

ANDRZEJ LISAK

KAROLA WOJTYŁY REALISTYCZNA FENOMENOLOGIA ŚWIADOMOŚCI

Karola Wojtyły przedstawiać nie trzeba. A jednak jest to myśliciel, przykro stwierdzić, nie doceniony. Głównym jego dziełem filozoficznym jest *Osoba i czyn*, dzieło zasadniczo z obszaru antropologii filozoficznej. Jego plan wymagał przeprowadzenia wielu podstawowych wglądów fenomenologicznych niezbędnych do stworzenia zarysu całości. Podstawowym wstępnym wglądem jest stworzona tu oryginalna realistyczna filozofia świadomości. Czytelnik widzi ją z perspektywy całości dzieła. Cel tego artykułu jest odwrotny. Realistyczna antropologia Wojtyły jest analizowana ze względu na sformułowaną tu fenomenologię świadomości. Jest ona koncepcją tak oryginalną, tak wnikliwie przeprowadzoną, uważam, że wybitną, że to ona właśnie jest, wkładam kij w mrowisko, najciekawszą częścią tegoż dzieła Wojtyły. Tomistyczna z ducha, ale pogłębiona fenomenologicznie antropologia Wojtyły jest znaczącym filozoficznym dokonaniem, chociaż to jego filozofia świadomości w konfrontacji z tradycją filozoficzną pokazuje całą wielkość i przenikliwość jego filozofowania. Tematyka teoriopoznawcza w dziele Wojtyły stanowi podstawę jego antropologii, dlatego nie jest tematem, na którym zwykle koncentrują się badacze, widząc w niej tylko drogę dojścia do właściwej filozofii.

Żeby lepiej wydobyć sens, oryginalność tej fenomenologii świadomości należy analizować ją w perspektywie najbardziej znanych filozofii świadomości. Skonfrontowanie jej z innymi koncepcjami pozwoli ją uwyraźnić i nadać jej pełniejszy kształt. Krótkość artykułu niestety nie pozwoli na odpowiednio szerokie ujęcie tematu, bo jego ranga, chodzi tu w końcu o jeden z najtrudniejszych problemów filozofii współczesnej, wymaga zdecydowanie szerszego ujęcia.

Dr hab. ANDRZEJ LISAK, prof. PG – Politechnika Gdańska, Wydział Zarządzania i Ekonomii, Katedra Filozofii i Metodologii Nauk; adres do korespondencji: ul. Traugutta 79, 80-233 Gdańsk; e-mail: andlisak@pg.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9671-0079>.

Artykuły są objęte licencją Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

Dzieło *Osoba i czyn* ma wyraźny cel. Celem badań nie jest sama świadomość, ale bez zarysowania własnej koncepcji świadomości obejść się one nie mogą. Jak pisze autor o swoich badaniach: „[...] zamierzamy to czynić natomiast w wyraźnie zarysowanym aspekcie świadomości” (WOJTYŁA 1994, 68), bowiem: „Jeżeli czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby [...], to wiadomo, że nie chodzi tylko o czyn jako treść ukonstytuowaną w świadomości, ale o samą dynamiczną rzeczywistość, która równocześnie ujawnia osobę jako element sprawczy” (WOJTYŁA 1994, 68). Czyn ten jednak, który istotowo odsłania osobę na gruncie doświadczenia, zwłaszcza wewnętrznego, zawsze jest dany poprzez świadomość, ale „[...] racja dla której czyn – *actus personae* – jest działaniem świadomym, nie sprowadza się bynajmniej do tego tylko, że jawi on się nam w aspekcie świadomości” (WOJTYŁA 1994, 68). Pierwszym zadaniem dzieła jest więc „[...] przebadanie wzajemnej relacji pomiędzy świadomością a sprawczością osoby” (WOJTYŁA 1994, 68). Autor w swej skromności nie docenia wyników swoich wysiłków widzianych tylko jako wprowadzenie do właściwego tematu pracy i, niestety, narzuca tę perspektywę czytelnikom. Przyczyną kolejną nie dostrzegania znaczenia tej koncepcji jest sposób jej prezentacji, sposób, rzekłbym, ascetyczny. Jest to fenomenologia poniekąd bez fenomenologii. Fenomenologia wymaga wielu naocznościowych wglądów, licznych ilustracji przy pomocy konkretnych przykładów, tak żeby także czytelnik sam również mógł ujrzeć to, co widzi sam autor, by nie stanowiło to dla niego czysto pojęciowej konstrukcji. Takie poprowadzenie tematu wymagałoby jednak o wiele większego tekstu, a jego autorowi przecież chodziło o to, żeby przejść do zasadniczego tematu swego dzieła.

1. DWA MODELE ŚWIADOMOŚCI W FILOZOFII XX WIEKU

Zacznijmy od wstępnego zarysowania miejsca, jakie zajmuje Wojtyłowa koncepcja świadomości zwłaszcza na tle innych XX-wiecznych koncepcji i uświadomienia sobie, jaki jej rodzaj jest możliwy do pogodzenia z realizmem jako stanowiskiem ontologicznym i teoriopoznawczym. W tradycji filozoficznej ukształtowały się, schematycznie to ujmując, dwie zasadnicze koncepcje świadomości: koncepcja dualistyczna, zakładająca dualizm bytu i świadomości, w ramach której świadomość, utożsamiana zasadniczo ze światem przeżyć, obejmuje niezależną od samego bytu dziedzinę bytową, oraz koncepcja głosząca, iż dostęp realnego bytu ludzkiego do świata jest bezpośredni i nie zapośredniczony przez

żadną autonomiczną wobec niego dziedzinę bytową. Używając języka fenomenologii nazwałbym je kolejno: koncepcją noetyczno-noematyczną (a w skrajnych przypadkach nawet czysto noetyczną) i koncepcją czysto noematyczną. W pierwszej prawdziwą rzeczywistością, w której przebywamy, jest kartezjański świat przeżyć, z niego dopiero musimy się wydostać w stronę bytu, w drugiej koncepcji kontakt z bytem jest bezpośredni, przeżycie ma taką naturę, że bezpośrednio odsyła nas do bytu, ono samo jest skryte, niejawne, a więc nie tworzy rzeczywistości, w której przebywamy: sama noeza jest transparentna. Oczywiście mamy przeżycie świata, ale wiedza o tym jest związana dopiero z samowiedzą (podstawowy termin fenomenologii Wojtyły) człowieka, związaną już z obiektywizacją bezpośredniej sytuacji poznawczej (a więc wiedzą o niej). W języku fenomenologii koncepcja świadomości *Osoby i czynu* jest czysto noematyczna. Mamy w niej bezpośredni kontakt poznawczy z realnym bytem, realnymi przedmiotami, takim realnym przedmiotem jestem też ja sam, zarazem podmiot swoich aktów. U Husserla (po fazie *Badań logicznych*) mamy do czynienia z fenomenologią noetyczno-noematyczną: bezpośredni kontakt mamy ze światem przeżyć, który jest odrębną dziedziną bytową i to może nas wytrącać z pewności, co do statusu przedmiotu przeżycia, a więc samej rzeczywistości. Zamknięci jesteśmy w klatce świadomości (utożsamianej ze światem przeżyć) i problemem jest, jak z niej wyjść. Czy rzeczywiście możemy „widzieć” same akty przeżycia? Nie. Widzimy to, co jest w przeżyciu dane, jego przedmiot, noemat.

Problemem filozofii noetyczno-noematycznej jest kartezjański problem: jak od tego, co mentalne, dojść do tego, co realne. Kartezjanizm zawiera dwa podstawowe przekonania: po pierwsze, uznanie dualizmu bytu i świadomości jako dwóch odmiennych rodzajów bytu i, po drugie, uznanie prymatu świadomości – jest ona nam bliższa, lepiej znana i pewniejsza. W takim modelu faktem pierwotnym jest przeżycie, a rzeczy są mi dane przez przeżycia (są dane w przeżyciach). Taki sposób myślenia stał się zupełnie naturalnym, bezkrytycznie akceptowanym sposobem myślenia prawie w całej nowożytności. Sięgam przykładowo po książeczkę Thomasa Nagela *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii* pisaną dla zupełnych filozoficznych nowicjuszy. Zaczyna się ona po wstępie od wmawiania kartezjańskich przekonań jako zupełnie oczywistych dla czytelnika. Autor pisze: „Skąd wiemy o czymkolwiek? Gdy o tym myślisz, wszystko, czego możesz być pewien, to wnętrze twego umysłu. [...] Wszystko inne niż twoje wewnętrzne przeżycia i myśli jest dalej od ciebie i dosięga cię tylko za ich sprawą. [...] Być może więc z jaskini własnego umysłu nie ma żadnego wyjścia” (NAGEL 1998, 9–17).

Jak natomiast najogólniej wygląda koncepcja noematyczna? Jesteśmy tak stworzeni, że świat (noematy) jest nam dany bezpośrednio, a nie *via* przeżycia. Obiektywizacja sytuacji poznawczej mówi nam oczywiście, że świat jest nam dany w przeżyciach, ale nigdy nie mamy przecież do czynienia z przeżyciami, noezą. Obiektywizacja sytuacji poznawczej mówi jedynie o ich istnieniu, że je mamy. Świadomość w jej pierwotnym fenomenologicznym ujęciu nie ma charakteru egologicznego. Nie można utożsamiać Ja ze świadomością. Ja tak samo jak krzesło, na którym siedzę, jest pewną przedmiotowością (a więc samo ma charakter noematyczny), która jest mi dana jako biegun podmiotowy w polu świadomości. Świadomość niczego nie konstytuuje, ale to dzięki świadomości możemy zobaczyć, jak w człowieku-podmiocie coś się konstytuuje, włącznie z nim samym. Świadomość jedynie odbija to, co się w człowieku dzieje. Świadomości nie przysługuje jakakolwiek intencjonalność (a więc nie ma ona charakteru aktowego), przysługuje ona podmiotowi. Gdy Wojtyła mówi o „aktach świadomości”, to tylko idąc za ogólnie przyjętym sposobem mówienia.

Świadomość ma w ogóle zupełnie odmienne zadania niż zajmowanie się konstytuowaniem otaczającej nas rzeczywistości. Istotą realizmu jest to, że nasz pierwotny stosunek do świata nie ma charakteru aktowego, nie wymaga żadnego intencjonalnego zwracania się w jego stronę – świat jest nam po prostu prymarnie dany bez jakiegokolwiek wysiłku czynionego przez podmiot, a już tym bardziej przez świadomość. Jest on już dany bezpośrednio przed progiem świadomości (o czym możemy przeczytać w każdym współczesnym podręczniku psychologii poznania).

Głównymi przedstawicielami czysto noematycznej koncepcji świadomości w filozofii XX wieku są Paul Natorp, przedstawiciel szkoły marburskiej, autor *Allgemeine Psychologie: nach kritischer Methode* i Jean-Paul Sartre, który swoje poglądy sformułował w swojej wczesnej rozprawce o transcendencji ego (SARTRE 2006).

U Natorpa świadomość obejmuje całość bytu, ale niczego nie tworzy i nie ustanawia żadnej dziedziny bytowej, bo ma charakter relacyjny. Nie może być utożsamiana z podmiotem, bo sam podmiot stanowi tylko jej biegun. W świadomości w sensie pierwotnym, fenomenologicznym mieści się cały świat, należy do niej zarówno wszystko, co mnie otacza, jak i samo Ja. Analizując sens pojęcia świadomości, wyróżnia on w nim trzy momenty: 1) coś, co jest uświadamiane; 2) ten, kto jest tego świadomy; 3) związek między tymi momentami, zwany uświadamianiem czy świadomością empiryczną (*Bewußtheit*). Ale świadomość w sensie pierwotnym jest sama jednością tych trzech momentów i nie ma charakteru egologicznego (wyprzedza wszelki byt, sama nie będąc bytem). Do fałszywej

świadomości Husserla należy przekonanie, że żyjemy zamknięci w klatce przeżyć. To ujęcie bytu wyprzedza przeżycie. Świadomość jest z istoty obiektywizująca, bezpośrednio dane są nam rzeczy (taką ukonstytuowaną przedmiotowość tworzy także z ukonstytuowaną psychiką realny cielesny podmiot), natomiast przeżycie jest czymś, co nawet w próbie jego obiektywizacji może się stać tylko kolejnym przedmiotem (noematem). Zdaniem Kartezjusza jesteśmy zamknięci, uwięzieni w klatce swoich przeżyć i problemem jest, jak z niej się wydostać, żeby dostać się do tego, co obiektywne. Dla Natorpa odwrotnie, żyjemy w świecie już zawsze zobiektywizowanych sensów, obiektywnym porządku świata, w realnym świecie, świecie tworców obiektywizującej świadomości i wydostać się z niego, dotrzeć do bezpośredniości przeżycia, to tylko nieosiągalne marzenie (każdy akt jej ujęcia staje się przecież kolejną obiektywizacją). Tam, gdzie znajduje się Kartezjusz, tam nie możemy się w ogóle dostać. To realny byt, także naszego podmiotu, jest nam pierwotnie dany, natomiast to, przez co jest nam dany, mianowicie przeżycie, jest nam niejawne, skryte: widzę stół, a nie widzę przecież tego przeżycia, w którym jest on dany. Przeżycie jest zatem czymś najbardziej źródłowym, ale i niejawnym. Ostrze argumentacji jest tu skierowane przeciwko takim ujęciom świadomości, gdzie światem, w którym przebywa Ja, jest immanencja świadomości (a więc przeżycia) i z niej dopiero szukamy ścieżek, które mogą nas doprowadzić do tego, co transcendentne. W pierwotnej, fenomenologicznie ujmowanej świadomości związek ze światem jest bezpośredni, a nie zapośredniczony przez przeżycia i nie ma tu kartezjańskiego podwojenia rzeczywistości, dwóch światów: świata świadomości, *res cogitans*, i świata rozciągłych przedmiotów, *res extensa*, gdzie z jednego muszą się wydostać do drugiego.

Podobne analizy znajdziemy u Sartre'a w jego rozprawce o transcendencji ego: „Dla większości filozofów Ego jest «mieszkańcem» świadomości [...]. My zaś chcielibyśmy wykazać tutaj, że Ego nie jest [...] *wewnątrz* świadomości: jest bowiem poza nią, *wewnątrz* świata; jest bytem świata, takim samym jak Ego innego” (SARTRE 2006, 7). Myśląc Ja nie jest podmiotem, lecz przedmiotem. Ego jest więc jednością noematyczną, a nie noetyczną. Istnieje tak jak istnieją przedmioty: „Ego nie jest właścicielem świadomości, jest jej przedmiotem” (SARTRE 2006, 58). Dlatego też nie można wyprowadzać ani świata z Ja, ani Ja ze świata, bo istnieją one tylko we wzajemnej korelacji. Fenomenologia dzięki zasadzie intencjonalności (świadomość jest zawsze świadomością czegoś innego) wyprowadza nas z wnętrza świadomości w świat zewnętrzny. Rzeczy nie da się rozpuścić w świadomości, ponieważ świadomość nie ma wnętrza, „[...] jest

jedynie zewnętrżnością siebie samej i właśnie owa absolutna ucieczka, owa odmowa bycia substancją stanowi o tym, że jest świadomością” (SARTRE 1965, 315).

