

studije

Karol kardinal Wojtyła

OSOBNOSTNA STRUKTURA SAMOODREĐENJA

Donosimo cijeli tekst predavanja što ga je na Tomističkom kongresu 1974. (Rim — Napulj, 17-24. travnja) održao kardinal Karol Wojtyła, sada papa Ivan Pavao II. Predavanje je zanimljivo i vrijedno već sa samo stručne, filozofske točke promatranja. (Bilo je veoma lijepo primljeno; u kuloarima čule su se poslije predavanja i ovakve izjave: »Taj mi se Wojtyła sve više sviđa. Tako je otvoren za novu problematiku, i ujedno izvrsno verziran u dubokoj klasičnoj metafizici, i dobro je primjenjuje.«) Predavanje je zanimljivo u još jednom smislu — i taj je smisao sada nakon Wojtylina izbora za papu na osobit način aktualan — predavač je, obrađujući taj tako duboko ljudski problem — problem slobode i osobnosti, osobnosti darivanjem — ujedno naslikao i samoga sebe.

1.

U ovom izlaganju moja je namjera da ne samo raspravljam o problemu za koji smatram da je od ključne važnosti za poimanje ljudske osobe i za kreativan nastavak Tominih vizija na ovom području u povezivanju s raznim strujanjima moderne misli, osobito fenomenologije. Ovom članku svrha je također da promotri kako taj problem promatraju katolički filozofi u Poljskoj danas. Kao polaznu točku uzimam raspravu koja se razvila poslije objavljivanja moje knjige »Osoba i čin«*. Rasprava, koja

* Cardinal KAROL WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Krakow 1969.

je započela za vrijeme susreta filozofa na katoličkom sveučilištu u Lublinu u prosincu 1970., nastavljena je u različitim pisanim komentarima I člancima — bilo ih je kojih dvadesetak — a koji su zatim bili objavljeni 1973. u godišnjaku »Analecta Cracoviensia«. U raspravi su sudjelovali predstavnici nekoliko katoličkih centara za studij, u prvom redu iz Lublina, Varšave i Krakova, a od njih svaki ima svoj ponešto različit središnji filozofski vidik. Glavni naglasci u toj raspravi bili su stavljeni na metodološke aspekte obrađivanog problema, a također je bilo i onih koji su promatrali tumačenje osobe kao takve, pa čak i njezine Implikacije za pastoralnu praksu, pa i za modernu pedagogiju i psihijatriju. Različiti pristupi mogli bi se sažeto prikazati otprilike ovako. Filozofi iz Lublina bavili su se kao glavnim *metodološkom preciznošću u izlaganju vidika sv. Tome*, da bi na taj način izložili Tomine misli modernim jezikom. S druge strane, filozofi iz Krakova bavili su se više *samom mogućnošću nove interpretacije sv. Tome* sa stajališta Ispravno shvaćene fenomenologije. Knjiga »Osoba i čin« privukla je također stanovitu pažnju među filozofima marksistima, koji su iznijeli nekoliko mišljenja o knjizi, premda nisu sudjelovali na sastanku u Lublinu, niti u raspravi koja je nakon toga sastanka nastala.

Neka ove napomene posluže kao uvod u problem koji ovdje kanim iznijeti. Naime, pitanje o osobnoj strukturi samoodređenja čini samu srž mog djela »Osoba i čin«. Želim naglasiti, na samom početku, višestruke odnose te knjige s našim vlastitim, specifično poljskim nastojanjima u filozofskom istraživanju, a glavne točke tog zanimanja i ti stvaralački pokušaji u jasnoj su i očitj vezi sa širom strujom evropske misli. Unutar tih općih pravaca poljsko proučavanje sadržava ipak svoje vlastite individualne crte, koje povremeno izbijaju na samo pročelje široke pozornice filozofskog stvaranja. Takva su bila, na primjer, dostignuća logičke škole Lavova i Varšave, takva je bila i fenomenologija Romana Ingardena iz Krakova. Ali, bolje rečeno, te specifične crte obilježavaju i oblikuju iz dana u dan intelektualnu kulturu ove zemlje.

