

KARD. KAROL WOJTYŁA

OSOBA I CZYN

REFLEKSYWNE FUNKCJONOWANIE ŚWIADOMOŚCI I JEJ EMOCJONALIZACJA

Treść: Wprowadzenie; I. Osoba i czyn w aspekcie świadomości; II. Refleksywny rys świadomości a przeżycia czynu; III. Problem emocjonalizacji świadomości.

W p r o w a d z e n i e

Artykuł niniejszy przedstawia drugi z kolei fragment obszerniejszego studium p. t. „Osoba i czyn”. W studium tym autor analizuje osobę i czyn we wzajemnej relacji do siebie, wychodząc z uzasadnionego *in via* przeświadczenia, że mieszcząca się w owej relacji bogata i swoista zarazem treść wyróżnia najbardziej zdecydowanie działanie ludzkie od wszelkiego innego działania. W przekonaniu autora relacja osoba—czyn stanowi pierwotne i bezpośrednie *datum* odpowiednio szeroko pojętego doświadczenia. *Datum* ujawnia się nade wszystko w momencie spełniania czynów przez ludzi, w pierwszym zaś rzędzie przeze mnie samego. Potoczne wyrażenia typu: „spełniam czyn”, lub: „ja działam”, stanowią najczęściej językowy wyraz owego *datum*. Fakt dania relacji osoba-czyn w doświadczeniu nie oznacza jednak bynajmniej, że „widzimy” w nim od razu jasno i wyraźnie wszystkie swoiste elementy tej relacji wraz z ich strukturalnymi im-

plikacjami. Wręcz przeciwnie, właśnie uwyrażnienie tych elementów i wydobywanie ich koniecznych (uniesprzeczniających) implikacji stanowi zadanie do wykonania. Taki punkt wyjścia: przedmiot — doświadczalnie dana relacja osoba—czyn, oraz cel — ujawnienie pełnej jej struktury wraz z implikacjami czyli pełne zrozumienie rzeczowego *datum* doświadczenia, określa z kolei metodę analizy autora. Pokazuje on najpierw rdzennie swoiste elementy relacji osoba—czyn (opis), by zaraz przejść do wydobywania na jaw tego wszystkiego, co nie zawsze jest wprost dane, co jednak umożliwi samo w ogóle zachodzenie analizowanego „faktu”, jak i ukazanej w opisie jego strukturalnej „jakości”. Nieprzyjęcie tych — niekiedy głęboko ukrytych — „implikacji” prowadzić by musiało do przekreślenia specyfiki dostrzeżonego faktu, a tym samym i samego faktu. Tak przeprowadzona analiza zmierza — i to stanowi jej *ynik*, czyli punkt dojścia — do sformułowania twierdzeń koniecznych odnośnie badanego przedmiotu, dających wiedzę najwyższej rangi metodologicznej, czyli — innymi słowy — do sformułowania twierdzeń filozoficznych odnośnie badanego przedmiotu. Zorientowane w ten sposób studium umiejscawia się w kręgu problematyki filozofii człowieka czyli antropologii filozoficznej. Równocześnie jednak przeprowadzane w nim analizy wskazują nieustannie na ciągle współobecną — chociaż ze względów metodycznych wziętą w klamrę — normatywno-aksjologiczną „implikację” jako na warunek *sine qua non* zachodzenia i zrozumiałości faktu spełniania czynu przez osobę jako osobę. Dzięki temu studium to — choć ubocznie — ukazuje od nowej strony wzajemny stosunek antropologii filozoficznej i etyki. W miejsce przyjmowanej powszechnie jednostronnej zależności metodologicznej etyki od filozofii człowieka (świadomość i wolność jako warunek nieodzowny moralności), należy przyjąć obustronną, wzajemną interpenetrację obu dyscyplin, skoro — jak się okazuje — dopiero etyka (doświadczenie moralności) daje wystarczająco szeroki kontekst, w ramach którego udaje się „do końca” zrozumieć „antropolo-

giczny" fakt spełniania czynu przez osobę (doświadczenie czynu).

