

KS. TADEUSZ WOJCIECHOWSKI

## JEDNOŚĆ DUCHOWO-CIELESNA CZŁOWIEKA W KSIĄŻCE „OSOBA I CZYN“<sup>1</sup>

Charakterystycznym dla współczesnej antropologii filozoficznej jest ujmowanie człowieka jako jedności cielesno-duchowej, a nie, jak to czyniono dawniej, jako istoty złożonej z duszy i ciała. Niesie to za sobą przesuwanie akcentu z wszelkiego rodzaju dualistycznych koncepcji człowieka ku koncepcjom jednościowym. Przez takie ujęcie nie niweluje się różnicy między duszą i ciałem, a tylko przedstawia się inaczej ich stosunek do siebie. Rozwiązania tego zagadnienia idą w dwóch kierunkach, tradycyjnym i ewolucyjnym. Autorzy pierwszego kierunku rozwiązują je zgodnie z zasadami filozofii tomistycznej, rozpracowując i wnosząc nowe aspekty do tradycyjnego ujęcia. Autorzy drugiego kierunku próbują rozwiązać ten problem zgodnie z zasadami filozoficznej teorii ewolucji, idąc drogą myślową zapoczątkowaną przez P. Teilharda de Chardin SJ. Obydwa kierunki są zgodne w tym, że przyjmują duchową naturę duszy ludzkiej i jej nieśmiertelność.

Autor książki *Osoba i czyn* włącza się świadomie w nurt pierwszego kierunku, a więc w nurt filozofii tomistycznej, czyni to jednak twórczo, wnosząc nowe aspekty do tego zagadnienia. Nowość ujęcia polega na innym sposobie podejścia do tego zagadnienia niż to czyniono dotychczas, gdyż problem jedności duchowo-cielesnej człowieka został ujęty od strony osoby i czynu. Autor szuka pogłębionego wyjaśnienia tej jedności, a zarazem złożoności na drodze analizy czynu ludzkiego.

### 1. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE AUTORA

W rozważaniach swych bierze Autor pod uwagę całościowe doświadczenia człowieka, które obejmuje zarówno jego stronę wewnętrzną jak

---

<sup>1</sup> Kard. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

i zewnętrzną. Objęcie analizą obu tych stron nie wnosi — Jego zdaniem — rozzczepialności czy niesprowadzalności poznawczej obu tych sfer doświadczenia, gdyż ponad złożonością góruje zasadnicza prostota poznania. Doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne „składa się” w nim na jedną całość, przez co przekracza złożoność, a żadną miarą jej nie powoduje. Przekonanie o zasadniczej prostocie doświadczenia ludzkiego uważa Autor za optymistyczną prognozę dla całości zagadnienia poznawczego, jakie sobie wyznaczył (s. 9—11).

Dla osiągnięcia wyznaczonego sobie celu szuka Autor najbardziej odpowiedniej metody. Znajduje ją w metodzie fenomenologicznej, która Jego zdaniem, pozwala na przeprowadzenie bardziej szczegółowych analiz całego doświadczenia człowieka. Odcina się przy tym wyraźnie od stanowiska czysto fenomenalistycznego, zajmowanego przez niektórych empiryków. Sprowadzenie bowiem sfery doświadczenia ludzkiego do funkcji i treści samych zmysłów rodzi Jego zdaniem, głębokie sprzeczności i nieporozumienia. Dlatego stoi na gruncie empiryzmu, z tym, że w jego obrębie zajmuje stanowisko zajęte przez fenomenologów. Takie stanowisko nie tylko nie musi, lecz także nie może przyjąć fenomenalistycznej koncepcji doświadczenia ludzkiego. Doświadczenie wiąże się zawsze z jakąś dziedziną faktów i równocześnie wskazuje na bezpośredniość samego poznania, na bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem. Doświadczenie ludzkie jest równocześnie jakimś zrozumieniem tego, co doświadczamy. Jest to stanowisko przeciwne fenomenalizmowi, a właściwe fenomenologii (s. 11—13).