Poglądy Wojtyły nie są oczywiście poglądami Natorpa czy Sartra. Oddają one ogólny kierunek myślenia Kardynała, ale jego poglądy zdecydowanie przekraczają powyższe stanowiska – precyzja fenomenologicznych dociekań potrafi tu odsłonić realizm ludzkiego poznania¹.

2. KRÓTKI ZARYS FENOMENOLOGII ŚWIADOMOŚCI KAROLA WOJTYŁY

Przejdźmy zatem do naszego autora. Trzeba wpierw rozróżnić między „działaniem świadomym” a „świadomością działania”, dzięki czemu zyskujemy bezpośredni dostęp do świadomości:

Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa, co więcej – tego, że działa świadomie. To samo wyrażenie występuje tutaj, jak widać, w dwóch różnych zastosowaniach, mianowicie jako przydawka, gdy mówimy o działaniu świadomym, i jako rzeczownik czy też podmiot, gdy mowa o świadomości działania (WOJTYŁA 1994, 77; wyróż. oryg.).

„Działanie świadome” nie mówi wprost o „świadomości działania”. Wojtyłę interesuje świadomość działania, świadomość osoby działającej. To właśnie wyznacza zasadnicze pole analiz skupione wokół problemu świadomości. Nie zamierza więc autor zajmować się świadomością w oderwaniu, samą w sobie, ale w ścisłym związku z dynamizmem, sprawczością człowieka, z dynamizmem ludzkiego działania: „[...] naszym zadaniem w tym studium jest «eksplikacja» aspektów świadomościowych, wydobycie świadomości jako istotnego i konstytutywnego aspektu całej dynamicznej struktury, którą stanowią osoba i czyn” (WOJTYŁA 1994, 79). Autor sięga do koncepcji *actus humanus*, koncepcji człowieka obiektywistycznej i realistycznej, a także metafizycznej (a więc koncepcji, która sama nie może być wynikiem analizy fenomenologicznej, ale może pozostawać z nią w zgodności): „Człowiek, według tej koncepcji, bytuje i działa «świadomie», natomiast jego bytowanie i działanie nie ma swego źródła w świadomości” (WOJTYŁA 1994, 79). Decyzje podejmuje człowiek, nie świadomość, sama świadomość jest czymś, czym człowiek dysponuje, a nie czym jest. Bycie podmiotu nie jest redukowalne do strumienia świadomości, choć, jak pisze Wojtyła: „Osoba jest ukonstytuowana poniekąd także przez świadomość

¹ Dodatkowo trzeba zaznaczyć, że Natorp był idealistą, ale zwalczał – jak cała szkoła marburska, do której należał – subiektywizm (idealizm w modelu fichteńskim).

(nie «w świadomości»)" (WOJTYŁA 1994, 79, przyp. 14). Czytamy: „Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także jest świadom swego działania oraz tego, kto działa – jest więc świadom czynu i osoby w ich dynamicznej korelacji” (WOJTYŁA 1994, 79). Świadomość towarzyszy więc świadomemu działaniu:

Występuje także przed nim i po nim. Ma swoją ciągłość i swą tożsamość, odrębną od konstytucji i tożsamości każdego z osobna czynu. Czyn każdy niejako zastaje już świadomość, kształtuje się i przemija wobec niej, zostawiając za sobą jakby ślad swej obecności. Świadomość towarzyszy czynowi i odzwierciedla go, kiedy ten się rodzi, kiedy jest spełniany – kiedy zaś został spełniony, wówczas jeszcze go odzwierciedla, ale oczywiście już mu nie towarzyszy. Owo towarzyszenie świadomości stanowi nie tyle o tym, że działanie jest świadome, ile raczej o tym, że człowiek jest świadomy swego działania (WOJTYŁA 1994, 79).

Mówimy o poznawczej funkcji świadomości, ale co to w gruncie rzeczy oznacza? Świadomość jest przede wszystkim odbiciem, odzwierciedleniem tego, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania (także poznawczego), jak również odbiciem tego co się w nim dzieje. Świadomość odzwierciedla wszystko, w świadomości jest obecny „poniekąd cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka” (WOJTYŁA 1994, 80)².

Akty poznawcze mają charakter intencjonalny, zwracają się w stronę poznawanego przedmiotu jako akty rozumienia, akty wiedzy, wnikają w przedmiot, obiektywizują go intelektualnie, w wyniku czego go rozumieją, natomiast świadomość, wbrew Brentanowi i Husserlowi, nie ma charakteru intencjonalnego: „[...] poznawcza racja bytu świadomości oraz właściwych jej aktów nie polega na wnikaniu w przedmiot, na obiektywizacji, która przynosi z sobą zrozumienie czy konstytucję przedmiotu” (WOJTYŁA 1994, 80). „Intencję” rozumie Wojtyła jako „aktywne skierowanie ku przedmiotowi” (1994, 81, przyp. 15) – tak więc świadomości nie przysługuje intencjonalność we właściwym znaczeniu tego słowa, ale jedynie pochodnym, wtórnym dzięki aktywności samych aktów samowiedzy czy wiedzy, które to sama świadomość odzwierciedla, względnie odbija. Wszystko to, co poznajemy, rozumiemy staje się zatem także przedmiotem świadomości:

[...] istotny dynamizm poznawczy, sama czynność poznawania nie należy do świadomości. Jeżeli czynność ta polega na swoistym konstytuowaniu znaczeń odniesionych do przedmiotów poznawczych, to nie świadomość konstytuuje te

² Jest to rozumienie świadomości, jako poprzedzającej wszelki byt – odpowiada temu transcendentale rozumienie świadomości w szkole marburskiej jako *Bewußtsein* (w odróżnieniu od *Bewußtheit*).

znaczenia, chociaż z całą pewnością konstrytuują się one także w świadomości (WOJTYŁA 1994, 81; wyróż. oryg.).

Trudno zatem odmówić świadomości funkcji poznawczej, jest to jednak funkcja swoista, jest to „[...] świadomość odzwierciedlająca [...] jakby pochodna całego procesu czynnego poznawania i poznawczego stosunku do przedmiotowej rzeczywistości, jakby ostatnie jego odbicie w podmiocie poznającym” (WOJTYŁA 1994, 81; wyróż. oryg.). Świadomości przyznajemy

[...] swoistą zdolność „prześwietlania” wszystkiego, co człowiekowi jest w jakikolwiek sposób poznawczo dane. Jednak to prześwietlanie nie jest tym samym, co czynne rozumienie przedmiotów i płynące stąd konstrytuowanie się znaczeń. [...] owo prześwietlanie jest raczej utrzymywaniem w świetle potrzebnym do tego, aby przedmioty i ich znaczenia poznawcze mogły się odzwierciedlać w świadomości. Świadomości bowiem właściwe jest to samo umysłowe światło, któremu człowiek zawdzięcza swą tradycyjną definicję *animal rationale*, a dusza ludzka *anima rationalis* (WOJTYŁA 1994, 81–82).

Odzwierciedlanie i prześwietlanie, jako funkcje świadomości, towarzyszą poszczególnym aktom świadomości (w tym ograniczonym sensie tego słowa, jak i ich całej sumie, czy też wypadkowej jej aktów, które decydują o aktualnym stanie świadomości). Oczywiście podmiotem tego stanu nie jest sama świadomość, lecz człowiek, o którym mówimy, że jest w takim lub innym stanie świadomości, że ma świadomość pełną lub ograniczoną itd.

Świadomość nie może więc być uznana za samodzielny podmiot – to droga do idealizmu, nie może też być czymś oderwanym od człowieka jako podmiotu, ale stanowi podmiotową zawartość „[...] bytowania i działania właściwego człowiekowi” (WOJTYŁA 1994, 82). Wojtyła zdecydowanie stwierdza: Świadomość sama nie istnieje jako substancjalny niejako podmiot aktów świadomościowych, nie bytuje ani jako osobne ontyczne podłoże przeżyć, ani też jako władza” (WOJTYŁA 1994, 82). Podsumowując, odzwierciedlenie to coś innego od poznawczej obiektywizacji, ale świadomość nie tylko odzwierciedla, „[...] ale także w szczególny sposób uwewnętrznia czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym «ja» osoby” (WOJTYŁA 1994, 83)³.

Człowiek ma kontakt ze sobą samym dzięki samowiedzy. Samowiedza jak każda wiedza obiektywizuje poznawczo pewną rzeczywistość, którą w tym

³ Wojtyła na oznaczenie nazwy „ja” użytej w supozycji formalnej używa pisowni „ja”. Pisownia taka normalnie oznacza jednak użycie słowa w supozycji materialnej (a więc użycie słowa w metafizyce), z czym trudno się jednak zgodzić, dlatego też osobiście wolę użycie tego słowa pisane z dużej litery, jak to się często czyni, zwłaszcza w tradycji fenomenologicznej. Problem pisanie wyrażen okazjonalnych w supozycji formalnej wymagałoby oczywiście szerszych rozważań.

wypadku stanowi Ja. Cóż to jest Ja? Ja oznacza tu „[...] podmiot doświadczający swej podmiotowości, w tym zatem aspekcie oznacza też osobę” (WOJTYŁA 1994, 84, przyp. 16). Owocem wiedzy jest zrozumienie rzeczy lub ich powiązań. Jest to obce świadomości, bo cały ten proces zrozumienia nie dokonuje się przez nią, ani dzięki niej. Samowiedza to zrozumienie siebie samego, poznawcze przeniknięcie tego przedmiotu, którym jestem ja sam. Samowiedza „[...] bardziej niż jakakolwiek inna wiedza, musi być spójna ze świadomością, a zarazem się od niej oddziela, świadomość bowiem – przy swoim zespoleniu podmiotowym z tymże «ja» – nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi” (WOJTYŁA 1994, 85), bo świadomość nie obiektywizuje Ja w aspekcie jego istnienia i działania – jest to przecież funkcja samowiedzy i to jej zawdzięczamy obiektywizujący kontakt ze sobą samym. Akty samowiedzy mają jak wszelkie akty charakter czysto noematyczny. Osoba – Ja stanowi pewien rodzaj przedmiotowości bezpośrednio poznawanej: „Dzięki samowiedzy osoba – «ja» ukonstytuowane podmiotowo przez świadomość (samoświadomość) w tym znaczeniu, że przeżywające właściwą sobie podmiotowość, jest równocześnie dane sobie jak przedmiot i przedmiotowo poznawane” (WOJTYŁA 1994, 84, przyp. 16). Jest to jedna z najważniejszych konstatacji w teorii Wojtyły i żeby to precyzyjniej ująć przytoczę dłuższy cytat:

Można nawet powiedzieć, że świadomość jest jakby poznawczo obojętna na własne «ja» jako na przedmiot. Nie ma aktów intencjonalnych świadomości, które by obiektywizowały to «ja» pod względem istnienia czy też działania. Funkcję tę spełniają akty samowiedzy. Im zawdzięcza każdy człowiek obiektywizujący kontakt ze sobą samym oraz swoimi czynami. Świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relację do własnego «ja» dzięki samowiedzy. Bez niej świadomość zostałaby pozbawiona treści znaczeniowych odnoszących się do własnego «ja» człowieka występującego jako przedmiot bezpośredniego poznania; znalazłaby się niejako w próżni. Stan taki postulują idealisci, w nim bowiem świadomość może zostać uznana za podmiot wytwarzający swe treści bez względu na jakikolwiek czynnik leżący poza nią samą. Powstaje uzasadnione w tej linii myślenia pytanie, czy sama świadomość może być uznana za realny podmiot, czy też jest tylko swoim własnym wytworem (WOJTYŁA 1994, 85; wyróż. oryg.).

Świadomość w ten sposób staje się samym podmiotem, a nawet samym człowiekiem. Ja staje się wtedy tylko transparentnym strumieniem przeżyć świadomości, wówczas widzieć siebie, to widzieć bezpośrednio ten strumień, tzn. widzieć nie tylko przedmiot przeżycia, lecz także doświadczać samego przeżycia (noezę). Gubi się tu całą głębię doświadczania człowieczeństwa, gdyż staje się ono czymś niezwykle płaskim. Co więcej, pozostaje się tu na gruncie

założenia, że nasze człowieczeństwo nie jest doświadczane jako swoista przedmiotowość, choć jest oczywiste, że w doświadczeniu wewnętrznym doznawanie tej przedmiotowości jest odmienne niż doznawanie przedmiotowości świata zewnętrznego. Chyba właśnie brak widzenia człowieka, podmiotu jako nie tylko podmiotowości, a jako konstytuującej się (jako podmiotowość) przedmiotowości danej noematycznie (a nie noetycznie) jest w znacznym stopniu odpowiedzialne za idealistyczny ton kartezjańskiego subiektywizmu i pokartezjańskiej filozofii. Człowiek jako podmiot jest też zawsze przedmiotem i to dzięki swoim czynom samotworzającym się przedmiotem (jest systemem autopojetycznym), oczywiście innym przedmiotem niż przedmioty dane tylko zewnętrznie, bo jest to przedmiotowość, która istnieje także jako wewnątrz. Jest to ten punkt w filozofii nowożytnej, z którym ona sobie zupełnie nie radzi i który sprowadza ją na manowce idealizmu.

Dzięki więc samowiedzy własne Ja ujmowane jest jako przedmiot, osoba i czyn mają znaczenie przedmiotowe:

Świadomościowe odzwierciedlenie, które nie tylko jest czymś podmiotowym, ale zarazem stanowi podstawę upodmiotowienia [...], nie znosi przedmiotowego znaczenia własnego «ja» ani też jego czynów, stale bowiem czerpie je z samowiedzy. Spójność samowiedzy ze świadomością wypada uznać za podstawowy czynnik równowagi w życiu wewnętrznym osoby, zwłaszcza gdy chodzi o jego intelektualną strukturę. Człowiek jest przedmiotem dla siebie samego jako dla podmiotu, a także w świadomościowym odzwierciedleniu nie traci przedmiotowego znaczenia (WOJTYŁA 1994, 85).

Można więc przyjąć, że samowiedza jest wcześniejsza od świadomości, a zarazem tworzy dla niej granicę poza którą nie może wyjść. Samowiedza, co więcej, dotyczy też samej świadomości:

[...] kiedy człowiek „posiada świadomość” swego działania, to równocześnie „wie, że działa” i to „wie, że działa świadomie”. Wie, że jest świadomy i wie, że działa świadomie. Samowiedza ma za przedmiot nie tylko osobę i czyny, ale również świadomość czynów i świadomość osoby (WOJTYŁA 1994, 86).

Świadomość nie jest ani osobnym podmiotem, ani władzą, ale pojawia się jakby „na zapleczu” procesów zrozumienia i wiedzy obiektywizującej, a równocześnie jest jakby „wewnątrz” osobowego podmiotu i to jej dziełem jest wszelkie „uwewnętrznienie” i „upodmiotowienie”. Gdy sobie coś uświadamiam, to wskazuję zasadniczo na aktualizację samowiedzy, bo uświadomić coś można tylko intencjonalnie, a więc za pomocą aktu samowiedzy (czy raczej aktem samowiedzy), a przecież świadomość nie ma sama charakteru intencjonalnego, akty nie mogą być aktami świadomości we właściwym sensie.

