

Mgr Maria Wojcieszek  
*Doktorantka*  
*Wydziału Psychologii*  
*Uniwersytetu Warszawskiego*<sup>1</sup>

## **Niektóre psychologiczne koncepcje podmiotowości a jej ujęcie w myśli filozoficznej Karola Wojtyły<sup>2</sup>**

### **Wstęp**

W temacie poniższej pracy zwraca uwagę jego interdyscyplinarność. Mianowicie stanowi ona próbę porównania koncepcji podmiotowości ujmowanej w dwóch dziedzinach wiedzy, z jednej strony w psychologii, a z drugiej w antropologii filozoficznej. Ponieważ zagadnienie to jest bardzo szerokie, artykuł ogranicza się do niektórych koncepcji psychologicznych oraz ujęcia Karola Wojtyły. Celem podjętych analiz nie jest wyczerpujące rozwinięcie tak złożonej tematyki, ale postawienie pewnych hipotez dotyczących podobieństw i różnic między ujęciami.

To ciekawe, że kluczowe pojęcie będące przedmiotem analiz jest wykorzystywane w badaniach zarówno jednego, jak i drugiego obszaru nauki. Oznacza bowiem albo nieco inne jego rozumienie, albo uniwersalny charakter i szeroki zakres pojęciowy, który umożliwia elastyczne dostosowanie go do obu obszarów wiedzy o człowieku. Warto tu zauważyć, że przedstawiciele obu obszarów nauki podkreślają różnice metodologiczne zachodzące między nimi. Przytoczę tu zdanie Kozielskiego (1980, s. 17), który zapytany przez studentów o to „kim jest człowiek?”, w pierwszym odruchu uznał to pytanie za „pseudonaukowe”, to znaczy takie, na które odpowiedzi nie należy szukać w psychologii. Status naukowości przyznał natomiast pytaniu „jak działa człowiek?”. To ciekawe, że dosyć podobną opinię wyraził Krąpiec (1998, s. 47), nie określając wprawdzie pytania „kim jest człowiek?” jako pseudonaukowe, ale uznając je za należące do dziedziny antropologii filozoficznej, natomiast pytanie „jak działa człowiek?” pozostawiając dziedzinom szczegółowym. Wydaje się więc, że rozgraniczenie zakresu nauk może być dosyć jasne. Można jednak wysunąć przypuszczenie, że podział ten w praktyce badawczej jest trudny do zachowania przynajmniej w pewnym zakresie. Otóż odpowiadając na pytanie „jak działa człowiek?” psycholog dysponuje pewnymi założeniami o charakterze filozoficznym, co do tego „kim jest człowiek?”, ponieważ opisując sposób działania człowieka sięga po wiedzę odnośnie jego struktury. I tutaj dotyka już bezpośrednio odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?”. Może bowiem zredukować swoje pojmowanie człowieka jedynie do ciała i psychiki, a może też przyjąć założenia takiej antropologii filozoficznej, które wskazują na człowieka jak złożonego z duszy i z ciała.

---

<sup>1</sup> mgr Maria Wojcieszek - uczestniczka programu Karol Wojtyła Fellowship w Centrum Myśli Jana Pawła II (edycja 2014/2015)

<sup>2</sup> Artykuł powstał w ramach programu Karol Wojtyła Fellowship prowadzonego w Centrum Myśli Jana Pawła II - edycja 2014/2015.

Problematyczność rozdziału między psychologią a filozofią ukazuje się w sposób wyraźny na poziomie takich pojęć jak właśnie podmiotowość. Nie chcę przez to powiedzieć, że nauki te są czymś jednym, ale podkreślam, że pozostają one na tyle blisko siebie, iż możliwe jest analizowanie w obu obszarach jednego pojęcia. Przynajmniej zaś można podjąć próbę zestawienia jego rozumienia, która będzie przedmiotem poniższego artykułu. Po pierwsze, zostaną w nim przedstawione pewne koncepcje podmiotowości w psychologii (rozdz. 2.), następnie zostanie zaprezentowane ujęcie tego tematu w niektórych tekstach Karola Wojtyły (rozdz. 3.). Potem zaś (w rozdz. 4.) celem analiz będzie uwydatnienie różnic oraz podobieństw, punktów wspólnych w ujmowaniu podmiotowości przez Karola Wojtyłę pozostającego w obrębie antropologii filozoficznej, w porównaniu do wybranych badaczy z dziedziny psychologii, o ile różnorodność ujęć psychologicznych pozwoli na takie dychotomiczne porównanie.

### **1. Podmiotowość w niektórych koncepcjach psychologicznych**

Na początku warto nadmienić o takim nurcie psychologicznym, który pośrednio odrzucał podmiotowość człowieka. Można przypuszczać, że takim nurtem był czysty behawioryzm, który uznawał całkowite zdeterminowanie człowieka przez czynniki środowiskowe (Sotwin, 2006, s. 148; Koziński, 1980, s. 13). Bardziej skomplikowana jest już z tego punktu widzenia ocena psychoanalizy. Według rozpowszechnionego mniemania, również ona przedstawia człowieka jako zdeterminowanego, tym razem przez czynniki biologiczne (Sotwin, 2006, s. 148), człowiek jest więc wówczas podobnie jak w przypadku behawioryzmu „układem reaktywnym” – określenie to dotyczące opisu behawiorystycznej wizji człowieka wymienia Koziński (1980, s. 13). Jednak, jak zauważa Leder (2006, s. 164), takie przeświadczenie o tym kierunku psychologicznym (psychoanalizie) jest niewłaściwe. Sposób budowania teorii dotyczącej popędów jest bliższy według tego autora filozofii Heideggera, niż biologii i nie można zaklasyfikować jej jako biologiczny redukcjonizm. Niech ta dyskusyjna kwestia pozostanie tymczasowo otwarta. Jak zauważa Sotwin (2006, s. 148), w później powstałym nurcie psychologii humanistycznej człowiek okazuje się już twórcą dokonującym wyborów, jednak także ta szkoła próbowała pogodzić wolność z uznawaniem jego zdeterminowania. Jak stwierdza Sotwin, łączenie wolności człowieka, jego podmiotowości, ze zdeterminowaniem procesów zachodzących w psychice, to problem, z którym zmagają się także współczesna psychologia (tamże, s. 149). Można wysunąć przypuszczenie, że przybliżeniem się do rozwiązania tego problemu jest uznawanie założenia o tzw. „względnej autonomii osoby”, jak Kofta (1989, s. 28) określa przyjmowanie pośrednictwa wewnętrznej regulacji we wpływie środowiska na zachowanie człowieka, przez co ten ostatni jest zależny od środowiska jedynie częściowo.

Jak zwraca uwagę Kofta (2006, s. 166), psychologia akademicka podchodzi do człowieka w ten sposób, że akcentuje: po pierwsze, to, co intersubiektywne (dostępne poznaniu wielu osób), po drugie, zewnętrzne, a nie podmiotowe uwarunkowania działań ludzkich, takie jak determinanty środowiskowe, kulturowe i biologiczne; po trzecie, procesy i struktury psychologiczne, zamiast całości bytu psychologicznego człowieka, ponieważ ten ostatni trudno jest ująć i badać bez wyróżnienia właśnie owych pomocniczych, mniejszych części. Te trzy powody sprawiają, że łatwo o wyłączenie kwestii

podmiotowości człowieka z refleksji i praktyki badawczej. Jednak jak zauważa Kofta (2006, s. 167), wielu psychologów dostrzega ograniczenia powyżej zarysowanego scjentystycznego ujęcia, ponieważ oznacza ono urzeczowienie człowieka. Według Kofty podmiotowość człowieka to podstawowa cecha funkcjonowania psychologicznego człowieka, której treść określić można skrótowo w stwierdzeniu, iż „człowiek nie jest po prostu „rzeczą”, ale całościowym bytem doświadczającym i świadomym własnego istnienia, wywierającym rzeczywisty wpływ na swoje zachowania, bieg zdarzeń i innych ludzi” (tamże, s. 167). Ze względu na wagę takiego bardziej całościowego spojrzenia na człowieka, psychologię charakteryzują ciągle wysiłki, by kategorię podmiotowości zachować lub przywrócić (tamże, s. 167). Kategoria podmiotowości okazuje się więc na tyle potrzebna w refleksji teoretycznej, że występuje właśnie we współczesnej psychologii akademickiej. W jakiej postaci? Otóż Kofta (2006, s. 167-168) zwraca uwagę na kilka wątków: człowiek jest zdolny do postrzegania siebie jako obiektu (autorefleksji, przypisywania sobie różnych cech), percepcji siebie jako osoby, dalej podmiotowość oznacza „wewnętrzne umiejscowienie przyczynowości” (przekonania odnośnie możliwości wywierania wpływu na siebie i otoczenie, inaczej przyczynowość osobowa), którego we współczesnych badaniach psychologii motywacji i osobowości dotyczą takie zakresy jak na przykład motywacja wewnętrzna, poczucie własnej skuteczności czy kontrola własnego umysłu; wreszcie kwestia podmiotowości okazuje się ważna w kontekście stosunku do innych ludzi, zarówno jeśli chodzi o sprawę tworzenia w toku rozwoju tzw. naiwnej teorii umysłu (przekonania, że inni ludzie mają uczucia, intencje itp.), jak i empatii (zakładającej podmiotowe odniesienie do drugiego człowieka). Konkludując, Kofta (2006, s. 169) uważa, że podmiotowość może brać się ze zdolności człowieka do poznawczego konstruowania – tworzenia skomplikowanych reprezentacji umysłowych siebie samego i innych ludzi jako „bytów obdarzonych psychiką”. W ramach takiego złożonego konstruowania człowiek „jest zdolny (...) do poznawczego reprezentowania siebie jako całościowego bytu psychologicznego, obdarzonego cechami i uzdolnieniami, przeżywającego emocje i intencje, żywiącego określone przekonania, kierującego się pewnymi zasadami (takimi jak normy bądź wartości), generującego określone cele i plany ich realizacji, mającego wyobrażenie własnej – nieraz odległej – przyszłości itp.” (tamże, s. 169). Na koniec omawiania tej koncepcji podmiotowości warto jeszcze raz zwrócić uwagę na to, że stanowi ona tutaj ważną ludzką właściwość, a nie tylko pewną propozycję etyczną. Choć z drugiej strony znaczące jest również to, co pośrednio stwierdził Kofta (2006, s. 167), że podmiotowość stanowi w pewnym ujęciu postulat o charakterze właśnie etycznym.

Według Jarymowicz (2008, s. 10) podmiotowość osoby to „zbiór atrybutów, które sprawiają, że osoba wpływa na sposób własnego funkcjonowania”. Autorka podkreśla, że z podmiotowością jest ściśle związana zdolność do postrzegania siebie jako istoty unikalnej, która to umiejętność wraz z rozwojem człowieka przekształca się w samowiedzę, w której skład wchodzi między innymi wizerunek siebie oraz własna biografia (tamże, s. 11). Poczucie bycia niepowtarzalnym przez człowieka stanowi w tym ujęciu ważny element podmiotowości, dla której charakterystyczne jest również to, że dotyczy różnych sfer funkcjonowania człowieka, a więc poznawczej, emocjonalnej i motywacyjnej oraz wykonawczej (tamże, s. 11). Autorka wymienia między innymi następujące przejawy podmiotowości: „samoświadomość

i samowiedza, sposób dookreślenia własnej tożsamości i rozumienia własnych relacji ze światem (...), zdolność uznania czegoś za złe lub dobre oraz wskazania kryteriów dobra i zła, (...) zdolność do kierowania się własną wolą, do dokonywania wyborów (...), zdolność do samokontroli i sprawstwa, do sterowania sobą, kierowania własnymi czynami i własnym rozwojem, do podejmowania odpowiedzialności za własne dokonania” (tamże, s. 11). Tak złożony i zaawansowany stopień funkcjonowania, i tak pełny sposób życia osoba osiąga dopiero w toku intensywnego rozwoju, który nie ma końca (tamże, s. 11) Ludzie różnią się od siebie stopniem rozwoju podmiotowości, u jednych przybiera ona dojrzałą formę niż u innych (tamże, s. 12). Warto również zaznaczyć, co według autorki znajduje się jakby na przeciwnym biegunie podmiotowego sposobu życia: reagowanie w sposób automatyczny lub obronny, bez wiedzy i namysłu, egocentryzm, oszukiwanie samego siebie, traktowanie siebie i innych w sposób tendencyjny, nawet nieświadomie (tamże, s. 9).

