiedzieć, iż *Osoba i czyn* nie jest metafizyczną teorią osoby w tym znaczeniu, że nie jest skonstruowana w kategoriach metafizyki ani wyrażona w jej tradycyjnym języku. Możemy jednak nie spierać się o to, czy jest to teoria osoby czy też tylko „ogląd osoby w czynie”. Wiadomo, że greckie *theoria* wyraża mniej więcej to samo co „widzenie” czy też „ogląd”. Dla autora *Osoby i czynu* istotne wydaje się to, że poznanie człowieka, i to właśnie poznanie filozoficzne, dysponuje możliwością „oglądu” czyli intelektualnego „widzenia” tego, że i przez co jest on

osobą — i to widzenie ugruntowuje również metafizyczną teorię osoby. Łączy się to ściśle z procesem, który ks. prof. Jaworski określa jako sukcesywne „uzdawianie” doświadczenia, (zapoczątkowane przez fenomenologię), które ma wielkie znaczenie dla myślicieli reprezentujących stanowisko realistyczne w filozofii.

Ażeby dopełnić pierwszego kręgu rozważań, w obrębie którego poszczególni Uczestnicy dyskusji nad *Osobą i czynem* zastanawiali się nad zagadnieniem, czy studium to posiada charakter filozoficzny i w jakim znaczeniu — należy dodać, iż p. dr Grygiel oraz p. prof. Gogacz starają się określić filozoficzną specyfikę studium w kategoriach hermeneutyki. Propozycja p. Grygiela idzie w kierunku wykazania pokrewieństwa pomiędzy koncepcją *Osoby i czynu* a filozofią symbolu oraz interpretacją tego ostatniego. Symbolem w tym wypadku byłby czyn, w którym uobecnia się osoba, całe zaś studium widzi p. Grygiel jako „formalną hermeneutykę czynu, w ramach której winno dochodzić do filozoficznej eksplikacji czynu uobecniającego osobę”.

O ile ta propozycja hermeneutyczna wydaje się autorowi *Osoby i czynu* nie tylko bardzo interesująca, ale też wystarczająco spójna z rzeczywistością zawartością jego studium — to natomiast trochę trudniej mu zaakceptować sugestie prof. Gogacza który, powołując się na „wielość analiz etymologicznych” w tymże studium, dostrzega w nim „tendencję filozofii lingwistycznych”. Ujmując zatem *Osobę i czyn* w kategoriach hermeneutyki dlatego, że studium to stara się osobę i czyn „uczynić dla nas czymś zrozumiałym”, p. Gogacz znajduje w nim nade wszystko „hermeneutykę znaczeń”; „sama fenomenologia jawi się tu ... jako analiza języka”. Prof. Gogacz dużo miejsca w swej wypowiedzi poświęca na to, ażeby dokładnie zakwalifikować studium *Osoba i czyn* z racji stosowanej w nim metody. „Trudno powiedzieć — pisze — że książka prezentuje filozoficzną teorię osoby, to znaczy pełną teorię struktury osoby. Jest studium na temat poznania osoby poprzez jej czyny świadome”. Wcześniej zaś jeszcze wypowiada się następująco: „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 jakiś osobny obszar metodologiczny, który można by roboczo nazwać np. teorią poznania osoby”.

Zapewne spojrzenie prof. Gogacza na *Osobę i czyn* nie jest pozbawione oryginalności. Chyba jednak podejmowane przez autora tego studium doraźne próby wyjaśniania etymologii poszczególnych terminów nie wystarczają do tego, aby całe studium zakwalifikować jako precyzowanie warstwy językowej zamiast analizy rzeczowej, jako samą teorię poznania osoby opartą jedynie o uściślenia terminologiczne. Autorowi *Osoby i czynu* wydaje się w dalszym ciągu, iż zawarte w jego studium refleksje nad poznaniem osoby są

proporcjonalne do potrzeby poznania samej osoby, które w nim starał się zawrzeć. Wydaje się też, że cała dyskusja nad problemem filozoficznego charakteru *Osoby i czynu* zasadniczo potwierdza jego przeświadczenie.

KRĄG DRUGI: ZAWARTA W *OSOBIE I CZYNIE* KONCEPCJA OSOBY A RZECZYWISTOŚĆ OSOBY I CZYNU W UJĘCIU FILOZOFICZNYM

Drugi krąg rozważań, który przewija się poprzez wypowiedzi Uczestników dyskusji, w pewnej mierze pozostaje w cieniu kręgu pierwszego, a mianowicie rozważań metodologicznych czy też metafizycznych. Niemniej można dość wyraźnie wyodrębnić poglądy Autorów poszczególnych wypowiedzi na temat stosunku zaprezentowanej w *Osobie i czynie* koncepcji osoby ludzkiej do samej rzeczywistości, jaką ona ich zdaniem stanowi. Tutaj więc ocena koncepcji nie jest już tylko metodologiczna, ale ściśle merytoryczna.