Osobno analizuje Wojtyła świadomość czynu: akt samowiedzy obiektywizuje mój czyn w relacji do osoby, obiektywizuje, że jest on prawdziwym działaniem osoby, a nie tym, co się w nim dzieje. Zawartość czynu zobiektywizowana aktem samowiedzy staje się treścią świadomości i dzięki tej obiektywizacji możemy mówić o świadomości w znaczeniu przedmiotowym, czyli o jej stosunku do świata przedmiotowego.

Czym w tym kontekście jest samo Ja? Ja każdego człowieka stanowi jakby punkt zborny wszystkich intencjonalnych aktów samowiedzy. Jest to wszelka wiedza, która łączy się z tym Ja albo (lub) się do niego odnosi. Samowiedza koncentruje się na własnym Ja jako na swym właściwym przedmiocie wchodzi wraz z nim we wszystkie dziedziny, na które się rozprzestrzenia. W samowiedzy przedmiotem jest Ja konkretne, własne, uwikłane w szczegóły z nim związane. Wiedza może być wiedzą o tym, co jednostkowe, lub o tym, co ogólne, co dla wielu oznacza wiedzę we właściwym tego słowa znaczeniu. Samowiedza ma za przedmiot to, co jednostkowe, konkretne, nieuchwytne lub trudno uchwytne dla jakichkolwiek uogólnień.

Czy istnieje tylko jedno pojęcie świadomości? O świadomości możemy według Wojtyły mówić w przynajmniej trzech sensach. Człowiek jest przede wszystkim podmiotem swego bycia i działania, który tradycyjna ontologia określa terminem *suppositum*, odpowiadałoby to sartrowskiej świadomości nieegologicznej (Sartre mówi o niej „niepozycjonalna” lub „nietetyczna”)⁴. Oznacza podmiot w sposób przedmiotowy, abstrahuje od aspektu przeżycia własnej podmiotowości, w której podmiot dany jest sobie jako własne ja. Termin „Ja” zawiera więcej niż *suppositum*, bo łączy moment podmiotowości ontycznej z podmiotowością przeżyty. Od *suppositum* odróżniamy zatem świadomość refleksyjną, która właściwa jest człowiekowi w jego aktach poznawczych, aktach powstawania wszelkiego zrozumienia, wszelkiej wiedzy, również tej o sobie – samowiedzy.

⁴ Oglądam wspaniały zachód Słońca, świadomość kieruje się całkowicie ku temu przedmiotowi, nie ma tu miejsca na ego. Nie ma zatem tu samoświadomości w potocznym tego słowa znaczeniu, ponieważ ego nie zostało tu założone jako przedmiot. Ego istnieje, ego jest, ale jest skoncentrowane na przedmiocie. Możemy powiedzieć, że ego jest w cieniu – zgodnie z etymologią języka: „przed” dany jest przedmiot, podmiot jest „pod”. To, co jest pod, nie może być przed. Jedynie zachód Słońca może być założony jako przedmiot. Tylko to, co przedmiotowe, jest jasne i wyraźne. Jasne i wyraźne może być tylko to, co jest naprzeciw, to, co nie jest naprzeciw, nie może być jasne, bo świadomość jest właśnie obiektywizująca. Zakładanie ego odbywa się na poziomie świadomości nie pierwotnej, a refleksyjnej, krócej: na poziomie refleksji. Wtedy to według Sartre’a samą świadomość przekształcamy w przedmiot intencjonalny i wtedy zostaje założone ego, co oznacza, że wyłania się moje ja jako przedmiot świadomości refleksyjnej.

Refleksja idzie tu w parze ze świadomością i odpowiada funkcji prześwietlająco-odzwierciedlającej świadomości. Mamy zatem do czynienia z aktami poznawczymi, aktami we właściwym tego słowa znaczeniu, a więc intencjonalnością, zwrotem poznawczym ku przedmiotowi: „Świadomość jest tym «terenem», na którym własne «ja», występując w całej sobie właściwej przedmiotowości (właśnie jako przedmiot samowiedzy) równocześnie przeżywa w całej pełni właściwą sobie podmiotowość” (WOJTYŁA 1994, 90–91). Bez refleksyjnej funkcji świadomości nie moglibyśmy poznać wewnętrznej struktury aktu ludzkiego, nasza wiedza o człowieku byłaby wtedy jedynie wiedzą zewnętrzną, nie moglibyśmy poznać naszej podmiotowości „od środka”. Bez tej funkcji świadomości bylibyśmy kimś innym niż jesteśmy. Oczywiście podmiotowość przeżywana i podmiotowość ontyczna pozostają we wzajemnym związku.

Od refleksyjności trzeba odróżnić znowuż refleksywność świadomości, dotyczy ona świadomości po prostu, jak też aktualnego stanu świadomości (stanowi on „swoistą sumę czy wypadkową jej aktów” – WOJTYŁA 1994, 92) i wskazuje nie tylko na odzwierciedlenie w świadomości, ale na sam przeżywający podmiot, ujawnia się tutaj podmiotowość przeżywającego Ja. W odzwierciedleniu (dzięki samowiedzy) człowiek, który jest podmiotem, wciąż jest nam jeszcze dany jako przedmiot, w przeżywaniu, a więc refleksywnym zwróceniu świadomość sprawia, że przedmiot ten, który jest ontologicznym podmiotem, przeżywając własne Ja, przeżywa zarazem sam siebie. I to jest zasadnicza funkcja naszej świadomości: „[...] kształtuje ona przeżycie, co pozwala człowiekowi w szczególny sposób doświadczyć własnej podmiotowości” (WOJTYŁA 1994, 91). Świadomość zatem nie tylko odbija, odzwierciedla to, co się dzieje w człowieku, ale wchodzi jeszcze głębiej w nasze człowieczeństwo, wprowadza nas

[...] do wnętrza czynów oraz ich relacji z własnym «ja», przy czym rola świadomości pozwala nam nie tylko wewnętrznie oglądać nasze czyny (introspekcja) oraz ich dynamiczną zależność od własnego «ja», ale pozwala nam te czyny przeżywać jako czyny i jako własne (WOJTYŁA 1994, 91; wyróż. oryg.).

Rekapitulując:

[...] czymś innym jest być podmiotem, czymś innym jest być poznaczonym (zobiektywizowanym) jako podmiot (co zachodzi również jeszcze w odzwierciedleniu świadomościowym), czymś innym wreszcie – przeżywać siebie jako podmiot swych aktów i swych przeżyć (to ostatnie zawdzięczamy świadomości w jej funkcji refleksywnej) (WOJTYŁA 1994, 93).

Te trzy poziomy są niezbędne dla konstytucji człowieka jako podmiotu. Przykładowo, gdybyśmy przeżycie własnej podmiotowości oderwali od realnego podmiotu (a więc brak poziomu drugiego), wówczas to przeżyciowe Ja nie przedstawiałoby nic innego, jak tylko treść świadomości. Świadomość jest nie tylko aspektem, lecz także istotnym wymiarem czy też realnym momentem tego bytu, którym jestem Ja, skoro konstytuuje jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. Dzięki refleksyjnej funkcji świadomości docieramy do realnego bytu człowieka oraz rozumiemy, co znaczy być podmiotem: „[...] świadomości zawdzięcza człowiek upodmiotowienie, tego co przedmiotowe” (WOJTYŁA 1994, 91). Zatem, na przykład, krajobraz górski poznawczo przedstawiam w swojej świadomości, ale zarazem go przeżywam.

Analizy Wojtyły osadzają nasze przeżyciowe Ja w jego podstawach ontycznych. Świadomość tworzy swoisty i istotny wymiar bytu, jakim jest człowiek, konkretny i realnie istniejący człowiek: „Tego bytu świadomość nie przesłania ani też nie absorbuje w sobie” (WOJTYŁA 1994, 95). To jest ten moment filozofii Wojtyły, który odsłania jej realizm. W idealizmie przyjmującym postać filozofii noetyczno-noematycznej *esse = percipi*, „być” to znaczy „stanowić treść świadomości” i zasadniczo nie przyjmuje się tu żadnego sposobu bytowania poza świadomością. Jak pisze nasz autor w przypisie: „Ten sposób podejścia utrzymuje się w filozofii nowożytnej – w rozmaitych subtelnych odmianach od Berkeleya poprzez Kanta aż do Husserla” (WOJTYŁA 1994, 95, przyp. 30). Przeciwstawia temu swoje stanowisko:

[...] świadomość, zespolona z bytowaniem i działaniem konkretnego człowieka-osoby, nie tylko nie absorbuje w sobie i nie przesłania tego bytu, tej dynamicznej rzeczywistości, ale wręcz odsłania go „do wewnątrz”, a przez to właśnie odsłania go w jego swoistej odrębności i najbardziej niepowtarzalnej konkretności. [...] Owe bytowanie „do wewnątrz” idzie niejako w parze z przeżyciem i poniekąd z nim się utożsamia. Przeżycie nie stanowi, w naszym ujęciu jakiegoś refleksu, który pojawia się niejako na powierzchni bytowania i działaniu człowieka. Wręcz przeciwnie, stanowi ona tę postać właściwą aktualizacji podmiotu ludzkiego, jaką człowiek właśnie zawdzięcza świadomości. Dzięki niej realne i, powiedzieć można, przedmiotowe energie zawarte w człowieku jako bycie [...] aktualizują się w sposób również realny i przedmiotowy (WOJTYŁA 1994, 95).

Każde przeżycie ma taki charakter, że bezpośrednio odsyła do tego, co w przeżyciu dane, do czego ono odnosi, samo będąc (jako noeza) transparentne, a więc odnosi nas bezpośrednio do tego, co realne. Należy pamiętać, co jest tu niezwykle ważne, że słowo „przeżycie” jest używane przez autora w jego potocznym zo-biektywizowanym sensie, a nie sensie wziętym z tradycji pokartezyjańskiej, gdzie

świat oznacza tylko przeżycie świadomości, a sam człowiek jest ujmowany z perspektywy strumienia przeżyć jako czegoś pierwotnego wobec obiektywnego bytu.

Trudnością idealizmu jest nie rozumienie, że dostępne nam wewnątrz człowieka jest taką samą realnością jak otaczające nas domy i drzewa, choć jest inną realnością, jeśli chodzi o charakter dostępu do niej. Ale każde przeżycie odnosi nas do tej przedmiotowej realności naszego wnętrza. Dlatego też autor opatruje swe analizy następującą uwagą:

[...] w takim ujęciu świadomość jako bezpośredni warunek przeżycia podmiotowości własnego „ja” staje się zasadniczym czynnikiem realizmu w koncepcji człowieka. Przez realizm rozumiemy tutaj nie samo stwierdzenie przedmiotowej bytowości człowieka, ale także doprowadzenie analizy niejako na samą krawędź możliwości ujęcia tego człowieka w jego niepowtarzalnej konkretności (WOJTYŁA 1994, 96, przyp. 21).

Świadomość, o ile odzwierciedla, pozostaje w przedmiotowym dystansie do własnego Ja, ale o ile stanowi podstawę przeżycia, wchodzi w podmiot i dzięki swej refleksywności to przeżycie konstytuuje, wychodzi z tego dystansu, wchodzi w podmiot i kształtuje go wraz z każdym przeżyciem. Inaczej odzwierciedla, a inaczej konstytuuje: odzwierciedla zachowując jego przedmiotowe znaczenie dzięki samowiedzy, konstytuuje zaś w czystej podmiotowości przeżycia. Jesteśmy więc dzięki świadomości w obrębie własnej podmiotowości i zarazem nie zatracamy poczucia własnego bytu w jego realnej przedmiotowości. Nasze przeżycia kształtują się dzięki świadomości, otwiera ona ludzką duchowość, chociaż korzenie, podstawy tej duchowości znajdują się poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia. Natura świadomości jest bowiem umysłowa, intelektualna, siebie i cały swój świat człowiek przeżywa umysłowo.

Widzimy, jak ta koncepcja odrzuca wszelki subiektywizm, w ramach którego świadomość jest wyłącznym podmiotem, a w końcu sama przestaje być czymś rzeczywistym, stając się tylko pomyślanym podmiotem treści.

Świadomość zintegrowana samowiedzą zachowuje mimo swego świadomościowego charakteru znaczenie przedmiotowe, a wraz z tym i przedmiotową pozycję w podmiotowej strukturze człowieka. W tym znaczeniu jest ona kluczem do subiektywności człowieka, nie jest natomiast podstawą subiektywizmu. Kluczem do subiektywności człowieka jest zaś świadomość przez to, że warunkuje przeżycie, w którym ludzkie „ja” ujawnia się bezpośrednio (doświadczalnie) jako podmiot (WOJTYŁA 1994, 107).

W dynamizmie ludzkiego działania nie wszystko, co nań się składa, znajduje odzwierciedlenie w świadomości (np. cały dynamizm wegetatywny właściwy ludzkiemu ciału), ale niemniej dynamizm właściwy człowiekowi znajduje swe

podstawowe odzwierciedlenie w świadomości, dzięki czemu człowiek jest świadom głównych kierunków tego dynamizmu, co łączy się też z ich przeżywaniem. Człowiek przeżywa działanie (*agere*) jako coś zasadniczo różnego od dziania, od tego wszystkiego, co się w człowieku tylko dzieje (*pati*), a w czym człowiek jako człowiek nie jest czynny. Zachodzi między nimi przeciwstawność, a jednocześnie korelacja. Te dwie struktury: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”, aczkolwiek wskazują na zasadnicze przyleganie świadomości do bytu człowieka, to wiążące się z nimi zróżnicowanie przeżyciowe nadaje im właściwe sposoby uwewnętrznienia i upodmiotowienia w świadomości. O ich zróżnicowaniu decyduje moment sprawczości. Sprawczość wciąga człowieka w postać właściwego mu dynamizmu, jakim jest działanie, a z drugiej strony utrzymuje go ponad nim. Wojtyła pisze o immanencji, a zarazem transcendencji człowieka względem własnego działania. To dopiero w działaniu człowiek jest wyraźnie podmiotem, bo jest sprawcą. Immanencja i transcendencja człowieka w czynie tworzy kolejny szczebel realistycznego ujęcia bytu ludzkiego. Podmiot jest całkowicie obecny w czynie, ale zarazem transcenduje swój czyn, tworząc siebie jako ludzką realność. W odróżnieniu od zwierząt człowiek rzeczywiście swój byt tworzy i realnie go „ustawia” w porządku bytu jako całości (np. postanawiam być lekarzem, następnie jestem lekarzem tutaj w tym szpitalu, w tym mieście, leczę tych ludzi). Prawdziwy realizm może więc być budowany nie na *cogito*, na świadomości myślenia, lecz na świadomości działania, które jest ustawianiem człowieka w realnym bycie i zarazem realnym jego tworzeniem. Ludzkie działanie wskazuje na podstawowe doświadczenie przedmiotu, jakim sami jesteśmy, a więc na nasze bycie i działanie w transcendentnej wobec świadomości sferze ludzkiego działania w realnym świecie. To tu widać, jak niepoważna i wydumana jest sytuacja wątpienia kartezjańskiego.