2.

Nakon tih uvodnih primjedbi dopustite mi da prijedem na bitni dio moje teme. Ako želimo ispicivati osobnu strukturu samoodređenja, moramo početi sa sveobuhvatnim pogledom na *ljudsko iskustvo*. No očito je da se ljudsko iskustvo ne može razumjeti fenomenalistički, jer se taj pristup zasniva na tumačenju spoznaje koje preuzima posvemašnje razdvajanje spoznaje na funkcije osjeta i intelekta, kao i na osjetne i pojmov-

ne sadržaje. Koliko god bile neosporne razlike tih funkcija i njihovih predmeta, ipak moramo naglasiti da ljudska spoznaja sačinjava jedno organsko — ne tek organizirano — jedinstvo. Iskustvo je uvijek prvi i osnovni stadij ljudske spoznaje i u njemu je, poradi dualističke strukture spoznavajućeg subjekta, sadržan ne samo osjetni, nego također i intelektualni elemenat. Zbog toga možemo reći da je ljudsko iskustvo uvijek već neko *razumijevanje*. Tu je također početak čitavog procesa u kojem se intelektualno razumijevanje razvija, doduše, na sebi vlastit način, ali uvijek u vezi s početnim stadijem, to jest s iskustvom. Čvrst i dosljedan realizam u znanosti bio hi drukčije nemoguć. Slika svijeta, koju stvaramo i u filozofiji i u pozitivnim znanostima, bila bi tada bitno nespojiva s realnošću.

Isto treba primijeniti na čovjeka ukoliko je objekt filozofske antropologije. Temelj za razumijevanje čovjeka treba tražiti u iskustvu, što—više, u takvu iskustvu, koje je potpuno i sveobuhvatno te isto tako slobodno od svih unaprijed formiranih mišljenja, izvedenih iz ovog ili iz onog filozofskog sistema. Ukoliko je u pitanju analiza osobne strukture samoodređenja, polazna točka je *iskustvo čovjeka* [objekt tog iskustva jest čovjek], ili, još točnije rečeno, iskustvo *ljudskog djelovanja*, u kojem je uključena iskustvenost moralnog dobra ili zla kao bitnog i posebno značajnog momenta; taj moment može u daljnjem razmišljanju biti definiran kao *moralno iskustvo*. Dakako, oba ova iskustva — iskustvo o čovjeku i iskustvo o moralnosti — nikad se ne mogu potpuno odijeliti jedno od drugoga, premda u čitavom procesu reflektiranja prvenstvo može biti dano bilo ovom, bilo onom. Ako uzmemo ono prvo, filozofska refleksija vodit će prema antropologiji, uzmemo li pak ono drugo, vodit će prema etici.

Iskustvo ljudskog djelovanja upravlja nam misao na *iskustvenost činjenice »ja djelujem«*. Ta činjenica uvijek je potpuno nova, kao da se javlja po prvi put, bez presedana, jedinstvena i jedincata, i nikad se neće ponoviti. Unatoč svemu tome, činjenice tipa »ja djelujem« imaju neki svoj unutrašnji identitet upravo od toga što je to iskustvo jedne te iste osobe, i od toga što takvo djelovanje ima svoje intersubjektivne dimenzije. Iskustvenost činjenice »ja djelujem« različita je od svih ostalih činjenica koje se samo »dogadaju« u osobnom subjektu. Ta jasno naznačena razlika između »dogadanja« u subjektu i »djelovanja« samog subjekta — to se podesno naziva akcija — dopušta nam redom razlikovati unutar čovjekova cjelovitog iskustva onaj momenat, koji definitivno razdvaja djelovanje ili osobnu akciju od bilo čega što se u osobi naprosto nalazi. I upravo to je *onaj momenat koji definiramo kao samoodređenje*.

