

# Wojtyła i nowoczesna mitologia podmiotu

Paweł Grad

## studia

### Książka dla wszystkich i dla nikogo

*Osoba i czyn* to dziwna książka. Nie wiadomo, z kim toczy się w niej dyskusja i w jakim sporze Wojtyła zabiera w niej głos. Braku przypisów i otwartych polemik nie można wytłumaczyć fenomenologicznym charakterem tej książki (Husserl czy Scheler byli zresztą zajadłymi polemistami). Niewiele da również podążenie za wskazówką autora i umieszczenie rozważań kardynała Wojtyły w tradycji personalistycznej, choć sam wybór zagadnienia „osoby” jest podyktowany przez tę tradycję. Wiedza ta tłumaczy jednak tylko wybór tematu, nie zaś obecność szczegółowych problemów, pojęć i argumentów. *Osoba i czyn* to książka mało czytelna i w swojej nieczytelności zagadkowa. Być może też dlatego pozostaje niezrozumiana i nieczytana, ale narzekanie na brak znajomości dzieł Jana Pawła II stało się zbyt modne, bym chciał je tu powtarzać.

Zatem zagadka. Z pozoru nudna, bo dotycząca książki filozoficznej. Sądzę jednak, że rozwiązanie tej zagadki mówi coś bardzo istotnego o apologetyce katolickiej po epoce antymodernizmu, o próbach przelicytowania nowoczesności przez katolicki aktywizm, o projektach katolickiej filozofii człowieka, która obłaskawia nowoczesną mitologię „podmiotu”. Odpowiedź na pytanie o to, do kogo Wojtyła zwraca się w *Osobie i czynie*, mówi nam więc coś ważnego o katolickich próbach poradzenia sobie z kilkoma ważnymi hasłami naszego wieku: wolnością, autonomią, tożsamością, naturą i cielesnością.

Oczywiście mam przygotowane swoje rozwiązanie tej zagadki. Pozostańmy jednak jeszcze chwilę przy własnych wyjaśnieniach autora książki. Została ona poprzedzona mottem wyjętym z konstytucji *Gaudium et spes*. We wstępie kardynał Wojtyła uzasadnia

ten wybór faktem, że jego filozoficzna – nie teologiczna, co gorliwie też podkreśla! – książka powstawała równolegle z soborowymi projektami wspomnianej konstytucji; że rodziła się w „klimacie soborowych obrad” dotyczących Kościoła w świecie współczesnym i sama podejmuje ten temat. Oto więc mamy przed sobą filozoficzne dzieło kardynała-apologety, który broni się przed uznaniem go za teologa<sup>1</sup>. Zabezpieczenie to wydaje się zrozumiałe, wzięwszy pod uwagę fakt, że podjęcie tematu osoby i czynu na płaszczyźnie teologicznej musiałyby oznaczać wkroczenie między Blondela i inne widma modernizmu, czego zapewne uczeń Garrigou-Lagrange’a nie chciał czynić.

Mamy zatem dzieło zrodzone z ducha konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, które nie chce być dziełem teologicznym. Jak to rozumieć? Proponuję następującą odpowiedź: biskup Wojtyła wybierając „osobę” i „czyn” na temat swojej książki, zmierzał do przelicytowania nowoczesnego subiektywizmu i aktywizmu, fetyszyzmu zaangażowania, zmierzał do udowodnienia światu, że inspirowany chrześcijaństwem, choć nie otwarcie, chrześcijański aktywizm jest właściwą, „integralną” odpowiedzią na rzeczywiste potrzeby „człowieka i świata współczesnego”. Jest to więc coś w rodzaju spekulatywnego wykładu podstaw idei *aggiornamento*: świeckie („przyrodzone”) wyjaśnienie ludzkiego działania (tyle razy przeciwstawianego „religijnej kontemplacji”) w taki sposób, by działanie to czyniło niezbędną „płaszczyznę religijną”, zupełnie jak w Maritainowskim nowym chrześcijaństwie, w którym potrzebę objawienia wyprowadza się z praw doczesnej immanencji. Tak może wyglądać wytłumaczenie osobliwej zagadkowości *Osoby i czynu*. Dlatego też ta książka ma cele teologiczne, choć chce pozostać książką wyłącznie filozoficzną. Na tym też polega metoda apologetyczna po epoce antymodernizmu: przekonać „świat”, że jego pragnienia autonomii i samostanowienia są szczęśliwie zbieżne z katolicką nauką o człowieku, choć być może nie umieją podążyć z nią aż do nadprzyrodzonego kresu.