I. Osoba i czyn w aspekcie świadomości

Pierwszy fragment studium „Osoba i czyn” ukazał się drukiem w księdze pamiątkowej ku czci J. E. X. Bpa Piotra Kałwy, zatytułowanej „Pastori et Magistro”, w 1966 r. w Lublinie w serii wydawnictw Towarzystwa Naukowego KUL. Analizowano w nim relację „Osoby i czynu w aspekcie świadomości” Chodziło tam głównie o ukazanie dwu specyficznych — zarazem różnych i nieodłącznych od siebie — funkcji świadomości. Pierwszą z nich jest funkcja „odbijania”. W jej wyniku świadomość staje się niejako tożsama (*quodammodo omnia*) z odbijanymi treściami lecz w zupełnym jeszcze zawieszeniu co do tego, czy są to treści „mojego świata” czy też „świata poza mną”, a więc i bez wprowadzenia jakiegokolwiek zdwojenia na pomiot i przedmiot. Dopiero druga, nierozzerwalnie zresztą z pierwszą związana funkcja świadomości sprawia, że odbijane treści nabierają charakteru czegoś przedmiotowego i zarazem „znaczącego”. Pojawia się tu także zdwojenie podmiot — przedmiot oraz związany z nim dystans podmiotu względem przedmiotu. W rezultacie tej właśnie funkcji jesteśmy zdolni spojrzeć „z boku” na siebie, czyli na własną, uprzedmiotowioną relację osoba—czyn, innymi słowy — posiadać samowiedzę. Na opisanych dotąd funkcjach: odbijania (odzwierciedlania) i uprzedmiotowiania (obiektywizowania) nie wyczerpuje się jednak rola świadomości, przynajmniej w odniesieniu do tego jedyne go w swoim rodzaju dla niej przedmiotu, jakim jest relacja osoba—czyn. Jedną z dalszych, szczególnie ważnych dla „osoby i czynu w aspekcie świadomości” funkcji świadomości, analizuje autor w niniejszym odcinku swej pracy. Funkcja ta, zwana refleksywną (w przeciwstawieniu do funkcji refleksyjnej!), przypomina pod pewnym względem pierwszą z dotąd analizowanych z powodu „utożsamiania” podmiotu i przedmiotu, z tą jednak

ważną różnicą, że 1° dotyczy ona wyłącznie tego, co zawiera się w polu relacji osoba—czyn, że 2° dokonuje się ona nie *prius* — jak to było w przypadku [pierwszej — lecz *posterius* w stosunku do funkcji uprzedmiotowienia, zakładając tym samym rezultat tej ostatniej: uprzedmiotowienie relacji osoba—czyn (samowiedzę), a nade wszystko 3° że kierunek „utożsamienia” podmiotu i przedmiotu jest w tej funkcji dokładnie przeciwny niż w pierwszej. Specyfika funkcji refleksywnej polega bowiem na „upodmiotowieniu” przedmiotowo danej — dzięki funkcji odbijania i obiektywizowania — relacji osoba — czyn i samych jej członów, zwłaszcza zaś samej osoby jako *suppositum* — jest przeżywana jako „ja”, czyli staje się również „od wewnątrz”, podmiotowe tym czym jest przedmiotowo. W ten sposób, osoba — *suppositum* uzyskuje dopiero swe pełne zwieńczenie i ostateczne wykończenie. Wykończenie to jest jednak możliwe dzięki swej „konstytucji ja” poprzez refleksywno — przeżyciową funkcję świadomości. Błędem byłoby jednak sądzić, że funkcja refleksywna sama z siebie stwarza całe „ja” (idealizm), ona tylko uaktywnia odpowiednie energie tkwiące w osobie — *suppositum*. W należyтым dostrzeżeniu wszystkich wymienionych funkcji świadomości i w uwzględnieniu ich wzajemnego powiązania i współdziałania widzi autor jedyną drogę wyjścia z impasu dotychczasowych, grzeszących mniej lub więcej jednostronnością pseudo-rozwiązań problemu człowieka jako osoby i podmiotu zarazem (bądź idealistyczny czy idealizujący subiektywizm, bądź skrajny aż do „urzeczowienia” osoby obiektywizm).

W bezpośrednim nawiązaniu do refleksyjnej funkcji świadomości analizuje dalej autor zagadnienie emocjonalizacji świadomości, a następnie, na tle tego ostatniego i rozważań poprzedzających, porusza sprawę podmiotowości jako elementu przedmiotowej rzeczywistości człowieka i subiektywizmu jako wadliwej, a najczęściej spotykanej, teorii tejże podmiotowości.

II. Refleksywny rys świadomości a przeżycie czynu

Analiza samowiedzy pozwala pełniej zrozumieć świadomość w jej funkcji odzwierciedlającej, świadomość jako odbicie. Jednakże, jak kilkakrotnie już wspomniano, funkcja odzwierciedlająca nie stanowi jedynej ani też całkowitej funkcji świadomości. Prócz odbicia wiąże się z nią przeżycie — i jedno i drugie właściwe człowiekowi, i jedno i drugie ogromnie ważne dla zrozumienia osoby w jej relacji do czynu i czynu w relacji do osoby. Aspekt świadomości nie wyczerpuje się tylko w roli zwierciadła przystawionego do czynów, aby je odbijać w relacji z własnym „ja” — przystawionego jak gdyby od zewnątrz. Zwierciadło świadomości wprowadza nas jak najbardziej do wnętrza czynów i do wnętrza ich relacji z własnym „ja”, przy czym rola samej świadomości nie tyle się zmienia, ile po prostu dopełnia. Pozwala nam ona nie tylko wewnętrznie oglądać nasze czyny oraz ich związek z własnym „ja”, ale pozwala je przeżywać jako czyny i jako własne. Świadomości zawdzięczamy pełne upodmiotowanie tego, co przedmiotowe. Upodmiotawia się w niej osoba i czyn w swej wzajemnej relacji (która jest ścisłą korelacją), upodmiotawia się również to wszystko, co stanowi intencjonalny „świat osoby”. Mamy pełne podstawy ku temu, by analizować ten świat w jego przedmiotowej zawartości — w tej chwili jednak podejmujemy studium upodmiotowienia.