Główną osnową rozważań Autora jest osoba ludzka. Osobę ujmuje jako fenomenologiczną syntezę sprawczości i podmiotowości. A ponieważ sprawczość, czyn, uważa za szczególny moment oglądu czyli doświadczenia osoby, dlatego podejmuje studium osoby poprzez czyn (s. 79, 13, 14). Lecz przy tego rodzaju studium osoby przez czyn spotykają się dwie filozofie, dwie metody filozofowania: tradycyjna filozofia bytu i filozofia świadomości. Autor tkwi w nurcie filozofii bytu, jednakże chce wzbogacić jej problematykę człowieka przez filozofię świadomości, która, Jego zdaniem, wniosła gruntowniejsze poznanie człowieka od strony jego świadomych przeżyć. Stosowana w filozofii świadomości redukcja fenomenologiczna stanowi moment najpełniejszego, a zarazem najbardziej istotowego unaocznienia danej treści, w naszym przypadku treści osoby (s. 22—23, 81). W rozważaniach dotyczących jedności duchowo-cieleśnej człowieka Autor pozostaje więc w zasadzie na polu filozofii świadomości i nie przechodzi na pole filozofii bytu.

Na czym polega nowa droga, która — zdaniem Autora — wiedzie do głębszego ujęcia duchowości człowieka i jego jedności w złożoności psycho-somatycznej? Pierwiastek duchowy w człowieku poznajemy głębiej

przez ujęcie transcendencji osoby w czynie. Autor rozróżnia transcendencję poziomą i pionową. Pierwsza, zgodnie z tradycyjnym ujęciem, polega na przekraczaniu granicy podmiotu ku przedmiotowi, czyli na intencjonalności, natomiast druga polega na przekraczaniu swoich uwarunkowań. Zawdzięczamy ją samostanowieniu, czyli byciu wolnym w działaniu. Jest to transcendencja przez sam fakt wolności, a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chęci ku właściwemu ich przedmiotowi wartości-celu. Podstawą wolności jest zależność od własnego „ja”, nadrzędnego w stosunku do dynamizmu osoby. Transcendencja pionowa jest właściwa tylko osobie, gdyż osoba kieruje swym dynamizmem w sposób właściwy sobie. U zwierząt brak jest tej zależności dynamizmu od własnego „ja” i dlatego są one poddane konieczności. Dla ukonstytuowania się „ja” czyli osoby w jej ściśle doświadczalnym profilu i treści jest nieodzowna świadomość i samostanowienie. Właśnie poprzez samostanowienie tłumaczy się transcendencja osoby w czynie (s. 122—124).

## 2. DROGA DO UJĘCIA JEDNOŚCI DUCHOWO-CIELESNEJ CZŁOWIEKA

Do ujęcia pierwiastka duchowego w człowieku i jego jedności psychosomatycznej dochodzi Autor, stosując metodę opisową, na drodze transcendencji i integracji osoby w czynie. Pojęcie duchowości bywa, Jego zdaniem, przedstawiane zwykle nieco jednostronnie, przez samo zaprzeczanie materialności, przez przedstawianie pierwiastka duchowego jako czegoś wewnątrznie niesprowadzalnego do materii. Tymczasem, nawet takie negatywne ujęcie duchowości przez zaprzeczenie jej materialności, zakłada jakieś pozytywne widzenie duchowego pierwiastka w człowieku. Ten pozytywny aspekt znajdujemy właśnie w transcendencji osoby w czynie. Wszystko bowiem, co składa się na transcendencję i co o niej stanowi, jest duchowe. A ze względu na to, że wszystko wchodzi w zasięg doświadczenia fenomenologicznego, przekonanie o duchowości człowieka nie jest wynikiem samej metafizycznej abstrakcji, lecz posiada także swój kształt oglądowy. Duchowość jest otwarta dla oglądu i wglądu (s. 189—190).