Obuchowski (2000) przywiązuje wielką wagę do kwestii podmiotowości. Mówi nawet o zachodzącej współcześnie rewolucji podmiotów oznaczającej przemianę pożądaną osobowości człowieka: z człowieka-przedmiotu podporządkowanego celom struktur społecznych, których jest elementem, do człowieka-podmiotu i człowieka-osoby, który sam kreuje cele i podąża za tym, co jego zdaniem jest sensem jego życia (tamże, s.11-12). Autor ten rozgranicza obie kategorie ludzi. Jednocześnie uważa, że nie można przypisać na stałe człowiekowi statusu podmiotu, człowiek „bywa”, a nie „jest” podmiotem (tamże, s. 57). Za warunek podmiotowości Obuchowski (2000) uważa używanie kodu abstrakcyjnego, co rozumie jako zdolność do kreowania takich modeli świata i siebie, które może charakteryzować zmienność. Dzięki temu można ująć siebie samego jako byt, którego przeżycia lub zadania nie stanowią jego istoty, ale po prostu należą do niego (tamże, s. 57-58). W innym miejscu autor pisze, że aby być podmiotem jednostka musi spełnić następujące warunki: „dysponuje wiedzą o sobie, wytycza w oparciu o nią zadania, dobiera do nich metodę, czyniąc to inteligentnie (...) [charakteryzuje ją] intencjonalna autonomia „do”, twórcza interpretacja pragnień, generowanie osobistego modelu świata, projektowanie siebie” (tamże, s. 37). Aby nazwać człowieka osobą, oprócz bycia podmiotem cechować go powinno: „posiadanie dystansu psychicznego, rozwój osobowości, posiadanie sensu życia” (tamże, s. 38). Do tej listy Obuchowski dodaje jeszcze założenie, że człowiek-podmiot ocenia pozytywnie: siebie samego, gdy jego postępowanie wynika z niego samego; swoje cele, o ile wynikają z jego intencji; a świat, gdy widzi w nim możliwość spełniania się, rozwoju, samorealizacji. Autor kontrastuje ten sposób życia ze standardem przedmiotowym, w którym jednostka ocenia pozytywnie siebie samą, gdy pełni właściwie wyznaczoną rolę społeczną; cele, gdy dostrzega ich zgodność z przyjętymi zobowiązaniami oraz świat, gdy może w nim spełniać swoje obowiązki (tamże, s. 39).

Bardzo ciekawą propozycję stanowi próba aplikacji, zastosowania koncepcji podmiotowości w obrębie psychologii wychowawczej, która została zaprezentowana w artykule Guryckiej (1989). Autorka pisząc o podmiotowości idąc za Koftą, rozumie ją jako „bycie źródłem przyczynowości” (tamże, s. 9). „Przyczynowość osobistą” autorka nazywa „podstawowym kryterium podmiotowości” (tamże, s. 13). Człowieka można scharakteryzować w ten sposób, jeśli cechuje go sprawstwo osobiste, a więc podejmowane przez niego działania i wynikające z nich zdarzenia oraz ich skutki zależą od jego wyborów,

decyzji, poprzez które rozpoczyna daną działalność, wpływa na nią i ją kontroluje, wreszcie „czuje się za nią odpowiedzialny” (tamże, s. 9). Jeśli zaś człowiek wybiera, to jednocześnie wartościuje, co sprawia, że uwidoczni się powiązanie podmiotowości z „autonomicznym działaniem moralnym” (tamże, s. 11). Uformowanie się przyczynowości osobistej („a więc poczucia sprawstwa, swobody wyboru” (tamże, s. 14) pozwala na podjęcie roli aktywnej jednostki wpływającej na rzeczywistość, a dojrzałość w tym zakresie stanowi istotę „wrastania w społeczeństwo” (tamże, s. 14). Czynnikiem takiego wrastania według Guryckiej (1989, s. 13) jest właśnie wychowanie. Widzimy już więc ścisły związek pomiędzy przyjętymi metodami i celami wychowawczymi, a kształtowaniem się podmiotowości. Otóż to właśnie dzięki wychowaniu możliwe jest zainicjowanie rozwoju tej ważnej charakterystyki człowieka. Stąd dążeniu do przystosowania dziecka, ograniczania go, powinno towarzyszyć takie postępowanie, które sprzyja formowaniu się poczucia sprawstwa, na przykład poprzez zapewnienie pewnej swobody w zakresie wyborów (tamże, s. 16).

Podmiotowość w wychowaniu może być według Guryckiej (1989, s. 14) rozumiana na dwa sposoby. Najpierw jako „podmiotowy charakter wychowania” (tamże, s. 14), a więc jego określony sposób, charakteryzujący się tym, że w sytuacji wychowawczej uczestniczą dwa podmioty, a więc zarówno wychowawca, jak i wychowanek mają prawo do podejmowania aktywności i włączania drugiej strony w swoje działania (tamże, s. 15). Nie ma też „prymatu zadania nad dzieckiem” (tamże, s. 15), lecz wzrasta podmiotowość dziecka dzięki temu, że wychowawca zapewnia mu pewną możliwość decyzji, które z wielu zadań rozwiązać, a także pozwoli na rozwinięcie poczucia wpływu (dzięki możliwości szukania różnych sposobów rozwiązań) i poczucia kontroli (dzięki zapewnieniu pewnej swobody w samodzielnym ocenianiu sposobu wykonania zadania i jego efektów) (tamże, s. 15). Drugi sposób rozumienia podmiotowości w wychowaniu traktuje ją jako cel wychowania, a więc wychowawca zmierza ku kształtowaniu poczucia sprawstwa u dziecka (tamże, s. 17). Jak tłumaczy Gurycka, (1989, s. 17-18) interakcję między wychowawcą a dzieckiem można określić jako wyjściowo niewyważoną, zważywszy na różnicę w roli, wieku i dojrzałości pomiędzy jej uczestnikami. Natomiast docelowo powinno się zmierzać do wyrównania tej interakcji, to znaczy do takiego jej stanu, w którym dziecko krok po kroku staje się wychowawcą samego siebie. Zainicjowanie procesu samowychowania to owoc właściwie prowadzonego wychowania. Dziecko wyznacza cele, stopniowo coraz ważniejsze, i tworzy sytuacje ich realizowania. Jak wskazuje Gurycka (tamże, s. 18), źródłem doświadczeń dziecka są sytuacje tworzone przez wychowawcę. Jeśli charakteryzuje je zapewnienie pewnej swobody wyboru, to można liczyć na rozwój w dziecku motywacji wewnętrznej, a także poczucia odpowiedzialności, któremu towarzyszy przeżycie bycia podmiotem działań. Innym istotnym dla dziecka doświadczeniem pozostaje poczucie wpływu, które powstaje w momencie inicjacji oraz zakończenia wybranego działania (tamże, s. 18). Doświadczenia te stają się podstawą „poczucia przyczynowości osobistej”, będącym sygnałem pomyślnego rozpoczęcia procesu samowychowania, kierowania sobą samym. Poczucie to charakteryzuje się kreowaniem celów i planów, samoregulacją w ich osiąganiu, tworzeniem własnej hierarchii wartości (tamże, s. 18). Gurycka (1989, s. 19) „poczucie przyczynowości osobistej” nazywa inaczej „autonomią wewnętrzną”, a zarazem stwierdza, iż kształtować je można z jednej strony poprzez wywołanie potrzeby bycia podmiotem we własnym życiu, to znaczy

poprzez tworzenie sytuacji, w których dziecko może podjąć decyzję, uświadamiając sobie wcześniej powody, dla których warto wybrać tak, a nie inaczej (tamże, s. 19). Przyczynianie się do przeżywania takich doświadczeń przez dziecko sprzyja kształtowaniu człowieka, który potrafi kierować swoim życiem, pozostawać aktywnym (tamże, s. 20). Działanie zorientowane na cel, cechujące taką osobę, wymaga od niej określonych umiejętności: podejmowania decyzji w złożonych sytuacjach, radzenia sobie wobec pojawiających się trudności, posiadania wykraczającej w przyszłość perspektywy czasowej (tamże, s. 20). Gurycka (1989, s. 20-21) wskazuje na dwa mechanizmy rozwojowe służące wykształceniu wspomnianych wyżej zdolności. Pierwszy z nich polega na formowaniu się celów osobistych na podstawie wyznawanych wartości, co oznacza poddawanie hierarchii wartości dynamizacji i autonomizacji, dzięki którym pierwotnie dość abstrakcyjne wartości nabierają siły odgrywając rolę w konkretnych sytuacjach, poprzez co wpływają w większym stopniu na regulację zachowania. Drugi mechanizm to kształtowanie wizji własnego życia, przyszłych działań, a więc zadań podporządkowanych określonym celom, co oznacza formułowanie własnych programów działań, które są tym dojrzsze im bardziej złożone i wybiegające w przyszłość. Dzięki właściwemu działaniu obu wspomnianych mechanizmów człowiek potrafi kierować sobą. Dostrzegalna jest więc konieczność stopniowego uniezależniania się dziecka od wychowawcy. Sztuka wychowania polega na nawiązaniu odpowiedniej więzi z dzieckiem i wywieraniu korzystnego wpływu wychowawczego, gwarantującego dynamiczne, podmiotowe podejście do własnego życia przez wychowanka (tamże, s. 21). Jeśli celem wychowania jest podmiotowe formowanie osobowości dziecka, to wówczas do założeń należy przeświadczenie, iż proces stawania się dojrzałym przez młodego człowieka jest tożsamy z procesem przyjmowania odpowiedzialności za siebie (w relacji charakteryzowanej przez obecność w niej dwu podmiotów: wychowawcy i dziecka), a także związany z intensywnym wzajemnym wpływem, komunikowaniem się w taki sposób, by wychowawca włączał się w aktywność dziecka (jego sprawy, problemy, projekty) zgodnie z zasadą bycia życzliwym obserwatorem, partnerem, doradcą, zamiast bycia kierownikiem czy nadzorcą (tamże, s. 22). Jeśli więc przyjmie się taki pogląd na wychowanie, który głosi, że jest to proces służący przygotowaniu dziecka do własnego życia i przyjęcia odpowiedzialności za nie, to wówczas nie sposób nie włączyć do celów wychowania podmiotowości dziecka, rozumianej jako przyjęcie przez nie roli jednostki sprawczej, kierującej sobą, decydującej o własnym rozwoju (tamże, s. 24).

Na koniec tego rozdziału zostanie przedstawiony pogląd Sotwin (2006), która z kolei wskazuje na dwa sposoby rozumienia podmiotowości we współczesnej psychologii. Przykład pierwszego podejścia, którego istotą jest zauważenie pewnego stopnia kontroli, jaką człowiek sprawuje nad otoczeniem, stanowi według niej koncepcja J. Reykowskiego, w której podnosi się kwestię motywacji efektu (intencjonalnego wpływania na świat), jako ważnego mechanizmu motywacyjnego człowieka (Sotwin, 2006, s. 145). Z kolei według tej autorki istotą drugiego podejścia do podmiotowości jest dostrzeżenie ograniczenia determinacji wewnętrznej, o charakterze biologicznym i psychicznym. Sotwin (tamże, s. 145) wymienia tutaj takie tematy jak „samostanowienie, samokontrola, samo- lub autodeterminacja, relacja ja-podmiotowego do ja-przedmiotowego, ustanawianie celów”. Przykładem teorii z tego zakresu jest teoria kontroli umysłu J. Beckmanna, w której autor wskazuje na samokontrolę (tłumienie niechcianych myśli) i samoregulację (wzmacnianie pożądaných myśli) jako dwa mechanizmy, dzięki którym człowiek może sprawować



kontrolę nad treściami znajdującymi się w przestrzeni jego świadomości (tamże, s. 146). Według tej autorki we współczesnej psychologii podmiotowość oznacza więc głównie pewien zakres autonomii człowieka, jego sprawstwa, tego, że może być przyczyną jakichś stanów rzeczy zarówno w otoczeniu jak i względem samego siebie. Jak już zostało to nadmienione na początku tego rozdziału, Sotwin (za: tamże, s. 147) zauważa, że podmiotowość w drugim rozumieniu stanowi prawdziwe wyzwanie dla psychologii, jako problem wolnej woli, ponieważ oznacza pytanie o pogodzenie z jednej strony możliwości sprawowania kontroli nad sobą, a z drugiej zdeterminowanych procesów zachodzących w psychice. Mimo że problem jest zasadniczo filozoficzny, dotyczy również psychologii, która wyjaśniając „jak działa człowiek” powinna zbliżać się do odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu to działanie jest zdeterminowane przez czynniki zewnętrzne lub biologiczno-psychiczne, a w jakim stopniu jest wyrazem woli człowieka, wyrazem jego „chcę”. Można bowiem uznać, że cały problem sprowadza się do wskazania psychicznych mechanizmów sposobu postępowania człowieka, które działają niejako „same przez się”, bez udziału człowieka. Ale wówczas zaprzecza się całkowicie jego osobistemu wpływowi na własne życie i na otoczenie. Staje się on marionetką, kartezyjską żywą maszyną, zwierzęciem. Nie można wówczas mówić wcale o podmiotowości człowieka, ponieważ nie ma zachowanego warunku jego autonomii. Tymczasem jak się okazuje o człowieku-podmiocie niektórzy psychologowie chcą pisać i uznają za właściwy właśnie taki opis sposobu funkcjonowania człowieka w niektórych ważnych aspektach. Wprawdzie czasem podkreślają oni ograniczenia, jakim podlega podmiotowość, o czym napiszę jeszcze poniżej, ale jednak kategoria podmiotowości jest potrzebna, aby uchwycić choćby częściowo złożoność człowieka.

## **2. Podmiotowość osobowa człowieka w ujęciu Karola Wojtyły**

W swoim omówieniu Karola Wojtyły koncepcji podmiotowości człowieka będę miała za przewodników głównie trzy teksty: „Osoba: podmiot i wspólnota” (1994, I publ. 1976), «Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku» (1994; I publ. w jęz. ang. 1978) oraz początkowy fragment części czwartej pozycji „Osoba i czyn” (1994; I wyd. 1969). Nie będzie to więc omówienie wyczerpujące, ponieważ jak podkreśla sam autor, to książka „Osoba i czyn” stanowi próbę wnikięcia w kwestię osobowej podmiotowości człowieka (por. Wojtyła, 1994, s. 437, przypis). Można wysunąć przypuszczenie, iż uważne studium trzech mniejszych tekstów z zakresu tej tematyki wystarczy do nakreślenia szkicu koncepcji Karola Wojtyły, a tylko taka próba została podjęta w poniższym tekście.