Świadomości właściwy jest rys, który wypada określić jako refleksywny. Rys ten znamionuje zarówno poszczególne jej akty, jak i sumę tych aktów względnie ich wypadkową w człowieku, które składają się na aktualny stan świadomości. Refleksywność świadomości oznacza naturalny jej zwrot w stronę podmiotu jako takiego. Refleksywność jest czymś innym niż refleksyjność, właściwa umysłowi ludzkiemu i jego aktom. Refleksyjność bowiem zakłada intencjonalność aktów myślenia czyli ich zwrot ku przedmiotowi. Myślenie staje się refleksyjne wówczas, gdy zwracamy się do aktu

uprzednio dokonanego, aby pełniej ująć jego przedmiotową zawartość, ewentualnie też jego charakter czy strukturę. Myślenie refleksyjne jest ważnym elementem w powstawaniu wszelkiej wiedzy, zwłaszcza wiedzy o wiedzy, również tej wiedzy o sobie, jaką stanowi samowiedza. Służy ono pośrednio świadomości oraz jej rozwojowi w człowieku, co w świetle rozważań punktu poprzedniego jest całkowicie jasne — natomiast świadomości samej myślenie to nie konstytuuje. Konstytutywny dla niej jest umysłowy zwrot w stronę podmiotu jako takiego — świadomość jest refleksyjna, nie refleksyjna.

Zwrot ów jest czymś innym niż samo odbicie. W odbiciu podmiot zawiera się jeszcze jako przedmiot. Zwrot refleksyjny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot — czyli przeżywa swoje własne „ja”. To coś nowego i coś innego niż wszystkie dotychczasowe kategorie: czymś innym jest być podmiotem, czymś innym — być poznany (obiektywizowanym) jako podmiot, nawet jeszcze odzwierciedlonym w takim znaczeniu, a czymś innym jest samo podmiotowe przeżycie. Człowiek jest podmiotem swego istnienia i działania, jest tym podmiotem jako byt określonej natury, co posiada swe konsekwencje w działaniu. Ów podmiot istnienia i działania, jakim jest człowiek, ontologia określa wyrazem *suppositum*. Wyraz *suppositum* służy dla na wskrós przedmiotowego określenia podmiotu, abstrahując od aspektu przeżycia, w którym ten podmiot dany jest sobie samemu jako własne „ja”. Wyraz *suppositum* abstrahuje też od aspektu świadomości, dzięki której przedmiot będący podmiotem przeżywa siebie jako podmiot — i przeżycie to obiektywizuje przy pomocy wyrażenia „ja”. Wyrażenie „ja” zawiera właściwie więcej niż *suppositum*, zawiera bowiem podmiotowe przeżycie podmiotowości, a implikuje przedmiot będący podmiotem (czyli podmiotowość w znaczeniu przedmiotowym

i ontologicznym — to właśnie oznacza *suppositum*). Wyrażenie „ja” może jednak oznaczać mniej niż *suppositum*, jeżeli odciąć je od jego implikacji. Wówczas „ja” oznacza tylko aspekt świadomościowy albo inaczej — aspekt psychologiczny podmiotowości.

W rozważaniach niniejszych — zgodnie z założeniami poznawczymi jakie poczyniono w rozdziale wstępnym — nie zamierzamy odcinać „ja” od jego implikacji ontologicznych. Człowiek każdy dany jest w całościowym czyli prostym doświadczeniu jako *suppositum* — jako byt będący podmiotem istnienia i działania. Równocześnie zaś dany jest sobie samemu jako „ja” — i to nie tylko w sposób świadomościowy, ale w samowiednej obiektywizacji. Samowiedza stwierdza, iż to *suppositum*, które jest mną, stanowi moje własne „ja”, skoro przeżywam w nim siebie jako podmiot. Świadomość jest aspektem, ale nie tylko aspektem — jest również realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość w znaczeniu psychologicznym, ponieważ konstytuuje własne „ja”

Warto zastanowić się nad „drogą”, jaka prowadzi od odbicia do przeżycia. Jest to właśnie droga świadomości. Świadomość jest związana z bytem tzn. z konkretnym człowiekiem, „który jest mną”, który przedmiotowo stanowi jakieś „ja” Tego bytu świadomość nie przesłania ani też nie absorbuje sobą, jakby wynikało z podstawowej przesłanki myślenia idealistycznego, wedle której *esse = percipi* (być = stanowić treść świadomości, z tym, że żadnego „bycia” poza świadomością się nie przyjmuje). Wręcz przeciwnie, świadomość ten byt, konkretnie byt ludzki — osobę, nie jako odsłania do wewnątrz. Na tym polega jej funkcja refleksywna, jeżeli ją zrozumiemy całościowo. Dzięki tej funkcji człowiek bytuje w pełnej zgodności ze swą umysłową istotą i zarazem bytuje „do wewnątrz”. Owo bytowanie utożsamia się z przeżyciem. Przeżycie nie stanowi bynajmniej jakiegoś refleksu, który pojawia się na powierzchni bytu człowieka oraz jego działania, wręcz przeciwnie — stanowi ono tę postać aktualizacji bytu i działania, jaką

człowiek z awdzięcza świadomości. Jest to niejako postać ostateczna i definitywna, w której nie tylko aktualizują się realne i przedmiotowe energie zawarte w człowieku jako bycie — aktualizują się w sposób przedmiotowy — ale aktualizują się w profilu jego podmiotowości, znajdując w przeżyciu swe podmiotowe wykończenie.