Na transcendencję osoby w czynie składają się: powinność, odpowiedzialność, samostanowienie, świadomość, prawdziwość. Przeżycie transcendencji osoby w czynie nie wyczerpuje bez reszty tej dynamicznej rzeczywistości. Struktura samopanowania i samoposiadania jawi się nam jako specyficzna dla osoby ludzkiej i jej czynów. Równocześnie struktura ta wskazuje na jej dwubiegunowość i dwuaspektowość. Odkrywamy ją, gdy ujmujemy realną treść, jaka odpowiada samopanowaniu i samoposiadaniu. W pojęciu bowiem samoposiadania, osoba jawi się jako ktoś, kto posiada samego siebie i jako ten, kto jest posiadany przez siebie.

W pojęciu samopanowania jawi się treść tego, kto panuje i tego, kto jest poddany i podporządkowany samemu sobie. Tak więc ta dwubiegunowość wskazuje na coś innego jeszcze oprócz transcendencji. Transcendencją bowiem nazywamy sam aspekt czynnego panowania nad sobą i posiadania siebie, co łączy się ze samostanowieniem czyli wolą (s. 200).

Na jedność strukturalną tej dwubiegunowości wskazuje także analiza dynamizmu ludzkiego. Wykazuje ona, że aktualne źródło zdynamizowania człowieka istnieje wewnątrz i przybiera postać działania lub „dziania się”. Właśnie rozbieżność dynamizmu działania i „dziania się” przemawia za pewną złożonością człowieka, złożonością osoby. Jedność człowieka objawia się najbardziej w czynie, jako transcendencja osoby w czynie. Natomiast złożoność przejawia się w podwójnym aspekcie, że człowiek jest równocześnie posiadającym siebie i posiadany przez siebie, jest panującym i tym, komu panuje. Nadrzędności odpowiada podporządkowanie, lecz jedno i drugie składa się na jedność osoby (s. 192—193).

W polu naszego integralnego doświadczenia osoba objawia się nam przeto jako ktoś materialny będący ciałem i równocześnie jako jedność osobowa, o której stanowi duch. Fakt, że duchowość stanowi o jedności osobowej i zarazem bytowej człowieka będącego ciałem, pozwala nam i nakazuje widzieć w nim bytowość złożoną z pierwiastka duchowego i materialnego, z duszy i ciała. Doświadczenie fenomenologiczne ujawnia bezpośrednio raczej jedność człowieka jako osoby, jednakże nie przesłania złożoności, owszem naprowadza na nią. Budzi bowiem potrzebę zrozumienia czym jest duchowość nie tylko w jej przejawach, lecz także w jej ontycznej podstawie, niejako w swym korzeniu. Budzi potrzebę dalszego zrozumienia, w jakim stosunku pozostaje ona do ciała, do tego, co podpada pod zmysły. To, co duchowe, nie może być dane wprost w oglądzie zmysłowym, choć w swych przejawach stanowi wyrazistą treść oglądu umysłowego. Ani sama sprawczość, ani powinność nie podpadają pod zmysły, nie są więc w swojej istocie niczym materialnym, a jednak należą bezspornie do doświadczenia ludzkiego (s. 194—195).

Zrozumienie jedności i złożoności bytowej człowieka, jako osoby w swych najgłębszych racjach, jest właściwe analizie metafizycznej, która wypracowała koncepcję człowieka jako jedności duchowo-cieleśnej. Zgodnie z założeniami metafizyki, o istnieniu duszy ludzkiej i jej duchowej naturze wnioskujemy ze skutków, które domagają się wystarczającej racji czy współmiernej przyczyny. W świetle tych założeń jest rzeczą jasną, że nie istnieje bezpośrednie doświadczenie czy przeżycie duszy ludzkiej. Człowiek posiada tylko doświadczenie skutków, dla których szuka przyczyny. Jednakże ludzie mówią i myślą o duszy, jako o czymś, co przeżywają. Treścią tego przeżycia duszy jest to wszystko,

co w przeprowadzonych uprzednio analizach składa się na transcendencję osoby w czynie, a więc powinność, odpowiedzialność, samostanowienie, świadomość, prawdziwość, człowiek. Przeżywa to jako żywotną osnowę swego wewnętrznego życia. Przeżycie powyższych treści utożsamia się dla niego z przeżyciem duszy, przeżyciem, które nie ogranicza się do tych tylko treści, lecz ogarnia w nich i poprzez nie jakby całe duchowe „ja” człowieka (s. 195—196).