PODEJŚCIE HISTORYCZNE CZY SYSTEMATYCZNE?

P. doc. Półtawski podchodzi do tego zagadnienia historycznie, dając na początku swej obszernej wypowiedzi pt. *Człowiek a świadomość* obszerne wprowadzenie. P. Półtawski słusznie staje na stanowisku, że „każdą pracę filozoficzną trzeba ... zrozumieć zarówno w jej odniesieniu przedmiotowym, jak i miejscu w historii: zobaczyć skąd i dokąd dąży jej autor”. I w imię tej przesłanki daje naprzód zwięzły i bardzo trafny zarys problematyki człowieka w myśli pokartezjańskiej.

Inne wypowiedzi mają charakter przede wszystkim systematyczny. O. prof. Krąpiec wskazuje na to, co utrudnia akceptację *Osoby i czynu* jako pełnej antropologii filozoficznej (— a jest to w szczególności „brak analizy aktów duchowych człowieka od strony [ich] podmiotowej przedmiotowości”, chodzi głównie o akty poznawcze), równocześnie jednak widzi w niej „antropologię aspektową ... pozwalającą głębiej rozumieć człowieka jako podmiot moralności”. Myślę, że z tą opinią można się zgodzić. Pewna aspektowość w *Osobie i czynie* jest założona — i to ta właśnie, na którą wskazuje o. Krąpiec. Jest ona zresztą zaznaczona już w tytule. Ks. Styczeń stara się w związku z tym odpowiedzieć na pytanie, „dlaczego poznanie osoby właśnie przez czyn?”, dlaczego metoda analizy ludzkiego dynamizmu? Ks. Tischner stawia pytanie, czy nie byłaby bardziej właściwą niż przez czyn — droga przez wartość?

Kiedy godzimy się z aspektowością *Osoby i czynu*, to jednak równocześnie wypada stwierdzić, że chodzi tutaj o ten aspekt, który najpełniej i

najgłębiej odsłania człowieka właśnie jako osobę. Autor *Osoby i czynu* wyboru tego aspektu dokonał świadomie, dokonał zresztą nie tylko w tej myśli, że odsłania człowieka jako osobę. Odsłania go w pewnym sensie równocześnie i jako podmiot i jako przedmiot moralności — to znaczy osobowej czyli autentycznie ludzkiej *praxis*. Zdaje się, że na to zwrócił przede wszystkim uwagę w swej wypowiedzi ks. dr Forycki, który m. in. zajmuje się zawartą w *Osobie i czynie* metafizyką spełniania się ludzkiej osoby. Píše więc: „Można postawić pytanie: w jakiego rodzaju doświadczeniu weryfikują się poszczególne twierdzenia tak pojętej metafizyki? Otóż wydaje się, że jest nim to doświadczenie, jakie Autor *Osoby i czynu* stara się wykorzystać w swoich analizach. Jednym z podstawowych kryteriów prawdziwości lub nieprawdziwości, słuszności lub niesłuszności twierdzeń metafizycznych, jest ich przydatność w realizowaniu się ludzkich czynów, a przez nie i w nich ludzkiej osoby”, albowiem — czytamy dalej „człowiek staje się coraz bardziej wolny i realizuje się w prawdziwym czynie, w miarę jak nie tyle uzależnia się od norm rzeczowych (choć i to może być dla niego na pewnym etapie wskazane), ile stara się naśladować uosobienie normy człowieczeństwa, w miarę, jak osoba — ideał staje się dla niego wezwaniem do określonych czynów”.

Zdaje się, że na to samo zwraca uwagę ks. doc. Tischner, stwierdzając, że w *Osobie i czynie* chodzi o coś więcej aniżeli tylko o syntezę, która zrodziła potrzebę podwójnej interpretacji też tomizmu i fenomenologii — chodzi w niej mianowicie „o styl chrześcijańskiej *praxis*”, u korzenia której zawiera się to podstawowe przeświadczenie, że „osoba to dobro”.

