

*Inga Mizdrak*  
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

## **Nieprzekazywalność podmiotu osobowego a możliwość spełnienia się poprzez drugiego w myśli antropologicznej Karola Wojtyły**

Karol Wojtyła za pomocą filozoficznych analiz podejmuje próbę wnikięcia w strukturę ludzkiego bytu i przypatrzenia się mu z wielu stron, by odsłonić i wydobyć to, co niejako ukryte pod powierzchnią. W „zdułnionej człowiekiem” antropologii Wojtyły ludzkie indywiduum jawi się jako dar i tajemnica, ale refleksja nad nim nie jest przez to wcale zamknięta na poznawcze ujęcie i dążenie ku prawdzie o tym, kim rzeczywiście jest człowiek.

W tytule niniejszego artykułu sytuują się najistotniejsze bodaj kategorie, obecne w myśli antropologicznej Karola Wojtyły: podmiot, osoba, nieprzekazywalność, spełnienie. Nie wyczerpują one rzecz jasna całego spectrum subtelnych analiz ujmujących całość rzeczywistości człowieka, jakie podejmuje filozof (trzeba by dodać zaraz bowiem także kategorie wolności, świadomości, czynu, moralności, miłości, odpowiedzialności), niemniej zdają się stanowić swoisty trzon w przybliżaniu tego, kim jest człowiek i jakim się staje.

Przedmiotem niniejszego opracowania i zarazem głównym jego celem jest przedstawienie poszczególnych analiz, zawartych w dziełach Karola Wojtyły mających uwydatnić nieprzekazywalny charakter bytu ludzkiego. Nieprzekazywalność bowiem jako problem filozoficzny może rodzić zarówno pozytywne, jak i negatywne pytania o naturę ludzką, o sposób jej istnienia i kierunek rozwoju. W artykule skoncentrujemy się na przypatrzeniu się człowiekowi od strony jego podmiotowego i osobowego funkcjonowania w świecie, gdzie nieprzekazywalność pojawi się jako jeden z istotniejszych elementów owej podmiotowości i wyostri niejako sposób patrzenia na konkretną jednostkę, zarówno w jej samoodniesieniu, jak i w relacji z innymi. Stąd jawi się potrzeba głębszego wnikięcia w charakterystykę podmiotowości, by poprzez nią wyartykułować to, co nieprzekazywalne oraz nieredukowalne w człowieku.

Na potrzeby bliższego przyjrzenia się człowiekowi jako podmiotowi o osobowej konstytucji, zawężmy obszar dociekań do dookreślenia tego wymiaru człowieka, który go w sposób źródłowy definiuje i stanowi. Skoncentrujemy się przeto na ujęciu tego, kim jest osoba ludzka i w czym wyraża się to, co w niej podmiotowe. Dopiero w takim porządku może w odsłonić się rzeczywistość nieprzekazywalności jednostki ludzkiej, a w dalszej kolejności perspektywa innych osobowych podmiotów, które w horyzoncie spełnienia mogą stawać się dla każdego poszczególnego indywiduum osnową wspólnoty międzyosobowej, w której każde poszczególnie „ja” może autonomicznie stanowić o sobie, ale zarazem i o kształcie swego spełnienia poprzez drugich.

Samemu zagadnieniu podmiotowości Wojtyła poświęca wiele rozważań na łamach zarówno podstawowego dzieła *Osoba i czyn*, jak i kilku podstawowych artykułów: *Osoba, podmiot i wspólnota czy Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*. Teza, jaką za Wojtyłą chcemy sformułować, a zarazem poddać analizie zawiera w sobie dwa człony. Pierwszy z nich mówi, iż ludzkie indywiduum im bardziej jawi się w bezpośrednim doświadczeniu, tym bardziej odsłania to, co w nim nieredukowalne oraz nieprzekazywalne. Drugi zaś człon dotyczy pewnego „pra-warunku”, jakim jest podmiot w autentycznej relacji międzyosobowej. Wydaje się bowiem, iż nieprzekazywalność i swoista niedostępność osoby nie jest monadycznym wyrazem tożsamości *J a*, lecz otwarciem na innych i ku innym podmiotom. Ostatecznie niedostępność wyrażona poprzez figurę nieredukowalności osoby jest wzmocnieniem i zachowaniem tożsamości każdego indywiduum pomimo wchodzenia w rozmaite relacje z innymi. Dla osiągnięcia powziętego celu, stawiam istotne pytania, które winny towarzyszyć bliższemu problematyzowaniu tematu.

Zapytajmy przeto, w jaki sposób wyraża się nieredukowalność? Co oznacza nieprzekazywalność osoby? Czy jest ona uwikłana z gruntu w osobową konstytucję człowieka, czy być może zależy od indywidualnej decyzji człowieka? Na czym zasadza się podmiotowość jednostki i w jakim kontekście mówimy o człowieku jako osobie? Pytania te otwierają na fundamentalne kwestie antropologiczne. Jawią się one jako jedne z najbardziej ważkich, bowiem podejmują kwestie horyzontu, w jakim człowiek urzeczywistnia swe jestestwo.

Analizując teksty i śledząc myśl Karola Wojtyły można zauważyć, że wierność merytoryczna tomistycznej wizji człowieka z jednej strony oraz wierność metodologiczna fenomenologicznej drodze ujmowania bytu ludzkiego z drugiej, stanowią dla Wojtyły równoległy sposób na dotarcie do najgłębszych warstw osoby. Korzystając z obu tradycji, metafizyki klasycznej i fenomenologii, Wojtyła stara się prowadzić swe opisy na drodze syntezy tychże i obopólnego dopełnienia, szukając tego, co wspólne, zachowując przy tym to, co odmienne i w gruncie rzeczy nie dające się ze sobą pogodzić.

Wspólną płaszczyzną wymienionych tradycji jest realizm. Realizm w wydaniu arystotelesowsko-tomistycznym patrzy na człowieka z pozycji obiektywistycz-

nej (od zewnątrz), natomiast fenomenologia (głównie w wydaniu Schelerowskim) umożliwia spojrzenie bardziej w głąb człowieka (do wewnątrz)<sup>1</sup>, podkreślając tym samym to, co jest podstawowym sposobem istnienia człowieka. Co istotne, tradycje te koncentrowały się na rzetelnym opisie osoby od strony doświadczenia i ten typ postępowania przyjmuje również w swej wykładni Karol Wojtyła.

