

Ks. Piotr Mrzygłód*

EMOTYWNOŚĆ W STRUKTURZE I NATURZE OSOBY. Próba rekonstrukcji jednego z węzłowych zagadnień „zapomnianej” antropologii Karola Wojtyły

EMOTIVITY IN THE STRUCTURE AND NATURE OF A PERSON.

An attempt to reconstruct one of the key issues
of Karol Wojtyła’s “forgotten” anthropology

Abstract: This article raises the concept of human emotivity by locating it both in the structure and nature of a person, and therefore against the background of research findings that are already “forgotten” or unnoticed in the work by Karol Wojtyła. Basically, I reconstruct the fundamental assumptions of the so-called “adequate anthropology” (i.e. Wojtyła’s attempt to combine elements of Aristotelian-Thomistic metaphysics with phenomenology), clearly emphasizing the integration of emotiveness with consciousness, agency, and human moral responsibility. Wojtyła aims to indicate the special role of emotions as an inherent and dynamic aspect of human existence. For him, emotiveness is not just a blind biological force, but is shown as an important factor contributing to the complementary personal development of a person. Thus, it may be noticeable that Wojtyła’s approach to the problem of human emotionality points the basis for a deeper understanding of human nature as a psychophysical and psychoemotional unity. In other words, Wojtyła as a philosopher clearly combines emotivity with the sensitivity of a person, which reveals the importance of dynamism in the stream of relationships between the psychic and somatic aspects of human nature.

Keywords: Karol Wojtyła, emotivity, human person, psyche, somatics, body, human act, “adequate anthropology”, feelings, emotions, impressions.

* Ks. Piotr Mrzygłód – doktor nauk humanistycznych (filozofia teoretyczna), doktor habilitowany nauk teologicznych (filozofia chrześcijańska), profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Metafilozofii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. ORCID 0000 0002-8655-4586; e-mail: piotr.mrzyglod@pwt.wroc.pl.

Dramatyczne pytanie: Kim jest człowiek?¹, postawione przed wiekami przez autora biblijnego, mimo upływu czasu i zmian cywilizacyjnych wciąż budzi niepokój i zmusza nas do refleksji. Zaś nieco wymijająca „odpowiedź” udzielona przez XIX-wiecznego noblistę, lekarza i filozofa Alexisa Carrela, iż człowiek jest „istotą nieznaną”² – paradoksalnie miast uspokoić ludzkość, jeszcze bardziej wzmogła tylko rozpaczliwe poszukiwania dotyczące człowieka. Nie dziwi więc zbytnio, że namnażająca się wielość rozmaitych (czasem biegunowo różnych) opinii i sądów na jego temat wyrasta z faktu, iż jest on bytem o bogatej ze wszech miar treści. Mało tego, dla nauki – jak podkreśla Tadeusz Styczeń – wciąż pozostaje on jakimś niewytłumaczalnym paradoksem. Albowiem mimo iż nieustannie obraca się w przestrzeni wartości, boi się siebie oraz skutków swych wyborów, boi się też mroków błędu – jednocześnie lękając się ożywczego światła prawdy. Innymi słowy, „ciężko mu żyć bez prawdy, ale ciężko mu też żyć w prawdzie o sobie”³.

Wszystkie te lęki niejako zmuszają nas do szczególnie pilnego poszukiwania komplementarnych strategii antropologicznych i etycznych, próbujących najpierw poprawnie odczytać człowieka, analizując jego skomplikowany fenomen ze wszystkich możliwych stron. To znaczy zbudować rzetelną, metodologicznie uporządkowaną naukę o bycie ludzkim, poczynając od rozumiejącego wyjaśnienia jego metafizycznej konstrukcji; naukę wolną od urojonych sądów, a także rozmaitych mniemań wynikających chociażby z „błędu antropologicznego”⁴, a dopiero

¹ Zob. w związku z tym: Księga Psalmów, 8,5-7: „Czym [„Kim” – PM] jest człowiek, że o nim pamiętasz i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy”.

² Por. A. Carrel, *Przedmowa* [w:] Tenże, *Człowiek istotą nieznaną*, tłum. R. Świętochowski, Kraków 1938, s. XI-XVI; por. także: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Człowiek i moralność, cz. 4), Lublin 1994, s. 69. W tym lub przynajmniej bardzo podobnym sensie również kard. Karol Wojtyła pisał, iż „człowiek wciąż oczekuje nowej wnikliwej analizy, a nade wszystko coraz to nowej syntezy, która nie jest łatwa. Odkrywca tyłu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzalszego wyrazu tej istoty”. Tamże.

³ Por. T. Styczeń, *Świadek prawdy* [w:] *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, red. T. Styczeń, Z. Zdybicka, Lublin 1995, s. 34.

⁴ Papież Jan Paweł II w wydanej w 1991 r. niezwykle doniosłej encyklice społecznej *Centesimus annus* po raz pierwszy posłużył się pojęciem „błędu antropologicznego”, czyli błędnej wizji człowieka; wizji nie do końca spójnej i scalonej, opartej na niedowiedzionych przesłankach. W ocenie papieża jest to błąd, który na podobieństwo komórek nowotworowych jest rozsiewany w kulturze, w moralności, w duchowości medialnej, w różnych sferach wychowania, a także w budowaniu motywacji zachowań ludzkich. Jego główną inspiracją jest humanizm horyzontalno-ateistyczny, a przedstawicielami tego kierunku są tacy myśliciele jak Karol Marks, Ludwig Feuerbach czy Jean-Paul Sartre. Według założeń tej niezwykle groźnej strategii antropologicznej najważniejszymi miernikami nowoczesnego człowieczeństwa jest skrajnie rozumiana wolność, z której płynie „ubóstwienie” samego człowieka, czego prostą konsekwencją jest jawne odrzucenie Boga. Por. W. Pieja, *Aktualność nauczania Jana Pawła II na temat błędu antropologicznego*, „Polonia Sacra” 2020, nr 2,

później, na tej podstawie, próbować odpowiedzieć na pytanie dotyczące ludzkiego działania i moralności. Reasumując, niemożliwe jest zbudowanie zbornej i nade wszystko obiektywnej etyki, dopóki „problem antropologiczny” nie zostanie satysfakcjonująco rozwiązany.

Całe bowiem dzieje filozofii są widownią odwiecznego spotkania antropologii z etyką⁵.

Nie ma więc sensu poszukiwać odpowiedzi na pytanie o *modus agendi et operandi* i *modus vivendi* człowieka, gdy wciąż nie wiemy tego, kim jest człowiek.

Stąd pytania dotyczące jego najgłębszej istoty i sensu życia uporczywie stawiane są nie tylko przez filozofów czy antropologów, ale również teologów i psychologów. Wszyscy oni, na swój sposób zgłębiając tajemnice ludzkiej egzystencji, starają się znaleźć odpowiedź na „pytanie o człowieka”. Mimo licznych niepowodzeń i potknięć czynią to niejako na przekór temu, co powiedział niegdyś wybitny, niemiecki filozof Martin Heidegger, a mianowicie, że

żadna epoka nie wiedziała o człowieku tak wiele i nie znała go tak różnorodnie jak nasza [...], ale też żadna inna epoka nie wiedziała mniej «kim jest człowiek», jak współczesna⁶.

Pomimo takich sceptycznych i „złowróbnych” konstatacji raz po raz podejmowane są w naszych czasach odważne próby zmierzenia się z „problemem człowieka”. W niepoliczone grono badaczy nacechowanych, mimo wszystko, filozoficznym optymizmem w sposób szczególnie wpisuje się ze swoją filozoficzną propozycją kard. Karol Wojtyła (1920-2005)⁷. Jak się okazuje, jest to wielowątkowa metafizyka człowieka, której autorem jest duszpasterz, wytrawny nauczyciel akademicki, biskup, kardynał, wreszcie papież – a dziś (tzn. od 27 kwietnia 2014 r.) święty Kościoła Rzymskokatolickiego.

Budowana przez niego misternie, w klimacie intelektualnym lubelskiej szkoły filozoficznej, „antropologia adekwatna” (bo tak dookreślał swoją wizję człowieka) stała się dla wielu być może nie najłatwiejszym w odbiorze, ale z pewnością niezwykle ciekawym i cennym ujęciem ludzkiego bytu. Ujęciem na tyle

s. 135; por. w związku z tym również: I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 56-57.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 60; por. w związku z tym: W. Pieja, *Aktualność nauczania Jana Pawła II*, s. 138 i 143.

⁶ Cyt. za: F. Dylus, *Antropologia encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis* [w:] *«Redemptor hominis»*. Tekst i komentarz, Kraków 1980, s. 137.

⁷ Dla ujednolicenia cytowania w toku niniejszej rozprawy będziemy posługiwali się formułą: «kard. Karol Wojtyła», mimo że do 1958 r. publikował on jako «ks. Karol Wojtyła»; od 1958 do 1967 r. jako «bp Karol Wojtyła», w latach 1967-1978 jako «kard. Karol Wojtyła», zaś od 1978 r. już jako «papież Jan Paweł II».

oryginalnym i wciąż inspirującym, że raz po raz warto do niego wracać, gdy próbuje się sensownie rozwiązać problem oraz „zagadkę człowieka”⁸. Tym bardziej, że – jak wspomina włoski filozof Rocco Buttiglione – „troska o człowieka” zajmowała w myśli i nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II miejsce centralne, a

[...] jego dzieło w wielu aspektach pozostaje nie dokończone. Wskazuje jednak wyraźnie na drogi, wysuwa hipotezy badawcze, zapoczątkowuje analizy i otwiera horyzonty. W związku z tym domaga się ciągłej hermeneutyki, ustawicznego rozwoju oraz twórczych kontynuacji⁹.

Wszystko dlatego, że toczący się w świecie „spór o człowieka” wcale nie zakończył się z chwilą upadku komunizmu i marksizmu. Stąd tak niezwykle ważna staje się ustawiczna i rzetelna refleksja nad fenomenem osoby ludzkiej¹⁰. W tym też sensie – jak słusznie zauważa Teresa Grabińska w swojej pracy pt. *O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II w kontekście ochrony osoby i wspólnoty* – antropologiczna propozycja krakowskiego kardynała – to nic innego jak „filozofia ocalenia osoby ludzkiej w człowieku”¹¹. Jej szczególna doniosłość płynie również i z tego, że aktualnie – w dobie bezkrytycznej apoteozy indywidualizmu i postmodernizmu – wbrew wszelkim transhumanistycznym uroszczeniom Wojtyła przypomina światu o przyrodzonej i nadprzyrodzonej godności człowieka, o jego tożsamości, uposażeniu i naturalnej transcendencji, najpełniej ujawniającej się w „osobotwórczym” czynie.

⁸ Por. P. Mrzygłód, *Transcendencja osobowa – jako horyzont ujawniania i aktualizowania się ludzkiej emotywności (Uwagi na marginesie „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły)*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża” 2022, nr 40, s. 10-11; por. w związku z tym: I. Dec, *Przedmowa do wydania trzeciego [w:] Tenże, Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 9-10; por. również: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000², s. 299 oraz A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 3:1980 s. 289.

⁹ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 421; por. w związku z tym: G. Weigel, *Świadek nadziei*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 2000, s. 223. George Weigel – amerykański teolog i pisarz katolicki, a nade wszystko przyjaciel Jana Pawła II – w swojej książce relacjonuje m.in., że abp Wojtyła kierując list do o. Henri de Lubaca, zwrócił w nim niezwykle ważne dla jego filozoficznych poszukiwań słowa, napisał: „Bardzo rzadkie wolne chwile wykorzystuję na pracę, bliską mojemu sercu, poświęconą metafizycznemu sensowi i tajemnicy osoby”. Owa „praca bliska sercu” to – jak się okazało później – jego najważniejsze dzieło filozoficzne – studium zatytułowane *Osoba i czyn*. Tamże; por. także: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 337-338. W *Słowie końcowym* pointującym studium kard. Wojtyła pisze następująco: „Zdajemy sobie sprawę z tego, że próba ta jest nie wykończona, jest tylko zarysem, a nie dojrzałą koncepcją. [...] Te dwie sprawy wypadało jeszcze wyjaśnić. Po ich dopowiedzeniu autor uważa, że może na razie zamknąć swe rozważania na temat osoby i czynu”. Tamże.

¹⁰ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*², s. 4; por. również: Tenże, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014, s. 7.

¹¹ Por. T. Grabińska, *O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II – w kontekście ochrony osoby i wspólnoty*, Kraków 2019, s. 8.

Podjmując się zatem próby analitycznej rekonstrukcji tejże myśli, zdajemy sobie sprawę z niemożliwości jej całościowego przybliżenia, albowiem zamiar taki daleko przekraczałby ramy tegoż, jedynie przyczynkarskiego, studium. Stąd, z konieczności, przedmiotem naszych badań czynimy jedynie niewielki, aczkolwiek niezwykle istotny wycinek antropologicznych dociekań tegoż autora. Będzie nim refleksja zogniskowana wokół szeroko pojętego zagadnienia emotywności człowieka oraz próba usytuowania samego „refleksu emotywnego” w strukturze osoby. Krakowski filozof w swoich pracach filozoficznych niejednokrotnie poruszał to osobliwe zagadnienie, sytuując je nie tylko w relacji do mechanizmów czysto biologicznych oraz zachowań przyczynowo-skutkowych, odnoszonych do dynamizmu wegetatywnego, ale nade wszystko – finalnie – do fundamentalnych struktur osobowych, tj.: samostanowienia, samopanowania i samoposiadania. W jego rozumieniu bowiem nagromadzone w nas emocje postrzegane są jako kluczowy element, który wpływa na sposób, w jaki człowiek postrzega nie tylko otaczający go świat, ale także i siebie samego.

Mowa tutaj o tym szczególnym aspekcie działania człowieka, który w tradycyjnej antropologii definiowało się poprzez stałe „napięcie”, zachodzące pomiędzy pewnego rodzaju spontaniczną sprawczością osoby ludzkiej a sprawczością ludzkiej psychiki. Innymi słowy tym, co – posługując się precyzyjnym językiem scholastycznych demarkacji – ujmowane jest jako ustawiczna dialektyka *appetitus rationalis* i *appetitus sensitivus*¹², gdzie kierowana rozumem wola działa niejako powstrzymująco (tj. dyscyplinująco i kontrolującą) na często spontaniczną erupcję nagromadzonej w nas ematywnej energii.

W rozumieniu bowiem krakowskiego filozofa emocje stanowią integralną część naszej psychofizycznej natury (istoty) i składową naszego „psychicznego garnituru” – a tym samym naszego człowieczeństwa. I w ten właśnie sposób należą one do konstytucji osoby. Mało tego, przez swoje bogactwo i koloryt niezwykle twórczo wpływają na ludzkie życie wewnętrzne, na nasze postrzeganie rzeczywistości, nasze decyzje, konkretne wybory oraz budowane z innymi relacje¹³. Świadczą o naszej autentyczności i wyjątkowości, ale też niekontrolowane (tzn. niekierowane właściwie przez rozum i wolę) mogą doprowadzić do poznawczego, etycznego i aksjologicznego zagubienia człowieka¹⁴. Albowiem nie są one

¹² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 286.

¹³ Zob. w związku z tym moje dotychczasowe teksty poświęcone analizom zagadnienia emotywności w myśli Wojtyły: P. Mrzygłód, *Ludzka emotywność oraz jej usytuowanie w kontekście ustaleń „antropologii adekwatnej” kard. Karola Wojtyły*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 18:2021, s. 111-142; Tenże, *Transcendencja osobowa*, s. 10-11 oraz Tenże, *Zagadnienie sumienia w ujęciu Karola Wojtyły [w:] W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego*, red. M. Biskup, T. Reroń, Wrocław 2000, s. 133-139.

¹⁴ Mowa tutaj o wyjątkowo niebezpiecznej sytuacji, którą Wojtyła nazywa „emocjonalizacją świadomości”. Zachodzi ona wówczas, gdy – jak pisze krakowski kardynał – „[...] czucia wyrastają

jedynie behawioralnymi odruchami czy też czysto mechanicznymi (fizjologicznymi) reakcjami wpisanymi w naszą biologię, ale mają głęboki charakter osobowy, a nawet „osobotwórczy”.