Dzięki woli człowiek staje się przyczyną swoich czynów. Poprzez wolę człowiek siebie posiada i nad sobą panuje, a więc siebie urzeczywistnia, tworzy swoją realność. Samostanowienie oznacza, że osoba jest nie tylko podmiotem, lecz także przedmiotem czynu. Człowiek przeżywa siebie, bycie człowieka nie sprowadza się do strumienia świadomości, ale do ciągłego odnoszenia się do tej realności, jaką jesteśmy. Osoba przeżywa własne „uprzedmiotowienie” (odzwierciedlone w świadomości).

Nie cały obiektywny dynamizm osoby znajduje odbicie w świadomości. W ludzkim działaniu następuje integracja dynamizmów wrodzonych i wolności. Świadomość odzwierciedla zarówno czyn człowieka, jak również to, co się dzieje w człowieku. Trzy dynamizmy mają miejsce w człowieku: wegetatywny związany z funkcjonowaniem ciała, dynamizm psychiczny i emotywny: emocje

i namiętności oraz dynamizm właściwy wolnej woli, które to w różny sposób odzwierciedlają się w świadomości – nie wszystko co się dzieje w człowieku odzwierciedla się w jego świadomości. Pierwsza najniższa warstwa dynamiki człowieka – życie wegetatywne – obywa się bez udziału świadomości. Warstwa psycho-emotywna posiada swoje odbicie świadomościowe. Stworzenie i obiektywizacja obrazu świata, co jest wynikiem poznania, daje możliwość działania dopiero dzięki świadomościowemu odzwierciedleniu możliwości. Świadomość jest więc szczytem hierarchicznej struktury władz ludzkich, bo to w niej człowiek najpełniej przeżywa siebie. Gdzie jest Ja? W samostanowieniu dokonuje się integracja wszystkich dynamizmów człowieka, dokonuje się na poziomie osobowym, czyli w każdej integracji bierze udział Ja. Ono to stanowi o sobie.

W samostanowieniu sprawczość zwraca się ku wnętrzu osoby i w ten sposób wewnątrz to zostaje uprzedmiotowione, co dokonuje się dzięki wiedzy i samowiedzy. Cały ten proces znajduje odzwierciedlenie w świadomości. Jest to proces ciągłego wzajemnego przenikania się i dopełniania uprzedmiotawiania i upodmiotawiania Ja. Realizm oznacza, że człowiek jest podmiotem, który jest przedmiotem, realnym przedmiotem (i odwrotnie). Niemożliwa jest sytuacja bycia tylko podmiotowością. Projekt kartezjański jest niemożliwy. Czy Kartezjusz, względnie cytowany tu Thomas Nagel, mogliby na serio sądzić, że podejmując ważne decyzje życiowe, a choćby nawet umawiając się z kimś na kolację, pozostają uwięzieni w jaskini świadomości i mogą w to wątpić? Wojtyłowa „transcendencja osoby w czynie” oznacza ciągle odnoszenie się do realnego tego, co przekracza wszelki akt podmiotu i buduje osobowy byt człowieka i to człowieka jako już bytującego w świecie pośród innych. Dynamizmy ludzkiego działania nie mogą być adekwatnie ujęte, gdy wewnątrz człowieka pojmuje się jako strumień danych świadomościowych.

Człowiek przeżywa to, co się w nim dzieje, ale i sąd samowiedzy o tym, co się w nim dzieje. Kiedy proces przebiega w sposób właściwy, to świadomość odzwierciedla emocje, a przy tym może zintegrować je z całością doświadczenia człowieka. Wskutek siły emocji czy (lub) słabości władzy poznawczej dochodzi jednak do emocjonalizacji świadomości. Odzwierciedla emocje, ale nie jest w stanie wydać obiektywnego sądu o nich. Osoba staje się nie podmiotem działania, lecz przedmiotem tego, co się w nim dzieje.

Realistyczna koncepcja świadomości polega na rozróżnieniu świadomości i samowiedzy. Dzięki samowiedzy człowiek jest dany samemu sobie w świadomości jako przyczyna działania. W subiektywizmie to, co rzeczywiste, jest tożsame z tym, co dzieje się w świadomości, wartości pojawiają się spontanicznie przy okazji czynu. Jednak świadomość tylko odzwierciedla racjonalny

sąd, który wydaje o wartości samowiedza. Świadomość też nie ogranicza się do odzwierciedlenia czynu, ale wprowadza go do wnętrza osoby wraz z sądem o wartości, co konstituuje człowieka jako byt osobowy.

Pamiętajmy, że Wojtyła nie rezygnuje z metafizycznego ujęcia człowieka, co jest możliwe w perspektywie filozofii klasycznej, nie ma więc możliwości ontycznego ugruntowania człowieka jako osoby na obszarze samej fenomenologii, chociaż można na jej obszarze opisać ontyczną spójność osoby, to – jak wszystkie analizowane elementy i poziomy funkcjonowania człowieka jako bytu osobowego – tworzą zintegrowaną całość.

Podsumowując, akty ludzkiego działania zachodzą dzięki (poprzez) nie redukowalnemu do przeżycia wnętrzu osoby. Człowiek jest pojęty nie tylko jako podmiot czynu, lecz także jako świadomy podmiot czynu, podmiot świadomy swego sprawstwa. Co oznacza, że człowiek działa świadomie (angażując w działanie rozum), a także ma świadomość tego działania, tzn. że jest zdolny do refleksji nad własnym działaniem.

W realistycznej koncepcji świadomości świadomość jest czymś bardzo ważnym, ale nie oznacza to, że świadomość może być rzeczywistym podmiotem poznania i działania. Rzeczywistym podmiotem jest człowiek, który poznaje i działa, a świadomość temu towarzyszy. To, że przedmiot konstituuje się w świadomości (w polu świadomości), nie oznacza, że dokonuje się to za sprawą świadomości. Poznawać przedmiot nie znaczy to samo, co być jego świadomym. Poznawczy kontakt ze światem jest czymś pierwotnym i jest dany nam poniżej progu świadomości, świadomość tego jest czymś wtórnym.

Szczególny jest związek Ja z samowiedzą. Samowiedza jest aktem poznawczym, czyli czyni z człowieka przedmiot jego własnego intelektu, a więc obiektywizuje człowieka. Zwróćmy uwagę, że również świadomość stanowi przedmiot samowiedzy – człowiek poznaje tu sam siebie jako świadomy podmiot. Samowiedza jest źródłem poznania dla Ja i o Ja, które bez samoświadomości byłby nieodziewierciedlone. W ten sposób Ja ma dystans do samego siebie, poznając samego siebie może je obiektywnie ujmować, osądzać, kontrolować itd. Tu widać istotę realizmu. Jeżeli świadomość odzwierciedla samowiedzę, a więc wiedzę o tym, co obiektywne i niezależne od świadomości, to podmiot, własne Ja jest zatem czymś obiektywnie istniejącym. Świadomość jest też czymś obiektywnym, a więc i sama stanowi przedmiot poznania. Taka koncepcja pozwala uniknąć pułapki idealizmu, gdzie, jak to ujął Rocco Buttiglione, „[...] świadomość nieskończenie odbija siebie i własne akty, likwidując w ten sposób realny przedmiot poznania” (1996, 193).

Świadomość może odbijać własne akty, o ile same akty mogą być jej przedmiotem, a nie przedmiot tych aktów, a więc o ile „widzimy” akt przeżycia, a nie to, do czego on odnosi (a więc gdy widzimy samą nozę, rzekłbym: kuchnię poznania, a nie jej wytwory), co nie może być możliwe. Akty są zawsze aktami podmiotu, mimo często nieprecyzyjnie stosowanemu, także poprzez Wojtyłę, sposobowi wyrażania się, gdzie mówi się o „aktach świadomości”. Świadomość może być tylko świadomością czegoś realnego, jeśli mam nawet wyobrażenia czegoś, to te wyobrażenia są wyobrażeniami istniejącymi w realnym podmiocie (noematycznie). Nie jest tak, że Wojtyła nie docenia roli świadomości, bo chodzi tu o właściwie jej miejsce w całokształcie życia. Świadomość bowiem nie tylko odbija to, czym jest świat i czym jest samo Ja, lecz umożliwia nam również przeżycie czynu jako czegoś, co należy do nas, przeżywanie świata staje się częścią osobowego doświadczenia, człowiek przeżywa siebie. Mamy zatem dwa modele filozoficznego rozumienia świadomości: realistyczny i idealistyczny.

W filozofii kartezjańskiej proveniencji wychodzi się od świadomego podmiotu, by poza świadomość nie wyjść, zamknąć człowieka w klatce *cogito*, odgrodzić doświadczenie wewnętrzne od obiektywnego bytu. W świadomości człowiek doświadcza siebie, swojej duchowości, przeżywa siebie jako podmiot czynu, a razem z tym doświadcza wartości, wie o dobru i złu. I to tworzy obiektywność, jaką jest człowiek, obiektywną rzeczywistość jego bycia osobą. Świadomość nie jest tu czymś czysto pasywnym, prostym odzwierciedleniem, wręcz przeciwnie: świadomość uczestniczy w konstytucji aktów moralnych. „Świadomość zakorzeniona jest w bycie; nie jest jednak prostym jego odbiciem, lecz szczególnego rodzaju upodmiotowieniem i personalizacją” (BUTTIGLIONE 1996, 196). Tu widać kardynalną różnicę między Wojtyłą i tradycyjną filozofią świadomości. Nowożytność odkryła wnętrze człowieka, ale powiedziałbym, że nie tyle odkryła, co mocno je przeceniła, redukując człowieka do wnętrza, do świadomości. Z tego powodu paradoksalnie nie zrozumiała i nie doceniła świadomości. Żeby docenić rolę świadomości, potrzebna jest realistyczna koncepcja człowieka, tylko ona jest w stanie pokazać rzeczywistą wartość świadomości dla konstytucji człowieka i dla konstytucji człowieczeństwa człowieka (pojmowanego jako byt osobowy).

Doniosłość koncepcji świadomości Wojtyły polega na pokazaniu roli świadomości w ugruntowaniu realizmu poznawczego. Ugruntować zaś realizm można tylko na gruncie filozofii uprawianej czysto noematycznie i tylko fenomenologia jest w stanie dostarczyć właściwych narzędzi do jej stworzenia. W filozofii noetyczno-noematycznej (nie mówiąc już o noetycznej) wizja człowieka jest płaska, tworzy ją strumień przeżyć, uwięzieni jesteśmy w klatce swoich przeżyć

tak, że albo nie możemy z nich dojść do bytu, albo względnie możemy, ale tylko wychodząc od świata przeżyć traktowanych jako odrębna dziedzina bytowa. W filozofii zorientowanej czysto noematycznie bezpośrednio doświadczamy bytu, czy to świata wobec nas zewnętrznego czy też własnego realnego bytu, którego nie da się zredukować do strumienia przeżyć.

Jaki jest zatem status naszych przeżyć? Wiem, że gdy widzę drzewo, to jest ono zewnętrzne wobec mego ciała i że muszę dysponować odpowiednią aparaturą poznawczą, żeby je zobaczyć, ale wiedzę o tym – w języku Kardynała – zawdzięczmy aktom wiedzy i samowiedzy. To one odgrywają zasadniczą rolę w konstytucji naszego świata, także nas samych, wobec nich sama świadomość nie posiadając sama charakteru aktowego jest wtórna. Wszelkie przeżycie jest po to, żeby dać nam jego przedmiot, samo pozostaje transparentne. Tym przedmiotem przeżyć jestem też ja sam, przeżywając przeżywam też siebie. Przeżycia są po to, żeby umieścić nas jako realny byt w realnym świecie, jako byt pośród innych bytów. Przeżycia odnoszące się do nas samych konstytuują obiektywną podmiotowość i zarazem przedmiotowość, jaką ma osoba ludzka. Jest to chyba najtrudniejszy moment w konstytucji bytu: zrozumienie konstytucji wnętrza człowieka. Jest dla nas oczywiste, że stół, przy którym siedzę, jest niezależny od przeżycia, tak jak i nasze ciało, które nań patrzy. Jeśli natomiast powiem, że człowiek jest zbudowany z marzeń, pasji i namiętności, to filozofia pokartezjańska ma trudność ze zrozumieniem, że przeżywanie ich też ma charakter noematyczny. Doskonale zatem widać, że tylko noematycznie zorientowana fenomenologia może być fundamentem antropologii tworzonej pod hasłem „człowiek działa”. Tylko taka fenomenologia może odsłonić hierarchiczną strukturę władz ludzkich, odsłaniać kolejne elementy i poziomy funkcjonowania i obiektywizacji człowieka.

Realistycznego ujęcia człowieka nie osiąga się za jednym zamachem, ale przez drogę, która dopiero umożliwia noematyczna fenomenologia, przez odsłanianie kolejnych poziomów konstytucji osobowej struktury człowieka. Czytelnik tego tekstu zapewne zwróci uwagę, że nie odtwarza on wszystkich poziomów konstytucji realnego podmiotu jako świadomej i wolnej w swym działaniu osoby. Wiązałoby się to w zasadzie z analizą całości dzieła. Należałoby dużo dokładniej opisać rolę wolności, odpowiedzialności, sumienia, uczuć i emocji itd. w konstytucji hierarchicznej i dynamicznej struktury człowieka, aż po poziom najwyższy, uczestnictwa (którego teoria krótko została zarysowana w *Osobie i czynie* i rozwinięta w osobnym artykule – WOJTYŁA 1994, 371–414).

Tradycyjną filozofię pokartezjańską zwykło się nazywać filozofią świadomości. Mamy w tym pewną dwuznaczność i nadużycie. Prawdziwą filozofią

świadomości nazwałbym filozofię Wojtyły. Pierwsza bowiem, mimo swojej nazwy przecenia świadomość, mówiąc, że to ona daje nam dostęp do bytu (konstytuuje go, a nie odbija), ale z drugiej strony tradycyjna pokartezjańska filozofia nie docenia świadomości, marginalizując jej pozostałe niezwykle ważne funkcje, a nie może ich docenić bez przyjęcia stanowiska realizmu poznawczego, bo te wyższe funkcje świadomości mogą się ujawnić dopiero na jego gruncie. Świadomość bowiem poza pierwotną funkcją odbijania pozwala nam nie tylko ujmować własną podmiotowość (funkcją refleksyjną), lecz także przeżywać własne bycie (funkcją refleksywną). Dlatego też to, co zwykło się nazywać filozofią świadomości, filozofią redukującą często bycie ludzkie do strumienia przeżyć, nie jest w stanie w ogóle ująć, zrozumieć i docenić roli świadomości. To można osiągnąć tylko na polu fenomenologii. Bez analiz fenomenologicznych zatem niemożliwa jest obrona stanowiska realizmu poznawczego.