Tak więc poprzez wybrany przez siebie aspekt autor *Osoby i czynu* był niejako zmuszony wnikać w rzeczywistość osoby nie tylko od strony podmiotu moralności, ale także od strony jej przedmiotu, którym nade wszystko jest również osoba. Ta przedmiotowość ujęcia zaznaczyła się w analizie świadomości, wolności, wyłoniła pojęcie transcendencji oraz integracji osoby w czynie. Na pewno zawierają się w tym wieloletnie refleksje nad etyką Kanta, zwłaszcza nad tzw. drugim imperatywem, ale może bardziej jeszcze nad koncepcją *praxis* u św. Tomasza, w której *theoria* nie tylko znajduje swe odzwierciedlenie, ale także i swe wypełnienie tak, że można ją z kolei w pełni tam odnaleźć. Wraz z czynem znajdujemy się w samym centrum dynamizmu właściwego osobie, znajdujemy się też pośrednio u bram najpełniejszej teorii osoby. Próba zrozumienia osoby poprzez czyn została więc podjęta z racji przedmiotowego bogactwa tego źródła, równocześnie zaś — jak pisze ks. Styczeń — „czyn jest sposobem ujawniania się osoby, którego realność przedmiotowa nie budzi żadnych zastrzeżeń i stawia najbardziej zdecydowany opór i granice dowolności interpretacji”.

W swej obszernej wypowiedzi pt. *Człowiek i świadomość* p. doc. Półtawski oddał bardzo zasadniczą przysługę książce *Osoba i czyn*, a mianowicie ukazał, w jaki sposób znajduje się ona w punkcie spotkania antropologii nowożytnej, po-kartezjańskiej, usiłującej przezwyciężyć tkwiący w niej subiektywizm i idealizm, z realistyczną tradycją filozofii klasycznej. „Wydaje się — pisze on m. in. — że nowsze badania istot żywych, w szczególności zaś człowieka, prowadzą do koncepcji dynamicznej, bliższej tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, niż kartezjańskiej. Jeśli zinterpretujemy w tym duchu ową klasyczną definicję [która ujmuje człowieka jako' *animal rationale* — przyp. mój K. W.], to trzeba powiedzieć, że w każdej istocie żywej istnieje pewna pierwotna, własna dynamika organizmu, która w swej najwyższej, ludzkiej formie przybiera nową postać i zyskuje nową jakość dzięki charakterystycznej dla człowieka zdolności do działania rozumnego, a więc świadomego wyboru celów i środków. Z jednej więc strony człowiek wykorzystuje wrodzoną mu dynamikę istoty żywej dla tej nowej formy życia, zmieniając zarazem pierwotny charakter owej dynamiki — z drugiej zaś strony powstaje szczególne, specyficzne dla niego napięcie pomiędzy pierwotnymi, popędowymi i instynktowymi uczynieniami a wolnym czynem”.

KONCEPCJA ŚWIADOMOŚCI NA GRUNCIE DYNAMIZMU OSOBY

P. doc. Półtawski w swej wypowiedzi dostrzegł nade wszystko to, że cała koncepcja świadomości, która znalazła swój wyraz w *Osobie i czynie* nie może być prawidłowo rozpatrywana, jeśli odłączy się ją od analizy ludzkiego dynamizmu na gruncie realistycznej interpretacji człowieka. Podjęta w ten sposób przez p. Półtawskiego analiza koncepcji świadomości w *Osobie i czynie* zdaje się w pewnej mierze uwierzytelniać tę koncepcję, co dla autora studium posiada szczególne znaczenie, także z uwagi na trudności, jakie pod adresem koncepcji świadomości w *Osobie i czynie* wysunęli w dyskusji pp. doc. Stępień i dr Grygiel. Wydaje się, że egzegeza doc. Półtawskiego, oparta o wcześniejszą krytyczną analizę husserlowskiej koncepcji „czystej świadomości”, jakoś dopomaga w zaakceptowaniu koncepcji świadomości, która nie utożsamia się z wiedzą ani samowiedzą (co nie znaczy, że może być od niej aktualnie oderwana) — i dlatego też nie wykazuje sama z siebie intencjonalności. Doc. Stępień w tym właśnie widzi zasadniczą trudność i w tym punkcie formułuje główne pytania pod adresem koncepcji świadomości naszkicowanej w *Osobie i czynie*. Dr Grygiel przesuwa pytanie nieco dalej, dostrzegając w tej koncepcji, a zwłaszcza w relacjach wzajemnych samowiedzy i świadomości „pewną grę *in infinitum*”. Wydaje się jednak, że taka „gra” nie jest koniecznym następstwem wzajemnego stosunku samowiedzy i

świadości, tak jak został on zarysowany w *Osobie i czynie*. Autor widzi tu raczej pewną ciągłość owej ukrytej granicy, jaka przebiega między procesem uprzedmiotowienia i upodmiotowienia, zapewniając im wzajemną równowagę w obrębie całokształtu „rozumnej natury” człowieka.