Tylko przy takiej odpowiedzi można zrozumieć, do kogo mówi w tej książce kardynał Wojtyła, czyli zarazem wyjaśnić do końca zagadkę *Osoby i czynu*. Bezpośrednimi dyskutantami w tej rozprawie są filozofowie nowoczesnego podmiotu: Kartezjusz, Locke, Hume, Schelling i – zwłaszcza on – Fichte. To ich

<sup>1</sup> *Cytując to zdanie, autor pragnie nawiązać do okresu, w którym kształtowało się studium na temat osoby i czynu w jego fazie początkowej. Pragnie również nawiązać do tego szczególnego klimatu, jaki towarzyszył przemysleniom zawartym w niniejszym studium. Był to klimat II Soboru Watykańskiego, a w szczególności owego zespołu, który na Soborze podjął pracę nad konstytucją o Kościele współczesnym. [...] Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował – a takim jest świat kultury i cywilizacji: właśnie ów świat współczesny [...]* (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 23-24).

wywołuje Wojtyła, ich musiał wywołać, pisząc o tożsamości, czynie, samoświadomości i samostanowieniu, nawet jeśli o nich nie myślał. Konstruuując swój wywód tak, a nie inaczej, musiał nawiązać do autorów, których Garrigou-Lagrange umieścił w tabelach „panteizmu subiektywistycznego”. To ich koncepcje stanowią spekulatywne wyjaśnienie i uzasadnienie „świata współczesnego”. Odpowiedź, jakiej Wojtyła im udziela, choć jest właściwie powtórzeniem prawdy tomistycznej antropologii, generuje poważne problemy, przed którymi staje – zapewne wbrew woli samego autora – cała nowa antropologia katolicka, z „teologią ciała” na czele. Wydaje mi się, że tylko tak czytając tę książkę – jako katolicką odpowiedź na filozoficzną legitymizację nowoczesności – można dostrzec jej prawdziwą, niebagatelną stawkę.

### **Mitologia podmiotu**

Biedny Kartezjusz jest, jak wiadomo, chłopcem do bicia: konserwatywnie usposobieni filozofowie zwykli obarczać go winą za wszystkie grzechy nowożytnej filozofii, a nawet za największe grzechy tej epoki w ogóle. Tymczasem, choć niewątpliwie zasłużył on sobie na część z tych oskarżeń, to nowoczesna filozofia podmiotu – czyli pod pewnymi względami właściwie filozofia nowożytna *tout court* – nie sprowadza się tylko do subiektywizmu, fiksacji na problemie pewności wiedzy i neurozie totalnego wątpienia – czyli do wszystkiego tego, co uważa się za dziedzictwo Kartezjańskie. Co więcej, można zaryzykować tezę, że z punktu widzenia kulturowego (nie zaś tylko wąsko akademickiego) znaczenia ważniejszy od problematyki epistemologicznej okazał się ontologiczny obraz ludzkiego podmiotu przekazany nam przez Kartezjusza. To, co u niego było odcieleśnieniem myślącego *ego*, wyznaczyło kierunek rozwojowy filozofii podmiotu: kierunek postępującego znoszenia zastanych ograniczeń ludzkiego istnienia (natury), kończący się groteskową w swojej pretensjonalności bufonadą XIX-wiecznego idealizmu: mitologii samostwarzającego się, samookreślającego się Ja. Musimy dobrze się zrozumieć: jeśli mówimy tutaj o historii pewnej idei filozoficznej, to tylko dlatego, że dziś żyje ona życiem fantazmatu kultury masowej. Mit autonomicznego indywiduum, które samo ustanawia swoje ograniczenia i samo podnosi się z poprzedzającej je nicości, żyje dziś

zwielokrotnionym życiem w poradnikach psychologicznych i doradztwie osobistym, teoriach rozwoju i samorealizacji, tworcach popkultury i marketingu. Właśnie po to, by zrozumieć obecność tego mitu i wyzwanie, jakie rzuca on chrześcijaństwu, potrzebujemy lektury Locke’a, Hume’a, Fichtego i Schellinga.

Locke jest wynalazcą pojęcia „tożsamości”: wywoławczego hasła psychologii popularnej. Wynalazek ten długo pozostawał zapomniany, dopóki nie wyciągnął go z filozoficznej rupieciarni Erik Erikson – autor słynnej książki *Identity: Youth and Crisis*. Człowiek, którego przybrane nazwisko (naprawdę nazywał się Salomonsen) zdradza podstawową naukę mitologii podmiotu głoszącą, że musi on zrodzić sam siebie, stworzyć siebie po raz drugi, w oderwaniu od ograniczających go uwarunkowań biologicznych i kulturowych<sup>2</sup>.