Zgodnie z zasadami filozofii tomistycznej wszystkim przejawom duchowości człowieka, które przybierają kształt transcendencji osoby w czynie, musi odpowiadać realna immanencja ducha, czyli pierwiastka duchowego w człowieku. Człowiek nie mógłby przejawiać duchowości, gdyby nie był w jakiś sposób duchem. Kiedy jest mowa o naturze duchowej, to można ją przyjąć o tyle, o ile posiada ona pewną stałość czy substancjalność bytu duchowego. Sposób zaś bytowania i działania właściwy temu duchowemu pierwiastkowi jest sposobem bytowania i działania właściwym osobie. Za takim przedstawieniem sprawy przemawiają, zdaniem Autora, podstawowe zasady rozumienia całej rzeczywistości, a mianowicie: zasada niesprzeczności i wystarczającej racji. Jest to znana droga rozumowania stosowana przez filozofię bytu i dlatego Autor nie podąża nią dalej (s. 190—191).

Tak więc, idąc kolejno, najpierw poznajemy, że człowiek jest osobą, następnie ujmujemy duchowość w postaci transcendencji osoby w czynie, w działaniu i dopiero na końcu przechodzimy do zrozumienia bytu duchowego. Dlatego, zdaniem Autora, należy iść najpierw drogą fenomenologiczną, konkretną, opisową, a następnie drogą ontologiczną, abstrakcyjną. Przy czym, przechodząc na drogę abstrakcyjną, nie możemy zapominać, że właściwą bytowi ludzkiemu postacią istnienia jest postać osoby. Jak nie można odrywać osoby od duchowości, tak też nie można odrywać duchowości od osoby (s. 191).

Do ujęcia w człowieku pierwiastka duchowego i materialnego oraz ich jedności dochodzi Autor także na drodze integracji. Przy omawianiu transcendencji pozostał drugi biegun: być posiadany i być podporządkowanym, który stanowi koelement tej samej struktury, tej samej dynamicznej rzeczywistości, jaką stanowi osoba i czyn. Są to elementy najściślej spójne z transcendencją, są względem niej głęboko korelatywne, a równocześnie różne od niej. Dzięki tym elementom odsłania się w całości kształcie dynamicznej struktury ludzkiego czynu drugi aspekt, który przedstawia Autor jako integrację osoby w czynie. Należy to rozumieć w ten sposób, że bez integracji, transcendencja, zawisa w jakiejś pustce strukturalnej, gdyż nie ma panowania nad sobą bez poddania się temu panowaniu i nie można czynnie posiadać siebie, jeżeli temu posiadaniu nie odpowiada bierny człon w dynamicznej strukturze osoby. Człowiek

przeżywa siebie jako sprawcę i jako podmiot swego czynu. Sprawczość jest polem ujawnienia się transcendencji, natomiast podmiotowość jest polem ujawnienia się integracji. Przez integrację bowiem rozumie Autor urzeczywistnienie i objawienie się całości i jedności na podłożu pewnej złożoności (s. 201). Przeciwnością integracji jest dezintegracja, która uwidacznia się we właściwej osobie strukturze, jako brak czy niedomoga tej struktury. Dezintegracja oznacza jakąś mniej lub więcej dogłębną niezdolność posiadania siebie i panowania nad sobą przez samostanowienie (s. 205).

Zdaniem Autora integracja jest kluczem do ujęcia jedności psycho-somatycznej człowieka. Często określa się człowieka jako jedność psychofizyczną, uważając, że w tym pojęciu wyraża się adekwatnie istota człowieka. Jednakże w ujęciu tym znajduje swój wyraz tylko to wszystko, co obejmują swym zakresem nauki empiryczne. Natomiast to, przez co człowiek jest osobą i przez co jako osoba urzeczywistnia się w czynie, doznaje w tym ujęciu swoistej redukcji. Dlatego z tego punktu widzenia należy dokonać zasadniczej zmiany sposobu widzenia zagadnienia. Ustalenie podstawowego znaczenia integracji i dezintegracji osoby w czynie otwiera drogę do tej zmiany widzenia przedmiotu. Ujęcie człowieka jako jedności psycho-somatycznej w świetle pełnego doświadczenia zakłada ujęcie osoby, która unaocznia się przede wszystkim w czynie. Jako jedność psychofizyczna ukazuje się człowiek dopiero w ramach dynamicznej jedności, jaką stanowi osoba i czyn. Dogłębna interpretacja tego, co zawiera się w doświadczeniu „człowiek działa” zakłada ujęcie transcendencji i integracji jako aspektów komplementarnych. Dlatego prawidłowe rozumienie jedności psycho-somatycznej człowieka zakłada wcześniejsze ujęcie transcendencji i integracji osoby w czynie (s. 207—208).