1. ŹRÓDŁA MYŚLI FILOZOFICZNEJ, POZYCJA ORAZ METODOLOGICZNO-PROBLEMOWE DOOKREŚLENIE „ANTROPOLOGII WOJTYLIAŃSKIEJ”

Podając temat pozycji filozoficznej kard. Wojtyły oraz niekwestionowanej doniosłości jego myśli (niezależnie od ostatecznego jej dookreślenia czy też kwalifikacji), należałoby najpierw wskazać na jego filozoficzną formację. Otóż filozoficzny projekt Wojtyły nie wyrósł znikąd. Inspiracji dlań szukać nam trzeba już w młodości fascynacjach naszego autora chociażby myślą św. Augustyna. Z czasem do tego doszły poważne akademickie już „spotkania” z mistyką św. Jana od Krzyża oraz dyskusje z aprioryczną propozycją etyczną Immanuela Kanta. Tę ostatnią zresztą krakowski kardynał uznał ostatecznie za zdecydowanie niewystarczającą dla zbudowania w jej perspektywie etyki chrześcijańskiej. Jednak, cokolwiek by nie powiedzieć, unikalna i w wielu ostatecznych konkluzjach nawet dyskusyjna antropologia Wojtyły wyrosła finalnie z twórczego spotkania z neoscholastyką – tzn. arystotelizmem i tomizmem, konfrontowanymi na różne sposoby z wyraźnie dopełniającą je i niezwykle modną wówczas fenomenologią Maxa Schelera¹⁵.

Z czasem ustalenia te złożyły się na niezwykle udaną – choć dzisiaj z różnych powodów (również ideologicznych) jednak zarzucaną i pomijaną – próbę rozwijania filozofii człowieka w horyzoncie doświadczenia, przy użyciu właśnie metody fenomenologicznej¹⁶ i w wyraźnym horyzoncie metafizyki św. Tomasza

ponad aktualne ich zrozumienie ze strony człowieka. [...] O ile jednak pewien stopień tego nasilenia warunkuje normalne czy nawet wręcz prawidłowe funkcjonowanie świadomości, to natomiast z chwilą przekroczenia wspomnianego progu zaczyna się właśnie jej emocjonalizacja. [...] Człowiek raczej wtedy przedmiotowo żyje swoimi uczuciami, niż je podmiotowo przeżywa. [...] Jest to właściwie załamanie się samowiedzy”. K. Wojtyła, *Refleksyjne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 6:1968, nr 1, s. 113-114.

¹⁵ Por. G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Polska filozofia chrześcijańska XX wieku – Karol Wojtyła*, Kraków 2019, s. 12-16 oraz I. Dec, *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 42-48; por. w związku z tym: K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania systemu etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959 oraz Tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności (Człowiek i moralność, cz. 2)*, Lublin 1991.

¹⁶ „*Phenomenologia ad omnia utilis*” – tak, z uznaniem, o zyskującym coraz więcej na wadze nowym sposobie filozofowania oraz samej metodzie fenomenologicznej wyrażał się Wojtyła w prywatnej rozmowie z ks. prof. Józefem Majką (1918-1993). Por. J. Majka, *Karol Wojtyła – jako mecenas nauki*, „*Nasza Przyszłość*” 1986, t. 65, s. 255.

z Akwinu¹⁷. Ponieważ bez bazowego przyjęcia realnego faktu istnienia nie ma żadnych realnych treści, tym samym nie ma też żadnej realnej istoty, nie ma osoby i nie ma człowieka¹⁸. W tym wszystkim jednak, precyzyjnie uwzględniając aspekt bytowy i świadomościowy oraz wykazując ich spójność, Wojtyła akurat zawsze będzie respektował bezdyskusyjną kolejność tych porządków oraz wykazywał absolutne pierwszeństwo „horyzontu bytu” przed „horyzontem świadomości” – twierdząc, że świadomość istnieje tylko dlatego, że istnieje obiektywna rzeczywistość, z którą człowiek-podmiot wchodzi w poznawczy kontakt¹⁹. Jak się domyślamy, w tym sensie i w takim ujęciu bytu ludzkiego nieustannie zachodzi wzajemny – dialektyczny związek pomiędzy antropologią filozoficzną, etyką a teorią moralności. Dlatego też antropologiczny projekt krakowskiego kardynała będzie filozofią człowieka

[...] o silnym zabarwieniu etycznym i przez ten aspekt zawsze «przekraczał» będzie metafizykę²⁰.

Jak bowiem czytamy w programowym studium kard. Wojtyły *Osoba i czyn*, to właśnie ów

[...] czyn stanowi szczególny moment ujawniania osoby. Pozwala nam właściwiej wglądnąć w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć²¹,

stając się w ten sposób niejako „osobofanią” człowieka. Nasz autor – jak widzimy – przyjmuje określony, w tym wypadku doświadczalny, naoczny (oglądowy) porządek metodologiczny, którego w swych analizach będzie się trzymał aż do samego końca.

Czyni to być może dlatego, że w antropologii współczesnej w opisie osoby ludzkiej – jak przekonuje w swej pracy Henryk Piliś – najogólniej dało się wyróżnić dwie odmienne drogi: przedmiotowo-historyczną i podmiotowo-fenomenologiczną. W pierwszym przypadku osobę ludzką odkrywałoby się przez analizę natury, w drugim – opisując jej przeżycia, analizując świadomość. W obu tych metodach generalnie szłoby o to samo, mianowicie o dotarcie do istoty bytu osobowego człowieka. Zdając sobie jednak sprawę z niewystarczalności analiz

¹⁷ Por. A. Różyło, M. Sztaba, *Wprowadzenie* [w:] *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wybrane aspekty adekwatnej antropologii*, red. A. Różyło, M. Sztaba, Lublin 2014, s. 12. Tomiści zgodnie twierdzą, że „metoda uzgadniania z faktami jest jak najbardziej właściwa dla filozofii bytu. Jeśli bowiem przedmiot filozofii bytu: pojęcie bytu jako bytu (jako istniejącego) aktualnie w sposób ciemny i mętny zawiera w sobie całą rzeczywistość, to nie może on być niezgodny z żadnym faktem, z żadnym bytem”. Tę zasadę – w sposób analogiczny – należy rozciągnąć również na teren antropologii. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 245.

¹⁸ Por. H. Piliś, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa 2010, s. 91.

¹⁹ Por. Z. Zdybicka, *Wojtyła Karol Józef* [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 827.

²⁰ H. Piliś, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, s. 141.

²¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 59.

tomistycznych w zakresie antropologii filozoficznej, Wojtyła świadomie zaczął przecierać „nowe szlaki” i posługiwać się metodą fenomenologiczną. Na gruncie relacji: osoba – czyn próbował dokonać „niemożliwego”, tj. syntezy filozofii bytu i filozofii świadomości²². Krakowskiemu Filozofowi chodziło więc o scalenie dwóch orientacji filozoficznych: filozofii bytu i filozofii świadomości, lecz nie o mechaniczne li tylko scalenie. Chodziło mu o coś znaczenie więcej, mianowicie, o wzbogacenie i dopełnienie klasycznej metafizyki osoby poprzez uwzględnienie w niej podmiotowo-subiektywnej strony człowieka, a także wzięcie pod uwagę samego doświadczenia człowieka i jego świadomego działania. Miałoby to się jednak dziać w takim sensie, który chroniłby tę myśl przed wejściem na drogę wiodącą ku bezkrytycznemu idealizmowi²³. Czego zresztą Wojtyła najbardziej się obawiał.

Wydaje się, że przypomnienie tego faktu jest konieczne, aby – jak pisze Piotr Sroczyński – „[...] docenić wagę jego dokonań i pod właściwym kątem odczytać koncepcję osoby u Wojtyły”²⁴. Tak oto krakowski kardynał stał się twórcą antropologii, „[...] która [ustawicznie – PM] stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”²⁵. Antropologii, która pozostaje jednakowoż na gruncie istotowo „ludzkiego” doświadczenia człowieka, opierając się tym samym różnym redukcjonistycznym ujęciom jego osoby. Tym samym „antropologia adekwatna” – bo tak ją za Wojtyłą nazywamy – po dzień dzisiejszy dąży do realnego i integralnego rozumienia człowieka, przez co staje w opozycji do idealistycznych i fragmentarycznych wizji dekonstruujących i degradujących byt ludzki.

Jej główny walor tkwi w tym, że jest ona rozumiana nie tylko jako „filozoficzna nauka o człowieku”, ale również jako „metoda najgłębszego poznania tegoż człowieka”²⁶. Odnosząc się do tej kwestii, wybitny komentator myśli Karola Wojtyły – Jan Galarowicz – napisze, iż budowana przez krakowskiego filozofa

[...] antropologia adekwatna – to taka antropologia, która włącza się odważnie do tego nurtu współczesnej filozofii człowieka, który programowo dąży do nazwania człowieka jego własnym imieniem²⁷.

Innymi słowy, walczy o to „[...] żeby o człowieku i jego sprawach – jak to postulował Józef Tischner – zacząć mówić językiem wyprowadzonym wprost z doświadczenia człowieka”. Wszystko po to, by „[...] rozumieć owego człowieka poprzez to,

²² Por. H. Piluś, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, s. 139.

²³ Por. P. Sroczyński, *Człowiek sprawcą i twórcą czynu w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „Społeczeństwo” 33:2023, nr 4, s. 155.

²⁴ Tamże.

²⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, t. 1, Lublin 2001, s. 51.

²⁶ Por. M. Mruszczyk, *Człowiek w „Antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010, s. 8.

²⁷ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą – podstawy antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1994¹, s. 14-15; por. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 71.

co najbardziej [w nim – PM] ludzkie”²⁸, a nie poprzez abstrakcyjne kategorie wzięte z „pozaludzkiej” rzeczywistości. Taka antropologia, jak deklaruje sam Wojtyła,

[...] pozostaje bowiem na gruncie istotowo «ludzkiego» doświadczenia człowieka, opierając się redukcjonizmowi typu przyrodniczego, który często idzie w parze ze [skrajnie bezkrytycznym – PM] ewolucyjnym rozumieniem początków człowieka²⁹.

W tym sensie antropologia w rozumieniu Wojtyły byłaby tą dziedziną poznania filozoficznego, która nie tylko pozwalałaby odpowiedzieć na pytanie: *kim jest człowiek i jaka jest jego wewnętrzna struktura*, ale równocześnie z kwestiami ontologicznymi podejmowałaby istotne problemy współczesnego człowieka i niektóre fundamentalne zagadnienia etyczne. Zakładając chociażby to, że sensowne uzasadnianie godności osoby ludzkiej oraz jej praw, podobnie jak dowiedzenie ludzkiej moralności nie mogą być osadzone w aksjologicznej próżni. Kwestie te bowiem, siłą rzeczy, domagają się uprzedniej rzetelnej i wyjaśniającej metafizyki człowieka, osoby³⁰. Co ciekawe, antropologia adekwatna, której „filozoficzny gmach” w każdej wolnej chwili niestrudzenie wznosił krakowski kardynał, mimo iż początkowo pomyślana jako jedynie filozoficzna teoria człowieka, z czasem przestała być celem samym w sobie. Zyskując na swym rozgłosie oraz osiąganych rezultatach badawczych, coraz odważniej stawała się składową i narzędziem badawczym teologicznej koncepcji człowieka, a nawet antropologii teologicznej³¹.

Przyznał to zresztą sam Wojtyła, redagując w 1969 r. studium *Osoba i czyn*. Napisał wówczas we *Wstępie*:

studium na temat *osoby i czynu* ma posiadać charakter filozoficzny [ponieważ – PM] to filozoficzne zagadnienie posiada równocześnie kapitalne znaczenie dla teologii. [...] Znaczenie problematyki personalistycznej w teologii – to zagadnienie olbrzymie. W studium niniejszym świadomie nie zamierzamy w żadnym miejscu przekroczyć progu tego zagadnienia. Może będzie można kiedyś i to uczynić po gruntownym przygotowaniu³².

Dziesięć lat później – o czym wspomina w książce poświęconej antropologii filozoficznej neotomizmu Henryk Piliś – Karol Wojtyła zagadnienie to podejmuje już jako Jan Paweł II na kartach licznych papieskich dokumentów, czego ślady łatwo odnaleźć można m.in. w tekstach kolejnych encyklik, np.: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Laborem exercens*, *Veritatis splendor* czy *Evangelium vitae*, a także w zbiorze *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* oraz w licznych

²⁸ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975¹, s. 109.

²⁹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Chrystus odwołuje się do „początku”, s. 51.

³⁰ Por. H. Piliś, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, s. 139.

³¹ Por. tamże, s. 141; por. w związku z tym również: H. Piliś, *Problemy osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły*, „Humanitas” 1980, t. 5, s. 132-175.

³² K. Wojtyła, *Aneks* [w:] Tenże, *Osoba i czyn*, s. 339-340, przypisy 14^a-14^b.

tw. katechezach środowych, wygłaszanych w czasie papieskich audiencji ogólnych w Watykanie³³. Wszędzie tam człowiek ujmowany jako osoba jest „faktem rzeczywistym”, konkretnym bytem – żywą odczuwającą otaczający świat istotą, a nie jedynie abstrakcyjnym jej odpowiednikiem – bliżej niesprecyzowaną ideą. Albowiem u podłoża istoty ludzkiej identycznie tkwi świadomość oraz ciało i cielesność wraz ze wszystkimi jej komponentami. Co z kolei *implicite* wiąże się z podmiotowym przeżywaniem „daru” własnego ciała oraz emotywnym stosunkiem ciała wobec zachodzących na jego terenie wrażeń i uczuć, których skutek staje się głęboko psychiczny i wyraża się nie tylko somatyczną reaktywnością, ale wręcz – jak przekonuje nas Wojtyła – całkowicie ją przekracza³⁴.

W całej tej złożoności struktury bytu ludzkiego wyraża się nie tylko jego osobowość, ale również świadomościowy – metafizyczny – stosunek duszy do ciała. Albowiem człowiek faktycznie jest osobą nie tylko przez swoją duszę (samoświadomość i samostanowienie), ale również przez swoje ciało, które wyraża i reprezentuje tę osobę na zewnątrz³⁵. Różnica jednak w docieraniu do owej konstatacji – w stosunku do wielowiekowych ustaleń klasycznej metafizyki – jest taka, że antropologia w ujęciu Wojtyły nie jest wyprowadzana bezpośrednio z metafizyki (jak to jest w przypadku np. metafizyki tomizmu egzystencjalnego), lecz opiera się na fundamentalnym doświadczeniu człowieka i jego moralności³⁶. Jest ona bowiem, najpierw i przede wszystkim, chrześcijańską fenomenologią człowieka i w tym też ujawnia się jej „awangarda”, a nawet „rewolucyjność”³⁷. Ponadto myśl ta programowo pozwala, a nawet więcej – wręcz nakazuje – „mówić” ludzkiemu doświadczeniu.

Być może dlatego właśnie „filozofia wojtyliańska” czy nawet wprost „wojtylianizm” – bo tak określa ten osobliwy projekt antropologiczny np. Zdzisław Stachowski³⁸ – ze względu na swoją nośność oraz istotne *novum* w sposobie patrzenia na człowieka zyskała przez lata niemałe grono zwolenników i skłoniła do ciekawych

³³ Por. H. Piliś, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, s. 141-142; por. w związku z tym: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981.

³⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 268-272, a w szczególności s. 269.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, s. 33 i 34; por. w związku z tym: L. Kaczmarek, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 374. „Otóż zdaniem tomizmu niematerialna dusza ludzka daje istnienie ciału, jest pierwszą *entelechią* ciała, czyli formą substancjalną, która razem z ciałem tworzy naturę ludzką. Dusza ludzka jest formą zupełną. [...] Jednakże w porządku istoty (*in ordine essentiae*) jest niekompletna, bo dopiero razem z ciałem tworzy substancję człowieka. Ciało bez duszy nie może istnieć; dusza zaś bez ciała może wprawdzie istnieć, ale wówczas nie można mówić o człowieku, o naturze ludzkiej, gdyż w jej skład wchodzi dusza i ciało”. Tamże.

³⁶ Por. H. Piliś, *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, s. 157.

³⁷ Por. J. Galarowicz, *Karol Wojtyła*, s. 118.