Zanim zajmiemy się przybliżeniem tego, co w człowieku „nieprzekazywalne”, metodologicznie nasuwa się konieczność uwydatnienia kilku najważniejszych stwierdzeń obecnych w antropologii Wojtyły dotyczących skomplikowanego charakteru doświadczenia. Poprzez dookreślanie rzeczywistości doświadczenia być może bardziej wyostri się zarówno sposób egzystencji człowieka w świecie, jak i jego miejsce pośród innych bytów.

Zapytajmy więc jakiego typu doświadczenie odsłania prawdę o człowieku oraz na czym miałyby ono polegać? Czy istnieje pełny i całkowicie adekwatny obraz ludzkiego doświadczenia? Czy mamy możliwość dokładnego zrozumienia doświadczenia skoro uwikłani jesteśmy w jego potoczność?

Projektem, jakiemu chce sprostać Wojtyła, staje się próba zobiektywizowania rzeczywistości człowieka – takiego, jaki jawi się w bezpośrednim doświadczeniu. Doświadczenie siebie jako bytu poznającego własne wnętrze i świat zewnętrzny, jest co najmniej dwukomponentowe. Pierwszym z nich jest świadomość, drugim zaś bezpośredni dostęp także do doświadczenia własnego działania. Wojtyła rozpatruje doświadczenie w aspekcie czynu i świadomości. Komponenty te stanowią o pewnym właściwym tylko człowiekowi sposobie ujmowania własnego jestestwa. Jesteśmy bowiem jakby podwójnymi świadkami siebie samych: od strony świadomości siebie jako działających i siebie w działaniu, oraz od strony samej sprawczości (jesteśmy źródłem naszych czynów i ich jedynym podmiotem). Możliwy jest zatem zarówno pewien specyficzny „ogląd” własnego bytu, jak i wgląd w samego siebie.

Korzystając z fenomenologii, wychodzącej od danych bezpośrednich, Wojtyła pragnie dotrzeć nie tylko do „co” poznawanego przedmiotu, ale przede wszystkim do „co” i „jak” podmiotu, który poznaje ów przedmiot. A zatem doświadczenie w ujęciu Wojtyły nie będzie miało charakteru „zamykania” go do fenomenów w polu czystych istotności odniesionych do świadomości, lecz ukazanie w perspektywie dynamicznej, dzięki której można wejść w sferę przeżyć osoby. Odejdzie on zatem od Husserlowskiego brania w nawias realności poznającego podmiotu oraz świata po to, by spojrzeć na daną rzecz tak, jak ona się jawi w bezpośrednim oglądzie oraz stanie na gruncie realizmu ludzkiego podmiotu i jego działania wskazując, iż taki typ postępowania pozwoli na adekwatniejszy opis rzeczywistości człowieka.

<sup>1</sup> Szerszym ujęciem owej syntezy zajmuje się J.W. Gałkowski w artykule *Natura czy osoba*, [w:] *Natura Ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, pod. red. J. Miklaszewskiej, P. Spryszaka, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 9-20.

Przybliżając realność ludzkiego bytu Wojtyła ujmuje je w horyzoncie doświadczenia które jest już poniekąd zawsze jakimś zrozumieniem. Problematyka doświadczenia obejmuje aktywność i udział ludzkiego intelektu<sup>2</sup>. Według Wojtyły nie tylko zmysły, ale i umysł człowieka partycypuje w ujmowaniu przedmiotu w sposób bezpośredni. Gdy człowiek czegoś doświadcza, jakoś już rozumie, że doświadcza i rozumie czego doświadcza. W doświadczeniu wyostrza się i uwypukla umysłowy dynamizm i struktura ludzkiego poznania<sup>3</sup>. Doświadczenie jest pierwsze w stosunku do rozumienia – jest jego warunkiem. To od doświadczenia właśnie zaczyna się wszelkie rozumienie<sup>4</sup>. Rozumienie, które jest intelektualnym ujęciem przedmiotu lub związków pomiędzy przedmiotami, przekracza, transcenduje doświadczenie, gdyż chce dotrzeć do istoty tego, co dane w doświadczeniu<sup>5</sup>. Ten realistyczny pogląd na doświadczenie jest punktem wyjścia dla Wojtyły w opisie całokształtu bytu ludzkiego.

W perspektywie poznania jednostki Wojtyła porównuje ze sobą dwa typy rozumienia człowieka. Pierwszy mówi o rozumieniu człowieka w świecie – nazywa go typem kosmologicznym, a drugi dotyczy rozumienia człowieka w sobie – typ personalistyczny<sup>6</sup>. Oba typy nie są względem siebie radykalnie przeciwstawne. Niemniej sam typ kosmologiczny nie wystarcza dla odsłonięcia pełnego przedstawienia osoby, lecz musi zostać niejako uzupełniony o personalistyczny wymiar, który akcentuje to, co w każdym człowieku jest jedyne i неповtarzalne. Personalistyczny typ rozumienia znamionuje jakby otwarcie wrót do tego, co zasłonięte, odkrywania i poznawania przez człowieka własnego „ja”.

Jednoznaczna odpowiedź na pytanie, czym jest doświadczenie w myśli Karola Wojtyły, nastęrcza wielu trudności, gdyż filozof ten zajmuje się co najmniej kilkoma typami doświadczeń, uwypuklając ich wieloaspektowość, a także podkreślając ich niejednorodność. To z kolei nie ułatwia pełnego rozumienia rzeczywistości doświadczenia. Zresztą bogactwo treści znaczeniowych, obecnych w doświadczeniu jest zgoła niewyczerpywalne nie dając się do końca poznawczo przeniknąć, czego autor zdaje się być świadomym. W tym sensie można by użyć

<sup>2</sup> Wojtyła polemizował z teorią fenomenalistyczną, wedle której intelekt nie ma wpływu na formowanie się ludzkich aktów doświadczalnych – jest transcendentny względem funkcji i treści zmysłów. W fenomenalistycznym ujęciu człowiek raczej jawiłby się jako zespół jakości zmysłowych, niż jako świadomy podmiot swego działania i siebie w działaniu. W rezultacie Wojtyła zaproponował ujęcie człowieka przy pomocy teorii fenomenologicznej, gdzie czynnik intelektualny bierze udział w kształtowaniu aktów ludzkiego doświadczenia. Nie ma, zdaniem Wojtyły, pełnej interpretacji doświadczenia człowieka jako osoby bez odwołania się do momentu intelektualnego, który zarówno transcenduje doświadczenie siebie samego, jak i je wyraźnie przenika. Ponadto dzięki fenomenologii zostaje wyeksponowana funkcjonalna jedność ludzkiego doświadczenia.

<sup>3</sup> Por.: K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XVII, z. 2., 1969, s. 15.

<sup>4</sup> Por.: K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] *idem*, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. III, TN KUL, Lublin 2000, s. 424.