Z *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, z rozdziału o tożsamości i różnicy, szybko dowiadujemy się, że dla Locke’a „tożsamość” (stare pojęcie logiczne) to przede wszystkim „tożsamość osobowa”. Zagadnienie to pojawia się tam w związku ze specyficznym empirycystycznym problemem: skoro całe poznanie redukuje się do strumienia niejednorodnych wrażeń, to jak uzasadnić ciągłość istnienia przedmiotów (skoro istnieją tylko różne wrażenia), a w szczególności jak uzasadnić ciągłość istnienia osoby, czyli podmiotu tych wrażeń? Locke rozwiązuje ten problem w sposób dość enigmatyczny, twierdząc, że tożsamość osobową (*personal identity*) gwarantuje ciągłość świadomości, czyli bycie właśnie podmiotem tych samych wrażeń<sup>3</sup>. Przy okazji, by rozwiązać dylematy tożsamości, jakie narzuca zmiana fizyczna (np. starzenie się), Locke odróżnia tożsamość osobową, gwarantowaną ciągłością świadomości, od tożsamości człowieka (*man*), która gwarantowana jest ciągłością ciała. Okazuje się więc, że osoba to nie to samo, co człowiek, oraz że jego ciało (natura) jest w gruncie rzeczy czymś zewnętrznym wobec tożsamości jako osoby. Tożsamość osobowa u Locke’a to bowiem w rzeczywistości instancja jedynie postulowana, rodzaj fikcji prawnej: osoba to ktoś, komu można przypisać określony zestaw wrażeń. Nie wiadomo, czy ona w ogóle istnieje, natomiast jest koniecznym elementem systemu. Poza tym jednak nie posiada żadnych, w szczególności fizycznych, właściwości. Możliwości, jakie otwiera takie postawienie sprawy, zostały

<sup>2</sup> Historię pojęcia tożsamości i jego zawrotną karierę po roku 1968, roku wydania wspomnianej książki Eriksona, dobrze analizuje P. Gleason, *Identifying Identity: A Semantic History*, „The Journal of American History”, t. 69, nr 4 (1983), s. 910-931.

<sup>3</sup> Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 471-475.

skrupulatnie wykorzystane przez dyskurs tożsamości: skoro tożsamość jest czymś nieograniczonym, tym, co cielesne i zastane, to tożsamość z natury rzeczy można wybrać i dowolnie kształtować. Tylko ode mnie samego, od mojej woli (zapamiętajmy dobrze to słowo) zależy to, za podmiot jakich identyfikacji zechcę się uznać. Tezy te stanowią rodzaj jasnego i radykalnego ujęcia Kartezjańskiego odcieleśnienia, i to ujęcia za pomocą języka, który do dziś pozostaje w użyciu.

Problem tożsamości osobowej zaczynał się dla Locke'a od pytania, czy tożsamość taka w ogóle istnieje. Podmiot nowoczesny od początku przeżywa kryzys tożsamości czy też raczej: w problemie tożsamości od początku chodzi o jej kryzys, o to, że nie wiadomo, jak zapewnić ją w świecie pozbawionym naturalnych ról. To, co dla Locke'a było problemem, na który zaraz daje uspokajającą odpowiedź, z całą ostrością postawił Hume, twierdząc, że właściwie coś takiego jak tożsamość osoby w ogóle nie istnieje – że tylko nawyk i względy pragmatyczne każą nam przyjmować istnienie takich bytów jak osoby i substancje<sup>4</sup>. Wątpliwość co do własnego istnienia jest częścią nowoczesnej mitologii podmiotu, a groteskowa apoteoza Ja jest proporcjonalna do obaw, czy podmiot taki w ogóle istnieje. Tę śmieszną i tragiczną sytuację pozbawionego podstawy podmiotu, który próbuje sam siebie stworzyć, choć wie, że jest to niemożliwe, przenikliwie opisał Adorno:

Ja, przewodnia idea psychologii i jej aprioryczny przedmiot, pod jej spojrzeniem staje się wielkością nieistniejącą. Skoro psychologia mogła oprzeć się na tym, że podmiot w społeczeństwie wymiany nie jest podmiotem, ale faktycznie przedmiotem, mogła dostarczyć społeczeństwu narzędzia, by podmiot na dobre uprzedmiotowił i podporządkował [...]. Hume, którego dzieło każdym zdaniem składa dowody realnego humanizmu i który zarazem zalicza Ja do przesądów, wyraża w tej sprzeczności samą istotę psychologii<sup>5</sup>.

W tym kontekście należy czytać wywody Fichtego w *Teorii wiedzy*, gdzie jest powiedziane, że „Ja samo siebie ustanawia, i jest – na mocy tego li tylko ustanowienia siebie przez siebie samo”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 337-338.

<sup>5</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 69.