³⁸ Por. Z. Stachowski, *Filozofia wojtyliańska* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006, s. 379-399.

i inspirujących dyskusji. Choć, co należy uczciwie przyznać, wywołała – zwłaszcza w środowiskach tzw. hermetycznego tomizmu – także i nieco kontrowersji³⁹. Warto bowiem odnotować, że kard. Wojtyła należał do tej osobliwej i wyróżniającej się odwagą myślenia grupy polskich filozofów i teologów, którzy paradoksalnie uzasadnień dla katolickiego personalizmu tomistycznego zaczęli poszukiwać nawet w „heretyckiej” – jak to swego czasu żartobliwie ujmował Józef Keller – fenomenologii⁴⁰. Wszystko po to, byle tylko lepiej zrozumieć i opisać człowieka.

Niestety, dzisiaj, gdy mija dokładnie 20 lat od pamiętnej śmierci Karola Wojtyły – Jana Pawła II, z jakiegoś bliżej nieokreślonego powodu grono i jednych, i drugich wyraźnie się kurczy. Bardzo też szkoda, że poszukując głębszej filozoficznej prawdy o człowieku, zachwycamy się Heideggerami, Sartre’ami, Marcelami, Frommami itd., a nie doceniamy oryginalności i wysiłku intelektualnego rodzimych myślicieli. Innymi słowy, najwyraźniej wciąż spełnia się na nas to dziejowe „przekleństwo”, że „cudze chwalicie, swego nie znacie”. I chyba tę samą, nieco przygnębiającą diagnozę należałoby odnieść wobec niezrozumiałej dzisiaj „obojętności” na filozofię Karola Wojtyły⁴¹. Owszem, jest to myśl – co trzeba sobie jasno powiedzieć – która nie należy do łatwych i „chwytliwych”, ale jednak poprzez swoje ustalenia na polu fenomenologicznego wyjaśniania tajemnicy oraz sposobu działania człowieka zasłużyła sobie na to, by doczekać się licznych komentarzy, uszczegółowień, wyjaśnień, a nade wszystko swojej twórczej kontynuacji.

2. W KIERUNKU DEFINICJI ORAZ HISTORIO-FILOZOFICZNEGO WYJAŚNIENIA PROBLEMU EMOTYWNOŚCI OSOBY

Zanim przejdziemy do rekonstrukcji i omówienia fundamentalnego dla poczynionych w toku niniejszego opracowania analiz zagadnienia dynamicznej osnowy bytu ludzkiego, jakim jest emotywność podmiotu, pragniemy wykazać, jak na przestrzeni dziejów ludzkiej myśli kształtowała się filozoficzna (a nade wszystko) antropologiczna refleksja nad uczuciowym, afektywnym i emocjonalnym życiem

³⁹ Zob. w związku z tym wielowątkową i wielopłaszczyznową dyskusję, która odbyła się 16 listopada 1970 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (obejmującą aspekty ściśle filozoficzne oraz teologiczne) nad studium antropologicznym *Osoba i czyn* kard. Wojtyły. Jej zapis w postaci wielu analitycznych tekstów zamieszczony został później w periodyku „Analecta Cracoviensia” 5-6:1973-1974. Przedmiotem wnikliwych badań, ale i kontrowersji stało się wówczas głównie zaproponowane przez Wojtyłę nowe rozumienie fundamentów podmiotowości osoby ludzkiej, dalej relacja między osobą a wspólnotą czy też zastosowana w samym dziele (budząca wątpliwości) metodologia filozoficzna (świadome mieszanie porządków filozofii bytu i filozofii świadomości).

⁴⁰ Por. Z. Stachowski, *Filozofia wojtylińska*, s. 380; por. w związku z tym: J. Keller, *Etyka katolicka a system Maksa Schelera* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, red. Z. Wangrat, S. Turczyńska, Warszawa 1983, s. 53.

⁴¹ Por. J. Galarowicz, *Karol Wojtyła*, s. 8.

człowieka. Innymi słowy, nad ową niewidzialną „osią” przebiegającą pomiędzy ludzką cielesnością i duchowością, nierozzerwalnie zespalającą obie te rzeczywistości ze sobą⁴².

Założeniem „bazowym” jest tutaj przekonanie, że „wojtyłowski człowiek” jest nierozzerwalną jednością ciała, ducha oraz psychiki, które najdoskonalej integrują się nie gdzie indziej jak w czynie, czyli w świadomym i wolnym działaniu. Dlatego dla naszego autora właśnie integracja staje się drugim biegunem transcendencji. Człowiek bowiem najpełniej samostanowi o sobie, integrując w swoim czynie wszystkie, tj. somatyczne i psychiczne dynamizmy (reaktywność i emotywność), które nie tylko się w nim „dzieją”, ale którymi może on również „kierować”.

Na tym właśnie tle pragniemy przybliżyć i krótko omówić samo zjawisko „refleksu emotywnego” ujawniającego się w horyzoncie ludzkiej emotywności, a będące w człowieku źródłem samorzutnego, tzn. spontanicznego uwewnętrznienia i upodmiotowienia⁴³. Okazuje się, że zjawisko to swojej syntezy oraz systematycznego opracowania doczekało się dopiero w ramach filozoficznych studiów nad człowiekiem kard. Wojtyły, budującego w XX w. dynamiczną i nowatorską – fenomenologiczno-tomistyczną – antropologię, której streszczeniem było wnikliwe (bo prowadzone w kilku horyzontach badawczych) studium *osoby* i jej *czynu* w perspektywie doświadczenia. Dzięki takiemu osobliwemu oglądowi osoby i ludzkiego czynu przez pryzmat redukcji fenomenologicznej krakowski filozof zmierzał wyraźnie do ukazania tejże relacji w dwóch różnych – binarnych – wymiarach. W pierwszym wymiarze, zwanym *immanentnym*, określanym także jako „immanencja człowieka we własnym działaniu”, gdzie człowiek stwierdza, uświadamia sobie – siebie („ja – człowiek – działam”), oraz w wymiarze drugim, zwanym *transcendencją*, gdzie osoba ludzka, będąc wolnym sprawcą działania (czynu), staje również niejako ponad swym działaniem – świadoma jest tego, co Wojtyła określa mianem „dziania się czegoś we mnie, tj. w człowieku”⁴⁴.

2.1. PRÓBA ROZUMIEJĄCEGO UJĘCIA I DEMARKACJI FENOMENU LUDZKIEJ EMOTYWNOŚCI

Jak widzimy, w tym, co krakowski kardynał syntetycznie określa „antropologią adekwatną”⁴⁵ – skoncentrowaną na bezpośrednim, fenomenologicznym opisie

⁴² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 268.

⁴³ Por. tamże, s. 288.

⁴⁴ Por. Z. Stachowski, *Filozofia wojtyłańska*, s. 381; por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 194, 206 i 208; por. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 92 oraz 117-118.

⁴⁵ Wojtyła od samego początku swojej kariery naukowej dążył samodzielnie w sposób syntetyczny do wypracowania własnego rozumienia człowieka. Już w jego pracy doktorskiej wyłaniają się zasadnicze zręby tzw. antropologii adekwatnej. Jest to taka antropologia, która stara się zrozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie – a więc nazwanie go jego własnym imieniem.

doświadczenia – absolutne „centrum” wszelkich wyjaśniających zabiegów stanowi człowiek ujmowany jako integralny podmiot własnego czynu. To człowiek ujmowany w całej swej złożonej kondycji metafizycznej najpierw jako byt, a zaraz później jako osoba⁴⁶. Ale to również człowiek, na którego Wojtyła cały czas „patrzy” przez pryzmat schelerowskiej koncepcji doświadczenia. Przy czym – jak sam wyraźnie stwierdza – fenomenologia i proponowany przez nią „klucz” pełni w tym procesie badawczym funkcję *stricte* instrumentalną. Jest ona zatem jedynie narzędziem i niezwykle efektywną metodą służącą skutecznemu wyjaśnianiu osobliwości natury ludzkiej; szczególnie zaś przydatną przy eksplikacji wewnętrznego dynamizmu człowieka⁴⁷.

Ten właśnie szczególny dynamizm nasz autor drobniawo opisywał, wyjaśniał i definiował jako „emotywność podmiotu”, przypisując mu szczególną rolę w integracji osoby. Samo zaś zjawisko emotywności czy też tzw. *refleksu emotywnego*⁴⁸ Wojtyła roboczo tłumaczył jako specyficzną charakterystykę ludzkiej psychiki, określając istotny związek zachodzący pomiędzy tym, co w nas psychiczne a równie skomplikowaną ludzką somatyką, wraz z właściwymi obu tym strukturom dynamizmami. Używając w tym celu definicji opisowej, a właściwie nawet opisowo-projektującej, krakowski kardynał ujmował emotywność podmiotu jako niedające się policzyć bogactwo i głębię wrażeń oraz przeżyć, które implikują i zarazem wskazują na silne zróżnicowanie w człowieku tego, co wiąże się bezpośrednio i pośrednio z tzw. *czuciem*. Mowa tutaj o samorzutnym, spontanicznym

Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, s. 51. Na temat wspomnianej metody badawczej Wojtyły pisali m.in. W. Chudy, M. Gogacz, S. Kamiński, M.A. Krąpiec, A.B. Stepien, T. Styczeń, A. Szostek czy J. Tischner.

⁴⁶ Osoba – gr. *prósopon*, łac. *persona*, w kulturze starożytnej Grecji oznaczała najpierw teatralną maskę – oblicze, później samego aktora, wreszcie istotę i charakter człowieka. Zborną teorię osoby, szczególnie metafizycznie, rozwinęła głównie średniowieczna myśl filozoficzna (scholastyka). Szerzej na ten temat K. Witko, *U zarania łacińskiego pojęcia osoby (persona). Przyczynek do teologicznego myślenia o osobie*, „Vox Patrum” 2015, t. 64, nr 35, s. 517-528. Wojtyła dla prowadzonych rozważań przyjął za św. Tomaszem z Akwinu klasyczną – tj. boecjańską – definicję osoby (*persona est individua substantia rationalis naturae*). Określa ona osobę jako jedną absolutnie unikalną i niepodzielną jednostkę natury rozumnej.

⁴⁷ Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad książką „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6:1973-1974, s. 249.

⁴⁸ „Refleks emotywny” w antropologii Wojtyły, szczególnie w jego dziele *Osoba i czyn*, odnosi się do sposobu, w jaki człowiek reaguje emocjonalnie na różne bodźce i sytuacje. Wojtyła szczegółowo analizuje refleksyjność i uznaje ją jako kluczowy aspekt ludzkiej świadomości. Sam zaś „refleks emotywny” odnosi się do sposobu, w jaki emocje wpływają na świadomość człowieka oraz ich interioryzację. Emocje mogą osłabiać zdolność świadomości do rejestrowania faktów emocjonalnych oraz ich właściwego przeżywania, mogą też zniekształcać świadomość, co krańcowo nazywa się „emocjonalizacją świadomości”, ale mogą dopełniać ludzkie poznanie, czyniąc je przez ten fakt bardziej ludzkim. Wówczas mowa o ich dobroczynnej roli, jaką pełnią w procesie „adekwatnej integracji osoby”, czyli takiej, która ujawnia i dokonuje się na wszystkich jej poziomach. Por. w związku tym: P. Mrzygłód, *Transcendencja osobowa*, s. 23-27 oraz 28-32.

i samoupodmiatawiającym rysie potencjalności psychicznej i wegetatywnej człowieka, który pozostaje w ścisłej relacji z wybitnie ludzką wrażliwością na otaczający nas świat przeżyć i wartości⁴⁹.

Dodać należy, że przywoływana tutaj i reflektowana emotywność to swego rodzaju neologizm wprowadzony do antropologii przez samego Wojtyłę. Neologizm, którego głównym zadaniem była próba czytelnego wyświeatlenia i opisania najbardziej znamienych rysów dynamizmu psychicznego człowieka oraz jego dwubiegunowej (tj. psychicznej i somatycznej) potencjalności.

Pojęcie i wyrażenie emotywność – jak pisał w studium *Osoba i czyn* kard. Wojtyła – jest raczej mało używane w języku potocznym, chociaż bywa stosowane w nauce. Zwłaszcza w formie przymiotnika *emotywny* – ten zaś kojarzy się z dość powszechnie używanym rzeczownikiem *emocja* – zupełnie podobnie jak *reaktywność* i *reakcja*. Skojarzenie wydaje się być trafne, chociaż wyraz *emocja* w naszym języku służy raczej do określenia pewnej grupy przejawów psychicznej emotywności. Przeżycie emocjonalne, bowiem – znaczy mniej więcej tyle, co przeżycie uczuciowe⁵⁰.

Sama jednak emotywność – jak pokazuje zagłębienie się w jej istotę oraz jej hermeneutyka – jest czymś daleko bardziej skomplikowanym i nade wszystko wielorako złożonym.

Potwierdza to jednak nade wszystko docieklivość badawcza naszego autora, który wykazuje, że ani samo zjawisko osobowe, opisywane przezeń jako „emotywność”, ani też powiązany z nim przymiotnik „emotywny” nie wskazują jedynie na emocje i uczucia i nie określają jedynie „uczuciowości” człowieka. Stąd emotywność ujmowana jako stan najwyraźniej posiada znacznie szerszy kontekst i charakterystykę, a przywoływana jako termin, konsekwentnie również szersze leksykalne znaczenie. Zjawisko to łączy się bowiem z przebogatym i absolutnie zróżnicowanym światem ludzkich „czuć” oraz powiązanych z nimi zachowań i odniesień. Wskazuje także na złożoność i różnorodność wrażeń, a zarazem tego wszystkiego, co istotowo wiąże się z „czuciem”. Już sama etymologia słów «emocja» czy «emotywność» wskazuje nam na «akt», czyli na «dzianie się»; na jakiś ruch czy też

⁴⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 264-265. Uzasadniając swoje zamiary dotyczące wyświeatlenia i opisania natury emotywności człowieka, kard. Wojtyła pisał: „W studium niniejszym nie chodzi o klasyfikację ani o typologię, która tyle razy stanowiła wynik indukcyjnych dociekań na temat integralności psychicznej. Chodzi tutaj o bardziej ogólną, a zarazem też bardziej zasadniczą charakterystykę dynamizmu psychicznego przy uwzględnieniu tego związku jaki zachodzi pomiędzy nim a somatyką i właściwym jej dynamizmem. Charakteryzując w ten sposób ów dynamizm, charakteryzujemy zarazem i potencjalność psychiczną człowieka, albowiem to ona właśnie jest źródłem tego dynamizmu”. Tamże, s. 264.

⁵⁰ Tamże, s. 265.

wewnętrzne poruszenie⁵¹. Metaforycznie rzecz ujmując, to stan dosłownie „kipiącego” ludzkiego dynamizmu, gdzie wszystko dosłownie „wrze”.

Niestety – jak tłumaczy Wojtyła – w języku polskim wciąż „[...] nie ma wyrażenia, które by ściśle i wprost oddawało zawartość treściową nie tylko zagadnienia emotywności, ale nawet samych emocji”⁵². Albowiem dynamizm ten kieruje się sobie tylko właściwą logiką. Stąd w wielu wypadkach, gdy podchodzimy do akademickich analiz tegoż zjawiska, skazani jesteśmy niejako na jego mniej lub bardziej udolną deskrypcję. Co w praktyce w sytuacji próby oddania osobliwego charakteru czy stopnia intensywności emocjonalnej ekspresji człowieka, jego wewnętrznego dynamizmu psychofizycznego wydaje się niemal niemożliwe. I wtedy pozostaje nam do dyspozycji jedynie krąg rozmaitych porównań i analogii.

Zapewne dlatego swoje filozoficzne badania nad naturą ludzkiej emotywności kard. Wojtyła rozpoczął od fenomenologicznego studium ludzkiej psychiki oraz jej znaczenia dla procesu integracji osoby. Co ciekawe – jak podpowiada komentator dzieł Wojtyły, Buttiglione – psychika ta nie jest tutaj pojęta jako synonim duszy człowieka w sensie metafizycznym czy religijnym. Jest ona raczej zborną całością tych wszystkich elementów bytu osoby (danych w obserwacji zewnętrznej i wewnętrznej), których nie można zredukować w człowieku do materii, czyli do ciała⁵³. Jest nadto najgłębszą racją oraz źródłem niematerialności właściwych nam – ludziom – działań⁵⁴.