Stwarza to problem dla filozofii, zwanej najogólniej klasyczną, dla której teza o bezpośredniości naszego poznania bytu jest oczywista, tj. nasz bezpośredni styk poznawczy z bytem nie wymaga jakiegoś refleksyjnego go ujmowania. Jak to jednak pokazać bez analizy fenomenologicznej? Czy bez niej może istnieć teoriopoznawcze uzasadnienie realizmu poznawczego? Porównanie stanowiska Karola Wojtyły z tradycją filozofii klasycznej zajęłoby dużo miejsca, choćby z tego względu, że nie jest ona monolitem. Nie sposób też zbyć jej kilkoma powierzchownymi uwagami. Jednak poświęćmy jej kilka zdań. Jako przykład weźmy stanowisko Mieczysława Krapca, polskiego neotomisty.

W pismach Tomasza z Akwinu mamy do czynienia z pierwszeństwem przedmiotu w akcie poznawczym („Tym, co jest pojmowane pierwotnie, jest rzecz”, *Summa Theologiae* 1, 85, 2 – TOMASZ Z AKWINU 2000, 556). Człowiek jakby ciąży raczej ku bytowi, niż ku *cogito*, istnienie ma charakter prekognitywny. Podobnie dla Krapca, kontakt z bytem zapewnia nam to, co nazywa on „sądem egzystencjalnym” zapewniającym nam pierwotny styk z bytem. Jest to akt przedrefleksyjny – rzeczywistość jest tu nam pierwotnie dana i nie ma tu nawet zdwojenia na podmiot i przedmiot, nie jest to akt pojmowania czegośkolwiek (stwierdzający prawdziwość czegoś), bo to wymaga refleksji, zdaje się on jako akt przedrefleksyjny przesunięty do płaszczyzny podświadomości⁵. Pierwszeństwo przedmiotu w akcie poznawczym wskazuje na prekognitywny charakter istnienia konstytuujący przedmiot (byt) jeszcze w dziedzinie preepistemicznej. Sąd egzystencjalny jest nieaktową formą dania, według starej

⁵ „W naturze jednak poznania spontanicznego w stosunku do przedmiotu właściwego (bytu) nie mieści się eksplicite świadomość. Ona jest zawarta implicite i trzeba ją wyraźnie wyzwolić przez refleksję” (KRAPIEC 1959, 426).

scholastycznej terminologii, niewystępującej jeszcze u Akwinaty (a dopiero u Tomasza de Vio), znanej jako *reflexionis in actu exercito* (co może być mylące ze względu na użycie słów „akt” i „refleksja”) w odróżnieniu od właściwego aktu refleksji, *reflexio in actu signato*. Jednakże, po pierwsze, umysł dla Krąpca jest uderzany faktycznością bytu⁶, tak jakby umysł poprzedzał byt (dokładniej: akt istnienia rzeczy uderza w aparat poznawczy człowieka, uruchamiając sędzenie egzystencjalne). Umysł nie może być pierwotnie uderzony faktycznością bytu, bo już w nim jest, co zawdzięcza wcześniejszym aktom wiedzy i samowiedzy, które umieszczają go już w bycie. Stając naprzeciw bytu, dysponujemy już modelem świata (jak powiedziałaby Ey czy Półtawski, a co w fenomenologii Husserla zawdzięczamy pasywnej genezie). Po drugie, sąd egzystencjalny ma dla Krąpca charakter poznawczy. Wydaje się, że fundament realizmu jest nie poznanie bytu, ale samo w nim bycie – wtedy dopiero można go poznawać, relacja poznawcza nie jest pierwotną relacją człowieka ze światem. Człowiek jest w bycie, działając (samo poznawanie jest rodzajem działania), dlatego możemy mówić o relacji poznawczej tak naprawdę z perspektywy „człowiek działa” (transcendencji osoby w czynie).

Realność zarówno przedmiotu, jak i podmiotu wynika z aktów wiedzy i samowiedzy, dlatego byt nie może nas uderzyć swoją faktycznością, chyba że np. kamienie i jabłka zaczną fruwać, a nie spadać, co jest niezgodne z naszą wiedzą. Aktowa refleksja odgrywa więc zasadniczą rolę w poznaniu świata i nie można umniejszać jej roli. Poznając zatem świat, poznając siebie i przeżywając siebie zwłaszcza jako działającego, dzięki aktom refleksji mocno osadzamy się w realności świata, budując zarazem własną⁷. Ujęcie klasyczne jest blisko adekwatnego opisu realizmu poznawczego, jednak dopiero analiza fenomenologiczna może sprostać rygorom opisu realizmu ludzkiego poznania i zarazem otworzyć dostęp do realnej podmiotowości osoby.

⁶ U Jacques’a Maritaina podobnie: byt uderza w podmiot poznający. Zob. MARITAIN 1948, 150.

⁷ Bardzo interesująca z tego punktu widzenia jest lektura pracy Wojciecha Chudego (1995) *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji*. Autor chyba akceptuje poglądy Wojtyły, jednak odrzuca zupełnie wypracowane przez niego stanowisko z całą aparaturą pojęciową, które jest świetnym narzędziem do badania i zrozumienia źródeł odejścia od realizmu, winiąc sam za to odejście to, co nazywa „pułapką refleksji”, a co oznacza nadmierne oczekiwania poznawcze związane z refleksją. Nie refleksja (nigdy dość refleksji), ale zakładanie jej noetycznego charakteru – poprzez który po-
grążamy się wciąż w immanencji przeżywania, która spłaszczając podmiotowość do strumienia przeżyć nie pozwala dotrzeć do realności bytu – jest odpowiedzialne za odejście od realizmu.

W krótkim tekście z roku 1978 *Subiektywność i niezmierzalność w człowieku*⁸ przyszły Papież pokazuje, że nie da się wyrazić istoty, oryginalności i jedyności człowieka jako niepowtarzalnego bytu osobowego w jakichkolwiek kategoriach kosmologicznych – człowiek nie jest redukowalny do płaszczyzny tego, co światowe i nie jest wyrażalny w języku tego, co światowe. Istota autentycznego ludzkiego działania nie może być wyrażona adekwatnie w aparacie pojęciowym metafizyki klasycznej: *agere* i *pati* są tam ujmowane tylko jako przejście od możliwości do aktu (działania zależne i niezależne od woli człowieka wkładane są, mówiąc kolokwialnie, do jednego worka). W ujęciu Wojtyły z punktu widzenia klasycznej metafizyki tomistycznej zajmowanie się ujmowanym przez fenomenologię, czyli jak on to określa przeżyciowym aspektem bytu i działania, „może zdawać się niekonieczne” (WOJTYŁA 1994, 439). Konieczne jest natomiast, jeśli chcemy zrozumieć człowieka jako niepowtarzalny byt osobowy (zrozumieć to, co nieredukowalne w człowieku). Dzieło Wojtyły doskonale fenomenologicznie rozszerza martwy obszar filozofii klasycznej, bo bez wgłębów fenomenologicznych trudno pokazać pierwszeństwo bytu wobec świadomości, kamień węgielny realizmu.

Zrozumieć człowieka, ale także świadomość, można wychodząc od badania realnego ludzkiego działania, działania wolnego i świadomego, działania w realnym świecie wśród innych ludzi, przez które właśnie staje się on człowiekiem. Zasadniczo ludzkie nie są akty poznawcze, ale działanie, jego konkretna rzeczywistość egzystencjalna i z tej perspektywy możemy zrozumieć lepiej istotę aktów poznawczych. Działając człowiek myśli. Myślenie jest czymś innym niż poznawanie, myślenie dzieje się w człowieku. Poznawanie też wymaga myślenia, ale analizując specyfikę bytu ludzkiego, nie możemy wychodzić od pasywności doznawania (poznawania). To tu z całą ostrością postawiony jest problem początku filozofowania.

Cała nowożytna tradycja filozoficzna ma problem z rozumieniem świadomości, a przez to i całego człowieka, bo w swych analizach wychodzi od najprostszych, rzekłbym prymitywnych, sytuacji poznawczych: szuka pierwotnych dat wrażeniowych, chce dalej pokazać, jak powstają z nich spostrzeżenia itd. Tworzy całą mitologię kuchni świadomości, w której przy zastosowaniu odpowiednich technik uważnościowych (jak redukcja transcendentna) wierzy się, że zdołamy zobaczyć, jak ona działa. Jest to dziedzictwo, wciąż pokutujące,

⁸ Pierwotnie w wydawanych przez Annę-Terese Tymieniecką „*Analecta Husserliana*” 7 (1978): 107–114; przekład polski „Podmiotowość i «to, co nieredukowalne» w człowieku” w: WOJTYŁA 1994, 433–444.

atomistycznej i sensualistycznej koncepcji doświadczenia angielskich empirystów⁹. To wiara w możliwość posągu Condillaca: niższe formy prowadzą do wyższych. To forma niższa tłumaczy się przez wyższą, a nie odwrotnie. Zrozumieć cokolwiek, w tym wypadku świadomość, można wychodząc od doświadczenia całego człowieka, człowieka jako całości obdarzonej szczególną organizacją i rozwijającej się w świecie, a więc opisać człowieka można tylko holistycznie, pierwszeństwo ma całość człowieka, człowieczeństwa, w której dopiero ukazuje się to, co naprawdę istotne, i z tego punktu widzenia można zrozumieć resztę. Należy wychodzić od analizy człowieka i jego świata w jego pełnej perspektywie. Jak to formułował Buytendijk, biolog, etolog i psycholog, „[...] forma nierozwinięta zrozumiała jest jedynie poprzez rozwiniętą” (1958, 102). Ontologia i teoria poznania zbudowana na postrzeżeniu słabo nadaje się do rozumienia człowieka jako bytu, który działa i się rozwija. To taka fałszywa ontologia odpowiada za kartezjański model świata, za radykalne odcięcie wnętrza człowieka rozumianego jako *cogitare*, jako coś pierwotnego i pozaświatowego, od świata zewnętrznego, odcięcie i zarazem radykalne przeciwstawienie.

Kartezjanizm realną jedność człowieka rozbił na dwa sobie obce światy: świat umysłu utożsamiany zasadniczo ze świadomością i świat materii, gdzie to świadomość stanowi jedyną zasadniczą domenę i charakterystykę człowieka. W ten sposób świadomość stała się nowym bożkiem filozofii. Człowiek nie jest jednak świadomością, ale jedynie dysponuje świadomością. Ludzki podmiot ma świadomość, ale bycie człowiekiem nie wyczerpuje się nawet w byciu podmiotem. Bycie podmiotem nie wyczerpuje mego człowieczeństwa, bo w człowieku zachodzą procesy, dynamizmy, zdarzenia, które się dzieją nie będąc rezultatem naszych decyzji (w języku Wojtyły „uczynnienia”). Kartezjanizm zatem w swej istocie zafałszowując pierwotny sposób bycia człowieka w świecie, zakładając pierwotność poznania wobec działania człowieka, stał się kłódą tamującą drogę do realistycznej filozofii.

3. KILKA UWAG O RECEPCJI FENOMENOLOGII WOJTYŁY

Tekst ten w pewnym stopniu reaguje na rozziw między z jednej strony sławą, uznaniem i kultem autora *Osoby i czynu*, późniejszego papieża a, z drugiej strony, nieadekwatną do tego recepcję fenomenologii przedstawionej w książce *Osoba i czyn*, zarówno w Polsce, jak i na świecie, podkreślam: recepcję fenomenologii,

⁹ Próbowano tu przenosić wiedzę anatomiczno-fizjologiczną na opis przeżyć – błąd określany przez Williama Jamesa jako *psychologist's fallacy*.

bo o tym jest mowa w tym tekście. Nie mówimy tu o recepcji całości dzieła Wojtyły (choć jak można docenić całość bez docenienia fundującej ją części?). Chodzi tu o rozwinięcie tego aspektu jego myśli, który – jak się wydaje – odgrywa jedynie służebną rolę w perspektywie całości dzieła *Osoba i czyn*, a stanowi samo w sobie niezwykle wybitne, a niedoceniane osiągnięcie filozoficzne. Podjęcie tego zadania należy do fenomenologii (fenomenologów). Zupełnie zrozumiałe jest więc ujmowanie problemu świadomości w dziele Kardynała w perspektywie antropologii i filozofii moralnej, a nie jako zagadnienia wyizolowanego, bo przecież tak czyni sam jego autor. Są zatem filozofowie, tacy jak Rocco Buttiglione, Jarosław Merecki, Alfred M. Wierzbicki, którzy doskonale rozumieją zagrożenia kartezjańskiego modelu filozofowania, a zarazem uznają potrzebę nowożytnego zwrotu w stronę filozofii świadomości i pojmują też filozofię Wojtyły jako odpowiedź na relatywistyczne i subiektywistyczne skrzywienie tego zwrotu, choć nie są fenomenologami i nie zajmują się samą fenomenologią świadomości z osobna. Przyjmują oni, że filozofia świadomości Wojtyły nie wychodzi od świadomości po to, żeby dojść od niej do bytu, lecz aby badać realne funkcje świadomości we wszystkich jej odmianach w obrębie osobowej struktury bytu ludzkiego, co pozwala umocnić realizm i pozostaje w zgodzie z podstawowymi pozycjami filozofii klasycznej¹⁰.

Osobą, która od czasu ukazania się dzieła, podjęła ten projekt fenomenologii (rozumiany jako personalizizm sprzęgnięty z fenomenologiczną analizą człowieka), doceniając jego rangę, był śp. profesor Andrzej Półtawski. Można śmiało powiedzieć, że swoje własne stanowisko filozoficzne tworzył on od początku w dialogu z poglądami Kardynała¹¹. W dyskusji nad *Osobą i czynem* z 1970 roku, wyjaśniając realistyczne stanowisko Wojtyły, konfrontował je głównie z poglądami francuskiego fenomenologa i psychiatry Henri Eya, starając się zarazem rozwijać ujęcie Kardynała. Akceptuje zasadnicze stanowisko Wojtyły¹²,

¹⁰ Jak to ujmuje Jarosław Merecki: „ponieważ rozumienie istoty świadomości i jej funkcji jest zagadnieniem kluczowym dla sposobu rozumienia odniesienia człowieka do rzeczywistości, to właśnie w tym punkcie rozstrzyga się kwestia realizmu lub idealizmu odpowiedniej koncepcji filozoficznej” (MERECKI 2013, 98).

¹¹ Fenomenologii Karola Wojtyły poświęcił on cały szereg tekstów (np. *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*, *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia*, *Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły*, *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*, *Fenomenologia i patologia wolności*. *Henri Ey i Karol Wojtyła* (Wszystkie pomieszczone w: PÓLTAWSKI 2011a).