Świadomość — o ile tylko odzwierciedla, o ile jest odbiciem, pozostaje jeszcze jak gdyby w przedmiotowym dystansie względem własnego „ja” — o ile natomiast stanowi oparcie dla przeżycia, o ile przeżycia te dzięki swej refleksywności konstytuuje, wychodzi już z tego dystansu, wchodzi w podmiot i doświadczalnie konstytuuje go wraz z każdym przeżyciem. Rzecz jasna, że inaczej go odzwierciedla, a inaczej konstytuuje: odzwierciedla zatrzymując dzięki samowiedzy jego przedmiotowe znaczenie, przedmiotową rzecz można pozycję — konstytuuje natomiast w czystej podmiotowości przeżycia. Jest to bardzo ważne. Dzięki owej dwoistości funkcji, jaką dysponuje świadomość, znajdując się w obrębie własnej podmiotowości, nie zatracamy jednak poczucia własnego bytu w jego realnej przedmiotowości. To zaś, że nasze przeżycia kształtują się w świadomości, to, że bez niej nie ma właściwie przeżycia ludzkiego w człowieku — chociaż są różne przejawy życia, różne aktualizacje — to na swój sposób potwierdza i weryfikuje definicję człowieka, mianowicie zawartą w niej przydawkę *rationale*. To pośrednio potwierdza też i weryfikuje duchowość człowieka. Duchowość człowieka przejawia się w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną jego bytowania i działania. Podstawy bytowości człowieka, jej niejako korzenie, znajdują się poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia — dosiegamy ich drogą rozumowania — sama jednakże duchowość ma swoje doświadczalne przejawy w człowieku. Fakt ścisłego, niejako konstytutywnego związania przeżyć człowiekowi właściwych z refleksywną funkcją świadomości jest tego dowodem. Człowiek przeżywa siebie i wszystko co

w nim się znajduje, cały swój „świat” — umysłowo, natura świadomości jest bowiem umysłowa, intelektualna. Ona to wyznacza naturę przeżyć i niejako ich poziom w człowieku.

W jaki sposób człowiek przeżywa swoje czyny? Wiemy już co to znaczy, że jest ich świadomy — jak należy rozumieć świadomościowe odbicie czynu. Prócz tego jednak człowiek swoje czyny przeżywa, a przeżycie to, tak jak każde inne, zawdzięcza świadomości w jej funkcji refleksywnej. Człowiek przeżywa swój czyn jako „działanie”, które jest przyczynowo związane z własnym „ja”. Działanie to człowiek dokładnie odróżnia od wszystkiego, co we własnym „ja” tylko „się dzieje”. Rozróżnienie pomiędzy *actio* i *passio* tu znajdują swoją pierwszą doświadczalną podstawę. Samo rozróżnienie jest dziełem samowiedzy, przynależy ono do strony znaczeniowej świadomościowego odzwierciedlenia. W parze z nim idzie przeżycie: człowiek przeżywa swoje działanie jako coś na wskrós innego od jakiegokolwiek „dziania się”, które w nim zachodzi. Tylko w związku z działaniem czyli czynem przeżywa też człowiek swoją moralność, wartości moralne; dobro lub zło („moralność” lub „niemoralność”, jak to się czasem potocznie a błędnie mówi). Znów, nie tylko jest świadomy moralności swych czynów, ale ją autentycznie przeżywa. Czyn i moralność, wartości moralne, funkcjonują nie tylko przedmiotowo w znaczeniu jakie świadomość odzwierciedla, ale funkcjonują jednocześnie na wskrós podmiotowo w przeżyciu, które tu świadomość bezpośrednio warunkuje. Przez to, że zwraca się stale do podmiotu jako do podmiotu, wywołuje przeżycie podmiotowości każdego czynu oraz jego wartości moralnej. Równocześnie — dzięki funkcji odzwierciedlającej, ściśle związanej z samowiedzą, pozwala nam przedmiotowo uświadomić sobie czyn (tj. działanie przyczynowo związane z własnym „ja”) oraz jego wartość moralną (która mocą przyczynowego związku jest równocześnie wartością tego „ja” czyli osoby) — i równocześnie pozwala nam tenże czyn oraz jego wartość moralną przeżywać. Przeżycie zaś, jak już stwierdziliśmy, nie jest jakimś dodat-

kowym i „powierzchniowym” refleksem czynu, ale stanowi refleksywne sprowadzenie do wewnątrz, dzięki któremu czyn staje się pełną rzeczywistością podmiotową w człowieku. Zdobywa niejako swoje wykończenie w jego podmiotowości.