<sup>5</sup> Por.: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wyd. Antyk, Kęty 2000, s. 93.

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, [w:] *idem*, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne (ed. cit.)*, s.440.

plessnerowskiej koncepcji człowieka jako „istoty niezgłębialnej”, której wszelkie dookreślenia nieuchronnie prowadzą do przybliżeń, czasem coraz bardziej jasnych, a czasem coraz bardziej mglistych, ale wciąż przybliżeń. Pomimo nieusuwalnych trudności w opisie człowieka Wojtyła nie rezygnuje z „przedzierania się” poprzez kolejne warstwy ludzkiego bytu i chociaż nie decyduje się na opisanie głębi człowieka, to jednak ukazuje realność jej istnienia (Wojtyła twierdzi, że np. obecność wymiaru duchowego w człowieku eksterioryzuje, czyli uzewnętrznia ową głębię).

Dla odsłonięcia różnorodności doświadczenia, Wojtyła zajmuje się takimi jego rodzajami jak: doświadczenie wewnętrzne, duchowe (związane z przeżyciem własnego „ja”, ale też do pewnego stopnia innych „ja” oraz cały wymiar wszelkich przeżyć osobistych człowieka), oraz doświadczenie zewnętrzne – świata i innych ludzi, a także doświadczenie zewnętrzne samego siebie (jako przedmiotu doświadczenia).

Należy zaznaczyć, że już na samym początku refleksji nad doświadczeniem człowieka, jest mowa nie tylko o pojedynczym człowieku i jego osobistym doświadczeniu, ale i o spotkaniu z drugim, który też jakoś doświadcza zarówno siebie, jak i innych (choć ten drugi typ doświadczenia jest zawsze niepełny, przybliżony i orientacyjny). Taki punkt wyjścia transferuje myślenie z obszaru jednostkowego w obszar wspólnotowy. Jeśli bowiem można doświadczać drugiego, to i można wkraczać w rozmaite relacje dialogiczne. Pomimo, iż doświadczenia Ja i Ty nigdy nie pokryją się dokładnie ani nie zdublują, to jednak osoby mogą doświadczać siebie nawzajem, dzielić się tym doświadczeniem i udzielać go dalej innym.

Według Karola Wojtyły doświadczenie wewnętrzne swego „ja” i innych „ja”, ma swe podłoże w źródłowym doświadczeniu siebie. Doświadczenie to rozumiane jest jako podstawowe i źródłowe dla osoby, która dla siebie samej stanowi przedmiot doświadczenia, ale także może ona doświadczać innych ludzi poza sobą. Samo-doświadczenie [czyli doświadczenie siebie] jest pierwsze i źródłowe, bowiem tym, „kto doświadcza, jest człowiek, i tym kogo doświadcza podmiot doświadczenia jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem”<sup>7</sup>. Istotnym elementem doświadczenia jest podmiotowość osoby. Nawet, jeśli doświadczam czegoś poza mną, jakiejś rzeczy, czy osób, to i tak przede wszystkim ja dalej jestem tym podmiotem doświadczającym. Doświadczam więc siebie samego mimo odniesienia do czegoś zewnętrznego wobec mnie. Człowiek pozostaje zawsze w relacji ze sobą samym i do siebie samego. Gdy podejmuje wysiłek poznawczy zrozumienia własnego ja, jest to wysiłek doświadczalny, i nawet jeśli ten wysiłek nie trwa cały czas, to i tak człowiek „wciąż jest ze sobą samym,

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] *idem*, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne (ed. cit.)*, s. 375.

wobec czego i doświadczenie siebie samego w jakiś sposób ciągle trwa<sup>8</sup>. Rzecz jasna, że Wojtyła nie chodzi li tylko o bycie dla siebie przedmiotem doświadczenia i samopoznania, ale również o doświadczenie innych poza sobą, bowiem „obcowanie z innymi ludźmi również szlifuje surową zrazu bryłę naszych pojęć o człowieku, sprawdzając równocześnie ciągle ich przedmiotową treść<sup>9</sup>”.

Nie ma rozziewu pomiędzy samo-doświadczeniem a doświadczeniem człowieka w ogóle. Nie ma również rozziewu pomiędzy samo-doświadczeniem a doświadczeniem innych. Zachodzi pomiędzy nimi jedynie niewspółmierność, ponieważ „człowiek o wiele bardziej i o wiele inaczej jest dany sobie samemu, a więc jako własne »ja«, aniżeli jako każdy inny człowiek, który nie jest mną<sup>10</sup>. A zatem to, że inni jawią się w odmienny sposób w doświadczeniu, niżli człowiek dla siebie samego, nie uniemożliwia przybliżenia do siebie tych doświadczeń. Głównym powodem niewspółmierności jest po prostu doświadczenie wewnętrzne, którym obdarzona jest każda osoba, gdyż jest ono „nieprzeośne poza własne »ja«<sup>11</sup>. Ja sam dla siebie jestem o wiele bardziej zrozumiały i dany niż inny, który nie jest mną. Przedmiotem doświadczenia jest każdy dla siebie w sposób jedyny i niepowtarzalny. Nazwijmy ten moment roboczo „samotnością” ja w doświadczeniu. Tu także zostaje przybliżony aspekt nieprzekazywalności osoby.

Wydaje się, iż „samotność” jest dla człowieka pierwotna, zarówno w doświadczeniu siebie, innych, jak i świata oraz Boga. Jest przeto wkomponowana w istotę człowieka jako bytu nieprzekazywalnego. „Samotność” ta wyrasta właśnie na gruncie pierwotności tego, iż jestem jednością i jedynością zarazem. Nie jest to „samotność” egzystencjalna (w znaczeniu bycia i czucia się samotnym), lecz ontycznie uwarunkowana realność. Bowiem to ja sam, w swej własnej cielesności, poprzez moją własną świadomość i samoświadomość przeżywam siebie i innych. Zatem dostęp do własnego wnętrza i do wszelkich moich rezerwuarów intelektualnych jest mi dany w sposób najbliższy, można by rzec, najbardziej wsobny. Każdy inny podmiot analogicznie, lecz nigdy w ten sam sposób, ujmuje siebie i swe tkwiące w nim potencjały i wydarzające się przeżycia, stany, emocje, wrażenia i rozmaite percepcje. Innymi słowy ja sam dla siebie jestem daną pierwotną i nawet jeśli inni w mej orbicie ukazują się jako bliscy, ich doświadczeniowy dostęp do mnie i mój do nich jest zawsze przybliżeniem, nigdy pełnym wglądem. „Samotność”, która przebija się z analiz o nieprzekazywalności osoby, nie nosi znamion izolacji, zamknięcia, separacji czy monadycznej kapsuły sobości. Jest to raczej uznanie, iż pełny wgląd w strukturę podmiotu jest niemożliwy i to nawet dla mnie samego. „Samotność” jako nieprzekazywalność nie jest zatem „samotnią”, jest raczej swoistym samo-doświadczeniem siebie, którego właśnie

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s.51.