W swoim rozważaniu na temat podmiotowości osoby ludzkiej Karol Wojtyła wychodzi od doświadczenia człowieka (por. Wojtyła, 1994, s. 375 i nn.). Jak zaznacza autor w późniejszym swoim tekście (1994, s. 436), ma to doniosłe znaczenie dla ujmowania zagadnienia podmiotowości człowieka. Otóż według niego niewątpliwie można wskazać na znaczącą rolę analiz filozoficznych dotyczących czystej świadomości w zwróceniu uwagi na człowieka jako podmiot, którego nie można sprowadzić do bycia przedstawicielem gatunku, lecz który charakteryzuje istotny element: subiektywność. Jednocześnie autor zauważa, iż dzięki temu, że nie pozostaje się w swoim myśleniu jedynie w obrębie czystej świadomości, lecz sięga się do autentycznego i całościowego doświadczenia człowieka, które „wprowadza

nas w cały konkret istnienia człowieka, tj. w rzeczywistość podmiotu świadomego” (Wojtyła, 1994, s. 436), można właśnie ujmować problem podmiotowości bardziej kompleksowo niż dotychczas. Według niego możliwe jest bowiem, i wręcz wskazane, łączenie dwóch ujęć człowieka: zarówno realistycznego (człowiek – byt, obiektywnie istniejący), jak i subiektywistycznego, które wywodzą się z analiz fenomenologicznych opartych na założeniu czystej świadomości, wskazuje na ten istotny wymiar podmiotowości człowieka, który wynika z działania świadomości.

Jak najkrócej sformułować definicję podmiotowości? Warto tutaj przytoczyć słowa autora: „Podmiotowość jest więc poniekąd synonimem „tego, co nieredukowalne” w człowieku” (Wojtyła 1994, s. 438). Nieco wcześniej zaś w tym samym tekście autor napomyka: „to, co nieredukowalne w człowieku – to, co pierwotne, czyli zasadniczo ludzkie, co stanowi o całkowitej oryginalności człowieka w świecie” (tamże, s. 436). Warto rozszerzyć tę krótką odpowiedź na pytanie, czym jest owa nieredukowalność. Otóż odpowiadając w pewnym sensie na to pytanie autor zwraca uwagę na dwie tradycje w myśli filozoficznej. Jedna z nich, przynajmniej na pierwszy rzut oka, ujmuje człowieka jako przedmiot, jako element świata, redukowalny do niego (do świata). Ten typ rozumienia człowieka określa Wojtyła mianem „kosmologicznego” (tamże, s. 437), a tradycję tą wiąże z arystotelesowską definicją, której odpowiednikiem w języku łacińskim jest sformułowanie „homo est animal rationale”, a która stała się ważnym elementem antropologii. „Potrzeba redukcji” (tamże, s. 437), uproszczenia złożonej rzeczywistości, tworzenia kategorii, stanowi ważny element poznawania. Z drugiej strony dążenie do zrozumienia człowieka jako elementu świata, choć ważne, to jednak nie jest jedynym i wystarczającym spojrzeniem. Dopelnia je „typ personalistyczny rozumienia człowieka” (tamże, s. 440), który wyraża pragnienie poznania człowieka już nie w odniesieniu do czegoś poza nim samym, czyli do świata, ale właśnie świadczy o konieczności pojmowania go także „w samym sobie” (tamże, s. 440), jeśli się chce go dogłębniej zrozumieć. To drugie spojrzenie skupia swą uwagę i orientuje się wokół przekonania „o pierwotnej oryginalności osoby ludzkiej, o jej – wobec tego – zasadniczej niesprowadzalności do „świata”, do przyrody” (tamże, s. 437). Taki pogląd na człowieka charakteryzuje się równie silną tradycją, jak „potrzeba redukcji” (tamże, s. 437) obecna w myśli Arystotelesa. Zresztą można postawić hipotezę, że autor wyróżnił te dwie tradycje raczej po to, aby ukazać ich wzajemne uzupełnianie się, a nie dlatego, że kontrastują w sposób nie dający się ze sobą uzgodnić. Otóż sam potwierdza, że „sama przedmiotowość koncepcji człowieka jako bytu domagała się po pierwsze – stwierdzenia, że człowiek stanowi odrębne *suppositum* (=podmiot istnienia i działania), po drugie afirmacji tego, że jest on osobą (*persona*)” (tamże, s. 438). A więc oba przeświadczenia (człowiek jako przedmiot i człowiek jako podmiot) łączą się ze sobą, choć każda z nich zwraca uwagę na inny aspekt rozumienia człowieka.

Dlatego też można wysunąć przypuszczenie, że tekstu Wojtyły nie można tak łatwo określić mianem „nieco heretyckiego” w odniesieniu do tradycji tomistycznej, którą to tezę można znaleźć w literaturze (por. Tarnowski, 2011, s. 110). Warto przyrzeć się, w jaki sposób odnosi się Wojtyła do „tradycyjnej nauki o osobie, której wyrazem stała się definicja Boecjusza: „rationalis naturae individua substantia” (Wojtyła, 1994, s. 438). Można postawić hipotezę, że ograniczenia tej teorii polegają według Wojtyły na tym, że „raczej [definicja ta] wyrażała jednostkowość człowieka jako bytu substancjalnego,



który posiada naturę rozumną, czyli duchową – niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby” (tamże, s. 438). Jednak w tej i dalszych uwagach, które można nazwać rozwinięciem tradycyjnego podejścia do problematyki osoby, obecne jest raczej nawoływanie do łączenia perspektyw i budowania na określonym fundamencie niż bezpowrotne odrzucenie tradycji. Zauważalne jest więc raczej pogłębienie i uzupełnienie spojrzenia, a nie zaprzeczenie. Jak stwierdza sam Wojtyła, definicja osoby sformułowana przez Boecjusza określiła tylko niejako „teren metafizyczny” (tamże, s. 438) dla podmiotowości osobowej człowieka. A więc posiada swoją znaczącą rolę dla zrozumienia człowieka. Warto jednak było to spojrzenie uzupełnić o nową perspektywę, właśnie interpretującą to, czym jest ów szczególny wymiar podmiotowości, charakterystyczny dla człowieka z tego względu, iż jest on osobą. Dlatego Wojtyła napisze: „chodzi bowiem nie tylko o metafizyczną obiektywizację człowieka jako podmiotu działającego, czyli sprawcę swoich czynów, ale chodzi o ukazanie osoby jako podmiotu przeżywającego swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją podmiotowość” (tamże, s. 439). Warto zwrócić uwagę na to, że wprawdzie w tym zdaniu podkreśla się znaczenie kategorii „przeżycia” jako kluczowego elementu interpretacji podmiotowości osobowej, ale jednak na początku autor wspomina o „metafizycznej obiektywizacji człowieka”, która stanowi jakby warunek wstępny, tworzy podstawę, na której buduje się podmiotowość. Czyli choć opis: człowiek-byt nie wystarcza do zrozumienia całości działającego człowieka, to jednak nie twierdzi się tutaj, że jest to opis zupełnie nieprawdziwy. Dalej autor napisze, że aby uzupełnić obraz człowieka konieczne jest zatrzymanie się przy tym, co w nim nieredukowalne, tym, co jedyne i niepowtarzalne, „poprzez co on jest nie tylko „tym właśnie” człowiekiem – jednostką gatunku, ale przez co jest osobą – podmiotem” (tamże, s. 440); jednak zarazem podkreśli, że nie można stworzyć kompletnego obrazu człowieka pozostając tylko w obrębie „tego, co nieredukowalne” (tamże, s. 440), bo jak twierdzi autor „to oznaczałoby niezdolność wyjścia z czystego „ja” – trzeba poznawczo dopełniać jedno [redukcję, rozumienie człowieka w świecie], drugim [zatrzymanie się przy tym, co nieredukowalne w człowieku]” (tamże, s. 440). Czy któryś z tych elementów jest ważniejszy? Według autora z pewnych względów kiedy próbuje się zrozumieć człowieka należy kłaść szczególny nacisk właśnie na „to, co nieredukowalne”. Kończąc tę kwestię warto przytoczyć słowa autora, który podkreśla, iż poprzez uwzględnienie w koncepcji człowieka kategorii przeżycia „zabezpieczamy (...) autentyczną subiektywność człowieka, tzn. jego osobową podmiotowość, w realistycznej interpretacji jego bytu” (tamże, s. 439). Szczególnie te ostatnie słowa sugerują, że Wojtyła raczej próbuje spojrzeć na nowo na pewne zagadnienia dotyczące człowieka i bynajmniej nie usiłuje zerwać z tradycją, nie to jest jego celem. Owszem, jego rozważania stanowią pewne novum. Myśl Wojtyły stanowi jednak raczej twórczą kontynuację tradycji, pójście w głąb, pójście dalej, poszerzenie rozumienia człowieka, niż „herezję”, która z definicji stanowi odejście od prawdy, niejako pójście na bok. A oto jak opisuje swoje podejście sam Wojtyła: „Już dotychczasowe rozważania wskazują chyba dostatecznie na wysilek ponownego odkrywania dynamicznej ludzkiej rzeczywistości jako rzeczywistości osoby i czynu, chociaż ujęcie tejże rzeczywistości w tradycyjnej antropologii filozoficznej jest na swój sposób doskonale” (tamże, s. 243).

W tym artykule została już wspomniana kluczowa dla rozumienia podmiotowości kategoria przeżycia, która przywołuje nieodłącznie aspekt świadomości. Dlatego, aby zrozumieć człowieka, trzeba

spojrzeć na niego nie tylko jako na byt, jednostkę gatunku, ale przede wszystkim jako „konkretne „ja”, jako przeżywający siebie podmiot” (tamże, s. 440). To ludzkie „ja” charakteryzują określone struktury, które w pewnym sensie go stanowią, są nim samym. Przyjrzenie się owym strukturom to właśnie «zatrzymanie się przy „tym, co nieredukowalne”» (tamże, s. 440), co oznacza nie tyle zerwanie z redukcją, ile uzupełnienie jej o nowy punkt widzenia: „*L'irréductible* oznacza bowiem także to wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby” (tamże, s. 440-441). Do tych struktur stanowiących osobę, czy też należących do osoby należy samostanowienie, „w którym człowiek odnajduje swoje „ja” jako tego, który siebie posiada i sobie panuje, a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i sobie panować. (...) W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą i to, że jest podmiotem” (tamże, s. 441).

Warto w tym momencie, po wyjaśnieniu czym jest to, co nieredukowalne, uzupełnić jeszcze te rozważania o chociażby krótkie napomknięcie o kwestii redukowalności, a mianowicie jak może być rozumiana oraz jakie jej znaczenie przyjmuje Wojtyła w swoim tekście. Człowiek nie jest zwierzęciem, nie jest wyłącznie materialny już w tradycyjnej nauce o osobie i nie jest do tego potrzebne podkreślanie podmiotowości. Nie jest więc tak, że dopiero odkrycie podmiotowości uwalnia nas od takiego redukcjonistycznego spojrzenia na człowieka, które uważa go wyłącznie za zwierzę. Można jednak wysunąć przypuszczenie, że redukcjonizm może mieć różne oblicza. Jedno z nich polegać może właśnie na naturalistycznej koncepcji człowieka, który uznaje go za zwierzę, nawet jeśli wyjątkowe, o wyjątkowej pozycji w przyrodzie. Można postawić hipotezę, iż koncepcja Wojtyły stanowi w pewnym stopniu krytykę innego rodzaju redukcjonizmu, takiego, który wprawdzie uznaje wyjątkową pozycję człowieka, i jego niesprowadzalność do zwierzęcia, ale któremu brakuje jeszcze uznania roli niepowtarzalności każdego człowieka, bycia przez niego podmiotem, uznania roli jego subiektywności. Co prawda pośrednio to ubogacenie spojrzenia na człowieka stanowi również krytykę naturalistycznej koncepcji natury ludzkiej, jednak można wysunąć przypuszczenie, że bezpośredni cel artykułów Wojtyły był zupełnie inny: jest to jakby głos w dyskusji wewnątrz tradycji, poszerzający spojrzenie i ubogacający ją, a nie polemika z materialistycznymi w gruncie rzeczy koncepcjami dostrzegającymi w człowieku jedynie ciało i psychikę. Choć oczywiście pośrednio jako głos w dyskusji „na zewnątrz”, również może okazać się owocny i wspierający.