Prva definicija samoodređenja u iskustvu ljudskog djelovanja uključuje *spoznaju djelatnosti* — osobine da jest djelatelj — i to *djelatnosti samoga sebe osobno*: »ja djelujem« znači da »sam ja djelatni uzrok [causa

efficiens] svoga djelovanja, djelatni uzrok aktualizacije sebe kao subjekta — a to je nešto drugo od bilo čega onoga što se u meni samo »dogada«, jer u tom drugom slučaju djelotvornost svog osobnog ja nije doživljena iskustveno. Spoznaja djelotvornosti subjekta, koji je aktivan u odnosu prema svojem vlastitom djelovanju, striktno je povezana s *njegovim spoznavanjem odgovornosti* za vlastita djelovanja, a to se prije svega odnosi na vrijednosni (aksiološki) i etički sadržaj djelovanja. Sve to oblikuje, upravo organski, dio iskustva samoodređenja i očituje se pri tom u različitim stupnjevima. Može se reći da to ovisi o osobnoj zrelosti djelovanja. Što je veća zrelost djelovanja, to jasnije postaje iskustvo samoodređenja djelujućeg subjekta. Što je veća svijest u djelovanju i svijest vrednota, to jasnije čovjek-subjekt doživljava samoodređenje. Dosljedno, što je življe doživljavanje svega toga, to jasnije on uočava u svome iskustvu i svjesnosti svoju vlastitu djelatnost i odgovornost.

Samoodređenje, kao vlastitost ljudskog djelovanja, a ono se pojavljuje u iskustvu, *privlači pažnju* promatrača koji ulazi u analizu djelovanja, *na momenat volje* kao sposobnosti osobe. Da je volja moć samoodređenja osobe, postaje jasno kad se ispituju čini volje malo pobliže — oba čina, to jest tako zvani jednostavni čin »ja hoću«, kao i razvijeni čin, ili proces volje, kako to ponekad nazivamo (prema terminologiji koju su uveli psiholozi kao Ach, Michotte i, u Poljskoj, M. Dybowski).^{*} Samoodređenje se pokazuje u onom elementarnom »ja hoću« upravo onoliko koliko i u biranju i u odlučivanju što potječu od spoznaje vrednota, od promatranja motiva i nerijetko od njihova unutarnjeg sukoba i kontradikcije u čovjeku. Kad se usporede argumenti malo prije spomenutih psihologa volje s poimanjem razvijenog i zrelog čina volje koji nalazimo kod sv. Tome, zaključak se čini opravdan da se njihova gledišta slažu u mnogim vidicima.

Ali komparativna analiza čina volje nije ono čime se sada bavimo. Kad kažem da je volja moć samoodređivanja, ne mislimo na volju kao takvu, volju promatranu u nekoj vrsti metodičke izolacije kako se postupa kad se želi dati neki uvid u njezinu vlastitu dinamiku. Ono o čemu ovdje zapravo razmišljamo jest, dosljedno, cjelovitost osobe. *Samoodređenje* osobe izvršava se *činima volje*, a ona je središnja sposobnost ljudske duše. Ali samo samoodređenje ne može se poistovjetiti s činima volje ni u kojem obliku, jer čini volje nisu osoba sama, nego *njezina vlastitost*. Ovdje — premda naš slijed misli još slijedi fenomenološku razinu iskustva — vidimo s velikom jasnoćom značenje distinkcije, koju zacrtava sv. Toma između supstancije i akcidentalnosti, između duše i njezinih sposobnosti [facultates]: u ovom slučaju sposobnosti [facultas] volje. Ova analiza, koliko god sažeta, dopušta nam vidjeti da je samoodređenje vlastitost

³ Usp. npr. M. DYBOWSKI, *Zaleznosc wykonania od ccch procesu woli* [Ovisnost djelovanja o vlastitosti procesa volje], *Parch Ps 1926.*; *Dzialanie woli na tle badan eksperymentalnych* [Način djelovanja volje u svjetlu eksperimentalnih istraživanja], 1946.

osobe, i to one osobe, o kojoj kaže glasovita definicija: »rationalis naturae individua substantia[^]. No tu vlastitost aktualizira volja, a ona je po svojoj konstituciji moć, *akcidentalnost*. *Samoodređenje konstituira samu bit ljudske slobode*. Samoodređenje nije skućeno samo na akcidentalni vidik ljudskog bića, nego se proteže na supstancijalni vidik osobe: samoodređenje je sloboda ljudskog bića, a ne sloboda tek same volje u ćovjeku, uostalom, naravno, to je ćovjekova sloboda koja samu sebe manifestira ćovjekovom voljom.