<sup>9</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie Świętego Jana od Krzyża*, [w:] *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, t. 5 serii „Człowiek i moralność”, TN KUL, Lublin 2000, s. 233.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s.54.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 55.

nie sposób „przekazać” drugiemu, a więc dania mu perfekcyjnie dokładnego przekazu o mnie samym.

„Samotność” jako nieprzekazywalność może być również wyinterpretowana z doświadczenia dokonywania wyborów. W nich również każdy podmiot jest radykalnie sam. Decyzje są jego decyzjami, stąd mówimy o autonomii, o samostanowieniu. W istocie wolności tkwi radykalna „samotność”. Ona jest wręcz założona *a priori*. Nie można by mówić o odpowiedzialności jednostkowej za własne popełnione czyny, gdyby nie było „samotnych”, a więc w sposób autonomiczny dokonywanych rozstrzygnięć na rzecz danych wartości. Przecież w każdym opowiedzeniu się za daną wartością obecna jest nieprzekazywalność podmiotu. A skoro tak, to wyodrębnia się zarazem indywidualność i nieredukowalność, niesprowadzalność do niczego ani nikogo innego.

Inaczej przedstawia się doświadczenie zewnętrzne innych „ja”<sup>12</sup>. Inny jawi się jako niezgłębiona indywidualność, jako jednostka, lecz w swojej sobości zachowuje własną odrębność. Nie można mnie sprowadzić do nikogo innego, ani innego do mnie. Objęcie doświadczeniem innych ludzi jest w zasadzie tylko zewnętrzne i innych ludzi stosunku do mnie również. Nie oznacza to jednak dla Wojtyły, że inni ludzie są li tylko jakąś „zewnętrznością” dla siebie nawzajem. Każdy inny też ma jakieś sobie tylko właściwe wnętrze, a więc nie pozostaje wyłącznie „zewnętrzny” w stosunku do mnie. Mimo, iż człowiek nie doświadcza bezpośrednio wnętrza drugiego, to jednak ma o nim wiedzę, a nawet może dochodzić do pewnego rodzaju doświadczenia cudzego wnętrza, które nie jest tym samym, co doświadczenie od wewnątrz własnego „ja”<sup>13</sup>. W drugiego można się jakoś „wczuwać”, próbować go zrozumieć, utożsamiać się z jego przeżyciami, ale tożsamym z nim nigdy się nie będzie, ponieważ –

[...] moje doświadczenie jego rzeczywistości zawsze pozostaje na zewnątrz tego, czego jest doświadczeniem. [...] Doświadczenie drugiego człowieka przybiera kształt obiektywizacji drugiego podmiotu, natomiast doświadczenie siebie rozgrywa się jako przeżycie nie układające się w parę podmiot-przedmiot.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Problematykę poznania innego człowieka bardzo szeroko omawia A. Węgrzecki w publikacji: *O poznawaniu drugiego człowieka* (AE w Krakowie, Zeszyty Naukowe, seria specjalna: Monografie nr 51, Kraków 1982). Autor zwraca uwagę na wieloaspektowość tego zagadnienia, jego rozległość i specyficzny rejon badawczy. Pytania o to, w jaki sposób możemy poznać drugiego i jaką wiedzę dostarcza nam owo poznanie, odsyłają do kwestii doświadczenia innego. W dyskusji z założeniami Carnapa (negującego istnienie bezpośredniego poznania drugiego) A. Węgrzecki docenia walor poznania bezpośredniego z dwóch powodów. Po pierwsze poznanie to pozwala ujmować innego jako byt wielowymiarowy (fizyczno-cieleśny i psychiczno-duchowy). Nasze wnioski i domniemania o drugim w bezpośrednim poznaniu mają szansę zweryfikować się (zmienić lub potwierdzić). Po drugie owo poznanie umożliwia znalezienie się na jakby wyższym poziomie rozumienia drugiego, a więc i doświadczenia go poprzez komunikację nie tylko językową, empiryczną ale niejednokrotnie również egzystencjalną.

<sup>13</sup> Por.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 56.

<sup>14</sup> S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia”, 5-6, 1973–74, s. 146.

Siebie człowiek także może doświadczać zewnętrznie, jako przedmiot obu doświadczeń (zewnętrznego innych i wewnętrznego siebie).

Wojtyła mówi o doświadczeniu innych poprzez zapośredniczenia: np. przez komunikację, dzięki której urzeczywistnia się „względna przekazywalność doświadczenia drugiego człowieka przez medium języka”<sup>15</sup>. Należałoby rozpatrzyć również i inne formy zapośredniczeń, choćby współpracy z innymi, współbycia, współżycia na różnych poziomach, czy współtworzenia, w których opis owego doświadczenia innych przybrałby pełniejszy kształt. Tym jednak w obecnym studium nie zajmujemy się, jedynie sygnalizując ogromny materiał badawczy do zrekonstruowania.

Konstatując powyższe rozważania należy zaznaczyć, iż antropologia Wojtyły podejmująca próbę spojenia dwóch perspektyw w opisie doświadczenia: wewnętrznej (którą zajmuje się filozofia podmiotu i filozofia świadomości) oraz zewnętrznej (będącej przedmiotem zainteresowań filozofii bytu), preferuje drogę doświadczenia wewnętrznego, które w sposób bardziej dogłębny zdaje się odsłaniać prawdę o człowieku. Dwoistość doświadczenia „od wewnątrz” i „od zewnątrz” dotyczy w gruncie rzeczy korelacji obu typów, bowiem koncentrują i zarazem dokonują się one w podmiocie, konkretnym indywiduum, a zatem doświadczenie człowieka jest homogeniczne. Pomimo zatem swoistego pierwszeństwa doświadczenia wewnętrznego ostatecznie oba doświadczenia są ściśle skorelowane i konieczne do poznania, kim jest człowiek.

Rocco Buttiglione, jeden z wnikliwszych komentatorów i analityków myśli filozoficznej Karola Wojtyły podkreśla, iż:

[...] doświadczenie zewnętrzne pozwala lepiej rozumieć doświadczenie wewnętrzne i odwrotnie – moje doświadczenie drugiego człowieka rzuca światło na doświadczenie własnego ja, które z kolei pozwala lepiej rozumieć doświadczenie innego ja.<sup>16</sup>

Innymi słowy doświadczenie człowieka jest specyficznym konglomeratem doświadczeń wewnętrznych i zewnętrznych, współistniejących ze sobą lub pozostających w relacji sprzężenia zwrotnego między sobą.