Równocześnie z tym wykończeniem nabiera wyrazu doświadczalnego, poprzez który staje się przedmiotem zrozumienia — coraz gruntowniejszego, jak to zostało naszkicowane w rozdziale wstępnym. Owo doświadczenie jest czymś innym od samo-doświadczenia, a zrozumienie czymś innym od samo-zrozumienia, które pozostaje wyłącznie w obrębie samowiedzy i świadomości w obu jej funkcjach. Tutaj już przekraczamy te granice w kierunku wiedzy o człowieku, wiedzy o czynie oraz o relacji osoba—czyn. Już w samym punkcie wyjścia tej wiedzy ustawiamy się — rzecz jasna — inaczej, ustawiamy się niejako poza własnym „ja”, skoro przedmiotem jej nie jest własne „ja”, ale człowiek, który między innymi jest także mną.

III. Problem emocjonalizacji świadomości

Świadomość odzwierciedla własną „ja” człowieka i jego czyny i równocześnie pozwala mu przeżywać siebie i swoje czyny. W jednym i drugim w jakiś sposób zawiera się własne ciało. Człowiek ma świadomość swego ciała a także je przeżywa, przeżywa przy tym własną „cielesność”, podobnie jak własną zmysłowość czy uczuciowość. Przeżycia te idą w parze z świadomościowym odzwierciedleniem — i dlatego kieruje nimi także samowiedza. Łatwo odkrywamy jej udział po pewnej abstrakcyjności treści uświadamianych i przeżywanych. Przecież czymś innym jest przeżywać własne ciało, a czymś innym przeżywać własną cielesność. Zachodzi tutaj różnica stopnia umysłowej abstrakcji, który pochodzi od wiedzy, a w relacji do własnego „ja” od samowiedzy. Samowiedza stwarza znaczeniową stronę świadomościowego odbicia, która wraz z funkcją refleksywną świadomości przechodzi do

przeżycia i wyznacza również jego treściowy charakter. W aktach samowiedzy człowiek, opierając się na samo-dowodzeniu rozumie swoje własne „ja” i szczegółowo i całościowo zarazem. Jeżeli chodzi o zrozumienie ciała, to samowiedza a wraz z nią świadomość zawdzięcza bardzo wiele poszczególnym czuciom cielesnym. Wiadomo, że ani organizm w całej swojej szczegółowej strukturze wewnętrznej, ani też poszczególne procesy wegetatywne, które w nim się dokonują, nie stanowią — przeciętnie biorąc — przedmiotu samowiedzy ani też świadomości. Samowiedza a wraz z nią świadomość sięga tak daleko, a raczej tak głęboko w organizm i jego życie, jak głęboko wprowadzają ją czucia. Bardzo często np. dopiero dzięki jakiemuś schorzeniu człowiek staje się świadomy takiego lub innego organu czy też procesu wegetatywnego w sobie. W ogólności, ciało ludzkie i wszystko, co z nim się łączy bardziej lub mniej bezpośrednio stanowi naprzód przedmiot czuć, a później dopiero samowiedzy oraz świadomości. „Naprzód” i „później” nie bierzemy tutaj w znaczeniu następstwa czasowego, tylko w znaczeniu naturalnej adekwatności przedmiotu i aktów podmiotowych.

Świat czuć posiada swoje obiektywne bogactwo w człowieku, który jest istotą czującą — nie tylko myślącą. Bogactwo to odpowiada materialnej strukturze człowieka, a także świata poza człowiekiem. Czucia są zróżnicowane nie tylko ilościowo, ale też jakościowo — pod tym względem tworzą pewną hierarchię. Czucia jakościowo wyższe odpowiadają psychice człowieka, a nawet odbijają pośrednio jego życie duchowe. Psychice ludzkiej właściwa jest emotywność, którą w jednym z dalszych rozdziałów tego studium wypadnie podać bardziej szczegółowej analizie z uwagi na znaczenie, jakie posiadają poszczególne emocje oraz całe życie emocjonalne dla czynów ludzkich oraz ich relacji z osobą. Wiadomo — fakt ten stwierdzają liczne podręczniki psychologii i etyki — że czucia pod pewnym względem intensyfikują nasze działanie, pod innym jednakże względem wpływają ograniczająco, czasem wręcz paraliżująco na to, co w tym działaniu istotne,

mianowicie na *voluntarium*. Stwierdziliśmy uprzednio, że *voluntarium* oznacza sposób właściwy woli, w który to sposób winny być spełniane czyny ludzkie. Na ten sposób wskazujemy też wystarczająco, mówiąc, że czyn to „działanie świadome”. Tak więc świadomość jako właściwość czynów — świadomość rozumiana przydawkowo — doznaje czasem ograniczenia ze strony faktów emotywnych. Czasem fakty te mogą nawet doprowadzić do sparaliżowania konstytutywnej świadomości działania. Wtedy też niszczą *voluntarium* — działanie nie jest spełnione w sposób właściwy dla woli, nie jest czynem.