Kada kaćemo da nas samoodređenje, koje je dano u cjelovitom ljudskom iskustvu, vodi u naćoj analizi prema ćinu volje, tada u Isto vrijeme moramo priznati nedostatnost bilo kakve analize koja razlaće tu stvarnost u fenomenoloćkim izrićajima intencionalnog ćina. Interpretirati volju nećim ćto je samo ćelja upravljena prema njezinu odgovarajućem objektu — bila to vrijednost ili cilj — nije potpuno dostatno za specifićnu dinamiku volje. Takva analiza pokazuje tek na jedan aspekt volje, i to jedino na jedan aspekt transcendencije koji je njoj vlastit. Ćin volje je *aktivno usmjerenje* subjekta, to jest njegove sposobnosti [facultas], prema objektu, to jest vrijednosti koja je poćeljna kao neki cilj te stoga takoder konstituira objekt tećnje. U to aktivno usmjerenje subjekta prema cilju (to zaista odvaja ćin volje od raznih »ćelja« i »hirova«, koji se u subjektu naprosto događaju) ukljućena je takoder njegova transcendencija prema vrijednosti, to jest prema cilju: to je kao da subjekt aktivno izlazi u susret vrednoti, ali joć uvijek ostaje ono ćto je bio, to je subjekt koji je upravo odlućio pokrenuti se prema toj vrijednosti. Takva transcendencija mogla bi se definirati kao horizontalna transcendencija. Vidik *intencionalnosti* i vidik »horizontalne« *transcendencije* ćini se da nekako dovode do psiholoćkog smirenja, da se otvara mogućnost analiziranja ćina volje do njezinih granica. I upravo to je onaj vidik koji se ćesto naglaćava nekako jednostrano u prikazivanju nauke sv. Tome o ćinu volje.

Ipak, ćini se da bi bilo moguće bolje razumijevanje dinamike volje — i ono bi nas viće priblićilo cjelovitoj baćtini poimanja sv. Tome — ako bi se taj istraćivalaćki zahvat usmjerio na ćovjekovo cjelovito iskustvo i djelovanje. Stvarnost samoodređenja jest ono ćto usmjeruje prema toj mogućnosti. Naime, samoodređenje je manifestacija ćinjenice da aktivno usmjerenje subjekta prema vrijednosti nije sve i jedino ćto se zbiva u ćinu volje. Tu se nalazi joć nećto viće. Tu je ćovjek, koji se u tom ćinu *okreće prema konaćnoj vrijednosti* i stoga odlućuje ne samo o tom pokretu, nego izvrćujući ga on takoder *odlućuje o sebi samome*. Pojam samoodređenja sadrćava viće nego pojam djelatnosti: ćovjek ne izvrćuje samo svoje ćine, nego svojim ćinima on postaje na ovaj ili na onaj naćin »tvorac« sebe samoga. Djelovanje ima kao svoga pratioca nastajanje, rast, i, ćto je joć

više, to dvoje je organski međusobno spojeno. I to je razlog zašto samoodređenje, a ne tek puko djelovanje osobnog ogoljenog »ja« tumači stvarnost i osobnu narav moralnih vrijednosti — to tumači stvarnost činjenice da čovjek svojim djelovanjem postaje ili »dobar« ili »zao«, i kad je jedinoć postao ovakav ili onakav, to je čovjek ukoliko je čovjek, koji je »dobar« ili »zao« — prema kapitalnoj formuli sv. Tome.* Ako bismo skućili analizu volje shvaćajući je jedino kao neki intencionalni čin i prihvatili jedino horizontalnu transcendenciju čina, tada bi ta stvarnost i osobna narav moralnih vrijednosti, dobra i zla u čovjeku, ostala potpuno neobjašnjiva.