P. doc. Półtawski, akceptując w zasadzie — jak stwierdziliśmy — koncepcję-świadości naszkicowaną w *Osobie i czynie* z uwagi na to, że odpowiada ona realistycznej oraz dynamicznej wizji człowieka, podaje z kolei własny pogląd na sprawę, która w *Osobie i czynie* została wyrażona bądź to rozróżnieniem świadomości w znaczeniu rzeczownikowym i w znaczeniu przymiotnikowym, bądź też odróżnieniem funkcji odzwierciedlającej świadomości od jej funkcji refleksywnej. W wyniku swojej analizy pisze on: „Wydaje się, że w myśl wyłożonej przez Autora realistycznej i dynamicznej koncepcji człowieka określenie odzwierciedlenia i upodmiotowienia jako dwu funkcji świadomości nie jest zupełnie ścisłe (podkr. moje — K. W.), że rozumiana rzeczownikowo świadomość musi być jednak w takim ujęciu traktowana jako w pewnym sensie irrealna; odzwierciedlenie i upodmiotowienie stanowiłyby natomiast funkcje odpowiednich realnych władz, zarazem zaś odpowiadałyby dwu podstawowym wymiarom przeżywania, jego — jak mówi Ey — »pionowej« i »poziomej« strukturze”. (P. Półtawski poświęcił osobny artykuł pt. *Czyn a świadomość* analogiom, jakie zachodzą pomiędzy koncepcją świadomości u znakomitego francuskiego psychiatry H. Ey’a oraz w *Osobie i czynie*). Trzeba się zastanowić nad tym, czy refleksywność nie stanowi swoistej, właściwej dla świadomości, analogii aktu intencjonalnego, który w tym wypadku przenikałby „do wewnątrz” czynu osoby, zabezpieczając świadomościowy w danym wypadku kształt jego przeżycia.

O ile doc. Półtawski trafnie — moim zdaniem — wykazuje, w jaki sposób *Osoba i czyn* znalazła się w punkcie spotkania antropologii po--kartezjańskiej z realistyczną i dynamiczną tradycją arystotelesowsko--tomistyczną, to natomiast prof. Gogacz w kilku punktach nie może się pogodzić z wyrazem, jaki ta ostatnia znalazła w owym studium. Wprawdzie na początku swej wypowiedzi p. Gogacz stwierdza, że autor *Osoby i czynu*, „mówiąc w książce tak wieloma językami i rozważając osobę z pozycji tak wielu dyscyplin filozoficznych, daje ujęcie klarowne, właśnie jasne i zrozumiałe” — potem jednak dochodzi znaczenia poszczególnych terminów i sformułowań wyłącznie ze stanowiska tzw. tomizmu egzystencjalnego. Autor *Osoby i czynu*, sam czując się związany z tym stanowiskiem, bardzo skwapliwie przyjmuje te uwagi i gotów jest ulepszyć swój tekst wszędzie tam, gdzie zachodzi po temu istotna potrzeba. Równocześnie jednak prosi o uwzględnienie konsekwencji faktu, w studium zachodzi „wielość języków i aspektów” (zdaniem autora *Osoby i czynu* jak i wielu Uczestników dyskusji zachodzi zasadniczo ich dwoistość) i o dopuszczenie pełniejszej analogii terminów metafizycznych, np.

terminu *actus*, oraz *actus — potentia*. Autor *Osoby i czynu* wie, że w swoim studium dokonuje także czegoś w rodzaju przekładu z jednego języka filozoficznego na drugi. Właśnie dlatego bardzo zależy mu na tym, ażeby przekład jego był dobrze zrozumiany. I stąd też, gdy w wypowiedzi prof. Gogacza czyta np. taki passus: "... 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 ... jest pierwszeństwem działania przed podmiotem. Czyn nie tylko pozwala poznać osobę, czyn jest transcendującą siebie osobą" — wówczas musi pytać, czy jego przekład został istotnie dobrze zrozumiany.

Wydaje się bowiem, że zawarta w *Osobie i czynie* koncepcja transcendencji osoby w czynie wraz z korelatywną względem niej koncepcją integracji wystarczająco tłumaczy specyfikę sprawczości osoby w jej wielorakim bogactwie — tłumaczy, rzecz jasna, w innym języku, bliższym doświadczenia — a zarazem w tym ujęciu dostatecznie zabezpiecza pierwszeństwo podmiotu działania czyli osoby przed jej działaniem czyli czynem. Równocześnie zaś na zasadzie tego pierwszeństwa widać podstawę do afirmacji osobowego aktu istnienia u korzenia wszystkich dynamizmów osoby, a nade wszystko tego ściśle osobowego dynamizmu, jakim jest właśnie czyn.