W rozdziale niniejszym zajmujemy się jednak świadomością w innym znaczeniu, jak to widać w całym dotychczasowym toku rozważań. Chodzi o świadomość w znaczeniu właściwym — nie tylko o świadomość jako właściwość działania ludzkiego, ale o działanie ludzkie czyli czyny oraz ich relacje do osoby w aspekcie świadomości. I w związku z tym stawiamy sobie też nieco inny problem. Leży on bardzo blisko problemu wspomnianego powyżej: stosunek emocji do *voluntarium* czyli do działania świadomego. Można nawet mniemać, że jest to ten sam problem. A jednak w świetle dotychczasowej analizy trzeba przyjąć, że problem emocjonalizacji świadomości — tak bowiem decydujemy się go nazywać — posiada pewną swoją odrębność. Taką odrębność jaką posiada świadomość w znaczeniu rzeczownikowym — czyli świadomość jako taka, świadomość właściwa — w stosunku do świadomości w znaczeniu przydawkowym, czyli do świadomości jako właściwości bycia i działania człowieka (czasem nazywamy ją też „konstytutywną” lub „wewnętrzną”, gdyż konstytuuje od wewnątrz czyny w takim samym znaczeniu jak wola, której czyn ludzki zawdzięcza swoje *voluntarium*).

Istota problemu leży w tym, że emocje, fakty ematywne w swej różnej postaci w jakiej zachodzą — „dzieją się” — w człowieku jako podmiocie, nie tylko posiadają swe odbicie w świadomości, ale też na świadomościowe odzwierciedlenie różnych przedmiotów — poczynając od własnego „ja” oraz

czynów — wpływają w sobie tylko właściwy sposób. Stąd emocjonalizacja. Różnorodne czucia emocjonalizują świadomość — to znaczy włączają się w obie jej funkcje, odzwierciedlającą i refleksywną, modyfikując nieco ich charakter. Zaznacza się to naprzód w odbiciu świadomościowym, które niejako traci dystans względem emocji. Ów dystans zawdzięcza świadomość — jak wiemy z uprzedniej analizy — samowiedzy. Samowiedza ma zdolność obiektywizowania również emocji i czuć. Świadomość dysponuje wówczas znaczeniem tych faktów zachodzących w podmiocie i dzięki temu właśnie zachowuje przedmiotowy dystans względem nich. Same one „dzieją się” w człowieku, ale równocześnie ten sam człowiek jest ich świadomy i przez świadomość niejako panuje nad nimi. Dla integracji wewnętrznej bardzo ważne jest owo panowanie. Na jego kanwie może się dopiero ukształtować wartość moralna. W tym punkcie świadomościowym odbicie okazuje swą ważność dla świadomego działania czyli dla *voluntarium*. Nie tylko świadomościowe panowanie nad życiem emocjonalnym jest skutkiem woli i cnoty, ale także ze swej strony wpływa na *voluntarium* czyli na wolę i cnotę.

Emocjonalizacja świadomości zaczyna się wówczas, gdy w odzwierciedleniu zanika znaczenie poszczególnych faktów uczuciowych, gdy czucia wyrastają ponad aktualne ich zrozumienie ze strony człowieka. Jest to właściwe załamanie się samowiedzy. Świadomość bowiem nie przestaje odzwierciedlać owych faktów uczuciowych, traci jednak swój nadrzędny czyli przedmiotowy do nich stosunek. Wiadomo, że uprzedmiotowianie czyli obiektywizacja nie jest właściwą jej funkcją ale funkcją samowiedzy. Załamanie się przedmiotowego stosunku świadomości do czuć i uczuć, jakie „dzieją się” w człowieku, pochodzi stąd, że samowiedza przestaje obiektywizować. Nie ustala znaczeń i przez to nie trzyma emocji w intelektualnej zależności. Dlaczego tak się dzieje? Powody mogą być różne. Najczęściej wskazuje się jako powód siłę czyli intensywność uczuć, ich zmienność, szybkość następowania jednego po drugim. To tłumaczy problem jednostron-

nie. Z drugiej strony trzeba bowiem wziąć pod uwagę także mniejszą lub większą sprawność samowiedzy. Podlega ona wszakże prawom sprawności, tak jak każda inna wiedza, i dlatego też może sobie lepiej lub gorzej radzić z własnym przedmiotem (chodzi o „tworzywo przedmiotowe”, którym dla samowiedzy są wszystkie fakty związane z własnym „ja”, a fakty emotywnie są takimi właśnie faktami). Podkreślamy raz jeszcze, że nie chodzi o samo efektywne „opanowanie” uczuć, co jest zadaniem woli i odnośnej cnoty, ale tylko o „zapanowanie” nad czuciami, a to jest zadaniem samowiedzy i świadomości.