Zarysowane jedynie tutaj typy doświadczeń nie wyczerpują problematyki doświadczenia człowieka. Aby coraz pełniej zobrazować panoramę ludzkiej osoby, Wojtyła skupia uwagę na kolejnych kluczowych doświadczeniach, dzięki którym najpełniej zarysowuje się w miarę kompletny obraz człowieka. Chodzi o doświadczenie czynu, moralności, duchowości oraz ludzkiej wolności. Nie można też pominąć bodaj najbardziej indywidualnego, niewyraźnego i nieopisywalnego do końca, doświadczenia mistycznego, w którym nawiązuje się szczególnie rodzaj więzi i relacji z Bogiem.

<sup>15</sup> R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, TN KUL, Lublin 1996, s. 184.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 184.



Zarysowana koncepcja rozumienia doświadczenia i jego roli w poznaniu siebie i innych była potrzebna ku nakreśleniu pewnej optyki w jakiej porusza się Karol Wojtyła. Pragnie on mianowicie ukazać, że człowiek w horyzoncie doświadczenia przedstawia się jako realny byt obdarzony specyficznymi właściwościami, dzięki którym może istnieć zarówno „do wewnątrz”, jak i „na zewnątrz”. To z kolei winno odsyłać do przyjrzenia się chociaż niektórym takim właściwościom, przypisanym jedynie człowiekowi. Dlatego też w niniejszym opracowaniu zależy nam na wniknięciu w analizy rysujące filozoficzną koncepcję osoby ludzkiej, która spełnia się poprzez czyny i w owym spełnianiu ukazuje ontologiczną strukturę jako bytu podmiotowego, a w tej podmiotowości również nieprzekazywalnego. Istnieje przekonanie, iż dookreślenie osobowego charakteru jednostki może przybliżyć do zrozumienia zarówno poszczególnych właściwości jednostki, jak i człowieka w ogóle.

Według filozofa współczesny dyskurs nad człowiekiem bardzo często i żywo podejmuje problematykę podmiotowości, co sprawia, że współczesna antropologia opisuje i patrzy na człowieka w kontekście jego istnienia i działania w świecie – człowieka, obdarzonego „tym, co nieredukowalne”<sup>17</sup>.

Wojtyła w swoim namyśle nad kwestią człowieka dystansuje się od wielkiego sporu obiektywizmu z subiektywizmem i realizmu z idealizmem i stara się wskazać, iż problem podmiotowości człowieka analizowany na gruncie doświadczenia, po prostu łamie granicę przebiegającą pomiędzy tymi nurtami<sup>18</sup>. Znamiennym jest, iż doświadczenie człowieka „wyzwała nas siłą faktu od czystej świadomości jako podmiotu pomyślanego i założonego *a priori*, a wprowadza nas w cały konkret istnienia człowieka, tj. w rzeczywistość podmiotu świadomego”<sup>19</sup> i świadomie siebie przeżywającego.

Kategoriami istotnie eksponującymi się w podmiotowości i zarazem eksponującymi nieredukowalność człowieka są przeżycie, a wraz z nim świadomość. Człowiek bowiem nie tylko działa i spełnia własne czyny, ale je także przeżywa. Jest przeżywającym i doznającym podmiotem nie tylko własnych czynów, ale i swej własnej podmiotowości, jest także świadom swej podmiotowości i tego, że działa. On sam siebie doświadcza (samo- doświadczenie) i sam siebie jakoś rozumie (samo-zrozumienie). Rzeczywistością, w której przeżycie objawia się i urzeczywistnia najwyraźniej, jest ludzka wolność i moralność, w której człowiek „siebie posiada” i „sobie panuje”, w której stanowi o sobie, o własnych wyborach. Właśnie w wolności i związanej z nią moralności człowiek siebie przeżywa jako osobę i to, że jest podmiotem. Jest on sobie nie tylko dany, ale i zadany, i stale zadawany, ale musi się wciąż „zdobywać”, czyli podejmować nieustanną walkę

---

<sup>17</sup> Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 435-443.

<sup>18</sup> Por.: *ibidem*, s. 436.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

o siebie, o to, by stawać się coraz lepszym jako człowiek i coraz bardziej autentycznym. W przeżyciu, jak pisze filozof,

[...] odsłaniają się nie tylko czyny i doznania w swoich najgłębszych zależnościach od własnego „ja”. Odsłania się również cała osobowa struktura samostanowienia, w której człowiek odnajduje swoje **ja** jako tego, który siebie posiada i sobie panuje – a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i sobie panować.<sup>20</sup>

Przeżycie Wojtyła określa swoistym „wymiarem”, i to „wymiarem”, który można pojąć i zrozumieć w odniesieniu do tego, co nieredukowalne, ale tylko za pomocą analizy fenomenologicznej, która ukazuje istotę przeżycia<sup>21</sup>. Metoda fenomenologiczna „służy więc zrozumieniu transfenomenalnemu, służy zarazem ujawnieniu tego bogactwa, jakie właściwe jest bytowi ludzkiemu w całej złożoności *compositum humanum*”<sup>22</sup>. Przeżycie jest też rzeczywistością, i to rzeczywistością daną w doświadczeniu. Jest czymś subiektywnym. Przeżycie będąc faktem doświadczalnym w człowieku ma charakter realny. Współ ze świadomością tworzy coś na kształt istnienia osoby „do wewnątrz. a zatem nie powierzchwniowo. Urzeczywistnia to wszystko, co jest zawarte w podmiotowości osoby. Przeżycie, jak twierdzi Wojtyła, nie jest refleksem rzuconym na taflę ludzkiego bytowania i działania, lecz „stanowi ono tę postać właściwą aktualizacji podmiotu ludzkiego, jaką człowiek zawdzięcza właśnie świadomości”<sup>23</sup>.

Wojtyła rozpatrywał dość szeroką gamę przeżyć człowieka. Możemy za autorem *Osoby i czynu* oraz innych prac antropologicznych wyróżnić m.in.: przeżycie własnego ciała, duszy, swego „ja”, rzeczywistości, sumienia, samostanowienia, różnorodnych wartości, zmysłowości, nie-spełnienia siebie, czy wreszcie możemy mówić o przeżyciu moralnym oraz emocjonalnym (emotywnym, uczuciowym). W ujęciu całościowym należałoby mówić o przeżyciu człowieczeństwa jako takiego.