¹² Półtawski tak to podsumowuje: „Autor *Osoby i czynu* odróżnia świadomość od realnej sprawności czy zdolności obiektywizacji poznawczej i czynnego zrozumienia. Tę ostatnią – tam, gdzie odnosi się do własnego „ja” określa jako samowiedzę, przyznając jej pierwotność w stosunku do świadomościowego odniesienia, które uznaje za pochodne względem samowiedzy. W ten sposób

ale nie bezkrytycznie¹³. Analizując szerzej te kwestie, wiąże je ze stanowiskiem Eya, według którego dysponujemy już pierwotnie obrazem świata zanim się pojawi świadomość, jest on nam dany poniżej progu świadomości, a więc świat nie mógłby się w niej konstituować. Świadomość świat jedynie odzwierciedla. Już pierwotnie jesteśmy w świecie. Wojtyłowemu „świadomościowemu odzwierciedleniu” u Półtawskiego odpowiada Eyowskie pojęcie „modelu świata”: „A zatem podstawowym pretendentem do miana świadomości w znaczeniu rzeczownikowym byłby właśnie model czy obraz świata jaki zawdzięczamy naszej wiedzy i doświadczeniu” (PÓŁTAWSKI 2011c, 253). Model świata odpowiada realnej zdolności człowieka rozumienia rzeczywistości: „Być świadomym to przeżywać szczegółowość swego bytu przenosząc ją w ogólność swej wiedzy” (EY 1968, 1). Model świata byłby zarówno naszym światem, w który żyjemy, jak i możliwością rozpoznania go jako takiego właśnie, stwarza zatem możliwość działania w nim. Stanowiłby totalność, pierwotne pole styku człowieka i świata.

Realny człowiek działający w realnym świecie musi dysponować modelem tego świata pozwalającym mu umieścić się w tym świecie. Bycie świadomym to dysponowanie właśnie osobistym dynamicznym modelem świata. Podstawowa funkcja upodmiotowienia nie jest dziełem świadomości, ale już pierwotnej dynamicznej obecności człowieka w świecie. Byt człowieka jest pierwotny wobec kartezjańskiego czy husserlowskiego „strumienia przeżyć”, „strumienia świadomości”. Wojtyła i Ey wskazują na nadrzędność Ja wobec swych przeżyć. Uparcie twierdzono ciągle, że świadomość i Ja to „to samo”. O swojej książce, stwierdzał Ey, że ją „[...] napisano właśnie po to, aby przeciwstawić się temu błędnemu uproszczeniu” (EY 1968, 365). Pole świadomości jest człowiekowi podporządkowane, człowiekowi rozumianemu jako system jego osobowości. Osoba w swej historii integruje kolejne momenty jego przeżywania świadomości, ta integracja jest „[...] braniem w posiadanie pola świadomości przez intencjonalne Ja” (EY 1968, 365). Ja kieruje świadomością w taki sposób, że Ja i świadomość

zagwarantowane zostaje pierwszeństwo bytu wobec świadomości i podkreślona dynamiczna struktura człowieka. Zgodnie z tym akty we właściwym znaczeniu tego słowa nie są – zdaniem autora – nigdy aktami świadomości, lecz wiedzy czy samowiedzy – i tylko wiedzy i samowiedzy przypisać należy intencjonalność we właściwym sensie, intencję jako aktualizację władzy czy sprawności” (PÓŁTAWSKI 2011c, 250).

¹³ Przykładowo, mówiąc o dwu funkcjach świadomości: odbijającej (odpowiada ona przydawkowemu rozumieniu świadomości, a więc jako określenia rzeczownika, świadome działanie) i refleksywnej (budującą podmiotowość, odpowiada jej rzeczownikowemu rozumieniu), pisze: „[...] książka nie wyjaśnia bliżej stosunku tych dwu znaczeń (przydawkowego i rzeczownikowego), a także stosunku do nich dwu wymienionych funkcji świadomości, odzwierciedlenia i upodmiotowienia” (PÓŁTAWSKI 2011c, 251).

się pokrywają, co jednak nie oznacza identyczności, ale podporządkowanie. Ludzka dynamika pozwala integrować przez osobę własne człowieczeństwo, ta dynamika wykracza poza sposób istnienia człowieka jako li-tylko podmiotu, w którego polu świadomości konstituował się on sam i jego świat.

Półtawski pokazuje w myśli Eya sformułowania, z ich rozwinięciem równoległe do Wojtyłowych, dotyczące dynamiki ludzkiego działania, jego aktów i uczynień i tego, co się z tym wiąże: potencjalności, struktury pamięci, aksjologicznej orientacji itd. Powyżej tylko wskazujemy kierunek, w jakim szła myśl Półtawskiego. To on jako jedyny w Polsce w konfrontacji swojej myśli z innymi stanowiskami (należy tu też wymienić późnego Romana Ingardena i Stephana Strassera) stworzył, tak jak Wojtyła, zdecydowanie realistyczną (ujmując to w języku fenomenologii: czysto noematyczną) koncepcję fenomenologii. Wyraźnie pokazuje to poniższy cytat mówiący o iluzoryczności fenomenologii noetycznej:

[...] trzeba ją traktować wyłącznie „noematycznie”, tj. od strony tego, co się pojawia i jego sposobu pojawiania się. „Sensy” intencjonalne nie są nam dostępne wprost w „strumieniu świadomości”, lecz są, powiedzieć można, zakodowane w lorenzowskim „aparacie światobrazu” i dostępne są jedynie poprzez to, co się pojawia. Husserłowska *epoché* kieruje nas wprost ku fenomenom i nie pozwala na intuicyjne uchwycenie korelacji „noezy” i „noematu” („Noezą” jest tu właściwie pozaświadome funkcjonowanie „aparatu światobrazu”, przetwarzanie przez ten aparat otrzymanych za pośrednictwem narządów zmysłowych danych i dostarczanie świadomości gotowych rezultatów tej przeróbki) (PÓŁTAWSKI 2001, 169)¹⁴.

Widać tu wyraźnie, jak jego fenomenologia samodzielnie rozwija dzieło Wojtyły. Niestety nie przedstawił on jej całościowo w jednym zwartym tekście¹⁵.

Jeszcze innym problemem recepcji jest sam projekt realistycznej fenomenologii zawarty w omawianym dziele, wydaje się on równie ważny jak sama fenomenologia świadomości. Istota i idea tej fenomenologii nie została przez autora sformułowana *explicite*, ale jej model daje się przecież zrekonstruować. Należy tu też poruszyć sprawę recepcji, z jednej strony, modelu fenomenologii Wojtyły, a z drugiej strony, samej jego fenomenologii świadomości w świecie.

¹⁴ W artykule na temat fenomenologii Stephana Strassera pisze: „Fenomenologia tak rozumiana jest fenomenologią doświadczenia, ale jej doświadczeniem podstawowym nie jest spostrzeżenie ani jakkolwiek inna forma poznania o strukturze noeza-noemat” (PÓŁTAWSKI 2011b, 347).

¹⁵ Starałem się ją zrekonstruować w artykule: LISAK 2020a.

Nie trafiła ona do klasycznego zestawu teorii świadomości¹⁶. Czas po ukazaniu się przekładów dzieła Wojtyły to epoka triumfu postmodernizmu, co może jakoś wyjaśniać tę sytuację. Wśród myślicieli katolickich realistyczną fenomenologię uprawia Josef Seifert, ale zdaje się on kroczyć zupełnie własną drogą nie podejmując teoretycznych dokonań, jak to czynił Półtawski, przyszłego papieża (zob. SEIFERT 1981)¹⁷.

4. FENOMENOLOGII ŚWIADOMOŚCI WOJTYŁY W ODNIESIENIU DO INNYCH STANOWISK

Co mogłoby przywrócić właściwą rangę Wojtyłowej fenomenologii świadomości? Odpowiedź wydaje się prosta. Lepiej zrozumieć, a także właściwie docenić rangę danej myśli można przez jej twórczą konfrontację z innymi koncepcjami. Oczywiście pełna konfrontacja nie jest w tym miejscu możliwa. Istnieje wiele strategii takich konfrontacji. Można by odnieść fenomenologię świadomości Wojtyły do stanowisk wielkich filozofów. Niewątpliwie najbardziej płodne byłoby odniesienie jego myśli do bodajże największego arcydzieła filozofii XIX wieku, *Fenomenologii ducha* Hegla. Wspólnota myśli jest tu ewidentna. Hegel jest antykartezjanistą, głosi zaufanie do bytu przeciwstawiając się kartezjańskiemu sceptycyzmowi (mówi tu o „nieufności do nieufności”), „[...] to, co się nazywa obawą przed błędem, możemy rozpoznać raczej jako obawę przed prawdą” (HEGEL 1963, 54). Świadomości nie pojmuję egologicznie, nie istnieje Kartezjańskie *cogito* jako empiryczna *tabula rasa* pustej świadomości przed wszelkim doświadczeniem, tak jak i nie istnieje Kantowskie czyste „ja myślę”. Świadomość odróżnia od siebie coś, do czego się jednocześnie odnosi. Nie ma sensu pytać, jak to możliwe, że radykalnie odróżniona od przedmiotu świadomość może się odnosić do przedmiotów, bo świadomość jest jednocześnie odróżnieniem od siebie i odnoszeniem do siebie, jest jednością bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie. Co najważniejsze, głównym przedmiotem dzieła

¹⁶ W podręcznikowej historii filozofii świadomości wydanej również po polsku autorstwa Karen Gloy (2009) nie znajdziemy najmniejszej nawet wzmianki, mimo wymieniania setek nazwisk innych autorów. Pojawia się tam tylko nazwisko J. Seiferta, ale bez omawiania jego koncepcji.

¹⁷ Zastanawiające jest, dlaczego ranga teorii Wojtyły pozostaje tak mocno niezauważona. Rysuje się tu jedna odpowiedź: Filozofowie zawdzięczają często atrakcyjność swoich filozofii absolutyzacji pewnych tez czy wątków lub oryginalności wynikającej z języka, co nie omieszką zauważyć sam Wojtyła i w tym sensie jego fenomenologia wydać się może mało oryginalna (staje się „tylko” porządną robotą filozoficzną).

Hegla jest to samo, co jest i przedmiotem dzieła Wojtyły: świadomość, samowiedza i rozum (jako warunkujący czyn). Dzieło Hegla może też wskazywać kierunki dynamizacji koncepcji Kardynała. Fenomenologia Wojtyły jest zasadniczo formułowana w terminach fenomenologii statycznej (jak *Idee I* Husserla), a fenomenologia Hegla (choć nie jest to absolutnie fenomenologia w sensie husserlowskim) – genetycznej (jak *Medytacje kartezjańskie* Husserla), ukazuje ona bowiem stawanie się wiedzy (samowiedzy).

Kolejną strategią może być odniesienie *Osoby i czynu* do współczesnych dyskusji nad realizmem. Po postmodernistycznej zapaści filozofia odczuwa wyraźny głód filozoficznego realizmu. Dyskusje na ten temat przebiegają pod hasłem tak zwanego „nowego realizmu” i skupiają wielu myślicieli, o których jednak trudno powiedzieć, że należą do jednej tradycji filozoficznej¹⁸ (należą do nich przykładowo: Jocelyn Benoist, Paul Boghossian, Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Susan Haack, Anton Friedrich Koch, Hilary Putnam, John Searle, Dieter Sturma).

Jeszcze inną strategią jest odniesienie fenomenologii świadomości Wojtyły do podstawowych współczesnych ujęć tego problemu w obrębie najróżniejszych tradycji, np. tradycji typowo niemieckiej podejmującej problem wewnętrznej konstytucji świadomości: Dieter Henrich, Ulrich Pothast, Manfred Frank czy tradycji postmodernizmu: Jacques Derrida, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard, Michel Foucault.

W tym tekście natomiast dla uwyrażnienia teoretycznej doniosłości, więcej – wybitności fenomenologii Wojtyły, skonfrontujmy ją z kilkoma czołowymi filozofami współczesności z samej tradycji filozofii fenomenologicznej (już lektura *Osoby i czynu* wskazuje na konfrontowanie własnych dociekań z poglądami takich myślicieli, jak Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur, Emanuel Levinas). Dodajmy, że łatwiej czytelnikowi byłoby rozeznąć się i poruszać po *Osobie i czynie*, jak i konfrontować to stanowisko z innymi koncepcjami, gdyby zawierało ono cały aparat erudycyjny (przypisy, bibliografie, odniesienia i dyskusje z innymi autorami itd.), a co autor – jak sam stwierdza, z racji swoich obowiązków duszpasterskich – pominął.

Na początek odnieśmy koncepcję Wojtyły do fenomenologii ucznia samego Husserla, Romana Ingardena, realisty z przekonania, czołowej postaci powojennego krakowskiego środowiska filozoficznego, którego głównym filozoficznym zamierzeniem było teoretyczne uzasadnienie realizmu. Czy fenomenologia Ingardena może stanowić dobrą podstawę, bazę dla tworzenia realistycznej koncepcji świadomości i realistycznej antropologii, a więc czy może służyć jako

¹⁸ Przełomowym tutaj dziełem inicjującym ten nurt refleksji jest antologia: GABRIEL 2014.

pomoc w analogicznym przedsięwzięciu Wojtyły? Odpowiedź musi być zdecydowanie negatywna. Aczkolwiek znaleźć można wiele zbieżności z analizami Ingardena z jego późnej pracy *Książeczka o człowieku*, to próba teoretycznego ugruntowania realizmu w jego głównym dziele *Spór o istnienie świata*, poniosła kompletne fiasko. Powód jest prosty. Gdy Wojtyła próbuje ująć w ramach swojej fenomenologii realistycznie to, czym jest świadomość, to Ingarden za punkt wyjścia przyjmuje husserlowskie (a więc kartezjańskie) dogmatyczne pojęcie świadomości jako czegoś radykalnie odmiennego od tego, co realne. Dla Husserla istnieje różnica między sposobem, w jaki przedmioty przestrzennie-czasowe są dane świadomości, a samą świadomością. Można sobie wyobrazić istnienie podmiotu bez świata, ale nie świata bez podmiotu (słynny § 49 *Ideii* / Husserla). Podczas gdy świat może się tylko przejawiać podmiotowi, to subiektywność nie potrzebuje świata do swego istnienia, i to w ten sposób świadomość rozumiana jako subiektywność staje się dla Husserla niezależnym regionem bytu. Podobnie Ingarden przyjmuje istnienie dwóch dziedzin przedmiotów indywidualnych: dziedzinę czystej świadomości (rozumianej po husserlowsku jako strumień przeżyć) i dziedzinę świata realnego. Spór między realizmem i idealizmem bowiem

[...] dotyczy istnienia lub nieistnienia świata realnego, wynika zaś z różnicy między zasadniczą powątpiewalnością *istnienia* świata realnego a niepowątpiewalnością *istnienia* czystej świadomości lub też z transcendencji świata realnego (i jego składników) w stosunku do przeżyć czystej świadomości, *które same są dane immanentnie* (INGARDEN 1987, 25).