Samowiedza ma tutaj podstawowe zadanie do spełnienia i dlatego tak ważna jest jej sprawność. Świadomość sama raczej nie podlega prawom sprawności, nie sądzimy, że może ona być mniej lub bardziej sprawna, choć może być mniej lub bardziej rozwinięta czy dojrzała. Całą sprawnościową stronę świadomości bierze na siebie samowiedza. Ona też winna pracować nad tym, by nie dopuścić do emocjonalizacji świadomości, to znaczy — by świadomość nie została pozbawiona przedmiotowego stosunku względem faktów emotywnych. Czucia w podmiocie, jakim jest człowiek, podlegają falowaniu. Niekiedy jakby wzbierają — to znaczy mnożą się, a przede wszystkim zyskują na sile. Istnieje wszakże w każdym człowieku specyficzna dynamika emotywna jako obiektywny fakt psychiczny. Wyraża się ona stopniem nasilenia poszczególnych czuć bądź też całych ich zespołów czy wypadkowych. O ile pewien stopień tego nasilenia warunkuje normalne czy nawet wręcz prawidłowe funkcjonowanie świadomości, to natomiast z chwilą przekroczenia wspomnianego progu zaczyna się właśnie jej emocjonalizacja. Z powodu bądź to nadmiernej ilości bądź siły uczuć — nadmiernej w stosunku do progu — bądź też niewystarczającej sprawności samowiedzy, ta ostatnia nie jest zdolna intelektualnie ich zidentyfikować. Zostaje zagubiona strona znaczeniowa czuć. Zrazu świadomość odzwierciedla jeszcze fakty emocjonalne jako „coś co dzieje się we mnie”. Przy

większym nasileniu, czy też większej bezradności aktualnej samowiedzy, świadomość odzwierciedla je jeszcze jako „coś co się dzieje” — jakby gubiąc ich związek z własnym „ja”. Podstawowa treść świadomości — własne „ja” — zostaje jakby zepchnięta na dalszy plan, a spotęgowane czucia zachowują się tak, jakby oderwano je od gruntu, z którego wyrasta zarówno ich jedność jak też ich odrębność znaczeniowa. Samowiedza bowiem, zarówno tę jedność we własnym „ja” jak też odrębność znaczeniową poszczególnych emocji w normalnym biegu rzeczy obiektywizuje. W momentach natomiast emocjonalizacji, zwłaszcza skrajnej emocjonalizacji, niejako spadają one wprost na świadomość, która wprawdzie nie przestaje ich odzwierciedlać, ale odzwierciedlenie to pozbawione jest pierwiastka jakiegokolwiek zrozumienia, bo nie dostarczyła go samowiedza.

W parze z emocjonalizacją odbicia idzie emocjonalizacja przeżycia. Świadomość, jak powiedziano, nie przestaje odzwierciedlać — w największym nawet nasileniu emocji i czuć odkrywamy jeszcze świadomościowe odbicie — ale odbicie to nie ma właściwego znaczenia dla strony emocjonalnej życia wewnętrznego. Funkcja refleksywna świadomości — ta, która kształtuje przeżycie — traci również swój wpływ decydujący. Jest rzeczą znamioną, że przy znacznym nasileniu uczuć czy namiętności człowiek właściwie przestaje je przeżywać, a tylko wprost żyje nimi. Czucia bowiem, chociaż same w sobie są bardzo subiektywne — w znaczeniu: ściśle związane z podmiotem, z własnym „ja” — to przecież nie posiadają owej refleksywności, owej zdolności upodmiotowiania, jaką dysponuje świadomość. W pewnym sensie, przeżycie uczuciowe jest wcześniejsze od samej aktualizacji emocji oraz inwazji czuć w świadomości. Wobec tej inwazji również refleksywna funkcja świadomości zostaje jakby zahamowana i człowiek raczej przedmiotowo żyje swoimi uczuciami niż je podmiotowo przeżywa. Prawdziwie ludzkie przeżywanie uczuć, owszem, samo przeżycie emocjonalne, wymaga znów owego progu świadomości, o którym wspomnieliś-

my poprzednio. Przy pewnym stopniu nasilenia czuć świadomość funkcjonuje normalnie i pod względem odzwierciedlenia i pod względem refleksywności. Wtedy też mogą ukształtować się autentyczne przeżycia uczuciowe w całym swoim podmiotowym wykończeniu, a nie przedmiotowe tylko fakty emotywny, które niewątpliwie są w podmiocie ale którym świadomość nie może nadać podmiotowego wykończenia. Emocjonalizacja bowiem świadomości utrudnia lub wręcz uniemożliwia właściwą jej samej aktualizację.

Pisząc to wszystko nie zamierzamy bynajmniej przesądzić o wartości uczuć i emocji dla życia wewnętrznego człowieka i moralności. Temu poświęcimy osobny rozdział.