To samo kryterium — i zarazem prośbę o wzięcie pod uwagę wymogów przekładu z jednego języka filozoficznego na drugi — chciałbym wysunąć, gdy chodzi o poruszony przez kilku Uczestników dyskusji, a na pierwszym miejscu przez prof. Kalinowskiego, problem „natury” w stosunku do „osoby”. Wydaje się, że nie można było, dokonując takiego przekładu, problemu tego pominąć. Nie można też było przesądzić go jednostronnie. Raczej więc wypadało zmierzać do tego, ażeby ukazać to wszystko, czym *de facto* jest „natura rozumna” w osobie, całe jej bogactwo i niewspółmierność w stosunku do innych „natur” w świecie natury. Bardzo ciekawa jest uwaga p. dra Gałkowskiego, któremu „pojęcie natury ludzkiej, obejmujące zasadniczo całego człowieka, wydaje się ... nad-złożone”. Jeszcze inaczej podchodzi do tego zagadnienia dr Grygiel. Niemniej, autor *Osoby i czynu* dostrzega wagę zastrzeżeń wysuniętych w tym miejscu przez p. prof. Kalinowskiego i w pełni je podziela — z tym jednak, że chce wyjść na spotkanie trudności, jakie łączą się z tym zagadnieniem, zwłaszcza przy przejściu od umysłowości klasycznej, filozoficznie bardziej ustabilizowanej, do umysłowości współczesnej, bardziej poszukującej.

Ażeby zamknąć rozważania wywołane wypowiedziami w dyskusji na temat przekładu rzeczywistości osoby w filozofii z jednego języka na drugi, wypada jeszcze koniecznie zwrócić uwagę na całą wypowiedź dra Gałkowskiego. Wydaje się, że uwydatnia on bardzo ważną dla tego filozoficznego przekładu sprawę, gdy pisze: „Najogólniej rzecz biorąc analiza

wolności, jak zresztą cała analiza antropologiczna, w obu porządkach filozoficznych różni się pewną podstawową bazą, podstawowym punktem odniesienia — w *Osobie i czynie* doszło właśnie do ich konfrontacji. W t o m i ż m i e taką b a z ą (pojęciem bazowym) jest pojęcie osoby rozumianej jako s u b s t a n c j a , jako konkretna natura rozumna człowieka, natomiast w f e n o m e n o l o g i i (i chyba także w egzystencjalizmie) takim pojęciem jest osoba jako pewne c e n t r u m (wszystkie podkreślenia moje — K. W.), lub, w zależności od spojrzenia, najwyższa albo najgłębsza warstwa człowieka". Osobiście uważam, że poruszając się w *Osobie i czynie* pomiędzy jednym i drugim pojęciem bazowym, (co wynika z funkcji przekładu: tłumacz znajduje się zawsze w pośrodku, pomiędzy dwoma językami), starałem się — o ile możliwości jedno z tych pojęć odsłonić poprzez drugie, a nie przesłonić, to znaczy — nie wykluczyć. P. Gałkowskiemu jestem wdzięczny za zwrócenie uwagi na ujęcie problemu wolności w *Osobie i czynie*.

POSTULAT RELACYJNEJ KONCEPCJI OSOBY

Pozostaje do rozważenia jeszcze jedna wypowiedź, mianowicie wypowiedź ks. doc. Kuca, która wśród wszystkich tu opublikowanych zawiera chyba najdalej posuniętą krytykę *Osoby i czynu*, dość gruntowne jej zakwestionowanie. Ks. Kuc sam określa swą wypowiedź jako „konstruktywny sprzeciw wobec niektórych twierdzeń, metodologii i założeń *Osoby i czynu*". Otóż myślę, że konstruktywna jest w tym wypadku przede wszystkim propozycja czy też sugestia wynikająca z uwag naszego Dyskutanta. Chodzi Mu mianowicie o „filozofię człowieka biorącą za punkt wyjścia relację osób, decydującą o ludzkim rozwoju, nie zaś ko--relację osoby i czynu". Do propozycji opracowania koncepcji relacyjnej osoby ludzkiej autor *Osoby i czynu* ustosunkowuje się po prostu jako do zadania, które sam sobie stawia. Uważa natomiast, że gruntowne podjęcie tej koncepcji jest niemożliwe bez — przynajmniej równoczesnego — studium osoby na gruncie ko-relacji osoba — czyn.