W precyzyjnym przybliżeniu się krok po kroku do Wojtyły ujęcia podmiotowości warto wyjść podobnie jak autor od doświadczenia. Doświadczenie człowieka ma charakter zarówno podmiotowy, jak i przedmiotowy (tamże, s. 375-376). Uznanie obu tych aspektów umożliwia ujmowanie rzeczywistej podmiotowości człowieka, bez odrywania jakiegokolwiek elementu, czyli bez popadania w badanie „czystego podmiotu” (tamże, s. 377) oderwanego od realiów żywej osoby. Podmiotowość należy do istoty doświadczenia, ponieważ stanowi ono zawsze czyjąś własność – nie spotyka się samego, czystego doświadczenia, pozostaje ono zawsze czyjeś (tamże, s. 375). Doświadczenie człowieka – a więc kimś, kto doświadcza, jest człowiek, człowiek-podmiot (tamże, s. 375). Jednocześnie jednak do istoty doświadczenia należy jego przedmiotowość, bowiem podmiot doświadcza jakiegoś przedmiotu, zawsze należy określić

jakiś przedmiot konkretnego doświadczenia. Doświadczenie człowieka – a więc tym, kogo doświadcza podmiot, jest człowiek (tamże, s. 375). Wyjście od doświadczenia człowieka sprzyja całościowemu ujęciu poznawczemu zagadnienia podmiotowości. Określenie, że człowiek przedstawia się w doświadczeniu jako *suppositum* oznacza, że jest on „podmiotem własnego istnienia i działania” (tamże, s. 377). Kiedy odbieramy człowieka (siebie lub innego) przy pomocy władz poznawczych dostrzegamy bowiem jego istnienie i działanie i zarazem ujmujemy je jako takie, których podmiotem jest ów inny lub ja sam. Nie mogą one pozostawać poza jakimś konkretnym podmiotem. Pojęcie *suppositum* jest użytecznym określeniem podmiotowości „w znaczeniu metafizycznym” (podmiotowości metafizycznej) (tamże, s. 377-378).

Idąc dalej w poznawaniu koncepcji Wojtyły, można odkryć, że w jego ujęciu znaczenie działania człowieka dla podmiotowości jest dosyć złożone. Z jednej strony dzięki całościowo rozumianemu dynamizmowi człowieka można odkryć, że jest on podmiotem, a z drugiej można głębiej wniknąć w istotę podmiotowości osobowej, w całą strukturę wyznaczającą to, że człowiek jest właśnie indywidualnym, osobowym podmiotem (tamże, s. 379). Podmiotowość charakterystyczna dla człowieka, niejako go wyróżniająca, to właśnie podmiotowość osobowa, która jest odsłaniana przez konkretne ludzkie „ja” konstituujące się na gruncie *suppositum* (tamże, s. 380). Z jednej strony w sposób zasadniczy podmiotowość człowieka utworzona jest jako *suppositum humanum*, czyli podmiotowość metafizyczna, ale z drugiej pozostaje ona cały czas w rozwoju i można powiedzieć, że zmierza do swojego pełnego urzeczywistnienia, do podmiotowości osobowej (tamże, s. 380). Cały dynamizm właściwy człowiekowi, czyli w skrócie *operari*, w którego skład wchodzi między innymi czynny ludzki, ów dynamizm umożliwia stopniowe ujawnienie się osoby (tamże, s. 379). U korzenia podmiotowości osobowej znajduje się więc charakterystyczne wyłącznie dla człowieka *suppositum humanum*, ono samo stanowi jedynie i aż grunt dla rozwoju osoby. Podstawa podmiotowości tkwi więc w naturze człowieka. «Człowiek jest osobą „z natury”» (tamże, s. 380), jak to określa sam autor. Jednocześnie ludzkie „ja” konstituuje się w toku rozwoju człowieka, a to kształtowanie siebie samego zachodzi poprzez czyny: świadome i wolne działania. Widać więc, w jaki sposób Karol Wojtyła podchodzi do eksploracji podmiotowości osobowej, właściwej człowiekowi: poprzez analizę czynu, jako tego poprzez co zasadniczo zachodzi rozwój osoby. Warto tutaj jeszcze zaznaczyć, że autor dostrzega także inne warstwy podmiotowości, związane z wymiarem somatycznym czy psychicznym (emotywnym) i uznaje za istotne zagadnienie to, „w jaki sposób człowiek-osoba jest podmiotem poprzez swoje ciało i swoją psychikę” (tamże, s. 379). Jednak za kluczową dla wyjaśnienia podmiotowości osobowej uznaje analizę czynu - świadomej i wolnej formy ludzkiego działania, *operari* – który różni się od tego, co się w człowieku tylko „dzieje” (tamże, s. 379).

Idąc dalej autor tłumaczy, że dla zrozumienia czynu, stanowiącego działanie świadome, potrzebne jest wprowadzenie pojęcia świadomości, która odbija w sobie bytowanie (*esse*) i działanie (*operari*) własnego „ja”, czyli osobę i czyn (tamże, s. 381). Jednocześnie zaś podstawą świadomości jest *suppositum humanum*, nie istnieje ona niezależnie (tamże, s. 381). Nie można też jej (ani nawet samoświadomości) sprowadzić całkowicie do ludzkiego „ja”. Świadomość zarazem odgrywa kluczową rolę w wyjaśnieniu podmiotowości osobowej (tamże, s. 382). Otóż to właśnie ona odzwierciedlając owoce wysiłku poznawczego człowieka,

dodaje im „wymiaru subiektywnego” (tamże, s. 382), charakterystycznego dla człowieka, z tego względu, że jest on podmiotem. Pewna propozycja odczytania Wojtyły w tym miejscu ukazuje, iż świadomość przenosi do wewnętrznego świata człowieka owe rezultaty poznania, i tym samym umożliwia powstawanie przeżyć o treściach określonych przez te owoce poznania (por. tamże, s. 382). Przy analizie roli świadomości autor przygląda się bliżej podmiotowości osobowej człowieka. Otóż składają się na nią dwa wymiary: bycie podmiotem (*suppositum*) i „przeżywanie siebie jako podmiot” (tamże, s. 382), z tymże to właśnie do kształtowania się owego drugiego wymiaru potrzebna jest świadomość, która pośredniczy w konstytuowaniu się ludzkiego „ja” w *suppositum humanum* (tamże, s. 382). Autor zwraca tutaj uwagę na modyfikację znaczenia pojęcia „podmiotowość”, zachodzącą wraz ze zrozumieniem roli świadomości. Otóż w zakres tego określenia wchodzi odtąd także wewnętrzność, w-sobność działania i bytowania człowieka (tamże, s. 383). Wprawdzie zawierają się one właściwie już w pojęciu *suppositum humanum*, jednak nie są wydobyte w wystarczającym stopniu, aby pełniej dostrzec w *suppositum* konkretne i niepowtarzalne „ja”, osobę. Dla zrozumienia podmiotowości osobowej pomocne okazuje się spojrzenie na człowieka pod kątem świadomości i przeżycia.

Kolejnym krokiem na drodze do zrozumienia istoty podmiotowości człowieka jest analiza sprawczości osoby, która ujawnia człowieka jako podmiot osobowy. Jak to się dzieje? Najpierw warto zauważyć, iż żaden czyn nie dokonuje się samorzutnie, lecz w przypadku każdego można wskazać jego sprawcę. Jak stwierdza Wojtyła (tamże, s. 384), to konkretne „ja” wykonuje czyny, dzięki czemu możemy mówić właśnie o sprawczości, zawierającej w sobie zarazem element świadomości (czyn jest bowiem działaniem świadomym), jak i element wolności. Jak podkreśla Wojtyła, związek między osobą a czynem trudno jednak precyzyjnie opisać posługując się wyłącznie terminem „sprawczość” (tamże, s. 384): dzieje się tak dlatego, że pojęcie to rozumieć można jako świadczące jedynie o tym, że podmiot wprowadza jakieżś zmiany w swoim otoczeniu. Tymczasem jeszcze ważniejszy jest taki wymiar czynu, który łączy ów czyn z dokonującym go podmiotem, stanowi wpływ podmiotu na siebie samego. Do opisu tej wewnętrznej rzeczywistości człowieka, tego stanowienia o samym sobie poprzez czyny, potrzebne jest pojęcie samostanowienia, które oznacza właśnie ów drugi, głębszy wymiar sprawczości osoby i zarazem ujawnia podmiotowość człowieka (tamże, s. 385). To ostatnie zachodzi dzięki temu, że poprzez samostanowienie wychodzi na jaw transcendentny wymiar świadomego i wolnego działania człowieka; transcendentny, dlatego że czyn ludzki ma charakter autoteleologiczny w zakresie skierowania ku prawdzie i dobru (bezinteresownym) (tamże, s. 385). Dojść można w ten sposób do definicji ludzkiego „ja”. Stanowi go ukształtowane i kształtujące się przez akty samostanowienia *suppositum humanum* (tamże, s. 386). W aktach tych odsłania się struktura właściwa człowiekowi: profil samo-posiadania i samo-panowania (tamże, s. 386). Dlatego o „ja” można również powiedzieć, że stanowi go określone *suppositum humanum*, które jest tożsame z samo-posiadaniem i samo-panowaniem w momencie, gdy ów podmiot jest dany sobie samemu w przeżyciu czynu (por. s. 386). Podmiotowość osobowa to również podmiotowość przeżycia, a nie tylko podmiotowość bytu (tamże, s. 386). Gdy człowiek uświadamia sobie, że sam siebie posiada i sam sobie panuje, wiąże się z tym przeżycie siebie jako podmiotu osobowego (tamże, s. 387).

Dochodzimy tutaj do problemu, który zdaniem autora jest najbardziej podstawowy dla refleksji nad podmiotowością osobową człowieka: o ile spełnienie czynu jest jednocześnie spełnieniem osoby? (tamże, s. 388). W każdym czynie struktura samo-posiadania i samo-panowania na nowo urzeczywistnia się, a w tym procesie tworzy się prawdziwie określone ludzkie „ja”, które jest osobą. Widzimy więc ścisły związek między konstytuowaniem się osoby a czynem. Autor zwraca uwagę na dążność do spełniania siebie, która stanowi podstawę dokonywania czynów, a która świadczy równocześnie o niepełności ludzkiego „ja” i o autoteologii, która jest skutkiem przeżywania tej niepełności, a wyraża się w tym, że celem bytu jest samospełnienie (tamże, s. 388). Ukazuje to strukturę podmiotowości osobowej człowieka jako otwartą, niedomkniętą (tamże, s. 388). Zwrot ku sobie samemu zachodzący dzięki świadomości i samostanowieniu, nie zamyka człowieka na sobie samym, lecz stanowi źródło otwarcia podmiotu na rzeczywistość. Pomiędzy spełnianiem siebie a transcendencją zachodzi w człowieku ścisła zależność (tamże, s. 388). Jak powtarza dwukrotnie sam autor, „transcendencja jest jakby drugim imieniem osoby” (tamże, s. 388). Równocześnie transcendencja to ukazywanie się duchowości człowieka (tamże, s. 389). Z ważnym momentem transcendencji, jaki ukazuje się, kiedy to człowiek osądza własne czyny w swoim sumieniu i przejawia tym samym swoją osobową strukturę, a więc z tym momentem łączy się „ów profil spełnienia” (tamże, s. 389), należący do podmiotowości osobowej człowieka, „którą przeżywamy jako własne „ja” w swoich czynach, a która jawi się nam w sobie właściwej głębi w przeżyciu wartości moralnej – dobra lub zła, które to przeżycie pozostaje w doświadczalnym związku z momentem sumienia w czynach ludzkich” (tamże, s. 389). W sumieniu dochodzi do urzeczywistnienia transcendencji osoby w czynie (tamże, s. 389), ponieważ to właśnie w nim dochodzi do przyporządkowania w czynie dobra do prawdy, a działanie zaczyna się wówczas chceniem oraz wyborem prawdziwego dobra (tamże, s. 389). Dzięki temu można powiedzieć, że sumienie ujawnia w podmiocie „transcendencję prawdy i wolności” (tamże, s. 389), która gdy zachodzi, pokazuje, że człowiek przekroczył siebie „w kierunku dobra prawdziwego” (tamże, s. 389). Tylko dzięki temu przerastaniu siebie samego w opisanym kierunku, podmiot osobowy może być sobą (tamże, s. 390). Zrozumienie osoby wymaga właśnie uwzględnienia transcendencji, która znajduje się niejako w aktach poznawczych i wolitywnych przez to, że odnoszą się one do prawdy i prawdziwego dobra (tamże, s. 390). Rozpatrzenie roli sumienia jest potrzebne do tego, aby wykazać zależność między transcendencją a spełnieniem (tamże, s. 390). Dokonując jakiegoś czynu, „spełniam w nim siebie” (tamże, s. 390), o ile oczywiście czyn ten określiło jako prawdziwie dobry prawe sumienie (tamże, s. 390). Oznacza to, że dzięki spełnianiu takich czynów człowiek staje się dobry i jest dobry (tamże, s. 390). „Wartość moralna sięga w całą głębię ontycznej struktury *suppositum humanum*” (tamże, s. 390). Autor (tamże, s. 390) zwraca jeszcze uwagę na dwa znaczenia spełnienia: metafizyczne (jestem lub staję się dobry jako człowiek) oraz doświadczone, w świadomości, które otrzymujemy w przeżyciu wartości moralnej dobra. Analogiczne rozumowanie autor przedstawia dla zła, antywartości, której wybór z definicji oznacza nie-spełnienie siebie. „Spełniam siebie nie przez to, że spełniam czyn, ale przez to, że staję się dobry, czy ten czyn jest moralnie dobry. Spełnienie osoby pozostaje (...) w związku z (...) transcendentnym wymiarem czynu zobiektywizowanym w sumieniu” (tamże, s. 390). Warto dodać, że samospełnienie stanowi osobną strukturę osoby, aktualizującą się wtedy, kiedy człowiek spełnia dobry



czyn (tamże, s. 390). Poprzez wymiar transcendentny swoich czynów człowiek spełnia siebie. Spełnienie stanowi rzeczywistość podmiotową (tamże, s. 391). Na tworzenie się ludzkiego „ja”, w całej okazałości podmiotu osobowego, ma ogromny wpływ transcendencja prawdy i dobra (tamże, s. 391).