Nužno je, dakle, prihvatiti osobnu strukturu samoodređenja: to je ono samoodređenje što se javlja u osobitim željama i koje transcendiraju puku intencionalnost tih želja — bez obzira jesu li one jednostavne želje ili složeni procesi volje. Intencionalnost je, kao što smo vidjeli, usmjerena prema van, prema objektu, koji predstavlja vrijednost i privlaći volju. Samoodređenje, naprotiv, kao da je usmjereno prema unutra, prema subjektu, koji u svojoj želji za osobitom vrednotom — izborom vrednote — izgrađuje također samoga sebe kao vrednotu, postajući »dobar« ili »zao«. Čovjek ne odlučuje samo o ovom ili onom svojem djelovanju, nego odlučuje također o samom sebi, i to u smislu svoje najbitnije kvalitete. Samoodređenje, dakle, ima kao svoj odgovarajući korelat postojanje čovjeka kao takvog. Posljedica je toga da on sve više postaje »netko« u osobnom i etičkom smislu, premda u metafizićkom smislu on je bio »netko« već od početka. Vrijedno je napomenuti u ovom kontekstu da je rijeć »netko« nešto drugo nego »nešto« i da ona jezićno najsažetije i najzornije izriće znaćajku ljudskog bića — osobnost.

Ćini se da nam iskustvo samoodređenja — u vidu njegove fenomenološke naravi — dopušta dokućiti korak po korak bolje razumijevanje stvarnosti, koju sv. Toma definira kao »actus humanus« [ćin čovjeka ukoliko je čovjek] ili kao »voluntarium« [ućinak, kojemu je volja uzrok]. Naime, osobna struktura samoodređenja sadržava sve uvjete koji su potrebni za puno razumijevanje onoga što je sadržano u fenomenu »jalućem«. Ako prihvatimo, kao što je to ućinio sv. Toma, uvršćenje apsolutne stvarnosti moralnih vrednota pod vidik »ljudskog objekta«, tada također moramo uzeti da osoba, kao subjekt ćina samoodređenja, susreće samu sebe kao »objekt«. Samoodređenje otkriva individualnu posebnost nu-

Usp. npr. što kaće sv. TOMA u *Teološkoj sumi*, I—II, qu. 56, art. 3 o moralnim habitusima kreposti: »Ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus« [Na temelju takvih habitusa (stalnih osobina) kaće se da čovjek naprosto dobro djeluje i da jest dobar]. (»Simpliciter« ovdje znaći »pod vidikom kreposti«, tj. »ukoliko je čovjek«, a ne samo »pod nekim vidikom«, kako ćitamo malo ispod navedenog teksta: »non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex: sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber...«) [Ne kaće se za nekog čovjeka da je naprosto dobar na temelju toga što je ućen ili što je stručnjak u nekom umijeću: nego se za njega samo kaće da je dobar pod nekim vidikom, npr. da je dobar gramatićar ili dobar zanatlija.]

tarnje strukture osobe: premda je osoba metafizički nešto jedno, ona je isto tako specifički složena u svojoj dinamici: osobu-subjekt tada vidimo u njezinu odnosu prema osobi-objektu. I tako *subjekt*, aktivan u svojem vlastitom djelovanju, jest tako reći *objektiviran samoodređenjem*. Takva objektivacija osobe nema ništa zajedničko s postvarenjem (reifikacijom); osoba ne može biti za samu sebe stvar, premda je osoba tu kao partner samoj sebi, i u tom smislu prvi i bitan objekt svojih vlastitih odluka. Zahvaljujući takvoj samo-odluci, subjektivnost osobe razotkriva samu sebe u svojim vrhunskim mogućnostima, u bitnim kvalitetama koje su očevidnost ljudskoga i osobnoga.