<sup>6</sup> J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, t. 1, tłum. M. Siemek, J. Garewicz, Warszawa 2013, s. 89-90.

Apoteoza Ja jest odpowiedzią na smutne lęki wywołane dobitną wypowiedzią Hume'a, a wszczepione przez Kartezjusza i Locke'a. Skoro podmiot nie znajduje pod sobą żadnej podstawy, żadnej natury i żadnego oparcia, a przecież ich potrzebuje, musi sam sobie je stworzyć. To absurdalny wysiłek, ale powagi sytuacji dodaje heroizm, jakiego wymaga: złożyć pod sobą samym własny fundament, samostanowić się, być jednocześnie tym, co stwarzane, i tym, co stwarzające. Fichte próbuje oddać ten stan rzeczy za pomocą trudno przekładalnego na język polski terminu *Thathandlung*. Ma on wskazywać na pierwotną jedność czynu podmiotu [*That*] oraz zewnętrznego, doznawanego przez niego działania [*Handlung*], które go ustanawia. Marek Siemek wybiera omówienie i tłumaczy *Thathandlung* jako „pierwotny akt”<sup>7</sup>, bo rzeczywiście chodzi tu o pierwotny i własny akt-czyn podmiotu, którego doznaje on jako działania, które go ustanawia. Samostanowienie i czyn – te dwa pojęcia zostaną użyte bezpośrednio przez Wojtyłę w jego książce, choć będzie on starał się zniwelować ich oczywisty antychrześcijański, żeby nie powiedzieć ateistyczny, potencjał. Podmiot, który sam siebie ustanawia, czyni zbędnym Boga-Stwórcę, bo sam wchodzi w Jego rolę. By uczynić pojęcie samostanowienia operatywnym wewnątrz filozofii niesprzecznej z Objawieniem, należałoby począć coś ze znaczeniem Fichteańskich pojęć. Problem jest tylko taki, że ta ateistyczna, prometejska treść jest tym, o co właśnie w nich chodzi: samostanowienie w czynie polega właśnie na tym, że nie potrzeba żadnego poprzedzającego taki czyn aktu stwórczego.

<sup>7</sup> Tamże.

Tak jak u Kartezjusza redefinicji uległo pojęcie podmiotu (z gramatycznego podmiotu scholastyków na podmiot poznawczy), tak u Fichtego redefinicji ulega pojęcie substancji: z tego, co istnieje samodzielnie (nie jest przypadłością żadnego bytu), substancja staje się tym, co samo w sobie ma swoją podstawę. Dla nowożytnych „podmiot” *tout court* to „podmiot poznający”, dla Fichtego „substancja” to tyle, co byt, który sam siebie stwarza. Co więcej, substancja w tym znaczeniu utożsamiona zostaje z podmiotem w znaczeniu nowożytnym: tylko Ja samo siebie ustanawia i w tym ustanowieniu daje rację istnienia wszystkim innym przedmiotom. Jest to dokładne odwrócenie – z zachowaniem całej symetrii – definicji tomistycznych: „[...] substancją nazywamy podmiot

<sup>8</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I<sup>a</sup> q. 29 a. 2 co. Więcej o historii pojęcia podmiotu, zwłaszcza w kontekście romantycznej apoteozy woli, zob. J.-F. Courtine, *Schelling i wypełnienie metafizyki*, tłum. P. Orłowski, „Kronos”, nr 1-2/2009, s. 170-190.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, tłum. A. Landmann, Warszawa 1968, s. 312.

<sup>10</sup> Cyt za: J. F. Courtine, dz. cyt., s. 175. Courtine tak komentuje te cytaty: *Z pewnością Ja jako podmiot jest zasadniczo samoświadomością, jednakże samoświadomość to zaledwie pierwszy plan, który nie powinien przysłańać tego, co jest jego tłem – woli.*

(*subiectum*) lub też podstawę (*suppositum*), który istnieje samodzielnie (*subsistit*)”<sup>8</sup>.