Podobnie bowiem jak dynamizm ciała jest ze swej istoty reaktywny, tak dynamizm [naszej – PM] psychiki jest z istoty swej emotywny. Z tym, że dynamizm emotywny opiera się jednak na dynamizmie reaktywnym i jest od niego do tego stopnia zależny, iż mówi się czasem wprost o «reakcjach psychicznych». Wyrażenie to ma swoje uzasadnienie, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt – konkluduje swoje spostrzeżenia na temat woityłowskiej antropologii Buttiglione – że psychofizyczna złożoność wyraża substancjalną jedność człowieka⁵⁵.

⁵¹ Wyjaśniając leksykalną etymologię wyrażenia «emotywność», Wojtyła odwołuje się również do struktur samego języka oraz semantyki. Zaznacza, że łac. termin *emotio* to nic innego jak zbitka przedrostka *e (ex)* = z oraz czasownika *movēre* = ruszać się. Zauważa również, że ów ruch, „dzianie się” wyraźnie pochodzi z wewnątrz, o czym świadczy łaciński przedrostek *e (ex)* i rola, jaką pełni w języku. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*.

⁵² Tamże, s. 265 i 266.

⁵³ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 233.

⁵⁴ Por. P. Mrzygłód, *Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1:2012, nr 20, s. 178 i 181.

⁵⁵ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 234; por. w związku tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 266. „[...] Uściślając powyższą kwestię Kardynał Wojtyła idzie nawet jeszcze dalej, zauważa bowiem, że w takich sytuacjach mówi się nie tylko o «reakcjach psychicznych», mówi się po prostu «człowiek zareagował» mając na myśli nie samą tylko somatyczną reaktywność ale całokształt pewnego postępowania w czynie, w którym zawiera się również świadoma odpowiedź na określoną wartość. [...] Chyba trafiamy tutaj na jakiś główny szlak dociekań w dziedzinie antropologii i psychologii, tak dawnej jak i współczesnej”. Tamże.

Co nie zmienia sprawy, że wciąż mamy tutaj do czynienia z nieodgadnioną tajemnicą ludzkiego „wnętrza”, które wyraża i manifestuje się poprzez dynamizm również ludzkiego ciała i samej cielesności.

Odnosząc się do tych ustaleń, autor *Osoby i czynu* pisał:

Dwie struktury obiektywne: «człowiek działa» oraz «(coś) dzieje się w człowieku» wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi⁵⁶.

To one też precyzyjnie rozgraniczają właściwe tylko osobie ludzkiej „czyny” od powiązanych z naszą biologiczną konstrukcją (naturą) „uczynnień” i pozwalają później na ich skuteczną demarkację⁵⁷.

Dostrzeżenie i szczegółowy opis tych zależności przez krakowskiego kardynała stało się później dlań podstawą do dalszych dyskusji na temat wyodrębnienia natury w osobie, a potem również sposobu samej integracji owej natury w osobie. Dodatkowo w sektorze tzw. *uczynnień* Wojtyła wyróżnił dwie warstwy strukturalne podmiotu: warstwę somatyczno-emotywną i warstwę psycho-emotywną⁵⁸. Ich doświadczenie i zrozumienie pozwala nam dopiero na odkrycie kompletnej tożsamości własnego „ja”, w którym czynność i bierność – arystotelesowskie *agere* i *pāti* – ujawniają się jako *constitutivum* dynamizmu ludzkiego⁵⁹.

⁵⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 111. Krakowski filozof twierdzi, że istotowo właściwy człowiekowi dynamizm posiada dwojaki charakter; innymi słowy, występuje on na dwóch biegunowo różnych poziomach czy, jak chcą inni, aktualizuje się na dwa sposoby, które można określić formułami „ja działam” („człowiek działa”) i „coś się we mnie dzieje” („coś dzieje się w człowieku”). Zauważa także wyraźne podobieństwo tego uchwyconego i oryginalnie nazwanego przez siebie zróżnicowania ludzkiego dynamizmu do arystotelesowskich kategorii *agere* i *pāti*. Por. tamże, s. 111 i 112; por. w związku z tym: Aristoteles, *Tá metá tá fúsiká. Metaphisica, Metafizyka*, (wydanie interlinearne), t. 1, tłum. T. Żelaźnik, Lublin 1996, IX, 1, 1046a, 19-22. Jeden z komentatorów myśli Wojtyły – bp Ignacy Dec – demarkację tę rozumie w następujący sposób: „Człowiek przeżywa działanie jako coś zasadniczo różnego od *dziania się* – to znaczy od tego, co w człowieku li tylko się dzieje, a w czym człowiek jako człowiek nie jest czynny. [...] I właśnie działanie nazywamy *czynem*, a dzianie się w człowieku, jakby w opozycji do czynu, *uczynnieniem*”. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej*, Wrocław – Lublin 1991, s. 281-282.

⁵⁷ To właśnie radykalna binarność i różnice zachodzące między „dynamiczną czynnością” a „dynamiczną biernością” prowadzą Wojtyłę do odróżnienia „czynów” od „uczynnień”. Mając to rozróżnienie na względzie, uważa, że uczynnienie zachodzi wówczas, gdy „w człowieku coś się dzieje”. Natomiast czyn jest zawsze świadomym i w pełni wolnym (a tym samym odpowiedzialnym) działaniem człowieka; to sytuacja związana z faktem, w którym pojawia się przeżycie o treści: „ja działam”. Tak więc czyn jest tą formą dynamizmu ludzkiego, która sine qua non jest powiązana z wolnością i sprawczością działania. Por. I. Dec, *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka*, s. 49.

⁵⁸ Tamże, s. 48-49; por. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 136.

⁵⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 111 i 118. „Otóż *agere* i *pāti* i stanowią w metafizyce Arystotelesa dwie odrębne kategorie. Wydaje się, iż doświadczenie ludzkiego działania i dziania się (czegoś) w człowieku mogłoby bardzo dopomóc do wyodrębnienia tych kategorii. [...] I tak *agere* zawarte w strukturze «człowiek działa» jest czymś różnym do *pāti* w strukturze «(coś) dzieje się w człowieku», czymś różnym względem niego; nawet przeciwnym”. Tamże. Zagadnienie to omawiają

I chociaż próba podania ścisłej definicji fenomenu ludzkiej emotywności wciąż wydaje się być mało możliwa, to wielce pomocne – w naszej ocenie – może się okazać nawet pobieżne tylko prześledzenie tego, jak na przestrzeni dziejów filozofii kształtowała się antropologiczna refleksja nad duchowością i cielesnością człowieka, którą w myśli współczesnej streszcza się jako żywotny problem *mind and body*⁶⁰. Zabieg ten pozwoli nam dostrzec niezwykłą zgodność historycznej – metafizycznej – „nauki o duszy” z fenomenologicznymi danymi doświadczenia. Wiemy już bowiem, że ludzkie ciało jest źródłem właściwych sobie dynamizmów – w tym dynamizmów emotywnych. Wiemy również i to, że integracja obu wymiarów człowieczeństwa – natury i osoby – możliwa jest jedynie ramach transcendencji osoby i musi mieć wspólną z nią podstawę ontologiczną.

2.2. W POSZUKIWANIU PROBLEMATYKI ORAZ HISTORYCZNYCH ŹRÓDEŁ ZAGADNIENIA EMOTYWNOŚCI CZŁOWIEKA

Przeprowadzona w toku przygotowania niniejszego studium kwerenda wyraźnie pokazuje, że źródeł, fundamentów i korzeni filozoficznej refleksji nad zagadnieniem, które krakowski kardynał określał mianem „emotywności ludzkiego podmiotu”, źródeł, które w ramach zbudowanej teorii przeanalizował, scalał i ułożył w zborną całość, szukać nam już trzeba w klasycznym okresie filozofii greckiej. Nie sposób tutaj nie odnieść się także do bogactwa myśli średniowiecza (zwłaszcza scholastyki), wzbogaconej poprzez elementy nowożytnych antropologii konstruowanych w oparciu o filozofię podmiotu, by dojść w końcu do współczesności, do zdobyczy fenomenologii, wspartej nadto badaniami empirycznie zorientowanej psychologii⁶¹. Albowiem te właśnie ustalenia obok fundamentalnych tez tomizmu stanowiły dla wojtyłowskiej teorii człowieka podstawową bazę i teoretyczną, i problemową.

również komentatorzy myśli Wojtyły, m.in.: A. Półtawski, *Czyn a świadomość* [w:] «Logos i Ethos». Rozprawy filozoficzne, red. M. Jaworski [i in.], Kraków 1971, s. 87; Tenże, *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*, „Więź” 1979, nr 20, s. 48-49 oraz M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6:1973-1974, s. 98.

⁶⁰ Por. w związku z tym m.in. publikację: J. Westphal, *The mind-body problem*, Massachusetts 2016.

⁶¹ Por. J. Galarowicz, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005, s. 134-135. „Chociaż empiryczna psychologia woli nie jest stanowiskiem etycznym. Przyczyniła się do wykrycia i ustalania się wojtyłowskiej interpretacji aktu etycznego. [...] Adekwatna interpretacja doświadczenia etycznego wymaga przeto – konkluduje Wojtyła – rzetelnej analizy woli. Refleksję nad nią podjęła we współczesnej psychologii empiryczna psychologia woli (m.in. N. Ach, A. Michotte, M. Dybowski). [...] Wniosek Karola Wojtyły jest następujący: o ile Scheler i Kant, wiążąc istotę przeżycia etycznego z pierwiastkiem emocjonalnym, znaleźli się niejako na peryferiach aktu etycznego, to psychologowie woli trafili w absolutnym centrum tegoż aktu”. Tamże, s. 134-135.

2.2.1. Człowiek i jego natura w „złotym okresie” antycznej filozofii greckiej

I tak już na symbolicznym przecięciu linii rozwojowych orfizmu i pitagoreizmu pojawia się pierwsza poważna teoria człowieka, której autorem był wielki Platon. Według autora *Politei* człowiek w najogólniejszych rysach miał uosabiać w sobie strukturę całego kosmosu. Dlatego odbijał się w nim świat pojęty dwojako – jako zmienny i niezmienny⁶². Na płaszczyźnie antropologii platońskiej oczywiście trudno jest mówić o problematyce emotywności czy nawet precyzyjnych odniesieniach na płaszczyźnie intelekt – świat uczuć, emocji, afektów i wrażeń itp. Niemniej jednak już tutaj zauważamy pewne pierwiastki interesującego nas zagadnienia. Pojawiają się one chociażby w platońskim ujęciu duszy (*psyché*) i zachodzących w niej relacjach. Myśliciel ten w *Politei* oraz *Timajosie* dzielił bowiem duszę na trzy odrębne warstwy: duszę właściwą (tzw. rozumną), dalej zmysłową (popędliwą, gniewliwą) i wegetatywną (pożądliwą)⁶³. Tak pojmowana dusza wyrażała w sposób substancjalny z jednej strony jaźń (czyli świadomość) człowieka, jednocześnie będąc w nim przyczyną życia sensorycznego i uczuciowego⁶⁴. Niestety, w odsłonie epistemicznej jedynie dusza rozumna, z racji swej odrębności i różnicy od ciała, była źródłem wiedzy o świecie. Ciało oraz zmysły, chociaż były komponentami człowieka, nie posiadały dla platońskich ustaleń większego znaczenia. Mało tego – to dusza stanowiła właściwie o istnieniu człowieka. Wszak *być człowiekiem* znaczyło tyle, co *być swoją duszą*. Nie była ona więc tylko samym rozumem, ale w znaczeniu szerszym aktualizowała również życie ludzkie w wymiarze psychiczno-wegetatywnym, obejmując tym samym wszelkie czynności zmysłowe⁶⁵. Niestety, w horyzoncie statycznej platońskiej antropologii trudno było jeszcze cokolwiek mówić na temat szczegółowych uwarunkowań i wzajemnych odniesień wspomnianych wymiarów ludzkiego ducha.

Zupełnie inaczej przedstawiała się problematyka duszy ludzkiej w ramach metafizyki człowieka proponowanej przez Arystotelesa. Chociaż w pierwszym okresie swojej działalności, jako „akademik”, pozostawał pod silnym wpływem

⁶² Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991, s. 31.

⁶³ Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2010, księga IV, 436a-441c, s. 178-187. „Zatem, czy nie musimy się bezwarunkowo zgodzić na to, że w każdym z nas [tj. w duszy – PM] tkwią te same postacie, te same składniki charakteru, co i w państwie? [...] Czy my jednym i tym samym [czyli duszą – PM] robimy wszystko, czy też, skoro mamy «trzy pierwiastki», każdym robimy coś innego. «Uczymy się» innym, «gniewamy się» czymś innym, co mamy w sobie, a «pożądamy» znowu czymś trzecim, co jest tłem przyjemności związanych z jedzeniem i z rozmnażaniem się, i z takimi rzeczami koło tego, czy też całą duszą robimy każdą z tych rzeczy. To będzie ta sprawa trudna do rozgraniczenia, ale warto by było o tym mówić”. Tamże; Tenże *Timaios* [w:] Tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2007, 69d-72d, s. 346-348; por. w związku z tym również: W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1964, s. 247-253.

⁶⁴ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 300-302.

⁶⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, s. 89-90.

myśli Platona⁶⁶, to jednak z biegiem czasu radykalnie przeciwstawił się z jednej strony platońskiemu idealizmowi i spirytualizmowi, a z drugiej – potępiając ordynarny materializm Demokryta. Stagiryta uważał bowiem, że dusza na sposób konieczny, aby się wyrażać na zewnątrz, musi posiadać organy cielesne. Stąd przeciw Demokrytowi dowodził, iż owe organy pełnią w człowieku funkcję jedynie narzędną wobec bytu psychicznego i nie stanowią wcale jego istoty⁶⁷. Oba pierwiastki bytowe – dusza i ciało – stanowią zatem w człowieku zasadę życia w wymiarach zmysłowym i poznawczym, będąc w nim formą (*morphé kai eídos*) wyrażającą się poprzez organiczny „budulec” – materię (*hýle*) i stanowiącą wspólnie z nią *compositum humanum* – nierozłączną, hylemorficzną całość⁶⁸.

Jak widać, było to niezwykle dynamiczne ujęcie duszy postrzeganej jako niezdeteterminowana przyczyna samorzutnych aktów organicznej (cielesnej) istoty. I chociaż Arystoteles, podobnie jak Platon, wyróżniał w człowieku trojaki funkcje duszy (rozumna, zwierzęca i roślinna), nie były one jednak trzema różnymi formami tego samego ciała. Jest bowiem w bycie ludzkim tylko jeden akt – dusza – posiadający wszakże różnorakie czynności⁶⁹.

Dla naszych rozważań najbardziej istotnymi wydają się być owe pierwsze dwie funkcje tak pojętej duszy, którym Arystoteles przypisał czynności afektywne, wrażenia zmysłowe, doznania oraz wzruszenia. Umożliwiają one pojawienie się w człowieku coraz to nowych aktywności i wrażeń. Refleksja nad tym stanem dokonująca się poprzez tzw. rozum bierny sprawia, że funkcje duszy i ciała zespalane są w jedno, natomiast materiał poznawczy dostarczony przez zmysły każdorazowo opracowywany jest przez intelekt⁷⁰. Ciało zaś człowieka, jego stan i zachodzące w nim zmiany, staje się podstawowym podłożem dla wzruszeń, duchowych uniesień, emocji i afektów, które są tak zewnętrzną, jak i wewnętrzną aktualizacją dynamizmów tegoż ciała⁷¹. Dokonują się one poprzez dwie struktury dynamizmu właściwego jedynie człowiekowi, określanego jako właściwa podmiotom czynność i bierność (*poieín kai pateín*). Każdej z tych kategorii Arystoteles w swojej

⁶⁶ Stagiryta definiował wówczas duszę jako *entelechéia* i uznawał ją – podobnie jak Platon – za byt będący wiecznie w ruchu i odwieczne źródło ruchu, czyli *autokínetos*.

⁶⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 33.

⁶⁸ Por. tamże. Ostatecznie Arystoteles, zrywając z naleciałościami platońsko-pitagorejskimi, definiował duszę ludzką jako „pierwszy akt ciała fizycznego, naturalnego (organicznego), które posiada w możności życia” – *actus primus corporis phisici (organici), potentia vitam habentis*. I w tym właśnie sensie Stagiryta przyjmuje, że dusza jest „aktem-formą” ciała materialnego, a nie czymś czy kimś niezależnym od ciała, obdarzonym wiecznym ruchem. Por. w związku z tym: Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, księga II, 1, 412a, 29, s. 74.