Pokazavši da je čovjek objekt svoga vlastitog subjekta, samoodređenje iznosi također specijalnu *složenost, koja je vlastita ljudskom biću kao osobi*. Sv. Toma i poslije njega čitava tradicija kršćanske misli naglašava da »*persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*« [osoba je svoja vlastita i ne može pripadati drugome]. Kad slijedimo to ljudsko iskustvo, u kojem je samoodređenje odsutan momenat, moramo priznati samu-po-sebi-očevidnost tih tradicionalnih definicija. Naime, možemo vidjeti kako *samo-posjedovanje i samo-kontrola* oblikuju onu *vlastitu strukturu samoodređenja*. Ako čovjek sam mora odlučivati o samome sebi, tada on mora imati ovo dvoje — posjedovanje samoga sebe i kontrolu nad samim sobom. Te stvarnosti uzajamno tumače jedna drugu, jer jedna drugu sa-državaju. Svaka od njih otkriva specifičnu složenost, koja je vlastita čovjeku kao osobi. Zaista, Tomin aksiom naglašava svoj odnos prema osobi: »*persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*«. Nije sada pitanje o metafizičkoj složenosti duše i tijela = *materia prima + forma substantialis*, što je vlastito čovjeku kao biću, nego o *složenosti koja je više fenomenološkog karaktera*. Fenomenološko iskustvo pokazuje čovjeka kao biće koje [kao subjekt] samo sebe posjeduje i koje u isto vrijeme jest [kao objekt] u posjedu samoga sebe. To ga također pokazuje kao biće koje ima kontrolu nad sobom i u isto vrijeme to je biće kontrolirano od samoga sebe. Samo-određenje pokazuje te obje situacije, ono ih obje sadržava, a one obogaćuju sadržaj samoodređenja. Zahvaljujući samo-posjedovanju i samo-kontroli osobna struktura samoodređenja tako je živo izražena u njezinoj karakterističnoj punini.

Kad čovjek donosi odluku o samom sebi — to on izvršava činom volje — postaje svjestan, pa i drugima dokazuje da posjeduje samoga sebe te također da ima kontrolu nad samim sobom. *Ljudska djelovanja, dakle, daju nam specifičan uvid u strukturu osobe*. Sa stanovišta metode ta struktura osobe predstavlja samu sebe kao snop uvjeta koji su potrebni za ostvarenje onoga što se neposredno doživljava u iskustvu. Samo-određenje dopušta ljudskom biću da što je moguće neposrednije iskusi činjenicu svoga bića kao osobe. Na putu koji vodi od tog i takva iskustva do neke vrste shvaćanja koje bi sačinjavalo cjelovitu teoriju osobe, očito je potrebna metafizička analiza. Pomoću te analize možemo uspostaviti mjesto osobne

strukture samo-odredenja s njegovom ontičkom akcidentalnošću u granicama ljudskog bića. Ipak, na početku tog spoznajnog procesa kao cjeline nalazi se Iskustvo I čini se da Iskustvo samo-odredenja igra središnju ulogu u tom početku. U svakom slučaju puna afirmacija osobne vrijednosti ljudskih djelovanja zahtijeva teoriju o osobi da bi joj dala osnovicu. Ali Izgradnja te teorije čini se nemogućom bez prodorne analize dinamične aktualnosti djelovanja I u prvom redu strukture samo-odredenja, koje je bitno za djelovanje i od početka pokazuje se kao personalna struktura.

4.

U pastoralnoj konstituciji »Gaudium et spes« Drugog vatikanskog sabora uz ostalo možemo čitati, da čovjek — koji je na zemlji jedino stvorenje što ga je radi njega samoga Bog htio — ne može potpuno naći sebe osim po iskrenom darivanju samoga sebe[^]. Te riječi dokumenta zadnjeg crkvenog sabora kao da su *sažele* i prastare *tradicije i istraživanja kršćanske antropologije*, na koju se izlila nadahnjujuća svjetlost Božje Objave. Antropologija Tome Akvinskog duboko je ukorijenjena u tu tradiciju, mada Istodobno ostaje otvorena svim dostignućima ljudske misli koja su s raznih strana proširila poimanje osobe razvijeno u tomizmu i koja su tako potvrdila njegovu realističnost. Odlomak iz dokumenta Drugog vatikanskog sabora na koji se pozivamo čini se da naglašava u prvom redu aksiološki vidik; taj odlomak spominje osobu, koja sama po sebi tvori posebnu vrijednost, i, dosljedno, na poseban je način obdarena osposobljenjem da samu sebe daruje. Ispod tog *aksiološkog vidika* Ipak postoji lako raspoznatljiva i dublja ontološka perspektiva. Ontologija osobe, koju sugerira taj odlomak, pokazuje tu i tamo da je vrlo usko povezana s Iskustvom koje obrađuje naša studija. Drugim riječima, želimo li potpuno prihvatiti i dovesti do kraja Istinu o ljudskoj osobi koju je donijela konstitucija »Gaudium et spes«, moramo još jednom istražiti strukturu osobe pri samo-određenju.