W omawianiu pewnych podstawowych cech i warstw podmiotowości człowieka istnieje konieczność dookreślenia i wyostrenia osobowego charakteru jednostki ludzkiej. Człowiek wedle Wojtyły jest osobą. Jest on „kimś” a nie „czymś” i to stwierdzenie jest osią, wokół której oscylują wszelkie jego antropologiczne analizy. Poprzez wnikliwą analizę fenomenologiczną Wojtyła przemierza drogę, która, jak wydaje się, w znacznej mierze pozwoliła mu rzetelnie określić, sprecyzować i zinterpretować to, kim jest człowiek, mimo, iż autor wiele razy

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 441.

<sup>21</sup> Przykładowo w przekonaniu Husserla, aby zbadać gruntownie czym jest świadomość, należy się zająć badaniem poszczególnych przeżyć psychicznych. Uogólniając, świat wewnętrzny podmiotu, to strumień świadomości zawierający w sobie rozmaite akty przeżyciowe. Akty te mają strukturę złożoną, są zorientowane w pewien określony sposób i mają specyficzny przebieg tematyczny. W świadomości można wyróżnić takie przeżycia psychiczne jak spostrzeżenia, przypomnienia, czy wyobrażenia i ich rozmaite warianty. Warstwa przeżyć psychicznych odrębna dla każdego Ja, jest traktowana jako konstelacja poszczególnych, jednostkowych przeżyć, pojawiających się w strumieniu świadomości podmiotu świadomego. Na tym poziomie poddaje się badaniu kolejne przeżycia psychiczne wstępujące w przeżywającym Ja.

<sup>22</sup> K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 442..

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 95

podkreślał, iż swoje przemyślenia traktuje wyłącznie jako mały przyczynek do zrozumienia całokształtu osoby ludzkiej.

Należy zaznaczyć w tym miejscu, iż próba adekwatnego rozumienia idei osoby w koncepcji Karola Wojtyły wymaga odwołania do niektórych źródeł i korzeni, leżących u jej podłoża. Są nimi: Boecjańska wizja osoby, zawarta w traktacie teologicznym *De duabus naturis et una persona Christi*, gdzie odnajdujemy słynną definicję osoby jako „indywidualnej substancji natury rozumnej”, etyczny personalizm Maxa Schelera, który podkreślał, iż każda konkretna osoba jest indywiduum – bytem, który nigdy nie może być pojmowany jako przedmiot czy rzecz, Kantowska etyka, zabraniająca reifikowania osoby, oraz cała tradycja filozofii chrześcijańskiej (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, mistyka św. Jana od Krzyża oraz współczesna), zajmująca się nie tylko problemem człowieka jako osoby, ale przede wszystkim zagadnieniem Trójcy Świętej, gdzie występują trzy osoby posiadające jedną naturę.

Jak przedstawia się wizja osoby w ujęciu Wojtyły? Już na samym początku analiz można zauważyć podejście dwojakie. Osoba jest podmiotem, ale jednocześnie jest ona przedmiotowym bytem (w znaczeniu bycia przedmiotowym „ja” osoby, jawiącym się w doświadczeniu). To podwójne podejście znajdujemy w stwierdzeniu, że „tym, kto doświadcza jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem”<sup>24</sup>. Osoba jest *suppositum* (podmiotem działania i istnienia), a przedmiotowo „kims” a nie „czymś”. Wyrażenie „coś” określa wszelkie inne byty różne od człowieka. To rozgraniczenie pomiędzy „kims” a „czymś” dla Wojtyły „kryje w sobie głęboką przepaść, jaka dzieli świat osób od świata rzeczy”<sup>25</sup>. Ta „przepaść” jest nie do przekroczenia, ani do unicestwienia. Człowiek ma szereg takich cech i właściwości, które radykalnie różnicują i oddzielają go od sfery przedmiotów martwych, czy roślin i zwierząt. Wyróżniającymi właściwościami człowieka są przede wszystkim: posiadanie przez niego wymiaru wewnętrznego, rozumności, wolności (samostanowienia), umiejętności odróżniania dobra od zła, zdolności do autorefleksji, autokreacji i samorozwoju, oraz dążenie do samospełnienia. Jak podkreśla Wojtyła, człowiek przez swoje życie duchowe, przez wymiar wewnętrzny, nie tylko jest osobą, ale też jest w relacji do świata – i to zarówno widzialnego, jak i nadprzyrodzonego. Osoba nie komunikuje się ze światem jedynie w sposób fizyczny czy li tylko zmysłowy, ale także w sposób wewnętrzny i intelektualny. Fakt posiadania przez osobę wymiaru wewnętrznego jest świadectwem, przypomnijmy, jej „nieprzekazywalności” i „niedostępności”, czyli jej oryginalności i niepowtarzalności. Owa „nieprzekazywalność” z kolei, ściśle wiąże się z rzeczywistością wolności i samostanowienia oraz ze świadomością, które są właściwe jedynie człowiekowi spośród ziemskich bytów.

<sup>24</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 375.

<sup>25</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 1982, s. 24.

Swoją podmiotowość, na którą składa się przede wszystkim nieredukowalność osoby, jej wolność, czy moralne działanie, człowiek może również przeżywać dzięki świadomości. Podczas, gdy w samostanowieniu, według Wojtyły, „ja” jest pozostawione w pozycji przedmiotu, to w świadomości zachodzi upodmiotowienie tego przedmiotu („ja”) i to jakby w tym samym czasie. Człowiek bowiem:

[...] przeżywa każde swoje c h c ę, każde samostanowienie, przez co staje się ono faktem na wskroś podmiotowym. W konsekwencji zachodzi stałe odkrywanie podmiotu w jego dogłębnej przedmiotowości, odkrywanie – rzecz można – przedmiotowego budowania własnego podmiotu.<sup>26</sup>

Człowiek w takim horyzoncie nie tylko przeżywa siebie jako podmiot działania, ale też i to, że staje się jakimś człowiekiem (dobrym lub złym). Przejście stawania się ma kapitalne znaczenie w charakterystyce czynu i moralności.