Myślę, że ks. doc. Kuc rozminął się z *Osobą i czynem* w trzech punktach: w punkcie takiego zrozumienia pojęcia „uczestnictwa", jakie w nim się rzeczywiście zawiera, w pewnym uproszczeniu problemu relacji międzyosobowych oraz w koncepcji ludzkiego dynamizmu. Jeśli chodzi o uczestnictwo, to ze zdaniem ks. Kuca, iż jest ono „przynajmniej niewystarczające" jako „tłumaczenie bytowania wspólnego osób", można się zgodzić o tyle, że autor *Osoby i czynu* nie postawił sobie w tym rozdziale za zadanie tłumaczenia wyczerpującego. Chodziło mu o uwydatnienie jednego przede wszystkim aspektu, który trafnie ujmuje w swej wypowiedzi s. doc. Zdybicka („zdolność działania osoby ludzkiej z innymi osobami, przez co

człowiek realizuje autentyczną wartość personalistyczną: spełnia czyn i spełnia w nim siebie"). Uwydatnienie tego aspektu jest dla autora *Osoby i czynu* ważne z uwagi na różne anty-personalistyczne tendencje współczesnego życia i ze względu na te koncepcje dobra wspólnego, które pozostają w sprzeczności z prawdziwym Dobrem osoby. Aspekt ten jest ważny, jeżeli nie mamy dopuścić do pewnego uproszczenia problemu relacji międzysobowych. Zdaje się, że *Osoba czyn* wystarczająco choć zwięźle zarysowuje ową złożoność, jaka zachodzi w tej dziedzinie z uwagi na fakt, że relacje do innych osób posiadają (charakter nie tylko bezpośredni, ale także zachodzą poprzez różne kręgi życia społecznego. Chodzi o to, ażeby w nich wszystkich zapewnić człowiekowi realizację autentycznej wartości personalistycznej. Wracając jeszcze do sprawy właściwego osobie ludzkiej dynamizmu, autor *Osoby i czynu* stoi na stanowisku, że trzeba bardzo gruntownie rozumieć dynamizm ko-relacji osoba — czyn, ażeby prawidłowo zrozumieć i wyrazić dynamizm relacji osoba — osoba — i to zarówno osoba przez małe i przez duże „O” (tzn. w relacji: człowiek i Bóg). Autor *Osoby i czynu* myśli, że np. bez dogłębnego wnikięcia w to wszystko, **przez** co odsłania się w osobie ludzkiej struktura samopanowania i samoposiadania, nie sposób prawidłowo i z całym personalistycznym realizmem zarysować relacji człowieka do innych osób ludzkich czy też do Boga, o co nade wszystko chodzi ks. Kucowi. Można więc powiedzieć, w analizie dynamizmu osoby na gruncie korelacji osoba — czyn zawiera się zarazem nieodzowna implikacja relacyjnej koncepcji osoby, natomiast ta ostatnia nie może być prawidłowo skonstruowana bez gruntownego zrozumienia osoby w jej wewnętrznym dynamizmie.

KRĄG TRZECI: KONCEPCJA OSOBY JAKO OPARCIE DLA WIELORAKIEJ PRAKTYKI

Uczestnicy dyskusji na temat *Osoby i czynu* zwracają uwagę chyba przeważającej części na teoretyczne znaczenie zawartej w tym studium koncepcji człowieka, równocześnie jednak dochodzi do głosu praktyczne znaczenie. I tak ks. prof. Wojciechowski ze stanowiska antropologa się spojrzeć w sposób syntetyczny na Osobę i *czyn* i określić charakter tego studium na tle współczesnej antropologii filozoficznej, dla której charakterystyczne jest „ujmowanie człowieka jako jedności cielesno-duchowej, a nie, jak to czyniono dawniej, jako istoty złożonej z duszy i ciała”.

Ks. Wojciechowski dodaje, że „przez takie ujęcie nie niweluje się różnicy między duszą i ciałem, a tylko przedstawia się inaczej ich stosunek do siebie”. Przy końcu swej wypowiedzi dochodzi do wniosku, że wychodzące z takich właśnie założeń studium „wzbogaca problematykę duszy i ... podprowadza nas do głębszego zrozumienia pierwiastka duchowego i cielesnego w człowieku”. Autor *Osoby i czynu* zdaniem ks. prof. Wojciechowskiego „stara się nie tyle »udowodnić« istnienie pierwiastka duchowego w człowieku, gdyż to pozostawia analizom metafizycznym, ile stara się go uprzystępnąć czy zbliżyć i jakby »dotknąć« w przeżyciu osoby”. Ks. Wojciechowski włącza się w całą dyskusję metodologiczną, gdy pisze dalej: „Analizy te stanowią bezpośrednie przygotowanie do wyciągnięcia ostatecznego wniosku przez metafizykę”.