Već je bilo spomena o činjenici da nam u Iskustvu samo-odredenja ljudska osoba objavljuje samu sebe kao specifičnu strukturu *samo-posjedovanja i samo-kontrole*. Ni samo-posjedovanje ni samo-kontrola ne znače zatvaranje u samu svoju stvarnost. Naprotiv, to oboje *uključno izriče čovjekovu osobitu usmjerenost, da može samoga sebe darivati*, i to nesebično. Zaista, čovjek je jedino biće koje posjeduje samoga sebe i može sebe darivati, i to nesebično. I još, jedino ako čovjek sebe kontrolira, može prinijeti kao nesebičan dar sebe samoga. Problem nesebičnosti, premda ga ovdje ne ispituje, sigurno zaslužuje zasebnu analizu. Razumijevanje osobe, do kojeg dolazimo kad osobu izričemo jezikom darivanja — pristup što ga je ponovo Istaknuo Drugi vatikanski sabor — čini se da je

doprlo čak dublje u te dimenzije nego što to otkriva naša analiza. Čini se da donosi više svjetla na osobnu strukturu samo-određenja.

Tomu je razlog, kako smo već pokušali rastumačiti, to što je jedino *čovjek sposoban da bude gospodar samoga sebe i da može postati dar za druge*. Tvrdnja crkvenog sabora o nemogućnosti da čovjek potpuno nađe samog sebe drukčije osim po nesebičnom darivanju samoga sebe, dopušta nam zaključiti, da upravo u postajanju darom za druge čovjek postiže svoje najpotpunije ispunjenje. Duboko u dinamičnoj strukturi osobe upisano je nešto što bismo mogli nazvati »zakonom darivanja«. Navedeni tekst Drugog vatikanskog sabora prosvijetljen je Božanskom Objavom i upravo u tom svjetlu Sabor ocrtava sliku čovjeka, osobe. Možemo reći da ta slika definira osobu istodobno i kao biće koje Bog hoće »radi njega samoga«, i kao biće koje je usmjereno prema drugima. Vidik koji je bitno nazočan u toj slici osobe izraženoj na način relacije, ipak je imanentan i indirektno »supstancijalan«, i on nam se očitovao analizom osobne strukture samo-određenja.

Okviri ove studije onemogućuju nam da učinimo nešto više osim jedino da svratimo pozornost na problem skiciran u posljednjem njezinu poglavlju. I pri tom svraćanju pozornosti potrebno je napomenuti da je naše istraživanje osobne strukture samo-određenja moralo biti sažeto te je stoga moralo preći preko nekoliko vidika, koji svakako zaslužuju više pažnje. O njima opširnije raspravlja moja knjiga »Osoba i čin«. No čak i ovaj kratak prikaz naglašuje *živu potrebu konfrontacije* metafizičkih poimanja osobe — koja nalazimo kod sv. Tome i u tradiciji tomizma — s cjelovitim ljudskim iskustvom. Takva bi konfrontacija bez sumnje otvorila širi pristup k izvorima spoznaje, iz kojih je Andeoski Naučitelj crpio svoje metafizičke nauke. To bi također pokazalo strahovito bogatstvo koje je sadržano u tim izvorima, a pokazalo bi i nove putove za njegovo iskorištavanje. Još bi se nešto pri tom dobilo, a to je da bi to bila prigoda da se iznova uoče vjerojatne i moguće točke podudaranja s modernom mišlju, kao i one točke pri kojima je razlika mišljenja bila neizbježiva iz ljubavi prema istini o stvarnosti.