⁶⁹ Por. tamże, s. 33-34.

⁷⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 118.

⁷¹ Por. B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1963, s. 192.

Metafizyce przypisał właściwe jej obszary człowieczeństwa. Albowiem dopiero w działaniu człowieka w pełni się one ujawniają, warunkują i tłumaczą⁷².

Tak oto już w tzw. złotym okresie filozofii greckiej pojawiły się pierwsze zręby nie tylko szeroko rozumianej filozofii człowieka, ale i psychologii racjonalnej. Ta ostatnia podejmuje bowiem nie tylko refleksję na temat ludzkiego ducha, ale również powiązanej z nim cielesności oraz przypisanymi jej dynamizmami.

2.2.2. Starożytna i średniowieczna antropologia chrześcijańska

Następną istotną dla naszej prezentacji historyczną odsłoną myśli antropologicznej jest okres patrystyczny, gdzie na czoło wybija się myśl św. Augustyna z Hippony. Stanowiła ona bogate źródło, z którego przez wieki obficie czerpała nie tylko teologia, ale nade wszystko budowana w kontekście objawienia filozofia chrześcijańska. Antropologiczne ustalenia starożytnego biskupa Hippony stały się także jednym z pośrednich źródeł dla rozważań nad fenomenem człowieka, jakich podjął się kard. Wojtyła⁷³. Szczególnie doniosła wydaje się być tutaj augustyńska filozofia bytu ludzkiego, zbudowana w jakiejś mierze na zapożyczonym od Platona dualizmie. Co z kolei ujawniało się w wybitnie dialektycznym doświadczeniu wewnętrznym człowieka, stanowiącym silne napięcie ducha i ciała⁷⁴. Znalazło ono swoje odzwierciedlenie chociażby w powszechnie znanej konstatacji Augustyna i zapisanej na kartach *Confessiones*:

Stworzyłeś nas Boże dla siebie i niespokojne jest serce nasze dopóki nie spocznie w Tobie⁷⁵.

W tym jakże twórczym niepokoju, a jednocześnie egzystencjalnym lęku wręcz tętni i pulsuje to, co jest najbardziej ludzkie – nieogarniony dynamizm szukania prawdy, nienasycona potrzeba dobra, głód wolności tak ducha, jak i ciała, tęsknota za pięknem, wreszcie niepokojący głos sumienia⁷⁶. W człowieku bowiem – jak pisze Augustyn – przecina się świat ducha i materii; w człowieku oba te biegunowo

⁷² Przywołane tutaj arystotelesowskie rozróżnienie wewnętrznych stanów podmiotowych stało się jednym z najbardziej węzłowych punktów antropologicznej teorii człowieka budowanej przez Wojtyłę, która zdynamizowaniu osoby ludzkiej poświęca najwięcej miejsca. Dystynkcje te legły bowiem u podstaw referowanego już, klasycznego dla myśli kard. Wojtyły, rozróżnienia struktur definiowanych jako: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku” – mających niebagatelne znaczenie przy szczegółowej analizie i kwalifikacji czynu ludzkiego. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 111-112.

⁷³ Por. S. Kowalczyk, *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm kard. Karola Wojtyły*, „Atheum Kapłańskie” 1985, t. 4, z. 1-2, nr 77, s. 86-87.

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Augustyn z Hippony św., *Wyznania*, księga I, 1, 1, tłum. J. Czuj, Kraków 1949.

⁷⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Wrocław 1994, p. 18,

różne wymiary bytu dopełniają się i warunkują, koegzystując ze sobą w „przedziwnej zgodzie”⁷⁷.

Chociaż na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że dla autora *De vita beata* człowiek to właśnie „dusza i ciało” (*neque sine corpora, neque sine anima esse posse hominem*)⁷⁸, niemniej jednak niezwykle trudno byłoby mówić o ich wzajemnej jedności. Dusza wyznaczona jest do kierowania ciałem, jest elementem w człowieku z natury najważniejszym – manifestującym się poprzez trzy podstawowe władze: wolę, rozum oraz ściśle powiązaną z rozumem pamięć, o czym otwarcie twierdzi biskup Hippony w słowach: *ego sum qui memini – ego animus*⁷⁹. W konstatacji tej wyraźnie ujawnia się ów nieszczęsny – pełzający – „angelizm” augustyński⁸⁰. Ostatecznie w przekonaniu Augustyna nie tylko w duszy, ale również i w ciele istnieje jakaś naturalna skłonność – dynamizm, który popycha człowieka do szukania sobie właściwego miejsca. Dynamizmem tym jest wola, motywem zaś woli jest zawsze miłość (*Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: «Dilige, et quod vis fac!»*), dlatego – jak głosi biskup Hippony – „kochaj i czyń co chcesz”!⁸¹

Zdecydowanie odmienną antropologię, a w niej biegunowo różne rozumienie koincydencji duchowego i zmysłowego życia człowieka przyniosła średniowieczna scholastyka, a nade wszystko tomizm. Akwinata, podążając w swych analizach bytu ludzkiego za Arystotelesem, jak pisze Étienne Gilson, przyjął, iż w człowieku istnieje tylko jedna forma substancjalana (czyli jedna dusza), która to użycza mu

⁷⁷ Por. Augustyn z Hippony św., *O Trójcy Świętej*, księga XI, 2, 3, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996; por. w związku z tym: E. Sienkiewicz, *Człowiek w myśli św. Augustyna*, „Teologia w Polsce” 2:2011, nr 5, s. 260.

⁷⁸ Por. Augustyn z Hippony św., *De vita beata*, IV, 2, 7, <https://la.wikisource.org/wiki/De_Beata_Vita> [dostęp: 20.01.2025].

⁷⁹ Por. Tenże, *Confessiones*, liber X, 16, 25, <<https://www.augustinus.it/latino/confessiones/index2.htm>> [dostęp: 21.01.2025]. „Ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso Factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus. «ego sum qui memini, ego animus». Non ita mirum si a me longe est quidquid ego non sum: quid autem propinquius me ipso mihi?”. Tamże; por. również: Augustyn z Hippony św., *De quantitate animae*, 1, 2, <https://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima/index.htm> [dostęp: 21.01.2025]. „Sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus – respondere possum: ex anima et corpore”. Tamże.

⁸⁰ Trudno podczas uważnej lektury dzieł św. Augustyna – mimo jego religijnego oraz filozoficznego „nawrócenia” – nie dostrzec wyraźnych wpływów platońskich, co w zasadzie przesądza o podkreślaniu przez niego pierwszeństwa elementu duchowego w człowieku aż po rozumienie duszy ludzkiej jako samoistnej, substancjalnej, co wskazywałoby na jej tylko akcydentalne połączenie z ciałem, którym się jedynie posługuje. Por. w związku z tym: E. Sienkiewicz, *Człowiek w myśli św. Augustyna*, s. 262–267.

⁸¹ Por. M.A. Krapiec, Z. Zdybicka, *Augustyn* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk i Z. Sułowski, Lublin 1973, k. 1096; por. w związku z tym: Augustyn z Hippony św., *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, <https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/index2.htm> [dostęp: 21.01.2025].

zarówno rozumu, jak i zmysłów, a nade wszystko ruchu i życia⁸². Stąd jest ona wewnętrzna zasadą działania podmiotu, wykraczając często poza czynności natury cielesnej. To w duszy ludzkiej dokonują się procesy myślowe, tworzą się abstrakcje, a nadto powstają wzruszenia i efekty, dla których jedynym „tworzywem” jest materiał pochodzący ze zmysłów jej organicznego ciała. Doktor Anielski w *Sumie Teologicznej* zamknął to spostrzeżenie w często przywoływanej formule: *Nihil est intellectu, quod non fuerit prius in sensu*⁸³. Jak widać Tomasz, w odróżnieniu od np. Augustyna, nie negował wcale cielesności oraz wartości poznania zmysłowego. Co więcej, właściwie na poruszeniach zmysłowych i ich receptywności zbudował całą materialną i niematerialną wiedzę człowieka⁸⁴. Dlatego słowem kluczem dla całej sfery afektywno-emocjonalnej bytu ludzkiego, podstawowym pojęciem dla Tomaszowych rozważań będzie tutaj termin *appetitus* – tłumaczony najczęściej jako pożądanie, pragnienie, poruszenie czy też skłonność. Te zaś mogą być tak samo intelektualne (duchowe), jak i materialne (cielesne)⁸⁵. Jednak zawsze ich mechanizm pozostaje taki sam – objawiają się one „wewnętrznym emocjonalnym napięciem” wywołanym przez akt zmysłowego pożądania, któremu towarzyszą zmiany fizjologiczno-somatyczne. Ich istota tkwi zatem zawsze w poruszeniu, a więc w psychofizycznej reakcji na poznany wcześniej przedmiot⁸⁶.

2.2.3. Nowożytne spojrzenie na człowieka.

Racjonalizm oraz narodziny „filozofii podmiotu”

Przechodząc do czasów nowożytnych, spróbujmy przyrzeć się jeszcze jednemu nurtowi filozoficznemu, który nie tylko w XVII i XVIII w. dosłownie zrewolucjonizował ówczesną filozoficzną myśl europejską, ale odcisnął także swoje silne piętno na wszystkich przedstawicielach tzw. filozofii podmiotu. Głęboki dualizm światów – *res cogitans* i *res extensa* (a tym samym duszy i ciała, rozumu i zmysłów), jaki do swoich badań nad człowiekiem wprowadził René Descartes, daje się odczuć aż do dnia dzisiejszego⁸⁷. Oderwanie myślenia od egzystencji człowieka i związanie

⁸² Por. É. Gilson, *Tomizm*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1960, s. 282-283.

⁸³ Por. J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962, s. 75; por. w związku z tym: Tomasz z Akwinu św., *Summa Theologica I-III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962-1963, I. q. 84, a. 7.

⁸⁴ Jak widzimy, XIII-wieczna – scholastyczna – filozofia człowieka zbudowana przez Tomasza z Akwinu była o wiele bardziej realna niż teoria augustyńska, niemalże utożsamiająca człowieczeństwo z duszą. Por. J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, s. 75.

⁸⁵ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 90.

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 50; por. w związku z tym: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010², s. 32-34.

go wyłącznie z umysłem (*cogito ergo sum*)⁸⁸ to dekonstrukcja nierozzerwalnej metafizycznej jedności i wzajemnej zależności duszy i ciała. Takie ustawienie problemu, w którym myślenie decyduje o istnieniu, jawi się jako zakwestionowanie realistycznego porządku, w którym czynność myślenia i poznania nabudowana jest wyłącznie na jaźni⁸⁹. Zerwanie genetyczno-empirycznej więzi między podmiotem poznającym a otaczającą go rzeczywistością doprowadziło do tego, że mechanizm poznawczy człowieka oderwany został od zmysłów, a złączony jedynie z czystym *cogito*⁹⁰.

Mimo wszystko w tym skrajnie zrationalizowanym „szaleństwie” z jakiegoś powodu szczególne znaczenie dla egzystencji człowieka przypisywał Descartes namiętnościom. Wśród tych zaś na pierwsze miejsce wysuwał *appetitus* – pożądanie – nazywając je dynamiczną siłą całego uczuciowego życia człowieka. Twierdził nadto, że to za sprawą pożądania „świat ludzkich namiętności” pobudza nas do działania i przezwyciężania trudności, a to wszystko po to „[...] aby zapewnić jednostce trwałe poczucie radości”⁹¹. Takie rozróżnienie wcale nie przeszkadzało Kartezjuszowi iść jeszcze dalej i w *Medytacjach o filozofii pierwszej* – posługując się swoistą dialektyką – stwierdzić, że pożądania, wrażenia i pragnienia wcale nie przynależą do ciała, ale są tylko pewnymi odmianami myślenia, powstałymi z połączenia i pomieszania materialnego ciała i umysłu⁹². Co z czasem znalazło swoje odzwierciedlenie w konstatacji „Ja – to znaczy mój duch”⁹³.

⁸⁸ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 90-91. Descartes pisze: „Postanowiłem przyjąć, iż wszystkie rzeczy, jakie weszły w mój umysł, nie bardziej są prawdziwe, niżli złudzenia senne. Ale równocześnie zastanowiłem się, iż, podczas gdy siłę się przypuścić, że wszystko jest fałszywe, trzebaż, abym ja, który to myślę, był czymś; i, zważając, iż ta prawda: «myślę, więc jestem» jest tak pewna i niezłomna, że wszystkie najsłynniejsze przypuszczenia sceptyków nie są zdolne jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której tak długo szukałem”. Tamże.

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 47.

⁹⁰ Descartes uznał, że świat wrażeń zmysłowych, doznań i uczuć, owszem, potrzebny jest człowiekowi, ale służy jedynie biologicznemu funkcjonowaniu jego ciała. Innymi słowy, nie mają one jednak jakiegokolwiek znaczenia, jeśli idzie o poznanie świata i otaczającej nas rzeczywistości. Por. R. Descartes, *Namiętność duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 36.

⁹¹ Tamże, s. 38.

⁹² Por. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958¹, s. 81; por. w związku z tym: Tenże, *Namiętność duszy*, s. 156. Analizując tę kwestię, Kartezjusz pisze następująco: „Nasze dobro i nasze zło zależą mianowicie przede wszystkim od wzruszeń wewnętrznych, które wywołuje jedynie sama dusza; tym różnią się one od jej namiętności, zależnych zawsze od jakiegoś ruchu tchnień życiowych. A chociaż owe wzruszenia duszy są często połączone z namiętnościami, które są do nich podobne, niemniej mogą one często również spotykać się z innymi, a nawet powstawać z tych, które stanowią ich przeciwieństwo”. Tamże.

⁹³ Por. Tenże, *Rozprawa o metodzie*, s. 91. „Poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą lub przyrodą jest jeno myślenie i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak iż to *Ja – to znaczy dusza*, przez którą jestem tym, czym jestem, jest zupełnie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie

Konsekwencją takiego sposobu myślenia o człowieku stał się, wyrosły na gruncie kartezjańskiego racjonalizmu, sceptycyzm oraz fideizm Blaise'a Pascala – operującego w swoich rozważaniach o człowieku i jego życiu emocjonalnym tzw. logiką serca (*L'Ordre du coeur*)⁹⁴. Miała ona stanowić „nową drogę” do uznania uczuciowej natury ludzkiego poznania i absolutnego priorytetu mistycznej intuicji, co ostatecznie miało zakończyć walkę, jaka od wieków toczyła się w człowieku, pomiędzy jego rozumem a namiętnościami⁹⁵.

Ostatecznie z realizmem metafizycznym i empiryzmem na terenie filozofii człowieka zerwał w XVIII w. filozof z Królewca, Immanuel Kant, brnąc jeszcze dalej niż jego poprzednicy w idealistyczny subiektywizm⁹⁶, co z kolei pogłębiło jeszcze bardziej istniejący już wyraźny kryzys poznawczy. Dlatego aprioryzm proponowany przez Kanta w zamian za zerwanie ze zmysłowo doświadczalną – obiektywną – rzeczywistością ostatecznie okazał się nie do utrzymania⁹⁷.

2.2.4. Człowiek w polu zainteresowań fenomenologicznych

Od tak formułowanych założeń teoriopoznawczych królewieckiego myśliciela zdecydowanie odciął się Max Scheler, który swoje dociekania oparł na zyskującej coraz bardziej na popularności fenomenologii. Zapoznawszy się wnikliwie z dziełami Edmunda Husserla, przyjął jego metodę „oglądu ejdetycznego” jako podstawę dla swoich badań – również tych dotyczących ludzkiego poznania i samej natury człowieka. W ten sposób w początkach XX w. powstała jedna z pełniejszych teorii antropologicznych, będąca syntezą wielowiekowego dorobku filozoficznego, wzbogaconego jednak wydatnie zdobyczami rodzącej się wówczas akademickiej psychologii. Znamionną cechą schelerowskiej antropologii był jej „emocjonalizm”.

istniało, byłaby i tak wszystkim czym jest”. Tamże; również Tenże, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010², s. 33.