Samoustanawianie się Ja jest aktem, aktem woli. Radykalny woluntaryzm jest ostatecznym punktem dojścia radykalnego intelektualizmu: Ja oderwane od określającej go natury – ciała, dyspozycji, ograniczeń „kondycji ludzkiej” – staje się zależne tylko od samego siebie. Jest tym, czym chce się stać. By móc być czystą świadomością, czystym duchem, musi być jednocześnie czystą wolą: tylko potęga obojętnej na wszystko i ślepej woli może bowiem uczynić anioła z człowieka. Dlatego nihilistyczna filozofia woli nie jest alternatywą, ale ostateczną konsekwencją radykalnej filozofii świadomości. Konsekwencję tę wypowiada spekulatywnie Hegel, mówiąc, że „substancja jest mocą”<sup>9</sup> – to eliptyczne zdanie należy rozumieć, mając w pamięci wyłożoną wyżej redefinicję pojęcia substancji. Podobnie powiada Schelling: „Najwyższą ideą, która wyraża przyczynowość substancji absolutnej, jest idea absolutnej mocy” i dodaje później: „[...] Źródłem samoświadomości jest chcenie”<sup>10</sup>. Freud tylko powtarza niedokładnie te spekulatywne iluminacje filozofów podmiotu, choć inaczej niż oni postrzega on chcenie jako pragnienie, jako biologiczny popęd, który ogranicza i określa świadomość. Jest w tym – on, Freud! – bliżej prawdy o cielesności niż groteskowa i sprzeczna z prawdą katolicką filozofia podmiotu. W filozofii tej podmiot jest autonomiczną, nieograniczoną ciałem i samostwarzającą się instancją. Cały czas balansuje ona nad przepaścią. Raz wątpi, że istnieje, by zaraz obłąkańczo obwieszczać swoje powstanie z nicości; z neurozy wątpliwości co do własnego istnienia przechodzi do prężenia mięśni woli, którą rzekomo dźwiga się z niebytu. Przykry, ale też trochę zabawny widok.

### Papież i przedszkolaki

Mając to wszystko w pamięci, przeczytajmy, na razie bez komentarza, kilka cytatów z *Osoby i czynu*:

[...] w przyjętym przez nas kierunku dociekań chodzi [...] o wydobyte na jaw tego, co koncepcja *actus humanus* zakłada: czyn bowiem jest równocześnie źródłem poznania osoby<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, dz. cyt., s. 31.

Można [...] powiedzieć, że to osoba unaocznia się poprzez wolę – a nie tylko wola poprzez osobę w osobie. Każdy czyn potwierdza i zarazem konkretyzuje ten stosunek, w którym wola ujawnia się jako właściwość osoby – osoba zaś jako rzeczywistość pod względem swojego dynamizmu ukonstytuowana właściwie przez wolę. Stosunek ów określamy jako samostanowienie<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Tamże, s. 109.

I jeszcze jeden, ostatni:

Chodzi tylko o to, w jaki sposób czyn jest prawdziwym *actus personae*: nie tylko aktualizuje się w nim jednostkowa natura rozumna, ale – jak świadczy o tym doświadczenie – spełnia go jedna i niepowtarzalna osoba. Spełnia go – i zarazem sama w nim się spełnia. Wyraz „spełnienie” [...] może być uważany za odpowiednik znaczeniowy aktualizacji, a więc metafizycznego terminu *actus*<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 116.

Z powodów, o których tylko wspomniałem na wstępie, Karol Wojtyła nie poprzestał na odrzuceniu całej mitologii podmiotu tak, jak czyniłby to jego rzymski nauczyciel. Co więcej, właściwie miłosiernie milczy o tych breweriach, starając się z heroiczną wyrozumiałością wziąć wspomniane idee za dobrą monetę. Romantyczny czyn okazuje się tomistycznym aktem, Schellingiańska wola starą, dobrą władzą duszy, a prometejskie samostanowienie spełnianiem doskonałości przypisanej naturze ludzkiej. Wojtyła nie polemizuje z filozofią podmiotu, tylko bez słowa zabiera jej zabawki i zaczyna używać po swojemu, licząc, że mitolodzy podmiotu zaczną robić to, co on. Jeśli moja odpowiedź na pytanie, do kogo mówi się w *Osobie i czynie*, jest słuszna, to przyszły Papież traktuje filozofów podmiotu – może bezwiednie – jak dzieci; oducza błędnego używania słów, powtarzając je w poprawym kontekście tak długo, aż spekulatywne urwisy zechcą się uspokoić.

Przyjrzyjmy się bliżej apologetycznej strategii zaproponowanej przez kardynała Wojtyłę. Zaczyna on od kluczowej tezy-założenia, która stoi w sprzeczności z intelektualistyczno-woluntarystyczną filozofią podmiotu: podmiot nie jest znany samemu sobie, nie może zwrócić się ku samemu sobie jako przedmiotowi pozna-



nia – tego, kim podmiot jest, dowiaduje się on dopiero dzięki swoim działaniom, dzięki aktom woli, w których konkretyzuje się dla niego jego własny kształt. „Świadomość bowiem – przy swoim zespoleniu podmiotowym z tymże «ja» – nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi. Można nawet powiedzieć, że świadomość jest poznawczo obojętna na własne «ja» – nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi”<sup>14</sup>. Jest to zerwanie z Kartezjańską tradycją filozofii refleksji przez wprowadzenie mocnego momentu Arystotelejskiego: to, kim jest człowiek, okazuje się, dopiero gdy spełni on czyn, gdy osiągnie swój cel: oderwana świadomość nie jest jeszcze w ogóle człowiekiem.