W czynie, złożoność psycho-somatyczna człowieka staje się swoistą jednością osoby i czynu. Jest to jedność nadrzędna w stosunku do jedności psychofizycznej. W stosunku do wielości i różnorodności dynamizmów właściwych psychice i somatyce, czyn ludzki stanowi nadrzędną jedność. Na tym polega integracja osoby w czynie, jako aspekt komplementarny do transcendencji. Czyn ludzki nie jest prostym zsumowaniem tych dynamizmów, lecz stanowi nowy nadrzędny dynamizm, w którym osiągają one nową treść i jakość, mianowicie jakość osobową. Tak więc obraz jedności psycho-somatycznej człowieka zakłada widzenie bardziej podstawowej jedności osoby i czynu i z niej czerpie swe właściwe znaczenie.

Dynamizmy właściwe dla człowieka w warstwie somatycznej i psychicznej biorą czynny udział w integracji nie na swoim poziomie, lecz na poziomie osoby. I na tym polega właśnie integracja osoby w czynie,

przez którą, jako komplementarną względem transcendencji, urzeczywistnia się właściwa osobie struktura samopanowania i samoposiadania. Integracja mówi o wprowadzeniu wyższej jedności, niż jedność psychosomatyczna rozumiana dosłownie. Same bowiem dynamizmy nie są w sobie „działaniem”, gdyż nie utożsamiają się z doświadczeniem: „człowiek działa”, lecz z doświadczeniem: „coś się dzieje w człowieku”. W czynie otrzymują nową nadrzędną jedność, poza nim „dzieją się” tylko w człowieku jako w podmiocie. Dzięki integracji, dynamizmy psychosomatyczne biorą czynny udział w samostanowieniu, czyli w urzeczywistnianiu się wolności ludzkiej osoby (s. 209—211).

Odkrycie złożoności psychosomatycznej na drodze integracji nie jest jeszcze odkryciem właściwego stosunku duszy do ciała, gdyż jest to złożoność typu fenomenologicznego, przeżyciowego. Podobnie przeżycie transcendencji nie jest równoznaczne z przeżyciem duszy. Sama bowiem rzeczywistość duszy i jej rzeczywisty stosunek do ciała jest również rzeczywistością transfenomenalną i pozadoświadczalną. Równocześnie jednak możemy powiedzieć, że całościowe, a zarazem wszechstronne doświadczenie człowieka naprowadza nas na ujęcie rzeczywistości pierwiastka duchowego. Wprawdzie bezpośrednio są nam dane tylko transcendencja i integracja, czyli jedność i dwubiegunowość, jednakże ta oglądowa treść *implicite* zawiera i wskazuje zarówno na duszę, jak i na jej stosunek do ciała. Dogłębne zrozumienie tych rzeczywistości osiągamy drogą refleksji filozoficznej w ramach teorii hylemorfizmu (s. 279).