Skądinąd s. doc. Zdybicka, która na początku swej wypowiedzi reasumuje krótko aspekty teoretyczne *Osoby i czynu*, zaraz potem uwydatnia „praktyczną rolę” omawianej książki i to „w całym kontekście dzisiejszej sytuacji kulturowej”. „Prawda o osobie ludzkiej — pisze Autorka — jest konieczna po to, by właściwie postępować i po ludzku żyć, by odpowiedzialnie wykonać człowiecze — osobiste i społeczne zadanie. Z wielu względów jest to potrzebniejsze i ważniejsze dziś niż kiedykolwiek”. Tak więc u kresu pracy wyłania się to, co zostało założone u jej początku. Chociaż problematyka moralności została u początku „wyłączona przed nawias”, to jednak stanowiąca jej oparcie ludzka, osobowa *praxis*, daje o sobie znać poprzez wszystkie analizy i dociekania teoretyczne — i skierowuje całe studium w swoją stronę.

W tym kierunku wypowiadają się wyraźnie w dyskusji nad *Osobą i czynem* trzej spośród jej uczestników: ks. bp Stroba, p. doc. Kukołowicz i p. dr Półtawska. Każda z tych wypowiedzi ma inny nieco wymiar, ma też swój własny charakter. Zawiera się w nich może bardziej zapowiedź dyskusji w strefie tych różnych dziedzin ludzkiej *praxis*, dla których podstawowa będzie zawsze koncepcja człowieka — osoby, aniżeli pełna już w tej strefie dyskusja. Ks. bp Stroba w związku z lekturą *Osoby i czynu* stawia sobie pytanie „o konsekwencje, jakie wynikają z niej dla duszpasterstwa (podkr. moje — K, W.), w którym, szczególnie po Soborze Watykańskim II, wzrasta wrażliwość na wartości osobowe”. Sądzi bowiem, „że duszpasterz, który doświadczył wielkości osoby i jej roli decydującej o wartości człowieka, i nie będzie mógł zapomnieć o niej w posłudze duszpasterskiej”. W imię tych racji ks. bp Stroba widzi potrzebę sympozjum, „które by podjęło aspekty pastoralne” w oparciu o *Osobę i czyn*.

P. doc. Kukołowicz idzie w kierunku pedagogiki, a zwłaszcza w kierunku wychowania w rodzinie. W oparciu mianowicie o koncepcję człowieka

zarysowaną w omawianym studium widzi możliwość „sformułowania programu — wprawdzie ogólnego — pełnego wychowania człowieka” przy czym studium to stwarza również okazję „do konfrontacji z n a c z e n i a r o d z i n y (podkr. moje — K. W.) w realizacji tego programu”. Sformułowanie takiego właśnie programu w pedagogice narzuca się dlatego, że rozumienie celów wychowania wychodzące od „widzenia człowieka w kategoriach somato-psychicznych” z pominięciem jego strony, „której na imię osoba”, musi prowadzić do wychowania niepełnego, które jako „zwrócone do »części« człowieka”, nie może też być w pełni humanistyczne.

Najobszerniejsza jest wypowiedź p. dr Półtawskiej. Jest to właściwie mała monografia, w obrębie której Autorka łączy swoją koncepcję psychoterapii obiektywizującej (tak nazwała stosowaną przez siebie od wielu lat i sprawdzoną w doświadczeniu metodę psychoterapii) z koncepcją osoby, a ściślej jeszcze z koncepcją samoposiadania wypracowaną w studium *Osoba i czyn*. Konieczność koncepcji człowieka u podstaw psychoterapii p. Półtawska stwierdza w pierwszych zaraz zdaniach swojej pracy: „Psychoterapia jako metoda leczenia domaga się oparcia o jakąś koncepcję człowieka. Dawne kierunki psychoterapii, które wyrosły z psychoanalizy, wydawały się nie do przyjęcia, ponieważ obraz człowieka, jaki wylaniał się w interpretacji np. Freuda, Adlera czy Junga nie wyczerpywał obserwowanej rzeczywistości i wydawał się zubożeniem w stosunku do ludzkiej egzystencji”. W dalszym ciągu p. dr Półtawska stara się wykazać, jak koncepcja człowieka, która w obrębie metody terapii obiektywizującej i wraz z tą metodą „powstała ... w sposób niejako »intuicyjny«, ponadnaukowy i została oparta w pewnym sensie o »zdrowy rozsądek«” spotyka się z koncepcją *Osoby i czynu*, z poszczególnymi jej komponentami — i jak może stanowić układ odniesienia dla tego niezwykłego terenu praktyki, którym jest psychoterapia.