### 3. Porównanie niektórych psychologicznych koncepcji podmiotowości z jej ujęciem u Karola Wojtyły

Tak jak zostało wspomniane na początku tego artykułu porównywanie koncepcji należących do różnych dyscyplin naukowych stanowić może trudne zadanie. Pomimo używania jednego konstruktu („podmiotowość”) w jego opisie różni teoretycy posługują się odmiennymi pojęciami, co utrudnia analizę i wskazanie kryteriów porównania. W przedstawieniu różnic i podobieństw pomiędzy niektórymi koncepcjami psychologicznymi, a propozycją filozoficzną, zostanie wykorzystana więc następująca metoda: zostaną wskazane zakresy tematyczne, w obrębie których lepiej można dostrzec specyfikę poszczególnych ujęć. Najpierw zostanie poruszona kwestia genezy podmiotowości w człowieku, następnie jej istota, zostaną zaprezentowane przypuszczenia związane z tym, w jakich zakresach koncepcja filozoficzna Karola Wojtyły wraz z niektórymi koncepcjami podmiotowości w psychologii stanowią łącznie kompleksowe rozumienie tego pojęcia, a w jakich zakresach wzajemnie się wykluczają.

Jeśli chodzi o pierwsze z wymienionych zagadnień, a więc sposób powstawania i rozwoju podmiotowości, to na początku warto podkreślić jego znaczenie dla samej psychologii. Otóż jak zauważa Leder (2006, s. 165), zmierzenie się z dylematem: «w jaki sposób „To” staje się „Ja”» wręcz „ufundowało” tę dziedzinę wiedzy. Można postawić hipotezę, że ów dylemat to właśnie zagadnienie powstawania podmiotowości. Leder wymienia kilka perspektyw, z pozycji których ów dylemat rozwiązywano, a wspólnym mianownikiem tych rozstrzygnięć okazało się rozwiązanie polegające na tym, by przyjąć, że «tam, gdzie jest „To” musi być „Ja”» (tamże, s. 165). Sądzę, że pewna interpretacja takiego rozwiązania jest stosunkowo spójna z elementami antropologii Karola Wojtyły w zakresie refleksji nad podmiotowością. Wyróżnia on bowiem dwa wymiary podmiotowości osobowej człowieka: „być podmiotem (*suppositum*) i przeżywać siebie jako podmiot” (Wojtyła, 1994, s. 382). «(...) w tym drugim dopiero wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego „ja”» (tamże, s. 382). Mielibyśmy więc: „To” – odpowiednik podmiotu - *suppositum*, oraz „Ja” – odpowiednik przeżywania siebie jako podmiotu zachodzącego dzięki działaniu świadomości. Pod tym względem analiza Karola Wojtyły wydaje się zawierać analizę psychologiczną, właśnie ze względu na podkreślanie roli świadomości i przeżycia w refleksji nad podmiotowością. Autor odniósł się zresztą do uwag stwierdzających, że poprzez analizę człowieka od strony wymienionych konstruktów (świadomość, przeżycie), wchodzi się już na teren należący do psychologii, a traci się kontakt z podmiotowością metafizyczną (tamże, s. 383). Można odczytać Karola Wojtyłę w taki sposób, iż taki zarzut jest jego zdaniem niesłuszny. To właśnie uważne studium człowieka włączające aspekt świadomości sprzyja zrozumieniu podmiotu metafizycznego, *suppositum humanum*, «jako konkretnego i niepowtarzalnego „ja”, czyli osoby» (tamże, s. 383). Oba rodzaje analiz uzupełniają się, i nie jest wyjściem poza antropologię uwzględnianie pełniejszego spektrum zagadnień. Natomiast niewątpliwie warto



zauważyć, że decyzja o pójściu w stronę analizy podmiotowości od strony obydwu wymiarów (szczególnie zaś analiza od strony świadomości i przeżycia) zbliża do siebie zapewne koncepcję Wojtyły i niektóre elementy koncepcji psychologicznych. Te ostatnie nie są wprawdzie wyposażone w wyrażony wprost fundament antropologiczny, jednak zawierają już na poziomie przesłanek pewne intuicje zbliżone w swym znaczeniu do studium antropologicznego – na przykład zachodzące na pewnym poziomie utożsamianie „to” z „ja” można traktować jako wyraz właśnie przeświadczenia o zakotwiczeniu ludzkiego „ja” psychologicznego w jego strukturze bytowej, ontologicznej. Pozostaje otwartą kwestia słuszności takiej interpretacji. Dostrzegalna jest pewna jej wada, mianowicie polegająca na tym, iż zbyt uznaje *suppositum humanum* jako „coś” („to”), zamiast „kogoś”. Gdyby zastąpić formułę Ledera zdaniem «tam, gdzie jest „ktoś”, musi być „ja”», można wysunąć przypuszczenie, że byłaby bliższa rozwiązaniu Wojtyły, o ile powyższa propozycja odczytania stanowi poprawne rozumienie koncepcji tego ostatniego autora.

Pozostaje pewnym problemem na ile koncepcje psychologiczne można traktować jako spójne między sobą pod omawianym względem. Można postawić hipotezę, że niektórzy teoretycy i jednocześnie badacze zagadnienia podmiotowości, formułują nieco inne założenia niż to wymienione w sformułowaniu «tam, gdzie jest „To” musi być „Ja”». To ostatnie sformułowanie jest bowiem w poniższym artykule rozumiane w ten sposób, że podmiotowość w pewnym sensie wynika z naturalnego wyposażenia człowieka. Oczywiście potem podlega rozwojowi, jednak ważne jest owo pierwotne zakorzenienie

w strukturze bytowej człowieka. Jarymowicz natomiast stwierdza w swojej książce poświęconej podmiotowości, iż „z psychologicznego punktu widzenia podmiotowość nie jest człowiekowi dana, lecz kształtuje się za sprawą (1) uniwersalnych, naturalnych procesów rozwojowych oraz (2) specyficznych, własnych, celowych aktywności podmiotu (...)” (2008, s. 11-12). Sformułowanie „podmiotowość nie jest człowiekowi dana” rozumieć można jako między innymi zaprzeczające temu odniesieniu podmiotowości do naturalnego, bytowego wyposażenia człowieka. Być może taka interpretacja jest zbyt daleko idąca, jednak trudno się oprzeć wrażeniu, że podkreślanie stopniowego rozwoju podmiotowości, jakie było prawdopodobnie pierwszym zamiarem Autorki, odbyło się w tym zdaniu kosztem odebrania istotnej roli pierwszemu wymiarowi podmiotowości, związanemu ze strukturą ludzkiego bytu. Ta ostatnia intuicja, o charakterze antropologicznym, obecna jest w niektórych innych propozycjach psychologicznych, przynajmniej o ile w poniższym artykule zostały należycie zrozumiane przytoczone już słowa Ledera o rozstrzygnięciu ważnego dylematu w psychologii.

Być może warto jeszcze porównać te słowa Jarymowicz ze sformulowaniem Wojtyły: „Dynamiczna struktura samostanowienia mówi człowiekowi za każdym razem o tym, że jest sobie samemu dany i zadany równocześnie” (Wojtyła, 1994, s. 441). W stwierdzeniach obydwu autorów zawarta jest cenna intuicja o tym, że podmiotowość nie jest czymś gotowym, co człowiek po prostu otrzymuje lub dziedziczy, lecz jest związana z jego rozwojem i osobistą aktywnością. Karol Wojtyła wyraża to sformulowaniem wyrażającym myśl, iż człowiek jest sobie samemu zadany, natomiast Jarymowicz mówi o kształtowaniu się podmiotowości, a więc o procesach odpowiadających za jej rozwój, w których niebagatelną rolę odgrywa właśnie jednostka. Można jednak wysunąć przypuszczenie, iż wymieniona koncepcja psychologiczna różni się pod pewnym względem od ujęcia Karola Wojtyły. Mianowicie warto

zwrócić uwagę na to, że dla tego ostatniego człowiek jako podmiot jest sobie samemu nie tylko zadany, ale także dany, oba te „zjawiska” zachodzą równocześnie. Mimo że wydawałoby się, iż się wykluczają, to jednak na pewnym poziomie doskonale się uzupełniają tworząc razem całość dobrze opisującą złożoność rzeczywistości podmiotu osobowego. Tymczasem Jarymowicz nadmienia, iż podmiotowość człowiekowi nie jest dana. Wprawdzie słowa te występują w innym kontekście, jednak można mniemać, że być może brakuje w tej koncepcji drugiego skrzydła, równoważącego ów rozwój i wyjaśniającego sposób powstawania, początki podmiotowości. Na tym poziomie ciekawa skądinąd propozycja Jarymowicz wkleja się w trudności. Inaczej wydaje się przedstawiać kwestię genezy podmiotowości koncepcją Karola Wojtyły, w której jest ona [podmiotowość] zarazem dana, a jednocześnie podlega rozwojowi.

Warto również zwrócić uwagę na jeszcze jedną, jeszcze ważniejszą konsekwencję użycia poszczególnych słów: jeśli coś jest dane i zadane to wszystko to dokonuje się za sprawą Kogoś, kogoś innego niż sam człowiek-podmiot. Można domniemywać, że mimo że w tych tekstach Wojtyły nie pada słowo „Bóg”, to jednak fakt stworzenia człowieka przez Boga tkwi w założeniach tej koncepcji podmiotowości. Tak więc dostrzegalne jest znaczne przesunięcie w rozumieniu człowieka pomiędzy rozważaną koncepcją psychologiczną, w której używa się sformułowania „podmiotowość (...) kształtuje się”, odwołującego się do abstrakcyjnych procesów, a koncepcją Wojtyły, w której na poziomie przesłanek obecne jest odwołanie do źródła podmiotowości człowieka. Jest to odniesienie zawarte prawie *implicite*, i nie narzucające się, jednak nieubłagane obecne, które wydaje się wskazywać na bardzo istotną różnicę między rozważanymi koncepcją psychologiczną a propozycją filozoficzną. Zarazem można sądzić, że umiejscowienie ludzkiej podmiotowości w szerszym kontekście, gdzie znane jest jej ostateczne źródło, stanowi istotną wartość filozoficznej koncepcji Karola Wojtyły. Można przypuszczać, że przewyższa ono znaczeniem wkład pozostałych autorów. Jednocześnie do zrozumienia fenomenu ludzkiej podmiotowości wydaje się być potrzebne zarówno spojrzenie umiejscawiające ją w rzeczywistości i przyznające właściwe miejsce jej źródłu - Bogu, jak i analiza jej od strony psychologicznej.

Przykładem zbliżonego w obu dziedzinach wiedzy ujmowania kwestii znajdującej się w obrębie zagadnienia ludzkiej podmiotowości, jest sprawa odniesienia do własnego „ja” jako przedmiotu. W obu dziedzinach wiedzy (tj. w filozofii i w psychologii) bardzo ważną rolę w funkcjonowaniu podmiotowości pełni świadomość i samoświadomość, czyli doniosłą rolę odgrywa refleksyjne zwrócenie uwagi na samego siebie, m.in. własne działania. Z perspektywy filozoficznej Wojtyła (1994, s. 154) porusza kwestię odnoszenia się do siebie następująco: „osobie jako podmiotowi, (jako temu, kto panuje i posiada) dana jest osoba jako przedmiot, (jako ten, komu ona panuje i ten, kogo posiada)”. W ujęciu psychologicznym Kofty (2006, s. 167) „człowiek ma pewną szczególną, wyróżniającą go zdolność poznawczą: do percepcji siebie jako obiektu (autorefleksji, samoopisu, przypisywania sobie różnych atrybutów psychologicznych i społecznych)”.