Takie postawienie sprawy oznacza jednak, że podmiot jest niejako podzielony: podzielony na podstawę, niewidzialną dla siebie samego grunt swoich działań, oraz na swoje czyny, które obiektywizują i unaoczniają to, co skrywało się w tej podstawie. Wprowadzenie tego, co potencjalne i ukryte, w światło tego, co aktualne i jawne, jest właśnie czynem. Widzimy, że jest to stary, Arystotelejski schemat możliwości i aktu, który w przypadku Wojtyłańskiej filozofii podmiotu przekłada się na schemat biernej potencjalności natury i popędów oraz świadomej aktualizacji w działaniu osobowym. To właśnie natura, a nawet natura stworzona, jest dla Wojtyły podstawą, z której dźwiga się mocą woli osoba. W działaniu tym nie stwarza ona samej siebie, podmiot nie podrzuca pod siebie swojej podstawy. Spełnia raczej to, co w nim złożone i go określające, choć bezpośrednio niewidzialne: daną mu naturę. Osobę poznaje się dopiero *post factum* czy też *post actum*, ale nie oznacza to, że przed swoim czynem była ona nikim. Raczej: zanim osoba nie zacznie działać, nie może w pełni wiedzieć, kim jest, choć istnieje i obdarzona jest określoną naturą.

Obraz ten jest, rzecz jasna, sprzeczny z Locke’owskim oddzieleniem tożsamości osobowej od tożsamości ludzkiej oraz świadomości od ciała (natury). Osoba ludzka, świadomy siebie podmiot, jest u Wojtyły obdarzony konkretną i określającą go naturą, która przejawia się w zapośredniczonych cieleśnie dążeniach i popędach. Osoba jest tych popędów zarówno przedmiotem, jak i podmiotem. Przedmiotem o tyle, o ile im ulega i jest przez nie określana, podmiotem o tyle, o ile kształtuje je za pomocą woli. Kardynał

<sup>14</sup> Tamże, s. 39.

podtrzymuje wprawdzie nowożytnie odróżnienie (czy nawet przeciwieństwo) osoby i natury<sup>15</sup> – świadomego działania i biernego doznawania – ale zaraz łągodzi je postulatem ich integracji w jednym podmiocie-człowieku: „Natura to nic innego jak podstawa istotnej spójności między tym, kto działa, a jego działaniem”<sup>16</sup>. Jeden podmiot-człowiek jest integralną całością, w której natura i osobowość zjednoczone są dzięki działaniu. Działanie to ma swoją naturalną celowość i jeśli chybi tego celu, osoba nie osiągnie przeznaczonej jej doskonałości.

Przyjąwszy, choć bez podania uzasadnienia, tezę o istnieniu natury ludzkiej, która złożona w każdym z podmiotów stanowi podstawę ich działań, Wojtyła może być wolny od lęków Hume’a co do istnienia tożsamości osoby – dla niego jest to sprawa oczywista, podstawowy artykuł metafizycznej wiary. Istnienie osoby jest dane z góry – gdyby *Osoba i czyn* była książką bardziej teologiczną, nawet w znaczeniu teologii naturalnej, prawdopodobnie usłyszeliśmy, że natura ta dana jest od Boga-Stwórcy. Z tego samego, prozaicznego powodu wykluczone musi zostać Fichteańskie znaczenie samostanowienia. Dodajmy, że jest to jedyne nietrywialne znaczenie tego pojęcia. Gdyby bowiem Fichtemu chodziło po prostu o to, co pod tym pojęciem rozumie Wojtyła, to autor *Teorii wiedzy* mógłby darować sobie przydługie wywody i powtórzyć parę scholastycznych maksym. W *Osobie i czynie* samostanowienie jest konsekwencją, jak nazywa to Wojtyła, „samoposiadania” osoby przez siebie samą: osoba jest wolna, by spełniać czyny, w których ona sama się spełnia (osiąga właściwą sobie doskonałość)<sup>17</sup>. Samostanowienie nie polega więc na stwarzaniu siebie samego (jak w mitologii podmiotu), ale na spełnianiu zadanej natury, realizacji doskonałości „danej i zadanej” z góry.