⁹⁴ Por. B. Pascal, *Mysli*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1958, s. 53; por. w związku z tym studium: H. Michon, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, 2007; por. także: M. Wendland, *Epistemologia Kanta jako rozwiązanie sporu empiryzmu z racjonalizmem*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2:2012, t. 1, s. 157.

⁹⁵ Por. B. Pascal, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński, M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 98.

⁹⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 53. Królewiecki filozof pisze: „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa z doświadczenia. [...] Jest to więc co najmniej pytanie wymagające bliższego zbadania i nie dające się załatwić od razu na pierwszy rzut oka: czy istnieje tego rodzaju poznanie niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich podniet zmysłów? Poznanie takie nazywamy poznaniem *a priori* i odróżniamy je od poznań empirycznych, które źródło swe mają *a posteriori*, mianowicie w doświadczeniu”. Tamże.

⁹⁷ Por. M. Wendland, *Epistemologia Kanta*, s. 157.

Nadawał on ludzkim przeżyciom status na tyle podstawowy, że wręcz doszukujący się w nich prawdziwej głębi oraz manifestacji ludzkiego ducha⁹⁸.

Tak nowatorskie – wręcz rewolucyjne – podejście problemowe do człowieka, ujawniające się w schelerowskich badaniach, wyraźnie zainspirowało i zafascynowało młodego lubelskiego filozofa, ks. Karola Wojtyłę. Była to fascynacja na tyle siła, że obok wyraźnej orbity tomizmu⁹⁹ stała się z czasem przedmiotem najpierw zainteresowań akademickich, a potem już coraz bardziej wnikliwych i samodzielnych studiów nad człowiekiem¹⁰⁰, których zwieńczeniem był nowatorski projekt „antropologii adekwatnej”. Znalazł on swoją syntezę w najważniejszej książce naszego autora – obszernym traktacie zatytułowanym *Osoba i czyn*¹⁰¹.

Owocem pomieszczonych tam filozoficznych studiów była m.in. akademicka pewność, że w człowieku oprócz struktury cielesnej istnieje również duch, dzięki któremu jest on zdolny wyjść poza swoją biologiczną determinantę i emocjonalnie przeżywać własną podmiotowość oraz transcendencję¹⁰²; że istnieje wreszcie swoiste „centrum” świadomego działania, zwane osobą. Na te elementy wyraźnie wskazywał już Scheler, akcentując w swej myśli głęboko emocjonalną sferę

⁹⁸ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 17.

⁹⁹ Por. J. Galarowicz, *Blask godności*, s. 135. J. Galarowicz, analizując filozoficzne źródła myśli Wojtyły, stwierdza, że „Św. Tomasz z Akwinu odegrał bez wątpienia decydującą rolę w wykrystalizowaniu się etyki Karola Wojtyły. I aczkolwiek etyka ta nie jest redukowalna do etyki tomistycznej, bez niej nie byłaby możliwa”. Tamże.

¹⁰⁰ Zob. w związku z tym np. rozprawę habilitacyjną Karola Wojtyły z 1953 r.; K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania systemu etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959. Zaskakiwać może tutaj ostateczna konkluzja zawarta przez samego autora na końcu tegoż studium, która okazała się negatywna. A. Półtawski, podtrzymując i komentując jednoznaczne stanowisko Wojtyły przedstawione w korpusie rozprawy, pisze, iż ostatecznie – w ocenie krakowskiego kardynała – schelerowska koncepcja człowieka, poprzez oderwanie w niej przeżycia od realnego działania, woli od miłości, istnienia od działania – niezgodna jest z etyką zawartą w objawieniu i Tradycji. Tym samym nie oddaje wiernie naszego doświadczenia etycznego. Szczególna odmiana intencjonalizmu Schelera, związana z emocjonalizacją poznania wartości i w ogóle życia duchowego człowieka, także pozostaje w sprzeczności z obiektywizmem i realizmem objawienia. Por. A. Półtawski, *Człowiek, czyn a świadomość*, s. 45.

¹⁰¹ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 16. Zdaniem Schelera cała nasza świadomość, całe nasze doświadczenie rzeczywistości obciążone jest ogromnym ładunkiem emocjonalnym, stąd nie jest ono nigdy neutralne. Kiedy bowiem doświadczamy świata, zachodzi w nas emocjonalny „refleks” związany ściśle z przeżyciem nagromadzonych wartości. Takie ustawienie przedmiotu badań – zdaniem Wojtyły – uwalniało teorię Schelera od oskarżeń o błąd solipsyzmu i racjonalizmu. Zatem podmiot realnie mógł poznawać przedmioty nie tylko przez interpretację własnych wrażeń i stanów wewnętrznych, ale również na drodze obiektywności realnej „drugiego”, doświadczanej poprzez kontakt zmysłowy. Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 95-96.

¹⁰² Sfera ta – jak utrzymuje Scheler – wykazuje swoistą prawidłowość przeżyć, jakich doświadczają podmiot. Przedmiotem tych przeżyć jest cały świat wartości, odkrywany przez ducha w aktach emocjonalno-poznawczych, zogniskowanych wokół dwóch biegunowo różnych stanów uczuciowych, jakimi są miłość i nienawiść. Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 228-236.

ludzkiego ducha, transcendującego w człowieku wszystko to, co można nazwać biologicznym życiem¹⁰³. Niestety, autor ten nie doprowadził do końca swych analiz, gdyż przeszkodziła mu w tym przedwczesna śmierć. Pozostawił po sobie jednak wiele ciekawych spostrzeżeń dotyczących tak duchowości, jak i kondycji moralnej człowieka.

Analizując myśl antropologiczną i etyczną XX w., w jakiś sposób można stwierdzić, że niedokończone schelerowskie dzieło – przynajmniej w niektórych istotnych aspektach – w ramach swojej antropologii twórczo rozwinął kard. Wojtyła¹⁰⁴. W prowadzonych badaniach wykazał m.in., że ludzka wrażliwość emocjonalna tworzy w podmiocie przebogata sieć niewidzialnych relacji. Dlatego też umiejscawiał emotywność najpierw w strukturze osoby, następnie odnosił ją do transcendencji, by na końcu dokonać próby integralnego spojrzenia na emocjonalne i psychiczne życie człowieka, co – jak utrzymywał – było spójne ze szlakiem filozoficznych dociekań na terenie tak antropologii, jak i psychologii. I to nie tylko tej dawniejszej, ale również współczesnej¹⁰⁵.

3. EMOTYWNOŚĆ JAKO DYNAMIZM WŁAŚCIWY OSOBIE – PODMIOTOWOŚĆ SPRAWCZA

Ponieważ ludzka sprawczość najpełniej ujawnia się w kontekście autoteologii, czyli samostanowienia poprzez czyny, zatem człowiek, który „chce” czegokolwiek, poprzez wolny akt owego „chcenia” najbardziej stanowi o sobie¹⁰⁶. Właśnie dlatego rzeczywistość „samostanowienia” jako najbardziej istotnego rysu, wręcz dominanty, metafizyki osoby ludzkiej oraz jej podmiotowości w myśli kard. Wojtyły ujawnia się w horyzoncie *operari sequitur esse*, czyli analizy czynu. Jest to ten przejaw dynamizmu osoby, który – jak już wspomniano – dookreślony został przez naszego autora w stwierdzeniu „człowiek działa”¹⁰⁷. Tutaj również – jak pisze Wojtyła –

¹⁰³ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 113-114. M.A. Krąpiec, omawiając węzłowe punkty antropologii Schelera, zauważa, iż człowiek może w niej wystąpić przeciw swoim fizjologicznym i zwierzęcym popędom, czego nie może nigdy uczynić zwierzę. Człowiek także przeżywa „przedmiotowość” rzeczy, ich „istotę” i formuje w sobie oblicze swego ducha. Natomiast zwierzę przeżywa siebie jedynie jako źródło impulsów „do” lub „od” i dlatego nigdy nie może siebie pojąć i przedstawić „przedmiotowo”. Por. tamże, s. 113.

¹⁰⁴ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*², s. 79; por. również: A. Półtawski, *Człowiek, czyn a świadomość*, s. 45. Pomysł nie tylko przekroczenia myśli Schelera (nade wszystko w odniesieniu do wykrytych w niej błędów), ale i jej wyraźnego, twórczego rozwoju Wojtyła zrealizował w 1960 r., w etycznym studium problemowym, zatytułowanym *Miłość i odpowiedzialność*. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (Człowiek i moralność, cz. 1), Lublin 2001.

¹⁰⁵ Por. Tenże, *Osoba i czyn*, s. 266-267.

¹⁰⁶ Por. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24:1976, z. 2, s. 15.

¹⁰⁷ Por. I. Dec, *Podmiotowość osoby w ujęciu kard. K. Wojtyły. Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 1983, nr 15, s. 165; por. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*,

naszym oczom „[...] odsłania się transcendencja¹⁰⁸, która jest poniekąd «drugim imieniem» osoby¹⁰⁹. To doświadczenie – kontynuuje dalej krakowski filozof – staje się dla nas kluczem do zrozumienia prawdy o człowieku pojętym jako byt osobowy i podmiot, tak w znaczeniu metafizycznym jak i fenomenologicznym¹¹⁰. Precyzyjne zróżnicowanie bowiem „dziania się” w podmiocie oraz samego „działania” podmiotu, czyli czynu, pozwala nam ująć z kolei w całościowym doświadczeniu człowieka moment, który zdecydowanie odróżnia w nas naturę od osoby; działanie, czyli czyn osoby od wszystkiego, co w niej jedynie „się dzieje”¹¹¹.

Odnosząc się do powyższej kwestii, wnikliwy badacz antropologii Wojtyła oraz kontynuator jego filozoficznego dzieła Jerzy W. Gałkowski dodaje, że osobliwość doznania, które ujawnia się właśnie w takim momencie, sprawia, że człowiek jak najbardziej przeżywa siebie jako sprawcę. A zatem nie tylko jako podmiot, w którym zmagają się siły często niezależne odeń, ale również – jak najbardziej – także własne sprawstwo, gdy czuje, że coś buduje, czegoś dokonuje, że sobą lub w sobie tworzy. W tym sensie, owszem, jest na pewno podmiotem „dziania się” owego dynamizmu, ale jest też – i to nade wszystko – jego dynamicznym sprawcą¹¹². W ten sposób dostrzegamy – konkluduje Gałkowski – że

[...] człowiek stoi ponad tym działaniem, ponad swoim dynamizmem – transcendując je panuje nad nim co staje się ontyczną podstawą odpowiedzialności moralnej człowieka¹¹³.

s. 122-123. Wojtyła odnosząc się do powyższych ustaleń, pisze: „Filozof [Tomasz z Akwinu – PM] dał temu zrozumieniu wyraz w zdaniu *operari sequitur esse*, co w naszym języku wypadaloby chyba wyrazić tak: naprzód coś musi istnieć, aby następnie mogło działać. Samo *esse* istnienie – znajduje się u początku działania, znajduje się u początku wszystkiego, co w człowieku się dzieje; znajduje się u początku całego właściwego człowiekowi dynamizmu. [...] Przez *operari* należy rozumieć właśnie cały ów wtórny dynamizm, nie tylko samo działanie, ale także wszystko, co w podmiocie się dzieje”. Tamże.

¹⁰⁸ Należy zaznaczyć, iż kard. Wojtyła w swoich studiach antropologicznych i etycznych dokonał wyraźnego rozróżnienia na transcendencję: *poziomą* i *pionową*. Pierwsza zgodnie z tradycyjnym (klasycznym) ujęciem polega na przekraczaniu granicy podmiotu ku przedmiotowi, czyli na intencjonalności. Natomiast druga jest przekraczaniem swoich uwarunkowań oraz ograniczeń i ją właśnie zawdzięczamy „samostanowieniu”, czyli uświadomionemu „chcieniu”, wynikającemu z naturalnej wolności ludzkiego działania. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 176.

¹⁰⁹ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 15. Jak pisze krakowski filozof, „[...] w ten sposób ostatecznie sprawczość osoby uwydatnia właściwą jej podmiotowość, za każdym razem, w każdym czynie, wyborze czy rozstrzygnięciu, niejako wydobywa ją z mroku i czyni wyrazistym «fenomenem» ludzkiego doświadczenia”. Tamże.

¹¹⁰ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*¹, s. 185.

¹¹¹ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 29:1981, s. 7.

¹¹² Por. J. W. Gałkowski, *Osobowa struktura samostanowienia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22:1979, nr 1-3, s. 75.

¹¹³ Tamże. Zdaniem J. Gałkowskiego człowiek przyczyniający ów dynamizm, a także konsekwentnie i jego skutek, stwierdza, iż jest on jego własnością. Sprawił go bowiem sam – własnymi siłami, własną wolą – niejako „wydał z siebie” samego. Dlatego właśnie stosunek między przyczyną

Ów moment sprawczości prowadzi nas wprost do rzeczywistości, którą językiem Wojtyły określamy jako samostanowienie; swoiste *fieri* (stawanie się i realizacja) ludzkiej osoby¹¹⁴. Tutaj właśnie dostrzegamy „transcendentny wymiar istotowo ludzkiego działania”¹¹⁵. Dokonuje się tu również pełna afirmacja osobowej wartości czynów ludzkich na poziomie duchowym i emocjonalnym przez co z kolei, ujawnia się złożoność, wyjątkowość – wręcz unikalność – samej osoby. Innymi słowy to wszystko, co w sposób kompletny, a jednocześnie niezwykle syntetyczny zawarł niegdyś Boecjusz w swojej powszechnie znanej definicji (*persona est individua substantia rationalis naturae*)¹¹⁶.

Na tę boecjańską „unikalność” osoby ludzkiej – w przekonaniu krakowskiego kardynała – składają się ponadto trzy podstawowe dynamizmy. Po pierwsze dynamizm wegetatywny – ściśle powiązany z naszą somatyką, dalej dynamizm psychiczny oraz skorelowany z nim dynamizm emotywny odpowiadający za uczucia, emocje oraz namiętności, których nie tylko podmiotem, ale i płaszczyzną (przedmiotem) jest człowiek. I wreszcie „dynamizm samostanowienia”¹¹⁷ – właściwy tylko osobie, który w praktyce wyraża się w byciu *suppositum*¹¹⁸, tj. właściwą przyczyną sprawczą prawdziwe ludzkich działań. Otwiera on niejako drogę do poznania oraz zrozumienia pozostałych struktur, które nasz autor – odwołując się do myśli Akwinaty oraz innych ustaleń scholastycznych – określa mianem samoopanowania i samoposiadania.

a skutkiem, między osobą („ja”) a jej czynem przez Wojtyłę nazywany jest sprawczością. Jest ona bezpośrednio doświadczana i przeżywana przez osobę ludzką w tym sensie, że nie jest nie tylko przekształcaniem realnie istniejącego bytu, ale również i samego człowieka. Posiada w związku z tym znaczenie egzystencjalne, a powiązana z odpowiedzialnością za podjęte działanie i jego skutki – także znaczenie moralne. Por. tamże.

¹¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 151-152.

¹¹⁵ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 15.

¹¹⁶ Por. Tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 10; por. w związku z tym: Boecjusz, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi* [w:] *Patrologia Latina*, t. LXIV, wyd. J.P. Migne, Paris 1860, 1343 D.

¹¹⁷ Otóż „samostanowienie – jak pisze Karol Wojtyła – jest głębokim i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego «ja», poprzez którą człowiek w czynie odsłania się jako osobowy podmiot”. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 14.

¹¹⁸ Przez *suppositum* tradycyjna ontologia ujmowała podmiot własnego istnienia i działania. Kard. Wojtyła w swoich studiach antropologicznych „wzbogaca” tę rzeczywistość o pominiętą przez klasyczną metafizykę, a niezwykle istotną dla badań fenomenologicznych, „kategorię przeżycia”; w tym wypadku szczególnie przeżywania działań i aktów tak wewnątrz, jak i na zewnątrz podmiotu sprawczego. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 93. „Osoba nie jest tylko «sceną», na której «wydarzają się» czucia i przeżycia wartości, lecz jest zarazem aktywnym podmiotem tychże czuć i przeżyć, ona może pomiędzy nimi wybierać, pozwalając się kierować poznaną przez siebie prawdą”. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, tłum. T. Styczeń [w:] *Osoba i czyn*, s. 17; por. również: A. Pála, *Struktura dynamizmu człowieka-osoby w antropologii adekwatnej Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos” 1:2018, nr 47, s. 138-144.