Zaznaczona powyżej kwestia odnoszenia się do siebie samego stanowi przykład przystawiania koncepcji psychologicznej do teorii filozoficznej, przynajmniej w pewnym zakresie. Dużo bardziej złożona wydaje się pod względem wzajemnego uzupełniania się obu dziedzin sprawa uznawania przez niektórych badaczy psychologów zasady „operari sequitur esse”, która stanowi ważny element Wojtyły koncepcji

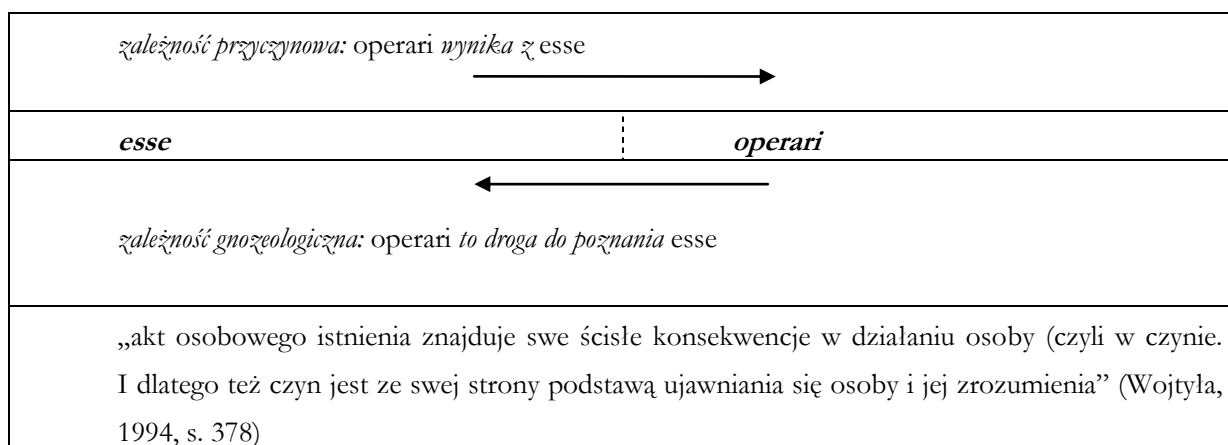
podmiotowości, o ile należycie to zagadnienie zostało ujęte w tym artykule. Wprawdzie zasada ta wyprowadzona jest z antropologii filozoficznej Karola Wojtyły, a nie z psychologii, jednak można próbować sprawdzić, czy w założeniach badacze z dziedziny psychologii ją wprowadzają, czy posługują się nią (nawet nie wyrażając tego *explicite*) czy też jej zaprzeczają. Zasada „operari sequitur esse” wyraża „zależność przyczynową działania od istnienia” (Wojtyła, 1994, s. 378) (*operari* wynika z *esse*) oraz „zależność gnozeologiczną” (tamże, s. 378-379) istnienia od działania (droga do poznania *esse* wiedzie poprzez *operari*). W innym miejscu Wojtyła (tamże, s. 305) wyprowadza z zasady „operari sequitur esse” wniosek, iż „osoba i jej wartość jest wcześniejsza od wartości czynu i w stosunku do niej podstawowa”, choć autor zaznacza, że „równocześnie osoba ujawnia się poprzez czyny” (tamże, s. 305). Podmiotowość człowieka ujmowana w aspektach metafizycznym i osobowym wiąże się więc z określonym sposobem patrzenia na stosunek między istnieniem i działaniem. Zestawmy takie ujęcie z koncepcją Kofty (2006, s. 169), który stwierdza: „(...) stajemy się podmiotami przede wszystkim dzięki temu, że (...) człowiek jest zdolny nie tylko do doświadczania wrażeń, spostrzeżeń i emocji, ale i do poznawczego reprezentowania siebie jako całościowego bytu psychologicznego (...) Innymi słowy, podmiotowość człowieka może wynikać z faktu, że człowiek konstruuje poznawczo siebie samego jako osobę, zdolną do inicjowania działań i dokonywania zmian”. Nieco wcześniej w tym samym tekście Kofta uznaje niebagatelną rolę podmiotowości: «Podmiotowość człowieka to (...) fundamentalna właściwość naszego funkcjonowania psychologicznego: (...) człowiek nie jest po prostu „rzeczą”, ale całościowym bytem doświadczającym i świadomym własnego istnienia, wywierającym rzeczywisty wpływ na swoje zachowania, bieg zdarzeń i innych ludzi» (tamże, s. 167). Ze zdań tych można wywnioskować, że istotnie w psychologii również uznaje się człowieka za pewien „całościowy byt”. W dalszym ciągu analizy zakładam, iż tak rzeczywiście jest: Kofta nie ogranicza swojej koncepcji podmiotowości jedynie do podmiotowości przeżycia albo też podmiotowości psychicznej, lecz podchodzi do zagadnienia całościowo.

Jednocześnie warto zauważyć, że niemal cała uwaga skupiona jest w wymienionych fragmentach tekstu Kofty na sferze działania człowieka, konkretnie na sferze działania intelektualnego. Można bowiem wysunąć przypuszczenie, że kwestia reprezentowania siebie samego, tworzenia poznawczych konstrukcji psychiki, to już sfera działania człowieka, a więc *operari*. Podmiotowość ma wynikać według Kofty właśnie ze sfery *operari*. Jeśli zaś Kofta wiąże podmiotowość z byciem przez człowieka całościowym bytem, to rozumiem jego sposób rozumowania jako uznający w pewnym sensie pierwszeństwo *operari* przed *esse*, zależność przyczynową istnienia od działania. Byłoby to odwrócenie kolejności uznawanej przez Wojtyłę, który potwierdza słuszność zasady *operari sequitur esse*, a więc stwierdza zależność przyczynową działania od istnienia. Co prawda Wojtyła mówi także o zależności gnozeologicznej, zachodzącej w odwrotnym kierunku, jednak istotne jest u niego ujmowanie obu zależności równocześnie. Którą z tych zależności uwzględni w swojej koncepcji Kofta? Można postawić hipotezę, że uwzględni jedynie zależność przyczynową, jednak w inny sposób, niż czyni to Wojtyła. Do opisu tej zależności Kofta używa bowiem terminu „wynikanie”, który Wojtyła rezerwuje dla zależności o charakterze przyczynowym. Porównanie tych dwóch koncepcji pod omawianym względem doprowadza więc do szczególnie trudnego momentu. Według mnie Kofta próbuje mimo wszystko nie definiować podmiotowości wyłącznie poprzez pryzmat

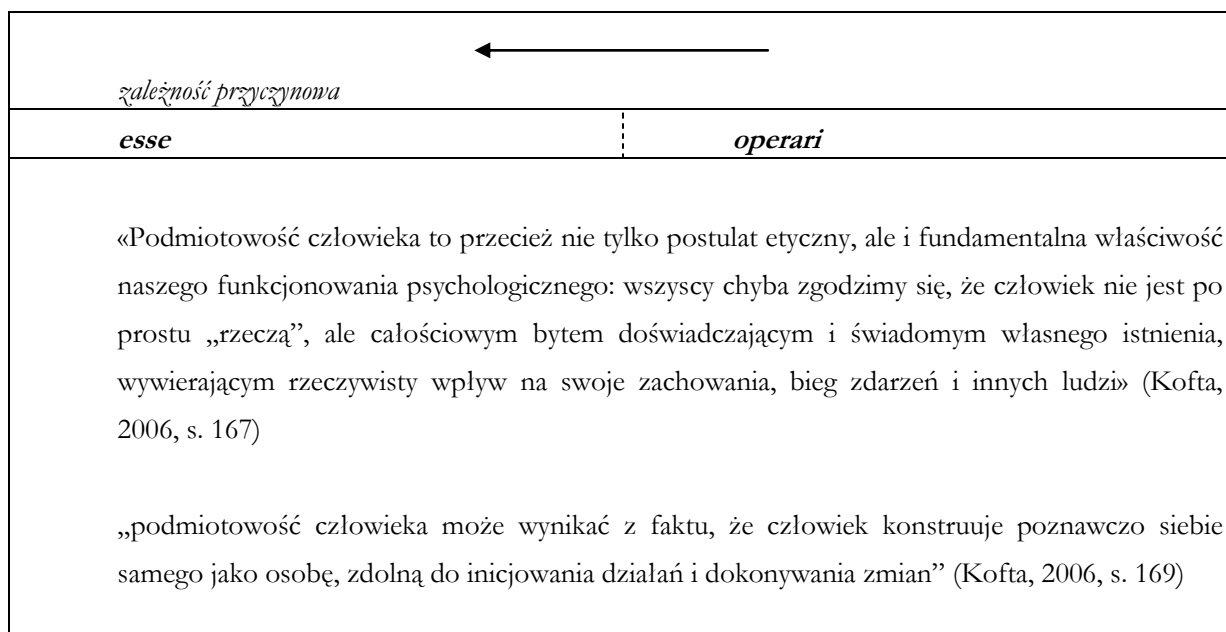
przeżycia lub aktywności intelektualnej, lecz myśli o człowieku jako rzeczywiście całościowym bycie, a więc obdarzonym istnieniem, którego człowiek jest świadomym, którego doświadcza oraz bycie działającym, pełniącym czyny. Jeśli podmiotowość u Kofty sięga do głębi bytu człowieka, oznaczałoby to więc, że próbuje wywieść istnienie z działania. Stawiałoby to założenia koncepcji Kofty (pod względem ontologicznym) daleko od metafizycznych założeń koncepcji Wojtyły. Niewykluczone, że refleksje Kofty odzwierciedlają na poziomie założeń to, co Wojtyła określił jako konstytuowanie bytu w świadomości. Oto jak pisze o tym Wojtyła (1994, s. 381): „Starając się zrozumieć właśnie poprzez czyn podmiotowość osoby, musimy równocześnie zdać sobie sprawę z tego, jakie szczególne znaczenie dla tejże podmiotowości ma świadomość. Trzeba przyznać, że aspekt ten nie był rozbudowywany w tradycji scholastycznej (...). Z kolei znów aspekt świadomości doczekał się od czasów Kartezjusza swego rodzaju absolutyzacji, która współcześnie weszła do fenomenologii poprzez Husserla. Nastawienie gnozeologiczne w filozofii wyparło nastawienie metafizyczne. Byt konstytuowany jest w świadomości i poniekąd poprzez świadomość, podczas gdy rzeczywistość osoby domaga się przywrócenia koncepcji bytu świadomego, tzn. nie ukonstytuowanego w świadomości i przez świadomość, ale wręcz przeciwnie – poniekąd konstytuującego świadomość. Podobnie też rzeczywistość czynu jako działania świadomego”.

W koncepcji Wojtyły (pod względem założeń metafizycznych czerpiącej oczywiście także z wcześniejszych źródeł) sfera *esse* stanowi istotne źródło *operari* w porządku przyczynowym, co sprzyja jasności tej teorii i jednocześnie sprzyja ujawnieniu zakorzenienia podmiotowości w tym, że człowiek jest osobą. Różnicę, jaka dzieli obydwie koncepcje można by pokrótce opisać następująco: Kofta mówi o tym, że podmiotowość może wynikać z poznawczej reprezentacji człowieka jako osoby, natomiast można przypuszczać, że Wojtyła powiedziałby, że podmiotowość człowieka wynika z tego, że jest on [człowiek] osobą. Schematy koncepcji Wojtyły i Kofty w opracowaniu własnym są zaprezentowane poniżej:

Rysunek 1. Przykładowa ilustracja graficzna zasady, którą uznaje Wojtyła: *operari sequitur esse*



Rysunek 2. Przykładowa ilustracja graficzna koncepcji Kofty wykonana z uwzględnieniem uwag Wojtyły na temat absolutyzacji świadomości w filozofii Kartezjusza i Husserla



Będąc przy porównaniu niektórych podejść psychologicznych i ujęcia filozoficznego chciałabym jeszcze odnieść się do szkicowego analogicznego porównania autorstwa Kofty (1989, s. 28-29). Zauważa on po pierwsze, iż o ile w filozofii zakres właściwości wchodzących w skład definicji podmiotu pozostaje bardzo szeroki, o tyle uwaga psychologów koncentruje się na „aktywności sprawczej”, „przyczynowości osobistej”. Odniesienie się do tej krótkiej wzmianki wymagałoby znacznie rozleglejszych studiów, niż te, które podjęłam w tym artykule, jednak w pewnej mierze już na podstawie dokonanych analiz można się zgodzić z taką uwagą, jeśli chodzi o porównanie z koncepcją Wojtyły. Warto ją jednak uzupełnić o następujący element: rozważane ujęcie filozoficzne jest nie tylko bardzo szerokie, lecz przede wszystkim kompleksowe. Ta ważna zaleta koncepcji oznacza, że podmiotowość ujmowana jest w całokształcie swych przejawów, przy uwzględnieniu związków zachodzących między nimi. W wywodzie Wojtyły uderza konsekwentne, logiczne pokazywanie, w jaki sposób możliwa jest analiza ludzkiego doświadczenia w taki sposób, by dotrzeć do tajników struktury konkretnego ludzkiego „ja”, w aspekcie związanym ze świadomością i przeżyciem, dalej sprawczością i związanym z nią samostanowieniem, wreszcie docierając aż kwestii spełnienia i transcendencji. Misterny układ wzajemnych powiązań między tymi elementami trudno oddać w zdaniu, mając do dyspozycji jedynie taki środek jak po prostu wymienianie i oddzielanie przecinkiem.

Kolejną ogólną różnicą między koncepcjami psychologicznymi a filozoficznymi nakreśloną przez Koftę (tamże, s. 28) ma być podejście do kwestii gotowości podmiotowości, a więc naturalnego wyposażenia człowieka w pewne atrybuty z nią związane. Według Kofty taką tezę stawiają filozofowie, natomiast sprzeciwiają się jej psychologowie, choć w następnych słowach autor nieco zmiękcza swoje stanowisko stwierdzając, iż w psychologii główny wysiłek poznawczy skierowany jest w stronę poznania

różnorodności przejawów ludzkiej podmiotowości zamiast badania, jaki człowiek jest „w swojej istocie” (tamże, s. 28) Można do tego momentu zgodzić się z autorem, natomiast wyjaśnienie tej różnicy między dziedzinami już trochę nie przystaje do koncepcji Wojtyły, choć niewykluczone, że pasuje do innych filozoficznych koncepcji podmiotowości. Otóż według Kofty «odejście od – typowej dla filozofii – normatywnej (atrybutywnej) koncepcji podmiotowości wynika, jak się wydaje, stąd, że psychologia interesuje się człowiekiem konkretnym, poddanym określonym oddziaływaniom ze strony innych, żyjącym i rozwijającym się w danym kręgu kulturowym, nie zaś „człowiekiem abstrakcyjnym”, a więc jego istotą gatunkową» (tamże, s. 29). Uważny czytelnik zauważy, że takie stwierdzenie w odniesieniu do koncepcji Wojtyły nie jest do końca uprawnione. Wprawdzie istotnie autor ten zajmuje się człowiekiem w ogóle, jednak wiele wysiłku Wojtyła wkłada w to, by pozostać bardzo blisko doświadczenia człowieka, by właśnie zająć się konkretnym ludzkim „ja” zamiast pozostawać na poziomie *suppositum*. To właśnie podmiotowość osobowa, jak mi się wydaje, staje w centrum zainteresowań tego autora, a nie tylko podmiotowość metafizyczna, którą można by być może ująć jako zajmującą się „istotą gatunkową” człowieka, a nie człowiekiem. Słowa Kofty wydają mi się cenne o tyle, że pokazują, jaka koncepcja filozoficzna byłaby bliska psychologii, i odkrywam pewne zbieżności między punktem wyjścia ujęcia Wojtyły a koncepcjami psychologicznymi. Warto zauważyć, że koncepcja Wojtyły jedynie częściowo pozostaje atrybutywna, ponieważ zgodnie z nią, człowiek jest sobie „zadany” (Wojtyła, 1994, s. 441), a więc wcale nie jest tak, że może poprzestać na wyposażeniu naturalnym i nie rozwijać się, jeśli chciałby osiągnąć spełnienie; wręcz przeciwnie, dopiero poprzez akty samostanowienia tworzy siebie samego, przynajmniej jeśli jest poprawną próbą odczytania myśli Wojtyły w poniższej pracy.