Pojęcie „nieredukowalności” osoby, tak charakterystyczne dla refleksji Wojtyły, również odnosi się do podstawowych aspektów ludzkiego bytu. Odślania się bowiem w poświadczaniu własnego bytu jako czegoś „co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby”<sup>27</sup>. „Bycie świadkiem siebie” jest doświadczeniem na wskroś intymnym i w tej prywatności czymś wyjątkowym. Inny człowiek może być naocznym i bezpośrednim świadkiem jakiegoś wydarzenia lub zewnętrznym świadkiem mnie samego, ale nikt nie może być świadkiem mojego wnętrza, mnie jako mnie. Być świadkiem to dawać świadectwo czyli potwierdzać, że to, czego się jest świadkiem odpowiada rzeczywistości (a więc również doświadczać). Doświadczenie swej odrębności i radykalnej indywidualności nie jest jednak monadycznym zamykaniem się w doświadczeniu własnej sobości. Zresztą Karol Wojtyła jest świadom niebezpieczeństwa patrzenia na człowieka tylko przez pryzmat „tego, co nieredukowalne”, bo to by jakoś uniemożliwiało wyjście poza czyste „ja”, ale jednocześnie mówi, że wysiłkowi poznawczemu trzeba „dawać jakby pewną przewagę w myśleniu o człowieku, w teorii i praktyce”<sup>28</sup>. Zatem osiągnięcie pewnego optimum w rozumieniu człowieka polegałoby na dopełnianiu się obustronnym typu kosmologicznego i personalistycznego, z jednoczesnym pozostawieniem prymatu typowi drugiemu, bowiem typ personalistyczny rozumienia człowieka nie opowiada się za redukowaniem go do jakiegoś li tylko elementu przynależącego do świata.

Przybliżeniem zagadnienia nieredukowalności osoby i odpowiedzią na pytanie, czym ona jest może być konfrontacja analiz Karola Wojtyły z arystotelesowską definicją – *homo est animal rationale*, która wskazywała, jak podkreśla Wojtyła, na pewną sprowadzalność, redukowalność człowieka do świata (typ

<sup>26</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 158.

<sup>27</sup> K. Wojtyła, *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, s.440-441.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 440.

kosmologiczny). Człowiek w tej wizji był jednym z „przedmiotów” świata, przynależącym realnie do niego, a jako element kosmosu wprzęgnięty w jego prawa i naturę. Doceniając z jednej strony pożyteczność definicji Stagiryty w rozwoju wielu nauk szczegółowych o człowieku oraz w późniejszej myśli filozoficznej, opierającej się na tej formule, Wojtyła dostrzega z drugiej strony niesprowadzalność istoty ludzkiej do świata. Podkreśla on, że „człowiek nie pozwala się w swej właściwej istocie zredukować oraz wyjaśnić bez reszty przez rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową”<sup>29</sup>.

Wojtyła krytycznie odnosi się także do Boecjańskiej definicji osoby, która nie obejmowała całej oryginalności podmiotowości osoby, a raczej wyrażała jednostkowość człowieka jako bytu substancjalnego, posiadającego naturę rozumną. Stąd, według filozofa, Boecjusz skonstruował jakby „warunek zabudowy” tego wymiaru bytu, w którym realizuje się osobowa podmiotowość człowieka, ale nie samą „zabudowę” bytu podmiotowego. W boecjańskiej formule: *persona est rationalis naturae individua substantia*, zabrakło bowiem nie tylko aspektu niepowtarzalności i wyjątkowości konkretnej osoby (wszak osoba jest czymś więcej niż to, co zawiera się w pojęciu *indywiduum*), ale też świadomości – bardzo istotnego wymiaru osoby i jej działania.

Karol Wojtyła stopniowo i konsekwentnie włącza w myślenie o człowieku personalistyczną koncepcję podmiotu jako *alteri incommunicabilis*. Człowiek jest postrzegany jako istota nieprzekazywalna oraz nieredukowalna, której podmiotowa konstytucja wyraża się przede wszystkim w niesprowadzalności do świata rzeczy i zwierząt, w działaniu jako aktach specyficznie ludzkich, w godności i niepowtarzalnej odrębności, a także w zdolności do autokreacji i afirmacji innych, oraz świadomości, wolności i rozumności jako rzeczywistości dynamizujących tę podmiotowość. Co jednak oznacza bliżej owa nieprzekazywalność i związana z nią nieredukowalność osoby? Czy jest to li tylko jakaś własność przypisana jednostce, czy może właściwość strukturalna osoby?

Nieprzekazywalność nie jest synonimem podmiotowości, lecz stanowi jej konstytutywny element. Poprzez nieprzekazywalność odsłania się moment nieredukowalności w danym indywiduum, moment sobości jednostki, która jest niesprowadzalna do żadnego innego bytu wewnątrzświatowego. Nieprzekazywalność i swoista niedostępność osoby nie jest monadycznym wyrazem tożsamości Ja i zamknięcia na rzeczywistość zewnętrzną i na innych. Co więcej, może stanowić ona specyficzny pra-warunek relacji międzyosobowej przy zachowaniu całej swej specyfiki. Ponadto owa niedostępność wyrażona poprzez figurę nieredukowalności osoby jest zachowaniem, a nawet wzmocnieniem tożsamości każdego indywiduum pomimo wchodzenia w rozmaite relacje z innymi. Dlaczego? Ponieważ tożsamość zakłada nieusuwalność nieredukowalności podmiotu. Podmiot redukowalny musiałby przeobrażać w jakiś sposób własną tożsamość w inną, a

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 438.

więc tracić na własnej. Taka możliwość jest szeroko rozpatrywana na gruncie psychologii, gdzie problem osobowej tożsamości dopuszcza myślenie w kategoriach zmiany tożsamości, rozwoju tożsamości a nawet możliwość jej utraty. Wojtyła jednak zdaje się klasycznie pojmować tożsamość osobową, właśnie definiując ją poprzez kategorię nieprzekazywalności, nieredukowalności i „nieprzenośności poza własne ja”. Problematyka „tego, co nieredukowalne” i „nieprzekazywalne” w człowieku dotyczy w gruncie rzeczy zagadnienia zrozumienia podmiotowości osoby. Można powiedzieć, że poprzez stopniową, coraz bliższą konkretyzację podmiotowości osoby, jednocześnie coraz bardziej odsłania się to, co nieredukowalne w niej i nieprzekazywalne. Nieprzekazywalność, czy też niedostępność osoby jest najściślej związana z wnętrzem jednostki, z samostanowieniem i z wolną wolą. Nie ma bowiem żadnej możliwości by ktoś inny za mnie czegoś chciał. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój. Oznacza to, że osoba ma jakąś wyjątkową autonomiczną właściwość podejmowania działań i decyzji, które nie mogą być w żadnej mierze zastępowalne. Nieprzekazywalność ujawnia się w zarówno w samodoświadczaniu siebie, własnego bytu, jak i w chwili wychodzenia poza własne „ja” ku innym w różnorodnych aktach. W obu momentach nieprzekazywalność polegałaby na samoświadomości tego, że jestem kimś dla siebie dany od wewnątrz i jako taki pozostaję „nieprzenośny”. Przystęp do mnie ze strony innego człowieka jest zapośredniczony, nigdy bezpośredni i całościowy i *vice versa* – mój do niego również. Także niepowtarzalność i wielowariantowość rozstrzygnięć w aktach wolności, niepoliczalna ilość wzruszeń i rozmaitych czuć, działanie na różnych poziomach, nieskończona ilość kombinacji myślowych i ich *modi*, to wszystko odsyła do pojęcia nieprzekazywalności i nieredukowalności człowieka zarazem. Dlatego też podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku Wojtyła traktuje niemalże łącznie, upatrując w tych rzeczywistościach pewien specyficzny synchroniczny ustrój.