Ingarden podąża zatem śladem Kartezjusza, który ustanowił niejako prymat pewności dotyczącej istnienia świadomości przed pewnością dotyczącą świata, i tak jak kartezjanizm „trzyma” jednak Husserla w objęciach idealizmu w sensie metafizycznym i mimo zakłęk samego Husserla nie pozwala mu się z niego wyzwolić, tak kartezjański punkt wyjścia Ingardena¹⁹ nie pozwala mu uzasadnić realizmu. Uzasadnienie realizmu, nie musi bowiem być wynikiem tak długiej drogi myślowej, jaką założył sobie Ingarden, lecz wynikiem analizy pierwotnej sytuacji poznawczej i roli w niej świadomości – jak to czyni autor *Osoby i czynu*. Gdyby Ingarden zdołał przeprowadzić w swoim *Sporze* cały zamierzony plan dzieła, a więc po przeprowadzeniu badań formalno-ontologicznych, przeprowadził pełne badania materialno-ontologiczne i metafizyczne,

¹⁹ „Za przeciwieństwo tak rozumianego «idealizmu» uważa się «realizm» (takiego lub innego typu) wedle którego obok istnienia świadomości uznaje się także istnienie świata realnego «niezależne» – jak się zwykle mówi – od świadomości” (INGARDEN 1987, 16).

czy osiągnąłby swój cel? Należy wątpić. Jeśli ktoś pozwolił się zamknąć w kartezjańskiej klatce świadomości, to już nie zdoła się z niej wydostać do realnego świata²⁰. Jest to też głębokie przekonanie klasycznego realizmu. Zacytujmy Étienne Gilsona:

Czy można żądać od myśli, aby dała – bezpośrednio lub pośrednio – cokolwiek innego aniżeli myśl? [...] Wychodząc od pewnego *percipi* nigdy nie dojdziemy do innego *esse* niż [do *esse* owego] *percipi* (GILSON 1968, 11).

Analizowany tu punkt wyjścia jest „[...] żądaniem od metody Kartezjusza, matki wszelkiego idealizmu, metafizyki realistycznej” (GILSON 1968, 11). Warunkiem uzasadnienia realizmu jest sama fenomenologia świadomości. Nie można nawet powiedzieć, że „realistyczna fenomenologia świadomości”, bo rzetelna fenomenologia świadomości musi prowadzić do realizmu. Drogą do realizmu jest właśnie analiza tego, czym jest świadomość, a nie kartezjański punkt wyjścia z góry przesądzający jej charakter. Podsumowując, fenomenologia świadomości Ingardena nie może jako taka stanowić punktu wyjścia w jej budowie, a tym samym i tym bardziej nie może być narzędziem wspomagającym tworzenie takiej filozofii²¹.

Spróbujmy zatem odnieść fenomenologię świadomości Wojtyły do myśli samego Husserla, twórcy fenomenologii. Tutaj dokładnie widać fundamentalną różnicę między tradycyjną, kartezjańską proveniencją filozofią świadomości a filozofią (fenomenologią) realistyczną. Zespół kartezjańskich *cogitationes* określający człowieka jako *res cogitans* jest pojmowany jako sfera bytu epistemologicznie pierwotnego i absolutnego, zrównywana w zasadzie ze świadomością. Pojęcie świadomości uległo u Husserla reizacji, uprzedmiotowieniu, tak że świadomość zaczęła wyznaczać osobną sferę bytu, osobną wobec świata na zewnątrz świadomości. Stanowiła ona zbiornik wrażeń, gdzie dopiero poprzez ich ujęcie przez samą świadomość, docieramy do świata, a więc gdzie przedmiot poznania jest sam dziełem syntetyzującej data wrażeńowej świadomości (klasyczne filozofie świadomości tworzyły zasłonę z materiałów zmysłowych, czy jak się to określa, dat wrażeńowych rozpostartą między ludzkim podmiotem

²⁰ Pełniejszej analizy tych kwestii dokonuję w artykule: LISAK 2020b.

²¹ Nie chcemy tu wchodzić na inne obszary filozofii współczesnej, ale trzeba zaznaczyć, że taki sposób myślenia jest właściwy dla prawie całego nurtu filozofii analitycznej (*vide* cytaty z T. Nagela w tym tekście), co często prowadzi do stanowiska antyrealizmu (np. M. Dummett), a jeśli już prowadzi do realizmu, to jest to realizm ograniczony, subiektywny (H. Putnam, przedstawiciel takiego stanowiska, nazywa go realizmem „wewnętrznym” przeciwstawiając go niemożliwemu do zrealizowania obiektywnemu poznaniu świata, co sugeruje realizm metafizyczny).

a światem – koncepcje takie są dziedzictwem empiryzmu brytyjskiego). Wystarczy tylko jednak świadomości nie urzeczowiać, by stanąć zasadniczo na gruncie realizmu. Wojtyła odróżnia realną sprawczość realnego podmiotu, zdolność rozumienia i obiektywizacji poznawczej od jej świadomości. To rozumienie, rozumienie siebie, określa jako samowiedzę. Świadomość, świadomościowe odnoszenie się do świata jest wobec tej samowiedzy pochodne. Oznacza to pierwszeństwo bytu wobec świadomości. Konfrontacja myśli Wojtyły z Husserlem unaocznia nam, że centralnym pojęciem fenomenologii świadomości nie jest wcale pojęcie świadomości, lecz pojęcie samowiedzy. Dla Husserla więc Ja stanowi centrum świadomości, dla Wojtyły zaś Ja jest związane z samowiedzą, tworzy punkt zborny wszystkich intencjonalnych aktów samowiedzy. Zdaniem Husserla wszystkie czynności poznawcze i duchowe są upostaciowieniem i modyfikacją świadomości. Ja żyje tylko w strumieniu przeżyć świadomości jako ich biegun. Ja jednak żyje samo w sobie i ze sobą, pogrąża się w sobie, odnosi się do siebie itd. Ja jako człowiek jest realnością osadzoną głębiej i nieredukowalną do świadomości. Według Husserla sfera świadomości posiada uprzywilejowany sposób bycia, gdy natomiast to, co realne świat zewnętrzny, jak i realny podmiot ludzki, stają się swoistym wobec niej transcendensem, dziedziną przedmiotowych sensów.

Traktowanie świadomości jako noez jest fundamentem kartezjańskiego idealizmu – świadomość tworzy byt odrębny od bytu realnego, a który to realny byt dany nam jest dopiero jako to, co się w polu świadomości pojawia (noemat). Byt w ujęciu realizmu jest nam dany bezpośrednio, a funkcją świadomości jest to, że zdaje sobie tylko z tego sprawę. U Husserla następuje proces rozszczepienia podmiotu (*Ich-Spaltung*) na biegun przedmiotowy, zapewniający tożsamość przedmiotów i jedność doświadczenia świata, i podmiotowy, spajający przeżycia jako noezy. Tak jednak nie jest, oba bieguny są przedmiotowe, aczkolwiek przedmiotowość, w której osadzony jest podmiot, jest oczywiście innego rodzaju (pokrywa się tylko, częściowo, w zewnętrznym doświadczeniu własnego ciała) niż ta druga, również dostęp do niej jest zupełnie inny.

Co by jednak nie powiedzieć, Husserl w wielu momentach zbliża się do realistycznego ujęcia bytu ludzkiego, mimo że przeszkadza mu w tym jego własny kartezjański dogmatyzm. Znajdziemy na to mnóstwo przykładów. Umożliwia mu to język fenomenologii genetycznej ujmującej ludzkie bycie w przekroju czasowym i olbrzymi aparat pojęciowy wypracowany w jej obrębie, taki jak pojęcie aktywnej i pasywnej genezy, pojęcie habitualności itd.

Treści świadomości przekraczając granice „żywej teraźniejszości” przechodzą w warstwę nieświadomej, pasywnej intencjonalności i mogą się znowuż pojawiać na powierzchni świadomości wiążąc z aktualnym przeżyciem. To zatem, co jest w nieświadomości, odsyła do całej historii intencjonalnej genezy. Utrwalone w historii *ego* struktury poznawcze są określane jako habitualności. Ja ma więc dwa aspekty: pasywny (nieświadome popędy, afekty, habitualności) i aktywny (to, co jest związane ze swobodnym działaniem, wolną wolą). System przekonań, którego źródłem jest pasywna geneza, cechuje brak uwagi. Aktywna synteza może wydobyć to, co jest tworem pasywnej (co nie oznacza, że aktywna odkrywa jedynie zasoby pasywnej). Wynika z tego, że nasze spostrzeganie ma charakter ogólny, a nie konkretny (widząc po raz pierwszy danego kota, widzę ogólnie typ-kot). Typizacja polega na tym, że coś z góry postrzegamy jako coś. To właśnie w wyniku typizacji tworzą się formy pamięci minionych doświadczeń, czyli habitualności. Wzajemne wskazywanie (asocjacja) ma charakter habitualny i jest podstawą pasywnej genezy. Jedność Ja tworzy się przez habitualną sedymentację minionych doświadczeń (Husserl mówi tu o „losie świadomości” (*Schicksal des Bewusstseins* – HUSSERL 1966, 38), czy też jak pisze „[...] ego konstytuuje się dla siebie samego w [...] jedności własnej historii” (HUSSERL 1974, 354).

Habitualna znajomość świata jest podstawą aktowych rodzajów świadomości (patrzenia, sądenia itd.). Ta próbka języka fenomenologii genetycznej pozwala zauważyć, że ujęcie bytu ludzkiego nie jest wcale dla Husserla tak proste. Świadomość staje się dla niego skomplikowanym systemem autopojetycznym (samozwrotnym, samoutrzymującym i samoodtworzającym się) mającym hierarchiczną strukturę, więcej: pozwala on wyjaśnić tworzenie się autonomii bytu świadomego wraz z jego osobowym charakterem, a co stanowi też cel autora *Osoby i czynu*. To pokazuje, że fenomenologia genetyczna, w przeciwieństwie do statycznej fenomenologii okresu *Ideí*, potrafi ująć ludzką egzystencję w całym jej dynamizmie i że bardzo owocna może być konfrontacja, mimo kartezjańskiego dogmatyzmu Husserla, obu fenomenologii. Pozwoliłoby to też lepiej zrozumieć, lepiej zrekonstruować dynamiczny model fenomenologii Karola Wojtyły.

I jeszcze jedna istotna kwestia dotycząca tego, jak uprawiać filozofię (fenomenologię). Uczeń Husserla, Eugen Fink, mówił o pojęciach operacyjnych w jego filozofii²². Tworzenie pojęć w filozofii zmierza intencjonalnie ku takim pojęciom, w których myślenie, to, co pomyślane, utrwała i przechowuje – te pojęcia określa Fink mianem „pojęć tematycznych”. Aby jednak wytworzyć pojęcia

²² Wygłoszony on został na kolokwium fenomenologicznym w Rayaumont w kwietniu 1957 roku pod tytułem *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, FINK 1976.

tematyczne potrzebujemy innych pojęć, na których rozumienie nie kierujemy już uwagi. Używamy ich, ale one same nie są filozoficznie przemyślane, są cieniami filozofii – te pojęcia nazywa Fink „pojęciami operacyjnymi”. Samo myślenie ma podstawę w tym, co jest niepomysłane. Mówi on o nich jako o „metodycznych naiwnościach”, niesprawdzonych założeniach, historycznych uwarunkowaniach. Fundamentalne pojęcie, jakim jest w fenomenologii Husserla pojęcie „świadomości”, jest w niej generalnie pojęciem operacyjnym, jest ono przyjmowane za tak oczywiste, że nie jest praktycznie analizowane, a dogmatycznie przyjęte. Na czym polega siła fenomenologii świadomości Wojtyły? Stara się ona zdać sobie sprawę ze wszelkich możliwych sensów tak podstawowych i tak niejednoznacznych pojęć, jak „świadomość”, „Ja”, „podmiot”, „człowiek” (a więc traktuje te pojęcia jako pojęcia tematyczne) i stara się pokazać wzajemne relacje, jakie między nimi zachodzą, bo tylko w ten sposób można realistycznie ująć rolę świadomości (i to w poszczególnych sensach tego pojęcia) w konstytucji ludzkiego bycia.

Uwagi powyższe prowadzą nas do jeszcze jednej refleksji: modelu samej fenomenologii Wojtyły. Model fenomenologii Husserla jest wynikiem wielu przyjętych modeli teoretycznych (typu: treść wrażeniowa i jej intencjonalne ujęcie), skomplikowanych procedur (redukcja eidetyczna, redukcja fenomenologiczna) itd. Fenomenologia *Osoby i czynu* zadziwia na tym tle pewną absolutną naturalnością, autor dawał się w analizach prowadzić rzeczy samej, co prowadziło dalej do niezwyklej jasności widzenia. Nie musiał zatem wstępnie tworzyć żadnych modeli i teoretycznych procedur, które mogą nie tylko otwierać na fenomenologiczne dotarcie *zu den Sachen selbst*, lecz równie dobrze je zaciemniać.

Równie interesująca może być konfrontacja fenomenologii Wojtyły z fenomenologią Jean-Paul Sartre’a. Pokazywaliśmy już powinowactwo z ujęciem świadomości u Wojtyły, gdzie stosunek podmiotu ze światem jest pierwotny i nierozzerwalny. A jednak paradoksalnie w swoim podstawowym dziele *Bycie i nicości* Sartrowski antykartezjanizm przybiera ponownie rysy wybitnie kartezjańskie, mamy tu do czynienia z regresem w ujmowaniu relacji człowiek–świat, jakby wtórnie schodzi on na pozycje kartezjańskie, jego filozofia nie podąża za duchem jego wczesnej rozprawy o ego. Świadomość nie ma żadnej treści, bo zakłada przedmiot, który ją transcenduje, jest on poza nią, przedmioty nie mogą nijak należeć do immanencji świadomości, operacja Husserla brania w nawias istnienia nie jest nijak możliwa, świadomość jest świadomością czegoś innego niż ona sama. Mam świadomość stołu, który widzę, jest on metr ode mnie, a nie w świadomości, obiektywizacja jest właśnie funkcją świadomości. Nawet jeśli

mam wyobrażenie, to i ono nie stanowi treści świadomości, ale jest stosunkiem między świadomością i jej przedmiotem (wyobrażona kolacja jest czymś, co jednak, choć psychicznie, istnieje).

Podstawa jego filozofii jest realistyczna – Ja jest odniesione do swego transcendentnego przedmiotu, oba są założone w pierwotnej korelacji ze sobą. Ludzie nadają rzeczom znaczenie, mogą spojrzeć na stół jako na miejsce mojej pracy, ale mogą na niego spojrzeć jako na materiał opałowy, mogą spojrzeć na górę jako coś do zdobycia albo na coś, co kontempluję estetycznie. Sartre przekracza jednak w swoich analizach pewną granicę, twierdząc, że rozróżnienia są dziełem tylko świadomości, skoro tworzy je czynność rozróżniania, tak jakby rozróżnienia te nie były obiektywne. Nie popada on w idealizm, ale byt sam w sobie, byt pozazjawiskowy i ostateczny staje się dla niego nieprzejrzystym i niepojętym w sobie *l'en-soi*. Analogicznie, skoro świadomość jest świadomością czegoś, to sama świadomość musi być czymś innym niż byt – staje się nie-bytem, musi powstać przez negację (neantyzację) bytu w sobie. Świadomość jest oddaleniem się, oddzieleniem się od bytu (aczkolwiek na pytanie, co ją oddziela od bytu, można rzeczowo jedynie odpowiedzieć – nic). Już tu widzimy, że mimo antykartezjańskiego punktu wyjścia w swoich analizach Sartre wpada ponownie w koleiny kartezjańskiego myślenia (chciałoby się rzec: dobrze zaczyna, ale źle kończy). Podsumowując: mimo realistycznego punktu wyjścia filozofia Sartre'a nie może jednak stanowić dobrego punktu wyjścia ani w tworzeniu fenomenologii świadomości, ani realistycznej antropologii.