Najistotniejsze wydają mi się jednak kwestie roli samostanowienia i samospelnienia, a w obrębie tych pojęć również transcendencji oraz to, czy można dostrzec analogię tych pojęć w koncepcjach psychologicznych. Rozpocznijmy od pierwszego z wymienionych pojęć. Otóż Wojtyła (tamże, s. 384-385) w swojej koncepcji podkreśla rolę samostanowienia i przestrzega przed ujmowaniem podmiotowości człowieka wyłącznie jako sprawczości; ta ostatnia występuje bowiem nawet w przypadku podmiotów innych niż człowiek. Natomiast według Wojtyły podmiotowość osobową, która dotyczy człowieka, charakteryzuje bardzo istotny wymiar sprawczości, czyli właśnie samostanowienie: stanowienie o sobie samym poprzez czyny. Oznacza to pewien powrót do osoby, pewne skierowanie czynu ku niej samej, odnoszenie na pierwszym miejscu właśnie do niej. Samostanowienie wskazuje na wymiar autoteleologii wiążący się z prawdą i dobrem w ich prawdziwym znaczeniu (tamże, s. 385). Stąd też w czynach ludzkich mamy do czynienia z transcendencją, „która jest poniekąd drugim imieniem osoby” (tamże, s. 385). Podmiotowość ukazuje się dzięki samostanowieniu, ponieważ „w samostanowieniu wyraża się transcendentny wymiar istotowo ludzkiego działania, który równocześnie zatrzymuje się na osobie jako na podmiocie, który nie może przejść poza nią, bo w niej przede wszystkim odnajduje swą rację bytu i sens” (tamże, s. 385). Podmiotowość nie tylko odsłania się, ale też „realnie konstytuuje” właśnie poprzez sprawczość-samostanowienie (tamże, s. 386). Ludzkie „ja” tworzy się bowiem na gruncie *suppositum* dzięki aktom samostanowienia, w każdym takim akcie urzeczywistnia się struktura samo-posiadania i samopanowania (tamże, s. 386).



Od samostanowienia różni się samospelnienie, choć oba te pojęcia oznaczają pewne struktury bytu osobowego. Nawiasem mówiąc choć Wojtyła mówi o strukturach, warto zwrócić uwagę na to, że opisuje on rzeczywistość nie statyczną, lecz wyjątkowo dynamiczną, w której nieustannie wraz ze spełnianymi czynami dochodzi do aktualizowania, urzeczywistniania ludzkiego „ja”. Warto to mieć na uwadze ilekroć czyta się słowo „struktura”. Powracając jednak do samospelnienia, czyli spełnienia siebie, warto najpierw przytoczyć, jaki problem dostrzega tutaj na pierwszym miejscu Wojtyła (tamże, s. 388): otóż zadaje on pytanie „o ile spełnienie czynu jest zarazem spełnieniem siebie?”. Na drodze złożonej i dogłębnej analizy, autor dociera do wniosku, że „spełniam siebie nie przez to, że spełniam czyn, ale przez to, że staję się dobry, gdy ten czyn jest moralnie dobry. Spełnienie osoby pozostaje – jak widać – w związku z transcendencją, z transcendentnym wymiarem czynu zobiektywizowanym w sumieniu” (tamże, s. 390). Nieco wcześniej w tym samym teście Wojtyła powie, iż „transcendencja stanowi ujawnianie się duchowości człowieka” (tamże, s. 389) oraz «aby „czynić dobrze, a unikać zła” (...) człowiek musi stale w tymże sumieniu niejako przekraczać siebie w kierunku dobra prawdziwego: jest to podstawowy kierunek owej transcendencji, która stanowi właściwość osoby ludzkiej *proprium personae*» (tamże, s. 389). Całość tych wypowiedzi daje pewien szkic obrazu tego, w jaki sposób postrzega podmiotowość osobową Wojtyła. Ta ostatnia to jakby przestrzeń, w której osoba skierowuje się ku sobie samej, przez co otwiera się na rzeczywistość, na transcendencję (por. tamże, s. 388). Poprzez akty samostanowienia osoba dąży do spełnienia siebie, a zachodzi to poprzez spełnianie czynów moralnie godziwych.

Czy w psychologii można odnaleźć podobną konstrukcję samostanowienia, samospelnienia, czy uwzględnia się w jej ramach „transcendencję prawdy i wolności”, która jest ujawniana w podmiocie osobowym poprzez sumienie? Czy w ogóle warto podejmować trud szukania analogii do tych pojęć, skoro najwyraźniej rozważania Wojtyły lokują się w odmiennej metodologicznie płaszczyźnie wiedzy? Można wysunąć przypuszczenie, że paradoksalnie odpowiedź na to drugie pytanie brzmi twierdząco. Otóż warto na przykład przyjrzeć się, czy psychologia nie odpowiada przynajmniej częściowo na pytanie o to, czy człowiek spełnia siebie samego poprzez spełnianie każdego czynu (także moralnie złego), ponieważ przekładając to pytanie na język psychologiczny można je sformułować następująco: czy człowiek rozwija się i dojrzewa, jeśli postępuje niezgodnie z uniwersalnymi wartościami? Wprawdzie nie podejmę odpowiedzi na to pytanie w poniższym artykule, jednak warto uświadomić sobie, że jest możliwe zadanie analogicznych pytań badawczych w obu dziedzinach wiedzy. Warto też poszukać, jak w psychologii pojmuje się sprawczość człowieka: czy uwzględnia się osobny jej wymiar, jakim jest samostanowienie, czy też nie. Można bowiem postawić hipotezę, że nawet jeśli w psychologii nie podejmuje się tych zagadnień wprost, to pośrednio zawiera ona rozstrzygnięcia tych problemów, ukryte w założeniach. Dotarcie do nich pozostaje sprawą złożoną z tego względu, że psychologowie posługują się na ogół odmienną terminologią niż filozoficzna koncepcja Wojtyły, co utrudnia porównywanie ujęć. Co więcej, posługiwanie się nawet tym samym pojęciem może być mylące, ze względu na przyjmowanie odmiennego jego znaczenia.

I tak jeśli chodzi o pojęcie samostanowienia, to Jarymowicz (2008, s. 10) przynajmniej raz wymienia to słowo w swojej analizie podmiotowości. Można przypuszczać, że oznacza ono tutaj zdolność człowieka do określania siebie, a więc przejawy podmiotowości w sferze emocjonalno-motywacyjnej (tu

m.in. kierowanie się własną wolą, dokonywanie wyborów) oraz sferze wykonawczej (tutaj m.in. zdolność do samokontroli i sprawstwa, sterowania sobą, kierowania własnym rozwojem) (sfery te wyróżnione przez Jarymowicz, 2008, s. 11). Warto postawić hipotezę, że zakres znaczeniowy samostanowienia u Jarymowicz przynajmniej częściowo pokrywa się z tym, jaki spotykamy u Wojtyły: elementem wspólnym byłoby zwrócenie uwagi na wywieranie wpływu na samego siebie poprzez własne działanie. Zwróćmy uwagę na to, że omawiane ujęcie filozoficzne wnika w charakter czynu ludzkiego i wyciąga wnioski na temat szczególnej własności ludzkiego działania, jakim jest zwrócenie ku samemu podmiotowi tego działania jako do celu, przez co człowiek stanowi o sobie i o własnej wartości. W rozważanym ujęciu psychologicznym najbliższe temu sformułowaniu byłoby „kierowanie własnym rozwojem”, o ile można by rozumieć to pojęcie w ten sposób, że poprzez podejmowanie różnorodnej aktywności człowiek nie tylko wprowadza zmiany w swoim otoczeniu, czy wywiera wpływ na innych, ale też określa to, kim się staje, własną tożsamość. Na tej podstawie szukałabym następującego punktu wspólnego obu teorii: otóż z obydwu koncepcji można by wyciągnąć analogiczny wniosek co do zasadniczej roli dynamizmu człowieka dla jego określania przez siebie samego.

Daleką analogię dostrzec można z kolei również między filozoficznym terminem używanym przez Wojtyłę: „samospelnienie”, a psychologicznym pojęciem samokontroli. Wprawdzie wyczuwać można również pewną różnicę między nimi, ale warto rozpocząć od przedstawienia wspólnej płaszczyzny. Otóż jak już zostało to powiedziane, spełnienie u Wojtyły wiąże się ściśle z pozytywną wartością moralną dokonywanego czynu, ocenianą zgodnie z prawidłowo ukształtowanym sumieniem wybierającym prawdziwe dobro. Można wysunąć przypuszczenie, że działanie człowieka opisywane w ramach samospelnienia jest analogiczne do tego, jakie zachodzi w modelu samokontroli pod tym względem, że samokontrola wywoływana jest przez dostrzeżenie przez człowieka rozbieżności między zachowaniem

a standardami (ja-powinnościowego i/lub ja-idealnego, wywodzącymi się przynajmniej w części przypadków z uniwersalnych wartości), co uruchamia dążenie do zredukowania tej rozbieżności (Kofta, 1979 za: Jarymowicz, 2008, s. 72). Można postawić hipotezę, że dążenie do spełnienia tkwiące u podstawy ludzkiego działania mogłoby więc być opisywane na płaszczyźnie psychologicznej właśnie jako samokontrola. Trudność jaka pojawia się przy przeprowadzeniu takiej analogii pojawia się w momencie, w którym próbuje się uwzględnić transcendencję, która w koncepcji Wojtyły jest nieodłącznie związana ze spełnieniem. Z jednej strony za słusznością analogii przemawia to, że transcendencja bywa rozumiana u Wojtyły jako przekraczanie siebie w stronę prawdy i prawdziwego dobra, bez którego osoba nie jest sobą; a gdy zamienić słowa prawda i dobro na „uniwersalne, nadrzędne wartości”, to jest się już blisko psychologicznej koncepcji samokontroli, która umożliwia jednostce właściwe funkcjonowanie i oznacza stały wysiłek uzgadniania zachowania z posiadanymi standardami wpływającymi częstokroć właśnie z wartości. Z drugiej strony powstaje pytanie, czy można jednak tak prosto zastąpić jedno słowo drugim. Poza tym dość tajemniczo brzmią następujące słowa Wojtyły odnoszące się do zagadnienia transcendencji: «I dlatego nie uwydatniamy jeszcze osobowej właściwości człowieka, gdy analizujemy akty jego poznania, woli czy też świat wartości z nimi związany, jeżeli nie wydobywamy przy tym na jaw owej transcendencji, która tkwi w tychże aktach poprzez odniesienie do prawdy oraz do dobra jako „prawdziwego” (czy też

„godziwego”), tzn. chcianego i wybieranego na zasadzie prawdy» (Wojtyła, 1994, s. 390). Te słowa wskazują na to, że pełną analogię między podejściami psychologicznymi a koncepcją Wojtyły można by przeprowadzić jedynie wtedy, gdy wyraźnie odniesienie do transcendencji byłoby w tych pierwszych obecne. Tymczasem trudno ocenić, na ile spotykane w psychologicznym ujęciu pojęcie „uniwersalne wartości” odzwierciedla to, co ma na myśli Wojtyła, kiedy mówi o transcendencji. Stanowi to kwestię otwartą. Warto tutaj jeszcze zaznaczyć, że nie wszystkie ideały osobiste, które stanowią warunek uruchomienia samokontroli, mają swe źródło w uniwersalnych wartościach (Jarymowicz, 2008, s. 72). To ostatnie stwierdzenie raczej wskazuje, że nie można przeprowadzić pełnej analogii między samospelnieniem a samokontrolą.