Trzeba przyznać, że zostajemy tutaj przeprowadzeni w nieco inny świat, ponieważ oddzieleni od tych sporów, jakie toczą filozofowie i metodologowie, o weryfikację koncepcji zawartej w *Osobie i czynie*. Równocześnie zaś zostajemy ku tej weryfikacji doprowadzeni jakby inną ścieżką, która pozornie tylko prowadzi w przeciwnym kierunku. Ostatecznie bowiem ta ścieżka, jaką idzie Autorka, wychodząc od swej praktyki psychoterapeutycznej, przebiega właśnie w obrębie doświadczenia człowieka, przesuwając się po jakimś polu, które nie tylko domaga się w szczególnej mierze teorii człowieka, ale także do pewnego stopnia ją sprawdza. P. Półtawska swoim jednym zdaniem o obrazie człowieka, jaki wylania się w interpretacji Freuda, Adlera czy Junga, poruszyła przy tym nie mniejszą strefę dyskusji o człowieku, niż wszyscy poprzedni Dyskutanci, którzy odwoływali się bądź do Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, bądź też do Husserla, Ingardena, Heideggera czy Ricoeura. Rzecz jasna, iż dyskusja na tym terenie domagałaby się udziału nie tylko filozofów,

czy też wskazanych przez ks. bpa Strobę reprezentantów naszej chrześcijańskiej *praxis* o charakterze duszpasterskim — ale także innych jeszcze specjalistów reprezentujących wieloraką troskę o człowieka — oczywiście pod tym warunkiem, że będą widzieli, podobnie jak wymienieni tutaj ostatnio Uczestnicy dyskusji, nieodzowną potrzebę teorii osoby u podstaw swojej *praxis*.

*
* *

Kończąc to moje słowo po dyskusji, pragnę raz jeszcze dać wyraz przekonaniu, że Wszyscy, którzy w niej zechcieli wziąć udział, oddali ogromną przysługę nie tylko autorowi *Osoby i czynu*, ale chyba także całej sprawie poznania człowieka. Sprawa ta jest oczywiście dużo większa niż jakakolwiek jej realizacja, w szczególności zaś ta, która znalazła miejsce w omawianym przez nas studium. Niemniej omówienie nasze stało się na pewno okazją do wielostronnego pogłębienia tej problematyki poznawczej, która wciąż na nowo nadaje kształt antropologii filozoficznej. Dyskusja chyba bardzo wydatnie przyczyniła się do określenia kierunków tego *novum*, do ustalenia, wręcz sprecyzowania rozgraniczeń, „pomiędzy nowym a starym” (raczej należałoby może powiedzieć „pomiędzy nowym a tym, co zasłużyło sobie także na przydawkę *perenne*” — przyczyniła się także chyba do lepszego wskazania tych przejść, jakie od jednego ku drugiemu prowadzą w sposób prawidłowy, i którymi można a nawet trzeba iść. Oceniając całokształt dyskusji, jeszcze raz dochodzę do wniosku, że nie znajdujemy się w naszym filozoficznym myśleniu o człowieku w sytuacji nieodwracalnego pęknięcia ani też w sytuacji rozdarcia — można iść dalej naprzód, starając się łączyć W jedno wielość dróg.

A iść naprzód trzeba. Równocześnie bowiem dyskusja odsłania raz jeszcze całą wagę problemu człowieka, cały jego ciężar gatunkowy, wraz z tym wielostronnym naciskiem praktyki na teorię. Trzeba koniecznie coraz lepiej poznawać człowieka, coraz wszechstronniej rozumieć rzeczywistość osoby, która jest równocześnie immanentna i relacyjna, „osobowa” i „wspólnotowa” — a drogi do ujęcia tego całego bogactwa nadal wzywają, ażeby w nie wyruszyć.

Pragnę więc, kończąc tę dyskusję, ażeby wszystko, co czcigodni jej Uczestnicy raczyli w niej powiedzieć — wraz z samą *Osobą i czynem* — w dalszym ciągu pracowało na rzecz gruntowniejszego poznania człowieka. Ażeby służyło nie tylko autorowi tego studium, ale też wszystkim, którzy do

działa poznania człowieka zechcą przyłożyć rękę. I dlatego też szczególnie dziękuję za możliwość opublikowania całej dyskusji w „Analecta Cracoviensia.