Czy na tym tle mogłaby zostać zarysowana możliwość spełniania się podmiotu osobowego poprzez innych? A jeśli tak, to w jaki sposób?

Z uwagi na ramy ilościowe obecnych analiz jedynie zaznaczymy pewną perspektywę, jaka uwydatnia się w tekstach antropologicznych Karola Wojtyły dotycząca wkraczania w rozmaite relacje wspólnotowe i odszukania w nich załączka samospełnienia.

W odwołaniu do tez i pytań postawionych na początku opracowania, ludzka podmiotowość i to, co ją określa (nieredukowalność, nieprzekazywalność, wolność, świadomość, rozumność), zdaje się być pra-warunkiem możliwego spełnienia. Należy jednak zaznaczyć, iż sama kategoria spełnienia wymyka się totalnemu zdefiniowaniu. Można jedynie z dozą przybliżenia wyspecyfikować pewne elementy konstytutywne wchodzące w skład ludzkiego osobowego spełnienia. Wedle Wojtyły zakłada ono przede wszystkim moralność i wierność prawdzie, które z kolei uwarunkowane są samostanowieniem osoby. Spełnić się bowiem

może ten, kto jest wolny. Zniewolony, a więc związany fałszem i wybierający zło, nie spełnia się jako osoba. Co więcej, dewaluuje się i wewnętrznie usycha<sup>30</sup>.

W analizach Wojtyły przedostaje się podstawowa intuicja, iż pierwotna nieredukowalność i nieprzekazywalność osób zostaje zachowana i nie ulega roztopieniu czy unicestwieniu ani we wzajemności osób, ani w rozmaitych wspólnotach osobowych. To, że osoby mogą współbytować, współpracować i komunikować się wzajemnie, nie dekonstruuje istotowej nieprzekazywalności osób, ponieważ sama nieprzekazywalność jest czymś nieusuwalnym i nieredukowanym w osobie. Należy jednak zaznaczyć, że pomimo istnienia możliwości spełniania się poprzez drugiego, i w gruncie rzeczy zawsze we wspólnocie (rozumianej jako *communio personarum*), to jednak zawsze przy zachowaniu własnej autonomii. Jednostka z jej wolnością bowiem wkracza nie tyle na teren wolności innego, co w jego orbitę. Wolność Ja jest wobec wolności Ty i na odwrót. Wolność Ja i wolność Ty jest polem wzajemnych odniesień i oddziaływań, ale i możliwością spełnienia lub niespełnienia poszczególnego Ja i Ty (które jest też określonym, wolnym „ja”). Dialogiczność, wzajemny „ruch” wolności nie oznacza unifikacji wolności ani Ja ani Ty, ani nie neguje podmiotowości każdego poszczególnego Ja i Ty, lecz stanowi warunek relacyjnego odpowiadania Ja na wolność drugiego i *vice versa*. Stąd pewien dialogiczny charakter wolności i samospełnienia, przejawia się w uczestnictwie, rozumianym jako partycypacja w człowieczeństwie drugiego, ale i w miłości jako wzajemności podarowywania siebie drugiemu. To właśnie w ich optyce dwa nieredukowalne „ja” mogą tworzyć wspólnotę spełniających się ludzi i zarazem tworzących w niej siebie.

Reasumując, w nakreślonej koncepcji antropologicznej, chodziło przede wszystkim o wydobycie najbardziej źródłowego rozumienia istoty człowieka i jego podmiotowości, a zarazem ukazania dynamiki w wyjściu poza swą „nieprzekazywalność” ku innym i odsłonięcia z tej pozycji możliwej perspektywy spełnienia. Droga rozumienia ludzkiej intersubiektywności przebiega od rozpoznania bardzo gruntownie ludzkiej podmiotowości i tego, jak ona się jawi w bezpośrednim oglądzie.

Wydaje się zatem, iż poprzez dookreślenie tego, czym jest podmiotowość człowieka i jaką rolę pełni w procesie spełnienia, można w pewien sposób wzbogacić debatę, w obrębie której toczy się spór o człowieka. Karol Wojtyła tej debaty nie rozstrzyga, ale ją potęguje, otwierając myślicieli na coraz to nowe perspektywy badawcze.

---

<sup>30</sup> Szerszym ujęciem samospełnienia w antropologii Karola Wojtyły zajmują się w artykule *Spełnić się w wolności*, Zeszyty Naukowe UEK, nr 887, Kraków 2012, s. 57-71.

*Inga Mizdrak*

**Incommunicability of the Personal Subject and the Possibility  
of Self-Fulfilment through the Other in the Anthropological Thought  
of Karol Wojtyła**

*Abstract*

The problem of incommunicability of the person actually relates to the way in which personal subjectivity is understood. In the case of Karol Wojtyła's approach, as the subjectivity of the person is concretized, the veil is gradually lifted from what makes the person irreducible and unique. Step by step but consistently, Wojtyła includes the Latin expression *alteri incommunicabilis* in his personalist concept of man as a being "non-transferable beyond its own self," a being constituted as a person, irreducible to the world of things and animals, possessed of an inalienable identity and dignity, capability of self-creation and affirmation of others, and finally, rationality and freedom, which shape man's humanity.

The main claim of the article is that in Wojtyła's view the incommunicability and, in some way, inaccessibility of the person is not a monadic expression of the identity of self and can be a pre-condition for an interpersonal relationship. Besides, that inaccessibility, expressed by the concept of irreducibility of the person, preserves and strengthens an individual's identity even though he or she enters into various relationships with others.

Furthermore, in connection with the problem of incommunicability of the person there arises a question of the possibility of self-fulfilment through others. We consider the question of man's subjectivity in the context of experience and of freedom and rationality as the ontic conditions of personal self-fulfilment (including self-fulfilment through others).

*Keywords:* incommunicability, person, self-fulfilment.