Można przypuszczać, że nieco łatwiej natomiast zająć stanowisko w kwestii podobieństwa pod względem uwzględniania znaczenia innych ludzi w rozważaniach na temat podmiotowości człowieka, pomiędzy ujęciem Wojtyły a koncepcją psychologiczną z zakresu psychologii wychowawczej autorstwa Shugar (1989, s. 65-93). Jeśli chodzi o to pierwsze ujęcie, to w książce „Osoba i czyn” we fragmencie ostatniej, czwartej części, Wojtyła (1994, s. 301-311) przedstawia swoją propozycję ujmowania istotnego wymiaru korelacji osoby i czynu, wynikającego z tego, że człowiek bytuje i działa także wspólnie z innymi ludźmi. Otóż o ile jest poprawnym odczytanie koncepcji autora w poniższym artykule, właściwym pojęciem opisującym ten wymiar jest uczestnictwo. Stanowi ono właściwość osoby, dzięki której „człowiek działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu” (tamże, s. 310, 309). Wartość osobowa czynu (wartość personalistyczna) tłumaczona jest z kolei jako aktualizowanie w czynie osoby przez nią samą, poprzez co wyraża się struktura samo-posiadania i samopanowania (tamże, s. 306). Warto przy tym podkreślić, że Wojtyła (tamże, s. 310) patrzy realistycznie na kwestię działania wspólnie z innymi ludźmi, a mianowicie zauważa, że niejednokrotnie przebiega ono w taki sposób, że dochodzi podczas niego do dużych ograniczeń samostanowienia osoby, tak że właściwie nie można już w pełnym tego słowa znaczeniu mówić o prawdziwych czynach osoby, lecz o niekontrolowanym zachowaniu. Jednocześnie autor jest świadom tego, jak wspaniałym czynnikiem rozwoju osoby jest zdolność do takiego działania wspólnie z innymi, które zawiera wartość wynikającą ze wspólnoty, i jednocześnie spełnia warunki potrzebne do tego, by zachowana została personalistyczna wartość czynu i by osoba mogła przez to spełniać siebie (por. tamże, s. 309-311). Dlatego tak dużo uwagi poświęca właśnie uczestnictwu, jako zdolności czyniącej działanie wspólnie z innymi prawdziwie ludzkim, to znaczy adekwatnym do faktu, iż człowiek jest osobą (por. tamże, s. 310). Można postawić hipotezę, że taka perspektywa teoretyczna oznacza przywiązywanie dużej wagi do roli, jaką pełni autentyczne współdziałanie i współbywanie z innymi ludźmi w kształtowaniu podmiotowości człowieka. Analogiczne spojrzenie dostrzegam w koncepcji autorstwa Shugar (1989, s. 65-93), która podąża częściowo za Szumanem, w którym to ujęciu rozważa się rozwój podmiotowości dziecka pod wpływem bycia przez nie członkiem diady rodzic-dziecko. Autorka pisze, iż „aktywność własna dziecka nabiera wymiarów podmiotowości i przyjmuje funkcję podmiotową w określonych warunkach, a mianowicie w interakcji z drugą osobą” (tamże, s. 65). Według Shugar (tamże, s. 70, 71) dzieje się tak dlatego, że

aktywność własna dopiero wówczas staje się podmiotowa, gdy uzyskuje dla podmiotu znaczenie, a dla dziecka wyjątkowo ważnym źródłem znaczenia pozostaje relacja między aktywnością innej osoby aktywnością własną, powstająca w sytuacji dwupodmiotowej. Dopiero na podstawie interakcji i zrozumienia przez dziecko, w jaki sposób drugi człowiek odebrał jego zachowanie, dziecko może odkryć skuteczne metody porozumiewania się z innymi. Zauważmy, że istnieje pewna analogia między tym opisem rozwoju podmiotowości dziecka a sposobem formowania się podmiotowości w filozoficznym ujęciu Wojtyły, ponieważ oba te podejścia podkreślają rolę drugiej osoby w tych procesach.

Istotne analogie pomiędzy podejściem filozoficznym a psychologicznym w pojmowaniu podmiotowości dotyczą znaczącej roli przeżycia i samoświadomości, pomimo tego, że poziomie ontologicznym psychologiczna koncepcja Kofty wydaje się różnić się znacząco od ujęcia Wojtyły (por. rozważania dotyczące zasady *operari sequitur esse*). Otóż Wojtyła (1994, s. 387) stwierdza, iż przeżycie siebie jako podmiotu osobowego przez człowieka zachodzi wówczas, gdy on sam uświadamia sobie to, „że sam siebie posiada i że sam sobie panuje”, stąd przeżycie to jest uwarunkowane przez samoświadomość pozostającą w związku z czynem, z samostanowieniem. Dlatego poprzez samoświadomość „konstryuuje się zarówno konkretne ludzkie „ja”, jak też odpowiadająca mu konkretna ludzka podmiotowość osobowa” (tamże, s. 387), ta ostatnia bowiem „to nie tylko podmiotowość bytu, ale także podmiotowość przeżycia” (tamże, s. 386). Także w podejściu psychologicznym (por. Jarymowicz, 2008, s. 10) uznaje się znaczącą rolę świadomości i samoświadomości dla podmiotowości, ponieważ kierowanie uwagi na siebie samego i sterowanie własnymi myślami w celu dokonania samoobserwacji i samooceny staje się elementem refleksyjności umożliwiającej rozwój atrybutów podmiotowości, takich jak uświadamianie sobie przesłanek swych wyborów, wyznaczanie celów i realizowanie ich. W ujęciu Jarymowicz samoświadomość stanowi wręcz jeden z przejawów podmiotowości w sferze poznawczej. Z kolei jeśli chodzi o znaczenie, jakie ma w psychologii przeżycie siebie jako podmiotu, to jak pisze Gurycka (1989), „autorzy zajmujący się tymi zagadnieniami twierdzą, że większe znaczenie ma spostrzeżenie własnej wolności niż rzeczywiste jej posiadanie”, stąd widać, iż w psychologii bardzo duże znaczenie przypisuje się właśnie poczuciu kontroli, poczuciu wpływu, i ogólnie subiektywnemu spostrzeganiu stopnia własnego sprawstwa.

Skoro mowa o roli poczucia kontroli, to warto jeszcze zwrócić uwagę na kolejny aspekt porównania między psychologią a filozofią Wojtyły, który dowodzi zarówno pewnego uzupełniania się tych spojrzeń, jak i różnicy między nimi. Warto rozpocząć od aspektu uzupełniania: otóż Kofta (1989b, s. 57) przytacza rozumowanie Skinner (1985), iż dla podtrzymywania orientacji podmiotowej znaczącą rolę pełni sam fakt pozostawania aktywnym. Dzieje się tak dlatego, że ludzie wnioskuje o własnym wpływie na zdarzenia na podstawie tego, gdy po ich działaniu wystąpi pewien wynik, czyli liczba par działanie-wynik to podstawa poczucia kontroli; stąd osoba bardziej aktywna rejestrująca więcej par działanie-wynik wytworzy silniejszy sąd o sprawowaniu kontroli niż osoba mało aktywna. Ta obserwacja i wnioski uzupełniają pod pewnym względem koncepcję Wojtyły, mimo że pozostają w zupełnie innej płaszczyźnie. Otóż Wojtyła (1994, s. 388) stwierdza, że u podstawy ludzkiego działania (*operari*) pozostaje dążność do spełniania siebie (pozostająca w strukturze podmiotowości). Biorąc pod uwagę obydwa spojrzenia, filozoficzne i psychologiczne, możemy przypuszczać, że wychodząc od dążenia do spełniania siebie:

korzenia ludzkiego działania, przechodzimy następnie do ujawnienia roli tej ludzkiej aktywności jako czynnika wzmacniającego orientację podmiotową. Warto jednak zauważyć, że istotna różnica między omawianymi koncepcjami polega na tym, że w przypadku propozycji psychologicznej nie mówi się wprost o jakości moralnej aktywności, podczas gdy Wojtyła wyraźnie podkreśla, że tylko czyn moralnie dobry umożliwia spełnienie siebie, podczas gdy czyn moralnie zły takiej konstruktywnej roli odgrywać nie może. Człowiek spełnia siebie, spełniając dobre moralnie czyny (tamże, s. 390).

Ostatnie zagadnienie, jakie będzie przedmiotem refleksji w tej pracy, to zakres, który dotyczy zarówno koncepcji psychologicznych, jak i ujęcia Wojtyły, obejmujący kwestię ograniczeń podmiotowości. Jak zauważa Wojtyła (1994, s. 391), obok wskazania na wagę, jaką ma dla człowieka dążność do spełnienia siebie, należy również zdawać sobie sprawę, że „w tej dążności znajduje się on [człowiek] stale pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy spełnieniem i nie-spełnieniem, (...) wytrwale musi przewycięzać siły, które z zewnątrz i od wewnątrz działają przeciw samospełnieniu”. W innym tekście autor również zaznacza, iż „w [samostanowieniu] człowiek odnajduje swoje „ja” jako tego, który siebie posiada i sobie panuje – a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i sobie panować” (tamże, s. 441). Zwraca uwagę to ostatnie sformułowanie, w którym autor jakby poprawia samego siebie: otóż zdaje sobie sprawę z tego, iż człowiek może nie podjąć właściwego sobie zadania samostanowienia pomimo dysponowania potencjałem do spełniania dobrych czynów i pomimo tego, że w pewnym sensie jest zobowiązany do spełniania siebie. Również psychologowie biorą poważnie pod uwagę ograniczenia, jakim podlega ludzka podmiotowość. Tak jak pisałam w rozdziale drugim niektórzy tak bardzo koncentrują się na tych ograniczeniach, że wręcz nie uznają podmiotowości człowieka. Jednak nawet ci badacze i teoretycy, którzy wprowadzają podmiotowość do tej dziedziny wiedzy jako pełnoprawny, potrzebny i uzasadniony konstrukt pozwalający lepiej ujmować człowieka, zajmują się w znacznym stopniu ograniczeniami podmiotowości. Obuchowski (2000) przyznaje człowiekowi status podmiotu jedynie wówczas, gdy spełnia on określone warunki. Również Jarymowicz (2008, s. 11) pisze o tym, że „podmiotowość nie jest człowiekowi dana, lecz kształtuje się” i nie jest osiągnięta przez wszystkich w jednakowym stopniu (tamże, s. 12). Swoją książkę poświęconą psychologicznym podstawom podmiotowości autorka ta rozpoczyna od rozdziału przedstawiającego „uniwersalne ograniczenia podmiotowości”, czyli przedstawia wyzwania, jakim musi sprostać człowiek, by stać się podmiotem.

Poniższa próba wskazania określonych podobieństw i różnic między rozważanymi koncepcjami, miała na celu przybliżenie myśli wspomnianych autorów w ciekawym kontekście, jaki stanowi inne spojrzenie na to samo pojęcie, spojrzenie wywodzące się z odmiennej dziedziny wiedzy, jednak również poświęconej człowiekowi. Pewne ryzyko związane z podejmowaniem takiej próby polega na możliwości popadnięcia w pułapkę spłycenia prezentowanych koncepcji: celem znalezienia ogólniejszego poziomu analizy, na którym można porównywać koncepcje, traci się z oczu precyzję i dokładność tych ujęć. Jak widać, porównywanie niejednokrotnie stanowi zadanie trudne i nie w każdym zakresie możliwe, ze względu na odmienną płaszczyznę teoretyczną. Istotny jest jednak dialog interdyscyplinarny w refleksji nad podmiotowością – fakt, iż we współczesnej psychologii badacze posługują się tym samym pojęciem, jakie jest tak charakterystyczne dla filozofii Karola Wojtyły, to istotny powód dla analizowania tego



konstruktu w sposób kompleksowy, czyli w ramach poruszania się w obrębie obydwu dyscyplin naukowych.

**Bibliografia:**

- Gurycka, A. (1989). Podmiotowość – postulat dla wychowania. w: *Podmiotowość w doświadczeniach wychowawczych dzieci i młodzieży*. (s. 9-24) Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jarymowicz, M. (2008). Wprowadzenie. w: *Psychologiczne podstawy podmiotowości*. (s. 9-13) Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jarymowicz, M. (2008). Standardy Ja-pożądanego jako przesłanka samokontroli. w: *Psychologiczne podstawy podmiotowości*. (s. 72-73) Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kofta, M. (1989). Wprowadzenie. w: M. Kofta (red.), *Wychowanek jako podmiot działań*. (s. 27-35). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kofta, M. (1989b). Orientacja podmiotowa: zarys modelu. w: M. Kofta (red.), *Wychowanek jako podmiot działań* (s. 35-64). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kofta, M. (2006). Dlaczego potrzebujemy podmiotowości. *Diametros*, 7, 166-170.
- Kozielecki, J. (1980). Wprowadzenie: trzy spojrzenia na człowieka. w: *Koncepcje psychologiczne człowieka*. (s. 9-18) Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krąpiec, M. A. M. (1998). Człowiek jest osobą. w: *Człowiek, osoba, płęć* (s. 31-56), Łomianki: Fundacja „Pomoc Rodzinie”.
- Leder, A. (2006). Głos w dyskusji: Człowiek jako podmiot zachowania w ujęciu psychologicznym. *Diametros*, 7, 160-165.
- Obuchowski, K. (2000). *Od przedmiotu do podmiotu*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.
- Sotwin, W. (2006). Głos w dyskusji: Człowiek jako podmiot zachowania w ujęciu psychologicznym. *Diametros*, 7, 145-154.
- Shugar, G. W. (1989). Małe dziecko w sytuacji dwupodmiotowej: Jak powstaje i na czym polega struktura Działanie Wspólne? w: M. Kofta (red.), *Wychowanek jako podmiot działań*. (s. 65-94), Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wojtyła, K. (1994). Osoba: podmiot i wspólnota. w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (s. 371-414), Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wojtyła, K. (1994). Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku. w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (s. 433-444) Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wojtyła, K. (1994). Uczestnictwo. w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (s. 301-336), Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.