### 3. WNIOSKI

Jakie spostrzeżenia płyną z przeprowadzonych rozważań? Otóż wkład Autora do zagadnienia duszy ludzkiej i jej stosunku do ciała polega na zastosowaniu metody fenomenologicznej i wykazaniu, o ile wzbogaca ona problematykę duszy i o ile podprowadza nas do głębszego zrozumienia pierwiastka duchowego i cielesnego w człowieku. W tradycyjnej teorii duszy ludzkiej dowodzenie wychodziło również z danych doświadczalnych, którymi był wyższy psychizm ludzki i dochodziło do ujęcia duchowej natury duszy ludzkiej i jej jedności substancjalnej z ciałem. Była to jednak droga abstrakcji, a jej baza wyjściowa wydawała się wyizolowana od konkretnej osoby. Stąd osiągnięta prawda była prawdą abstrakcyjną. Natomiast nasz Autor stara się tę prawdę uczynić żywą dla człowieka, przez skoncentrowanie uwagi na żywej i konkretnej osobie ludzkiej oraz na jej czynie. W ten sposób przybliży on nam to zagadnienie, czyniąc z niego równocześnie prawdę przeżyciową, doświadczalną, jakby oglądową we wnętrzu każdej osoby.

Stosując opis fenomenologiczny, wydobyl bogatą treść z ludzkiego doświadczenia przez wprowadzenie dwóch nowych kategorii przeżyć: transcendencji i integracji. Pojęcia transcendencji i integracji tłumaczą w szczególny sposób i pomagają do konkretyzacji tego, co zawiera się w potocznym rozumieniu duszy i ciała oraz jedności człowieka. W tak przeprowadzonym opisie, Autor stara się uchwycić granicę oglądu i antycypować dalszą drogę metafizycznego ujęcia duszy ludzkiej. Przez takie ujęcie rzuca jakby ciepły promień augustynizmu w suchą, metafizyczną, tomistyczną prawdę o duszy ludzkiej.

Autor 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. Analizy te stanowią bezpośrednie przygotowanie do wyciągnięcia ostatecznego wniosku przez metafizykę. Autor ma świadomość tego granicznego styku przeżyciowego doświadczenia pierwiastka duchowego z abstrakcyjnym metafizycznym ujęciem. Jeżeli bowiem, jego zdaniem, reaktywny dynamizm, właściwy ludzkiej somatyce i emotywny dynamizm, właściwy ludzkiej psychice zostają zintegrowane w czynach osoby, to ostatecznego źródła tych dynamizmów, zjednoczonych w czynie, trzeba szukać w samej duszy, która jest zasadą transcendencji osoby w czynie. Integracja, jako aspekt komplementarny względem transcendencji osoby w czynie, wskazuje, że złożoność przekracza granice doświadczenia, jest głębsza i bardziej zasadnicza od niego. A to weryfikuje twierdzenie, że sama dusza i jej stosunek do ciała mogą być wyrażone ostatecznie tylko w kategoriach metafizycznych (s. 281—282).

Autor mówi sporadycznie także o filozofii świadomości i „ja” transcendentalnym (s. 22, 208), jednakże ma na myśli metodę, a nie same zasady tej filozofii. Nie porusza więc zagadnienia, jak filozofia świadomości mogłaby ująć filozoficznie naturę duszy ludzkiej i jej stosunek do ciała. Różne od tradycyjnego jest też u Autora ujęcie transcendencji. Tradycyjnie ujęta transcendencja duszy w znaczeniu teoriopoznawczym polega na przekroczeniu przez nią porządku materii<sup>2</sup>, podczas gdy u Autora transcendencja należy do porządku doświadczalnego, psychologicznego, jako ujęcia nadrzędnego czynnika jedności, przekraczającego złożoność. Tradycyjnie transcendencja stanowi kres dojścia rozumowań w postaci stwierdzenia duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej, natomiast u Autora transcendencja oznacza te cechy, które stanowią punkt wyjścia tradycyjnej filozofii, a więc życie psychiczne w jego najwyższych przejawach świadomości, refleksji i wolności. Jest to transcendencja na poziomie fenomenologicznym wynurzania się człowieka

<sup>2</sup> R. Jolivet, *Vocabulaire de la philosophie*, Lyon — Paris 1946, 187.

ponad własną podmiotowość ku wolności, samopanowaniu i samostanowieniu. Reasumując można powiedzieć, że w problematyce duszy ludzkiej i jej stosunku do ciała Autor osiągnął zamierzony, choć trudny cel wzbogacenia tradycyjnego depozytu w tej dziedzinie przez podejście do tego zagadnienia z pomocą metody fenomenologicznej.