Osobno konieczne i razem wzięte tworzą one tzw. osobową triadę, ujawniając i opisując wyraźnie to, co absolutnie „nieredukowalne w człowieku”¹¹⁹. Tym samym wskazują również na ludzką emotywność, która dla kard. Wojtyły nie jest jedynie sumą psycho-wegetatywnych reakcji ludzkiego organizmu, ale fundamentalnym sposobem, w jaki człowiek wewnętrznie i zewnętrznie doświadcza rzeczywistości oraz komunikuje ją dalej. W tym sensie emocje, afekty i wrażenia – w przekonaniu krakowskiego filozofa – mają swoje korzenie w głębokim wymiarze osobowym, łącząc sferę poznawczą, wolitywną i uczuciową. Dlatego nasz autor raz po raz podkreśla, że pełne – tj. właśnie adekwatne – zrozumienie człowieka wymaga uwzględnienia bezwzględnie wszystkich tych wymiarów (w tym również roli uczuć i emocji), które są kluczowe dla pełnego zrozumienia metryki ludzkiej tożsamości. Wszak człowiek nie może istnieć inaczej jak na sposób emotywny. Chodzi przecież o wykazanie autentycznej wyjątkowości człowieka – i to wyjątkowości ujmowanej poprzez pryzmat „wrażliwości” jego ducha – który swoje akty realizuje tylko dzięki ciału¹²⁰. Te zaś w sposób naturalny obdarzone jest licznymi bodźcami, „czuciami” oraz właściwą sobie reaktywnością. W związku z tym Wojtyła proponuje, aby apriorycznie „[...] przyjąć u korzenia dynamizmu emotywnego jakąś swoistą sprawczość ludzkiej psychiki”. Bez tego bowiem fundamentalnego założenia dosłownie „[...] wszystko co w sposób emotywny wydarza się w człowieku-podmiocie, pozostawałoby niewytłumaczalne”¹²¹.

3.1. EMOTYWNOŚĆ W RELACJI DO FUNDAMENTALNYCH STRUKTUR „TRIADY OSOBOWEJ”

Kard. Wojtyła budując swoją filozofię człowieka – „filozofię czynu”, po wielokroć przekonywał, że

[...] kiedy osoba ludzka działa, kiedy dynamizuje się w sposób sobie właściwy, wówczas spontanicznie [...] w działaniu tym pojawia się samostanowienie czyli wolność, zarówno w podstawowym jak i rozwiniętym znaczeniu tego słowa¹²².

Stąd widzimy, że samostanowienie „zarodkowo” zostało dane człowiekowi jako wyróżniająca go struktura osobowa już w momencie jego zaistnienia, będąc czymś osobie przyrodzonym i właściwym, pojętym jednak jako domagająca się nieustannego rozwijania potencja. Ma więc być ludzki swoją własną fenomenologiczną kodyfikację, zakładającą szczególną złożoność, która wyróżnia osobę spośród wszystkich innych bytów. Zapewne dlatego – zdaniem Wojtyły – prawdziwie stanowić

¹¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku* [w:] Tenże, *Osoba i czyn*, s. 440.

¹²⁰ Por. P. Mrzygłód, *Ludzka emotywność*, s. 133.

¹²¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 284.

¹²² Tamże, s. 167-168.

o sobie samym znaczy tyle, co przeżywać świadomie każdy akt woli, wyrażający się w stwierdzeniu „ja chcę”, albowiem człowiek stanowi o sobie właśnie i tylko swoją wolą. Stanowi on zawsze, ilekroć zdobywa się na czyn, a jego sprawczość w całym kolorycie, w psychoemotywnych refleksach okazuje się niczym innym jak właśnie samostanowieniem¹²³. Stąd nie co innego w człowieku, ale ludzka „wola jest podstawową władzą samostanowienia”¹²⁴ jako władza, ale też i motor wszelkiego działania osoby.

Mało tego – jak słusznie dopowiada w swym komentarzu Buttiglione – jest ona także momentem dynamicznie objawiającym wewnętrzną strukturę osoby, która czuje, że „siebie posiada” i czuje także, jak „nad sobą panuje”¹²⁵. Im większa jest więc świadomość owego działania oraz świadomość wartości dobra lub zła, jakie są z nim istotowo powiązane, tym wyraźniej i donioślej człowiek-podmiot przeżywa swoje samostanowienie. Im zaś wyraźniej je przeżywa, tym jaśniej w przeżyciu i w świadomości tegoż doświadczenia rysuje się jego osobista sprawczość, emocjonalne przeżycie powinności oraz odpowiedzialność¹²⁶. Innymi słowy, świadomy akt chcenia stanowi o osobie jako podmiocie „chcenia”, dlatego w tym przeżyciu zawiera się nie tylko sama intencjonalność, ale przede wszystkim władza samostanowienia. Wtedy też – w ocenie Janusza Czarnego – najpełniej tłumaczy się transcendencja osoby w jej czynie¹²⁷. Samostanowienie bowiem wnosząc nadrzędność własnego „ja”, gruntuje ostatecznie wolność człowieka, który zależy sam od siebie, co więcej – jak podkreśla krakowski filozof – staje się nawet korzeniem tejsze wolności¹²⁸.

Ponadto samostanowienie, będąc podstawą nieustannego *fieri* osoby ludzkiej, zakłada w tejsze osobie, jako swym podmiocie, nadzwyczajną złożoność. Przez co – jak czytamy w *Osobie i czynie* –

¹²³ Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja* [w:] Tenże, *Osoba i czyn*, s. 449; por. w związku z tym: Z. Zdybicka, *Wojtyła Karol Józef*, s. 828. Analizując szczegółowo tę kwestię, Z.J. Zdybicka pisze: „Człowiek nie tylko świadomie działa, lecz jest także świadomy siebie, czyli tego, kto działa. [...] Świadomość pełni w człowieku dwie funkcje: poznawczą, dzięki której tzw. «refleksja towarzysząca» odzwierciedla każdy czyn (*funkcja refleksyjna*). Druga funkcja pozwala zaś oglądać czyny i ich związek z własnym «ja». Polega to na «upodmiotowieniu», «uwewnętrznieniu» i «subiektywizacji» tego, co przedmiotowe, czyli głębokim przeżywaniu własnej sprawczości czynu”. Tamże.

¹²⁴ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 5-7.

¹²⁵ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, s. 208.

¹²⁶ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 7; por. także: Tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991, s. 36-37. Wojtyła pisze: „Treść świadomości, treść przeżycia, dana jest w akcie intencjonalnym o swoistym nasyceniu emotywnym. Nie ulega wątpliwości, że wartość moralna – dobro i zło [...] są treścią świadomości o mocnym zabarwieniu emocjonalnym”. Tamże.

¹²⁷ Por. J. Czarny, *Człowiek odkupiony przez Chrystusa – kim jest?* (Nauczanie kard. Karola Wojtyły), „Colloquium Salutis” 1983, nr 15, s. 177.

¹²⁸ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*¹, s. 197.

[...] osoba jest mianowicie tym [bytem – PM], który [z natury rzeczy – PM] sam siebie posiada, i zarazem jest tym [bytem – PM] kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie¹²⁹.

Temu – zdaniem Wojtyły – już czcigodna tradycja średniowiecza oraz wielcy myśliciele scholastyczni (głównie Akwinata) dawali świadectwo w znanej formule: *persona est sui iuris et alteri incommunabilis; persona in se clausa*¹³⁰. Najwyraźniej pragnęli w ten sposób wyrazić przekonanie, że osoba posiada byt w sobie i że jest on niewspółdzielny z żadnym innym bytem, będąc przy tym zamkniętą monadą. Przez to osoba – i jako byt, i jako fenomen – pozostaje niezgłębioną tajemnicą¹³¹, którą nosi w sobie, której na co dzień doświadcza i którą twórczo – duchowo i cielesnie – przeżywa.

Tak pojęte samostanowienie, poprzez które człowiek aktualizuje, a nawet modeluje swoją osobowość, w przekonaniu naszego autora powiązane jest istotowo, tzn. w sposób koniecznościowy, z dwiema innymi strukturami. Krakowski kardynał nazywa je samoposiadaniem oraz samopanowaniem. Uważa bowiem, że właściwa interpretacja emotywnego przeżycia ujmowanego jako „ja chcę” zasada się właśnie na samoposiadaniu¹³², ponieważ – jak pisze dalej – „stanowić można tylko o tym, co się realnie posiada”. Innymi słowy, już nawet niekomplikowane doświadczenie fenomenologiczne odsłania nam to, że człowiek tylko wówczas

¹²⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 152. Wojtyła dopowiada, iż z racji swej stworzonej osoba ludzka jest również „posiadana” przez Stwórcę. Zaznacza, iż jest to jednak zupełnie inny porządek posiadania i bynajmniej nie unicestwia on istotnego dla każdej osoby ludzkiej wewnętrznego stosunku samoposiadania czy też samowłasności, nie naruszając również wrodzonej osobie suwerenności. Por. tamże.

¹³⁰ Tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 10; por. Tenże, *Osoba i czyn*, s. 152-153; por. w związku z tym: R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, s. 21.

¹³¹ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 11. Bez względu na to, jakbyśmy chcieli rozumieć i definiować osobę – bądź to odwołując się do ponadczasowych ustaleń z prawa rzymskiego (jako byt należący wyłącznie do siebie i absolutnie nieudzielalny dla innych), bądź przez nauczanie św. Tomasza z Akwinu (osoba nie jest nigdy jedynie częścią jakiejś całości, lecz całością samą w sobie i dla siebie), bądź poprzez krytyczną myśl Immanuela Kanta (każda osoba jest celem samym w sobie) – zawsze, prędzej czy później, natrafimy na jakąś jej niezgłębioną tajemnicę. Por. tamże; por. Tenże, *The Selfhood of the Human Person*, Washington 1996, s. 24-25; por. w związku z tym: M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summy teologii, część I, kwestia 29, artykuł 1* [w:] *Szkice o godności człowieka*, red. M. Piechowiak, T. Turowski, Zielona Góra 2012, s. 35-48 oraz M.A. Krapiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły (na marginesie „Osoby i czynu”)* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, red. B. Bejze Warszawa 1980, s. 25-34.

¹³² Wydaje się, że proponowana przez Karola Wojtyłę koncepcja „samoposiadania” zawiera wiele wspólnych cech np. ze stanowiskiem Henriego Bergsona zakładającego, że „działać na sposób wolny to brać siebie samego w posiadanie”. Cyt. za: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1990³, s. 217. Podobne stanowisko wyraża w swoim studium również egzystencjalista Gabriel Marcel, mówiąc wprost o tzw. „fenomenologii posiadania”. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.

faktycznie stanowi sam o sobie własną wolą, gdy autentycznie odczuwa, jak bardzo sam siebie posiada¹³³; jak bardzo zależy i należy do siebie. Widzimy tutaj, że właściwie cała „osobowa triada” jest nierozzerwalnie powiązana z naszą wolą. Wszak osoba, jeśli z jednej strony jest tym, kto „panuje sobie”, to dalej tym, kto „panuje nad sobą” i finalnie „do siebie należy”¹³⁴.

3.2. EMOTYWNOŚĆ UJAWNIAJĄCA SIĘ W PRZESTRZENI LUDZKIEJ CIELESNOŚCI

Analizując tak nakreśloną metafizyczną i fenomenologiczną złożoność człowieka, bez większego trudu zauważamy, iż w samym swoim rdzeniu istota ludzka posiada głęboki rys emocjonalny, a nawet emocjonalno-afektywny, którego nie sposób nie odnieść – jak stwierdza Wojtyła – do emotywności całej osoby¹³⁵. Okazuje się bowiem, że każde nasze działanie, skierowane tak „do wewnątrz”, jak i „na zewnątrz” osoby, posiada wyraźnie ematywne konotacje. Dzieje się tak, ponieważ do prawidłowego zrealizowania się dynamizmu samostanowienia, a także wyrażenia się i wyświetlenia pozostałych struktur „triady” – jak zauważa Henryk Tomasik – najwyczejniej potrzebne jest człowiekowi ciało¹³⁶. To ono przecież warunkuje uprzedmiotowienie i zilościowanie osoby ludzkiej (w swoim cielesnym jestem tym, kto podlega również i fizycznemu posiadaniu oraz fizycznemu panowaniu), która w ten sposób manifestuje swoją odrębność (wiek, płeć, fenotyp) i skutecznie ujawnia się światu¹³⁷.

W związku z powyższym, aby uniesprzecznąć ściśle powiązanie omawianych wyżej struktur osobowych z emotywnością człowieka, każdorazowo trzeba nam zejść z doświadczeniem człowieka niejako „do wewnątrz” istoty ludzkiej – „do wewnątrz” jej ciała, które poprzez całą gamę uczuć, rozmaitych emocji i afektów staje się jednocześnie i terenem, i środkiem wyrażania się tak duchowej, jak

¹³³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 152; por. Tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 9.

¹³⁴ Na marginesie prezentowanych wyżej rozważań warto nadmienić, że kard. Wojtyła rozumiał rzeczywistość samopanowania szeroko. A więc nie tyle w znaczeniu potocznym jako, po prostu, sprawność-cnotę „panowania nad sobą”. W tym wypadku bowiem należałoby tutaj mówić bardziej o samoopanowaniu. Tymczasem owo rozszerzone rozumienie samopanowania odnosi się kauzalnie do samej istoty tejże struktury osobowej, wskazującej na osobę ludzką i jej naturę, czyli na byt wyróżniający się spośród innych istnień właśnie tym, że sama sobie panuje. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 152-153.

¹³⁵ Por. Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 34, 82, 94 i in.

¹³⁶ Por. H. Tomasik, *Osoba jako byt i norma w filozofii kard. Karola Wojtyły* (maszynopis rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. T. Stycznia i obronionej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w r. 1984), Lublin 1984, s. 96, 242; por. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 247.

¹³⁷ Por. P. Mrzygłód, *Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu*, s. 189-191.

i fizycznej ekspresji¹³⁸. Nie gdzie indziej przecież, a w sferze emocjonalnej wyrażają się bowiem nasze radości (w tym przede wszystkim radość z życia), entuzjazm, pragnienia, aspiracje oraz lęki i trwoga. Można więc śmiało założyć, iż w tym sensie pojawiające się uczucia i emocje stają się nieodłącznym elementem prawdziwie ludzkiego życia. Manifestują się nie tylko w naszym postępowaniu moralnym, ale też w podejmowanych aktach refleksowania, wybierania czy decydowania. Dzięki nim dosłownie odczuwamy także swoje życie w ciele – swoją cielesność. Krakowski kardynał zauważa jednak, że wielu badaczy, dostrzegając ich niewątpliwie ludzki wymiar, jest skłonnych twierdzić, iż ludzka emotywność to nie tylko skomplikowany problem poznawczy czy nawet problem natury moralnej¹³⁹, ale także problem mogący stanowić potencjalne źródło dezintegracji osoby¹⁴⁰. Wojtyła wyraźnie odcina się od takiego myślenia. Podkreśla natomiast, iż dla niego emotywność – właśnie przez to jaka jest (nawet jeśli potrafi zaskakiwać i być „nieprzewidywalna”) – stanowi o duchowo-cielesnej naturze człowieka, będąc przy tym niezwykle istotnym aspektem prawdziwie ludzkiego doświadczenia. W związku z tym staje się wręcz kluczowym elementem w rozumieniu natury osoby, jej wrażliwości i relacyjności; jej koegzystencji z innymi oraz głębi doświadczenia bycia z samą sobą.

Dlatego badanie tej strony naszego człowieczeństwa jest z pewnością jednym z najbardziej fascynujących, a zarazem trudnych do opisanie procesów. Dzieje się tak, ponieważ ludzka psychika oraz jej skomplikowana dynamika emotywna jest – jak podpowiada analizujący problem wrażliwości osoby Andrzej Półtawski – ściśle powiązana z ciałem i jego dynamizmem. Ten zaś przejawia się w nieskończonej ilości uświadomionych i nieuświadomionych aktualizacji wywołujących w podmiocie ustawiczny rezonans¹⁴¹.

¹³⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 247.