Jeśli byśmy mieli znaleźć pośród wielkich myślicieli współczesności najbliższego fenomenologii Wojtyły, to jest nim niewątpliwie Martin Heidegger²³. W swoim wystąpieniu w dyskusji nad *Osobą i czynem* ksiądz Józef Tischner, sam pozostający w kręgu tradycyjnej filozofii świadomości, stwierdza: „Jest rzeczą znamioną, iż intencje Kardynała Wojtyły i intencje Heideggera są zbieżne. Jednemu i drugiemu chodzi o jakieś «osadzenie w byciu» człowieka” (TISCHNER 1973-1974, 88). Tischner wybija tu na pierwszy plan z myśli przyszłego biskupa Rzymu słowo „uczestnictwo”. Teoria uczestnictwa jest przeciwstawieniem do subiektywistycznej teorii świadomości. Człowiek uczestniczy w bycie, a więc człowiek jest mocno wtopiony w byt, a świat nie jest tylko przedmiotowym biegunem podmiotu. U Heideggera odpowiada temu bycie-w-świecie

²³ Rocco Buttiglione najbliższej poglądów Wojtyły sytuuje Marksa widząc obu filozofów jako filozofów człowieka działającego, z czym jednak trudno się zgodzić. Brak perspektywy fenomenologicznej nie pozwala w pełni zrozumieć tego, co niepowtarzalne w człowieku (a więc również i w ludzkim działaniu), nie może tego dać marksizm redukujący człowieka do całokształtu stosunków społecznych. Myślenie to nie pozostawia szczeliny na ujrzenie jego aktywności z głębszej perspektywy, którą otwiera właśnie fenomenologia

(*in-der-Welt-sein*), a więc pierwotna i nierozrwalna więź człowieka i świata. Rzeczywiście z perspektywy podejmowanego tu tematu najbliższym Wojtyłe myślicielem wydaje się być Heidegger, który radykalnie zerwał z kartezjaniem Husserla.

Jeśli podstawową kategorią w fenomenologii Wojtyły byłaby samowiedza, to jej analogonem u Heideggera jest pojęcie „rozumienia”. Rozumienie jest czymś pierwotnym, wyprzedzającym wszelkie późniejsze intencjonalne i pojęciowe ujęcie, choć i pojęciowe ujmowanie samo jest też rodzajem rozumienia. Jestestwo (*Dasein*), jak określa Heidegger byt człowieka, rozumie nie jakiś konkretny element swego środowiska, swego świata, ale to środowisko jako całość i swoje w nim miejsce (odpowiada to więc też jakoś pojęciu „modelu świata” u Eya). Więcej, rozumie je jako szereg możliwości. Rozumienie u Heideggera to „projektowanie” jestestwa na jego możliwości. Człowiek zawsze coś zamierza²⁴. Nie musimy tu chyba szerzej wskazywać jak bardzo Heideggerowskie „projektowanie” wiąże się z Wojtyłowym „czynem”.

Nie jedyne to podstawowe z perspektywy filozofii współczesnej podobieństwo myśli obu filozofów. Heidegger wychodzi od całości ludzkiego bytu określanej jako *Dasein* – jestestwo. Jestestwo jest ucieleśnione, ale odpowiedzi na pytanie: „Czym jest moje ciało?” można udzielić z perspektywy odpowiedzi na to, czym jest ludzkie bycie w swej całości. W odniesieniu do Heideggera można powiedzieć, że Wojtyła nie ujmuje może bytu człowieka z perspektywy najogólniejszej, ale z perspektywy najwyższej, jaką jest postrzeganie bytu ludzkiego jako osoby (wiążąc zatem problematykę antropologiczną najściślej z moralnością). I u Wojtyły, i u Heideggera należy widzieć to, co najprostsze z perspektywy tego, co najwyższe, a nie odwrotnie. W tradycji empiryzmu brytyjskiego, jak i w fenomenologii Husserla, relację człowieka do świata określano na podstawie analizy najprostszych sytuacji poznawczych, tak jakby w ogóle pierwotnym stosunkiem człowieka do świata była sytuacja poznawcza, a nie aktywne bycie w świecie. U Heideggera najlepiej widać to w analizie czasu. Nie wychodzi on (jak czyni to Husserl) od pozornie tego, co najprostsze: analizy czasu jako sekwencji chwil, by następnie przejść do analizy rzeczywistości bardziej złożonej, bo złożoność nie ma charakteru łączenia kolejnych wyższych elementów z niższymi. Z dziejowej perspektywy czas nie pojawił się wpierw jako jednostajna sekwencja chwil teraźniejszych, ale pojawia się już

²⁴ Oczywiście pokazanie podobieństw i różnic wymagałoby szerszego tekstu. Heidegger używa tu całej siatki pojęć takich jak „wykładnia” (*Auslegung*), „wstępny ogląd” (*Vorsicht*), „wstępne pojęcie” (*Vorgriff*). Jeszcze ciekawsza byłaby konfrontacja całego języka Heideggera w odniesieniu do antropologii Wojtyły („ciała”, „nastrojów”, „upadania”, „autentyczności”, „sumienia” itd.).

zawsze jako ludzki czas, jako czas zawsze znaczący w mającym charakter troski byciu człowieka²⁵. Podsumowując: filozofia Heideggera (z okresu *Bycia i czasu*) wskazuje wiele podobieństw z fenomenologią Wojtyły, choć pewną przeszkodę w uświadomieniu sobie tego stanowi hermetyczność (a więc trudność w obiektywizacji) specyficznego języka Heideggera.

UWAGA KOŃCOWA

Droga myśli Wojtyły jest drogą wypracowywania takiej fenomenologii, która prowadzi do realizmu. Już w pracy habilitacyjnej stwierdził on niedostatki etyki Maxa Schelera. Nie analizując fenomenu sumienia, oderwał on przeżycie etyczne od realnego ludzkiego działania, a więc od tego, co przeżyciu etycznemu nadaje cały jego sens. Wyjaśnienie istotnej wewnętrznej struktury ludzkiej podmiotowości wydaje się niezbędne do postawienia i rozwiązania problemu realizmu ludzkiego poznania. Zadaniu temu może sprostać tylko fenomenologia czysto noematyczna. Tekst ten jest wstępną próbą ujęcia realistycznej fenomenologii Wojtyły na tle filozofii współczesnej, co jest ważne dla uwyrażnienia jej pozycji. Stanowi on swoiste *retractationes*, jak to określał święty Augustyn, a który to typ rozważań, przez jego ciągle szukanie na nowo, był tak bliski naszemu autorowi. Jasne jest bowiem, że przez ogrom poruszanych tu treści może on być jedynie zupełnie wstępnym rozeznaniem i ujęciem jego fenomenologii świadomości, która sama przez swoją oszczędność fenomenologicznych analiz wymaga absolutnie dalszego jej rozwinięcia. Jak pisze Półtawski o *Osobie i czynie*:

Najtrudniejszą część pracy, stanowiącą oryginalną odpowiedź autora na kartezjańskie ujęcie problematyki świadomości, jest część pierwsza; Wojtyła bowiem potraktował teorię świadomości nader skrótowo. Niemniej jednak jest ona pionierskim zarysem realistycznej teorii świadomego życia człowieka (PÓŁTAWSKI 1995, 441).

Dodam, że według prezentowanego tu ujęcia nie istnieje lepsze dzieło w myśli współczesnej uzasadniające realizm poznawczy. Jest to skarb ukryty w szerszym

²⁵ W ujęciu Heideggera w *Bycie i czasie* pojawiają się cztery poziomy ujmowania czasu czy czasowości. Wymieniając od najwyższego do najniższego: autentyczna czy też źródłowa czasowość – czasowość zdecydowanego jestestwa, czasowość nieautentyczna, czas światowy czyli czas publiczny, w którym napotykamy byty należące do świata i na końcu ten czas, o którym pisali filozofowie od czasów Arystotelesa po Bergsona i Husserla pojmowany jako homogeniczne, niekończące się następstwo chwil.

projekcie antropologii filozoficznej, która oczywiście sama jest źródłowo fundowana przez omawianą tu fenomenologię. Należy też tą fenomenologię lepiej zrozumieć i rozwinąć przez opis (rekonstrukcję) jej modelu. Uświadomienie sobie jej zawartego w dziele *implicite* modelu (tego „jak jest zrobiona fenomenologia Wojtyły?”) byłoby dobrym dopełnieniem tego tekstu.

BIBLIOGRAFIA

- BUTTIGLIONE, Rocco. 1996. *Myśl Karola Wojtyły*. Tłum. Jarosław Merecki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- BUYTENDIJK, Fredrik J. J. 1958. *Das Menschliche. Wege zu seinen Verständnis*. Stuttgart: Koehler.
- CHUDY, Wojciech. 1995. *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. Wyd. 2. Lublin: RW KUL.
- EY, Henri. 1968. *La conscience*. Wyd. 2. Paris: Presses Universitaires de France.
- FINK, Eugen. 1976. *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. W: Eugen Fink. *Nähe und Distanz*, 180–204. München: Karl Alber.
- GABRIEL, Markus. 2014. *Der Neue Realismus*. Berlin: Surkamp.
- GILSON, Étienne. 1968. *Realizm tomistyczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- GLOY, Karen. 2009. *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HEGEL, Georg W.F. 1963. *Fenomenologia ducha*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- HEIDEGGER, Martin. 1994. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HUSSERL, Edmund. 1966. *Analysen zur Passiven Synthesis: Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund. 1974. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii: księga druga*. Tłum. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN.
- INGARDEN, Roman. 1987. *Spór o istnienie świata*. T. 1-2. Tłum. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN.
- KRAPIEC, Mieczysław A. 1959. *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań: Pallottinum.
- LISAK, Andrzej. 2020a. „Filozofować z głębi człowieczeństwa. O fenomenologii Andrzeja Półtawskiego”. *Kwartalnik Filozoficzny* 48 (1-2): 23–50.
- LISAK, Andrzej. 2020b. „Aktualność „Sporu o istnienie świata” Romana Ingardena w świetle współczesnych mu stanowisk filozoficznych”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 29 (4): 191–204.
- MARITAIN, Jacques. 1948. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Wyd. 5. Paris: Desclée de Brouwer.
- MERECKI, Jarosław. 2013. „Podmiotowość i transcendencja. Świadomość w filozofii Karola Wojtyły i w Jana Pawła II teologii ciała”. *Ethos* 26 (1): 95–104.
- NAGEL, Thomas. 1998. *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*. Tłum. Michał Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- NATORP, Paul. 1912. *Allgemeine Psychologie: nach kritischer Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- PÓŁTAWSKI, Andrzej. 1995. „Osoba i czyn”. W: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. T. 3, red. Barbara Skarga, 440–444. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- PÓŁTAWSKI, Andrzej. 2001. „Koncepcja czasu w fenomenologii E. Husserla”. W: Andrzej Półtawski. *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła*, 169–169. Toruń: Wydawnictwo Rolowski.
- PÓŁTAWSKI, Andrzej. 2011a. *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- PÓŁTAWSKI, Andrzej. 2011b. „Fenomenologia jako fundamentalna filozofia moralna według Stephana Strassera”. W: Andrzej Półtawski. *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, 330–352. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- PÓŁTAWSKI, Andrzej. 2011c. „Człowiek a świadomość”. W: Andrzej Półtawski. *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, 237–257. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SARTRE, Jean-Paul. 1965. *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*. W: *Filozofia egzystencjalna*, red. Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian, 313–317. Warszawa: PWN.
- SARTRE, Jean-Paul. 2006. *Transcendencja ego. Próba opisu fenomenologicznego*. Tłum. Urszula Idziak. Warszawa: IFiS PAN.
- SEIFERT, Josef. 1981. „Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy”. *Aletheia. An International Journal of Philosophy* 2: 130–199.
- TOMASZ AKWINU. 2000. *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75–89. Przeł. Stefan Świeżawski. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- TISCHNER, Józef. 1973–1974. „Metodologiczna strona dzieła «Osoba i czyn»”. *Analecta Cracoviensia* 5–6: 85–98. <https://doi.org/10.15633/acr.2667>.
- WOJTYŁA, Karol. 1994. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Wyd. 3. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

KAROLA WOJTYŁY REALISTYCZNA FENOMENOLOGIA ŚWIADOMOŚCI

Streszczenie

W języku fenomenologii koncepcję świadomości Karola Wojtyły można określić jako czysto noematyczną: kontakt człowieka z bytem jest bezpośredni, zachodzi przed progiem świadomości, nie jest zatem zapośredniczony przez świadomość, która stanowiłaby odrębny rejon bytu. Świadomości nie można utożsamiać z Ja. Świadomość nie może istnieć jako substancjalny podmiot ani jako ontyczne podłoże przeżyć, ani jako władza. Podstawowym pojęciem w tej koncepcji jest pojęcie samowiedzy, świadomość nie obiektywizuje, ale tylko odzwierciedla to, co zostało zobiektywizowane przez wiedzę i samowiedzę, co gwarantuje pierwotność bytu wobec świadomości. Prawdziwy realizm może być budowany nie na świadomości myślenia, ale świadomości działania, która jest ustawianiem człowieka w konkretnym bycie a zarazem jego tworzeniem. Artykuł pokazuje miejsce tej koncepcji świadomości w obrębie filozofii XX wieku. Stara się też wskazać na stan jej recepcji. Wybitność tej koncepcji i jej znaczenie dla filozofii współczesnej zostaje uwyraźnione przez jej konfrontację z poglądami ważnych myślicieli współczesności, takich jak Ingarden, Husserl, Heidegger czy Sartre.

Słowa kluczowe: fenomenologia noematyczna; świadomość; samowiedza; podmiot; realizm

KAROL WOJTYŁA'S REALISTIC PHENOMENOLOGY
OF CONSCIOUSNESS

Summary

Karol Wojtyła's phenomenology of specific consciousness can be described as purely noematic: contact with a person and being is direct and occurs before the threshold of consciousness, therefore it is not mediated by it; otherwise it would constitute a specific region of being. Consciousness cannot be identified with the I. Consciousness, therefore, cannot exist as a subject, neither as ontic experience nor as a mental faculty. The basic concept here is, therefore, that of self-knowledge. Consciousness does not objectivize, but merely reflects that what has been objectified by general knowledge and self-knowledge; thus the being is prior to consciousness. True realism can be built not on the consciousness of thinking, but on the consciousness of action, which is an act of creation and establishing a person in memory. This article examines the place of the concept of consciousness within 20th-century philosophy. It also attempts to outline the state of its reception. The importance and excellence of this concept in contemporary philosophy is highlighted by juxtaposing it with the philosophy of such prominent figures as Ingarden, Husserl, Heidegger and Sartre.

Keywords: noematic phenomenology; consciousness; self-knowledge; subject; realism