W tym też kontekście należy widzieć ogromną uwagę, jaką w swojej analizie Wojtyła poświęca problemowi woli: idąc za potrzebą wyznawców mitologii podmiotu, stara się on dowartościować potrzebę zaakcentowania znaczenia woli w nowoczesnym imaginariu, choć ostatecznie pojmuje ją jako władzę rozumnego rozstrzygnięcia i wybierania dobra adekwatnego do natury ludzkiej – czyli pojmuje ją całkowicie tradycyjnie. W *Osobie i czynie* znajdziemy wszystkie elementy filozofii podmiotu: Locke’owskie

<sup>15</sup> *Natura unaocznia się wyłącznie w uczynieniach podmiotu „człowiek”, czyny natomiast ujawniają tegoż człowieka jako osobę. W czynach zawiera się sprawczość, sprawczość uwidatnia konkretne ja jako świadomą siebie przyczynę działania. I to jest właśnie osoba. Tak pojęta osoba różni się w człowieku od natury, jest jej nawet poniekąd przeciwstawna. [...] Taki podział przeżyć i struktur dzieliłby człowieka jakby na dwa światy: świat osoby i świat natury* (tamże, s. 82).

<sup>16</sup> Tamże, s. 86. *Potencjalność oraz dynamizm wegetatywny człowieka znajduje się właśnie poza zasięgiem świadomości, pozostaje nieuświadomiony, a jednak wchodzi w strukturę dynamicznego podmiotu, który jest osobą* (tamże, s. 95).

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 116.

odróżnienie osoby i natury (ciała), Hume'owską „apofatyczną” ontologię podmiotu (osoba jest „niewidzialna”, poznajemy ją dopiero po czynach), Fichteańskie pojęcie samostanowienia i Schellingiańsko-Nietzscheańską koncentrację na woli – wszystkie te elementy pojawiają się tam, choć zawsze zmodyfikowane tak, by ostatecznie obrócić się w swoje Arystotelejsko-tomistyczne przeciwieństwo. Odróżnienie tożsamości osobowej od tożsamości naturalnej zostaje na wyższym poziomie złagodzone integracją w jednym podmiocie-człowieku, Hume'owski sceptycyzm kreacjonistyczną tezą o naturze stworzonej, Fichteańskie samostanowienie schematem aktualizacji możliwości przez akt (czyn), a filozofia woli zinterpretowana przez podobne rozumienie pojęcia woli.

### **Dialog bez argumentów**

Wszystkie te intelektualne wysiłki są próbą przeformułowania antychrześcijańskiej apoteozy podmiotu w taki sposób, by była zgodna z tradycyjną katolicką nauką o człowieku. Ta synteza, jak sądzę, problematyczna, mówi wiele o podobnych projektach katolickiej antropologii, w tym o budowanej na nich nowej katolickiej „teologii ciała”. Twierdzą, że Wojtyła na poziomie własnych sformułowań – jeśli brać je literalnie – nie dodaje niczego nowego do klasycznej „antropologii” czy też „etyki” tomistyczno-arystotelejskiej. Jego wysiłki w *Osobie i czynie* zmierzają raczej do takiego zdekonstruowania nowoczesnej filozofii podmiotu, by pod prometejskie pojęcia samostanowienia i autonomii móc podstawić sensy zgodne z katolicką antropologią. Skutkiem tego podstawienia – i ten właśnie apologetyczny zysk przynosi książka Wojtyły – jest sytuacja, w której katolicki apologeta może posługiwać się „na co dzień” idiomem filozofii podmiotu, jednocześnie mogąc w razie nagłej potrzeby podać jego ortodoksyjną interpretację. Sytuacja ta, jak łatwo się domyślić, generuje wiele problemów, z których najważniejszy polega na niejasności tego dziwnego, hybrydowego dyskursu. Najpierw wydaje się on z aprobatą odnosić do nowoczesnej fetyszyzacji „tożsamości” i „samostanowienia”, by zaraz powtórzyć te same – choć mniej wojowniczo – tomistyczne formuły, których antymoderniści używali, by piętnować błędy subiektywizmu. Problem ten zaostrza się często w „nowej chrześcijańskiej antropologii” – to, co u Wojtyły było niejasno-

ścią, zamienia się w dwuznaczność, którą próbuje się obsłużyć dwóch panów naraz: nowoczesną mitologię samostanowiącego się podmiotu i chrześcijańską prawdę o człowieku stworzonym i odkupionym.