¹³⁹ „Kiedy człowiek przeżywa różne uczucia czy namiętności – pisze Wojtyła – uświadamia sobie bardzo często z wielką wyrazistością, że to nie on działa, ale że coś w nim się dzieje, a nawet więcej jeszcze, że dzieje się wówczas coś z nim samym; zupełnie jakby już nie był panem siebie, jakby utracił panowanie nad sobą. [...] Dlatego wraz z emocją, uczuciem czy namiętnością otwiera się przed człowiekiem szczególne zadanie do spełniania z uwagi na to, że właściwe mu jako osobie jest samoposiadanie oraz samoopanowanie”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 284-285.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 285. Potwierdzając swoje adekwatne (tj. całościowe – metafizyczne i fenomenologiczne) doświadczenie człowieka-osoby kard. Wojtyła pisze następująco: „W poglądzie, który ludzką emotywność, a w szczególności ludzką emocjonalność ujmuje jako źródło dezintegracji, przejawia się w swoisty sposób aprioryzm etyczny antropologiczny. Aprioryzm zaś z istoty swojej nie liczy się z doświadczeniem. A to wydaje się być kluczowe. Wskazanie więc na emotywność (emocjonalność) człowieka wyłącznie jako na źródło dezintegracji osoby w czynie w pewien sposób przesądza o człowieku jako o kimś, kto nieodwracalnie jest skazany na dezintegrację. Pogląd taki można scharakteryzować jako głęboko pesymistyczny”. Tamże.

¹⁴¹ Por. A. Półtawski, *Człowiek a świadomość (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6:1973-1974, s. 168; por. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 100-101.

W tym kontekście wydaje się, iż współczesna refleksja filozoficzna, wracając do sprawdzonych i potwierdzonych przez doświadczenie fenomenologiczne ustaleń wojtyliańskiej teorii człowieka, a także twórczo rozwijając rozpoczęte przez niego dociekania, może zyskać nową, ciekawą perspektywę. Wszak przeżycia, uczucia i emocje przynależą do istoty naszego człowieczeństwa i są niezwykle przekonującym wyrazem wewnętrznego życia osoby.

ZAKOŃCZENIE ORAZ WNIOSKI

O adekwatnej filozofii człowieka kard. Karola Wojtyły powiedziano i napisano już wiele. Jednak ilekroć do niej wracamy, mimo upływu lat ciągle nas ona absorbuje i pobudza do refleksji, do myślenia, do konfrontowania rozumiejącego doświadczenia Wojtyły z naszym osobistym doświadczeniem. Jest to filozoficzna wizja bytu ludzkiego, która wyrosła z odważnych analiz integralnego (tomistyczno-fenomenologicznego) patrzenia na człowieka i właśnie dlatego jest na wskroś realistyczna oraz intersubiektywna, czyli mówiąc po prostu obiektywna¹⁴².

Ten naczelný jej walor stał się głównym powodem tego, że ramach niniejszego studium została podjęta kolejna próba uwydatnienia i dookreślenia nie tylko charakteru i specyfiki antropologii tego wyjątkowego krakowskiego filozofa, ale nade wszystko analityczna próba zmierzenia się z wojtyłowskim rozumieniem emotywności człowieka oraz umiejscowieniem tego mechanizmu w strukturze osoby. W kontekście bowiem „antropologii adekwatnej” emocje stają się nie tylko poruszeniami czy reakcjami ludzkiej psychiki i somatyki na bodźce zewnętrzne. Stają się manifestacją naszej duchowości oraz wyrazem dążenia do aktualizacji i realizacji własnej osobowości. Między innymi o tym osobliwym fenomenie traktuje personalistyczne *opus magnum* Karola Wojtyły.

Osobowy charakter ludzkiego czynu – co potwierdza tak jego fenomenologia, jak i metafizyka – sprawia, że angażuje on absolutnie całego człowieka. To z kolei pociąga za sobą daleko idącą integrację rozmaitych aspektów ludzkiego bytu, która ujawnia się najpierw na płaszczyźnie samej korelacji osoby i jej czynu. Wtedy ów czyn nie jest jedynie zwykłą sumą rozmaitych dynamizmów, lecz efektem finalnym samostanowienia. Kolejnymi orbitami owej integracji stają się obszary psychiki i somatyki. Tutaj, w pierwszym przypadku integracja obejmuje m.in. sferę emocji oraz podmiotowości osobowej. Dostrzegamy, jak w horyzoncie rozmaitych spektrów emocji, uczuć, wrażeń i afektów krystalizuje i harmonizuje się podmiotowość psychiczna człowieka. W zakresie zaś somatyki integracja osobowa powoduje to, że organiczne ciało, wraz z charakteryzującymi je

¹⁴² Por. I. Dec, *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka*, s. 57.

reaktywnościami i popędami, staje się zewnętrzną ekspresją osoby¹⁴³, co tylko potwierdza prawdę, że człowiek przecież nie inaczej ujawnia się światu jak właśnie poprzez swoje ciało. I na tym polu badań antropologicznych kard. Wojtyły ujawnia się i efektywnie prezentuje skomplikowany fenomen ludzkiej emotywności.

Jak bowiem przekonuje odbiorców swej myśli krakowski filozof – to właśnie

emocja nadaje szczególną wyrazistość [prawdziwie ludzkiej – PM] sprawczości, a wraz z nią całej strukturze samostanowienia¹⁴⁴.

Jest także osobliwym wyrazem naturalnej wrażliwości człowieka na świat wartości. I w tym sensie – jak twierdzi Wanda Półtawska – tylko prawdziwie emocjonalnie zaangażowany człowiek, autentycznie i z pasją będzie spełniał czyny, w których z kolei odsłaniał będzie siebie i realizował dobro, które go pociągnie¹⁴⁵. Co też wydaje się być ostateczną konkluzją przeprowadzonych w toku niniejszego studium badań oraz domknięciem pomieszczonych w nim analiz.

BIBLIOGRAFIA

- Aristoteles, *Tá metá tá fúsika Metaphisica, Metafizyka* (wydanie interlinearne), t. 1, tłum. T. Żelaźnik, Lublin 1996.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Augustyn z Hippony św., *Confessiones*, Liber X, 16, 25, <<https://www.augustinus.it/latino/confessiones/index2.htm>> [dostęp: 21.01.2025].
- Augustyn z Hippony św., *De vita beata*, IV, 2, 7, <https://la.wikisource.org/wiki/De_Beata_Vita> [dostęp: 20.01.2025].
- Augustyn z Hippony św., *De quantitate animae*, 1, 2, <https://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima/index.htm> [dostęp: 21.01.2025].
- Augustyn z Hippony św., *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, <https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/index2.htm> [dostęp: 21.01.2025].
- Augustyn z Hippony św., *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Augustyn z Hippony św., *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Kraków 1949.
- Boeciusz, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi* [w:] *Patrologia Latina*, t. 64, wyd. J.P. Migne, Paris 1860.
- Borgosz J., *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962.
- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, tłum. T. Styczeń [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Człowiek i moralność, cz. 4), Lublin 1994, s. 9-42.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.

¹⁴³ Por. T. Duma, *Człowiek sprawcą czynu. Karola Wojtyły próba wyjaśnienia dynamizmu osoby* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18, s. 255-256.

¹⁴⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 287.

¹⁴⁵ Por. W. Półtawska, *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychoterapii obiektywizującej* (w świetle książki Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”), „*Analecta Cracoviensia*” 5-6:1973-1974, s. 241.

- Carrel A., *Przedmowa* [w:] *Tenże, Człowiek istotą nieznaną*, tłum. R. Świętochowski, Kraków 1938, s. XI-XVI.
- Crosby J.F., *The Selfhood of the Human Person*, Washington 1996.
- Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007.
- Czarny J., *Człowiek odkupiony przez Chrystusa – kim jest?* (*Nauczanie kard. Karola Wojtyły*), „Colloquium Salutis” 1983, nr 15, s. 173-198.
- Dec I., *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 41-58.
- Dec I., *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 49-72.
- Dec I., *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 41-58.
- Dec I., *Podmiotowość osoby w ujęciu kard. K. Wojtyły. Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 1983, nr 15, s. 153-172.
- Dec I., *Przedmowa do wydania trzeciego* [w:] *Tenże, Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 9-10.
- Dec I., *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej*, Wrocław – Lublin 1991.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011.
- Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958¹.
- Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010².
- Descartes R., *Namiętność duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002.
- Duma T., *Człowiek sprawcą czynu. Karola Wojtyły próba wyjaśnienia dynamizmu osoby* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 18: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 237-263.
- Dylus F., *Antropologia encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis* [w:] «*Redemptor hominis*». Tekst i komentarz, Kraków 1980, s. 137-143.
- Fuller B.A.G., *Historia filozofii*, t. 1, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1963.
- Galarowicz J., *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą – podstawy antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1994¹.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000².
- Galarowicz J., *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014.
- Gałkowski J.W., *Osobowa struktura samostanowienia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22:1979, nr 1-3, s. 73-79.
- Gilson É., *Tomizm*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1960.

- Grabińska T., *O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu Jana Pawła II – w kontekście ochrony osoby i wspólnoty*, Kraków 2019.
- Hołub G., Biesaga T., Merecki J., Kostur M., *Polska filozofia chrześcijańska XX wieku – Karol Wojtyła*, Kraków 2019.
- Hołub G., *The Relation between Consciousness and Emotions in the Thought of Karol Wojtyła*, „The Person and the Challenges” 2015, Vol. 5, Nr 2, s. 149-164.
- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1964.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981¹.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, t. 1, Lublin 2001².
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jaworski M., *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6: 1973-1974, s. 91-106.
- Kaczmarek L., *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958.
- Kamiński S., Krapiec M.A., *Z teorii metodologii metafizyki*, Lublin 1962.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Keller J., *Etyka katolicka a system Maksa Schelera* [w:] *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, red. Z. Wangrat, S. Turczyńska, Warszawa 1983.
- Kowalczyk S., *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizizm kard. Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie” 1985, t. 4, z. 1-2, nr 77, s. 84-95.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
- Krapiec M.A., Zdybicka Z., Augustyn [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski, Lublin 1973, k. 1095-1099.
- Krapiec M.A., *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły (na marginesie „Osoby i czynu”)* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, red. B. Bejze Warszawa 1980, s. 25-34.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971.
- Majka J., *Karol Wojtyła – jako mecenas nauki*, „Nasza Przyszłość” 1986, t. 65, s. 252-262.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.
- Michon H., *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, 2007.
- Mruszczyk M., *Człowiek w „Antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010.
- Mrzygłód P., *Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1:2012, nr 20, s. 177-196.
- Mrzygłód P., *Ludzka emotywność oraz jej usytuowanie w kontekście ustaleń „antropologii adekwatnej” kard. Karola Wojtyły*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 18:2021, s. 111-142.
- Mrzygłód P., *Transcendencja osobowa – jako horyzont ujawniania i aktualizowania się ludzkiej emotywności. (Uwagi na marginesie „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły)*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża” 2022, nr 40, s. 9-57.

- Mrzygłód P., *Zagadnienie sumienia w ujęciu Karola Wojtyły* [w:] *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego*, red. M. Biskup, T. Reroń, Wrocław 2000, s. 133-139.
- Pala A., *Struktura dynamizmu człowieka-osoby w antropologii adekwatnej Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos” 1:2018, nr 47, s. 131-151.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1958.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński, M. Tazbir, Warszawa 1962.
- Piechowiak M., *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summy teologii, część I, kwestia 29, artykuł 1* [w:] *Szkice o godności człowieka*, red. M. Piechowiak, T. Turowski, Zielona Góra 2012, s. 35-48.
- Pieja W., *Aktualność nauczania Jana Pawła II na temat błędu antropologicznego*, „Polonia Sacra” 2020, nr 2, s. 133-146.
- Pilus H., *Antropologia filozoficzna neotomizmu*, Warszawa 2010.
- Pilus H., *Problemy osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły*, „Humanitas” 1980, t. 5, s. 132-175.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekład z języków oryginalnych, Poznań – Warszawa 1986⁴.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2010.
- Platon, *Timaos* [w:] Tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2007.
- Półtawska W., *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychoterapii obiektywizującej (w świetle książki Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6:1973-1974, s. 223-241.
- Półtawski A., *Człowiek a świadomość (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6:1973-1974, s. 159-175.
- Półtawski A., *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*, „Więź” 1979, nr 20, s. 44-53.
- Półtawski A., *Czyn a świadomość* [w:] «Logos i Ethos». *Rozprawy filozoficzne*, red. M. Jaworski [i in.], Kraków 1971, s. 83-113.
- Różyło A., Sztaba M., *Wprowadzenie* [w:] *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wybrane aspekty adekwatnej antropologii*, red. A. Różyło, M. Sztaba, Lublin 2014, s. 9-13.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- Sienkiewicz E., *Człowiek w myśli św. Augustyna*, „Teologia w Polsce” 2:2011, nr 5, s. 259-272.
- Sroczyński P., *Człowiek sprawcą i twórcą czynu w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „Społeczeństwo” 33:2023, nr 4, s. 154-164.
- Stachowski Z., *Filozofia wojtyliańska* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006, s. 379-399.
- Styczeń T., *Świadek prawdy* [w:] *Czytajac „Przekroczyć próg nadziei”*, red. T. Styczeń, Z. Zdybicka, Lublin 1995, s. 33-54.
- Szostek A., *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 3:1980, s. 275-289.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975¹.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1990².

- Tomasik H., *Osoba jako byt i norma w filozofii kard. Karola Wojtyły* (maszynopis rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. T. Stycznia i obronionej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku 1984), Lublin 1984.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa Theologica I-III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962-1963.
- Weigel G., *Świadek nadziei*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 2000.
- Wendland M., *Epistemologia Kanta jako rozwiązanie sporu empiryzmu z racjonalizmem*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2:2012, t. 1, s. 155-168.
- Westphal J., *The mind-body problem*, Massachusetts 2016.
- Witko K., *U zarania łacińskiego pojęcia osoby (persona). Przyczynek do teologicznego myślenia o osobie*, „Vox Patrum” 2015, t. 64, nr 35, s. 517-528.
- Wojtyła K., *Aneks [w:] Tenże, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne (Człowiek i moralność, cz. 4)*, Lublin 1994, s. 337-344.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność (Człowiek i moralność, cz. 1)*, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania systemu etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne (Człowiek i moralność, cz. 4)*, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24:1976, z. 2, s. 5-38.
- Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 29:1981, s. 5-12.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku [w:] Tenże, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne (Człowiek i moralność, cz. 4)*, Lublin 1994, s. 433-443.
- Wojtyła K., *Refleksyjne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 6:1968, nr 1, s. 101-119.
- Wojtyła K., *Słowo końcowe po dyskusji nad książką „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6:1973-1974, s. 243-263.
- Wojtyła K., *Uczestnictwo czy alienacja [w:] Tenże, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne (Człowiek i moralność, cz. 4)*, Lublin 1994, s. 447-461.
- Wojtyła K., *Zagadnienie podmiotu moralności (Człowiek i moralność, cz. 2)*, Lublin 1991.
- Zdybicka Z., hasło: *Wojtyła Karol Józef [w:] Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 826-834.

Streszczenie: Niniejszy artykuł analizuje koncepcję ludzkiej emotywności, sytuując ją w strukturze i naturze osoby, na tle „zapomnianych” dzisiaj nieco ustaleń badawczych Karola Wojtyły. Autor tekstu przeprowadza najpierw rekonstrukcję fundamentalnych założeń „antropologii adekwatnej” (próba połączenia przez Wojtyłę elementów metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej oraz fenomenologii), podkreślając wyraźnie integrację emotywności ze świadomością, sprawczością oraz odpowiedzialnością moralną człowieka. Karol Wojtyła dąży bowiem do ukazania szczególnej roli emocji jako nieodłącznego i dynamicznego aspektu ludzkiej egzystencji. Emotywność nie jest dla niego jedynie ślepą biologiczną siłą, ale przedstawia ją jako istotny czynnik biorący udział w komplementarnym rozwoju osobowym człowieka. Tym samym da się zauważyć, że podejście Wojtyły do problemu ludzkiej emocjonalności może stanowić podstawę głębszego rozumienia

natury człowieka jako psychofizycznej i psychoemocjonalnej jedności. Filozof ten łączy wyraźnie emotywność z wrażliwością osoby, czyli dynamizmem psychicznym i somatycznym człowieka.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, emotywność, osoba, psychika, somatyka, ciało, czyn, „antropologia adekwatna” uczucia, emocje, wrażenia.