Katolik zaniepokojony miejscem Kościoła w świecie współczesnym może więc spać spokojnie, nie martwiąc się, że nowoczesna mitologia podmiotu – zrozumiana właściwie – jest tylko zapowiedzią prawdy katolickiej nauki o osobie. Tymczasem jednak tak nie jest, a podstawienie pojęć dokonane przez Wojtyłę czyni całą kontrowersję wokół pojęcia podmiotu trywialną – w gruncie rzeczy Hume i Fichte powinni mówić to samo, co Arystoteles i św. Tomasz. Wojtyliańskie rozumienie osoby jest, rzecz jasna, niekontrowersyjne, bo całkowicie klasyczne: kontrowersyjne są natomiast konsekwencje, jakie można wyciągnąć z podstawienia tego rozumienia pod sprzeczne z nim pojęcia. Skoro to samo da się wyrazić terminami tomistycznymi, to po co sięgać po obarczone terminy Fichteańskie? Wydaje się, że odpowiedź jest tylko jedna: po to, by udowodnić, że umie się mówić terminami Fichteańskimi, czyli że jest się katolikiem rozumiejącym świat współczesny<sup>18</sup>. W efekcie powstają konstrukcje pojęciowe, których pozorna spójność zagwarantowana jest trywialnymi utożsamieniami. Rzeczywista sprzeczność między nowoczesną mitologią podmiotu a katolicką nauką o osobie zostaje w takim prostym równaniu pozostawiona jako niezredukowana, niewyjaśniona reszta, która powraca potem jako praktyczny problem duszpasterski.

Na poziomie rzeczywistego znaczenia filozoficznego książka Wojtyły jest przede wszystkim zwięzłym wykładem klasycznego stanowiska katolickiego w sprawie węzłowych pojęć nowoczesnej filozofii podmiotu. Wykładem pozbawionym polemicznego pazura i inkwizytorskiej pasji, za to pełnym duszpasterskiej troski o to, by zachować z antychrześcijańskiej filozofii wszystko to, co wydaje się mieć jakąkolwiek wartość. Wykład ten nie obejmuje przez to jednak – niestety – gruntownej rozprawy z mitologią podmiotu: Locke, Hume, Fichte i Schelling oraz ich uczniowie nie słyszą żadnych argumentów za stanowiskiem, które się im przedstawia, a przeciwko ich własnym tezom. Dowiadują się tylko, jak inaczej – zupełnie inaczej – można by używać ich pojęć, gdyby chcieć uprawiać filozofię podmiotu po chrześcijańsku (choć właściwie

<sup>18</sup> Warto zauważyć, że zaraz na początku książki kardynał składa hołd tomistycznej teorii osoby *Interpretacja ta jest na swój sposób doskonała* i zaznacza, że chce rozwijać ją dalej, uwzględniając sposób przejawiania się tak pojętego bytu ludzkiego w czynach – a więc chce naświetlić tomistyczne definicje od strony fenomenologicznej (s. 30-32).

po co?). Poza znaczeniem czysto filozoficznym – które ogranicza się, jak powiedziałem, do opisu katolickiego punktu widzenia, lecz bez przedstawienia polemicznych argumentów – książka ta ma jeszcze znaczenie bardziej publicystyczne: jej popularny przekaz, podobnie jak całego „personalizmu”, jest taki: „chrześcijaństwo dowartościowuje osobę, jest nawet skłonne posługiwać się idiomem nowoczesnego humanizmu i filozofii podmiotu; tożsamość osobowa, samostanowienie, wolność, podmiot – wszystko to są pojęcia, które nie są nam obce, które można pogodzić z katolicką nauką o człowieku”. Prawdopodobnie sam kardynał Wojtyła nie miał większego wpływu na taki odbiór jego książki. Jednocześnie trudno nie zgodzić się, że w rzeczywistości intelektualno-medialnej drugiej połowy XX wieku tezy zawarte w *Osobie i czynie* nie miały żadnego zabezpieczenia, by uchronić się przed taką interpretacją.

Niestety, udana synteza doktryny katolickiej z filozofią pogańską (postchrześcijańską?) możliwa jest tylko wtedy, gdy poprzedza ją stanowcza praca rozróżniania pojęć. *Osoba i czyn* – i zapewne wiele innych książek z nurtu nowej chrześcijańskiej antropologii – zbudowana jest natomiast na śmiałej apologetycznej decyzji o przechwyceniu pojęć filozofii podmiotu i bezpośrednim użyciu ich do budowy otwartego na objawienie modelu filozoficznego. Nikt nie zatroszczył się przy tym o oczyszczenie materiału. Rzecz jasna, kardynał Wojtyła mógłby w obronie powiedzieć, że napisał książkę fenomenologiczną, w której użyte pojęcia należy rozumieć tak, jak je zdefiniowano, a nie w kontekście historycznym, z którego pochodzą. Niestety pisząc o „samostanowieniu się osoby”, nie można schronić się w ahistorycznym świecie czystych fenomenów – nowoczesny akcent zdradza te pojęcia, słysząc w nich długą pracę filozofów walczących o nowy obraz człowieka w nowym, autonomicznym, samougruntowującym się społeczeństwie. Nie należy traktować ich jak dzieci – to zbyt niebezpieczni dyskutanci. ■