R é s u m é

L'article résumé ici présente le second fragment de l'étude La Personne et l'Acte. L'auteur y analyse la personne et l'acte en leur relation réciproque, mu par le sentiment, justifié au long de l'ouvrage, que le riche contenu spécifique de cette relation est ce qui distingue de la manière la plus claire l'action humaine de toute autre action. La conviction de l'auteur est que la relation personne — acte constitue la donnée première et immédiate de l'expérience entendue au sens large. Cette donnée apparaît surtout dans le moment où l'homme, et au premier chef moi-même, pose un acte. Les expressions courantes telles que „je pose un acte”, „j'agis” constituent le plus souvent des formulations verbales de cette donnée. Le fait que la relation personne — acte soit donnée dans l'expérience ne signifie aucunement que nous „voyons” en celle-ci dès l'abord, clairement et explicitement, tous les éléments spécifiques de celle-là avec leurs implications structurelles. Bien au contraire, c'est précisément en l'explicitation de ces éléments et des implications nécessaires (non contradictoires) qu'ils contiennent que consiste la tâche à accomplir. Un tel point de départ: l'*objet* — relation personne — acte, donnée par l'expérience, et la *fin* — manifestation de la structure intégrale de cette relation avec ce qu'elle implique, c'est-à-dire pleine compréhension de cette donnée expérientielle, définit à son tour la *méthode* d'analyse de l'auteur. Ce dernier montre d'abord les éléments foncièrement spécifiques de la relation personne — acte (*description*), pour s'appliquer, immédiatement après, à extraire tout ce qui n'est pas toujours

donné directement mais qui pourtant rend possible l'existence même du „fait” analysé, comme de sa „qualité” structurelle révélée dans la description. La non acceptation des implications, parfois profondément cachées, devrait mener à nier la spécificité du fait perçu et, par là, le fait lui-même (*réduction philosophique*). Ainsi manée, l'analyse tend, et c'est ce qui en constitue le *résultat* ou le terme, à formuler des propositions *nécessaires* touchant l'objet examiné, affirmations donnant une science de rang méthodologiquement le plus élevé, ou, en d'autres termes, à formuler des *affirmations philosophiques*, touchant l'objet d'étude. Les considérations orientées de la sorte se situent dans la sphère de la problématique philosophique de l'homme, autrement dit dans celle de *l'anthropologie philosophique*. En même temps, cependant, les analyses qui y sont entreprises montrent sans cesse en „l'implication” normative et axiologique constamment coëxistante bien que, pour des raisons méthodologiques, mises pour ainsi dire entre parenthèses, la condition sine qua non de l'existence et de la compréhensibilité du fait de l'accomplissement de l'acte par une personne en tant que personne. Ce faisant, cette étude sert une fin secondaire, celle d'éclairer, sous un angle nouveau, la relation réciproque entre l'anthropologie philosophique et l'éthique. A la place d'une dépendance méthodologique unilatérale, communément acceptée, de l'éthique à l'égard de la philosophie de l'homme (conscience psychologique et liberté comme conditions indispensables en morale), il faut admettre l'interpénétration réciproque des deux disciplines l'une par l'autre dès lors que, comme il apparaît, c'est l'éthique seule (expérience de la morale) qui fournit un contexte suffisamment large dans le cadre duquel puisse être compris „jusqu'au bout” le fait „anthropologique” de l'accomplissement de l'acte par une personne (expérience de l'acte).

Le premier fragment de l'étude *La Personne et l'Acte* a paru dans le volume des mélanges Pastori et Magistro, publié en hommage à S. Exc. Mgr. Piotr Kalwa en 1966 par les Éditions de la Société d'Études de l'UCL. Ce fragment analysait la relation personne — acte dans l'aspect de la conscience. L'auteur y montrait deux fonctions spécifiques de la conscience, à la fois diverses et inséparables. La première consiste à „réfléchir” (dans le sens dans lequel un miroir renvoie l'image). Elle fait que la conscience devient identique en quelque sorte (*quodammodo omnia*) aux contenus réfléchis mais sans se prononcer encore du tout si ceux-ci appartiennent à „mon monde à moi” ou à un „monde hors de moi”, partant sans introduire aucune distinction entre sujet et objet. C'est à la seconde fonction seule, du reste indissolublement liée à la précédente, qu'il appartient

de conférer aux perceptions ainsi réfléchies un caractère à la fois objectif et significatif. C'est alors que apparaît aussi la dichotomie sujet — objet et la distance, qui en découle, entre l'un et l'autre. Grâce précisément à cette fonction objectivante, nous devenons capables de nous voir „d'à côté”, autrement dit de voir notre propre relation personne — acte objectivée, en d'autres termes de posséder la „science de soi”. Ces deux fonctions, réfléchissante et objectivante, n'épuisent pas cependant le rôle de la conscience, du moins s'il s'agit de cet objet, unique en son genre, qu'est la relation personne — acte. La conscience a d'autres fonctions encore, particulièrement importantes pour „la personne et l'acte dans l'aspect de la conscience”, et l'une d'elles fait l'objet de la présente analyse. Cette fonction, appelée ici „réflexive” (par opposition à la fonction „réfléchissante”), rappelle à certains égards la première des deux fonctions étudiées plus haut en ce qu'elle aussi „identifie” sujet et objet. Elles diffèrent toutefois, et grandement, en ce que 1) la fonction réflexive ne concerne, exclusivement, que ce qui est contenu au champ de la relation personne — acte; 2) elle entre en jeu non *prius*, comme c'est le cas de la fonction réfléchissante, mais *posterius* par rapport à la fonction objectivante, dont elle suppose de ce fait le résultat: objectivation de la relation personne — acte (science de soi); enfin et surtout en ce que 3) le sens de l'identification entre le sujet et l'objet est exactement l'opposé de celle qui apparaît dans la fonction réfléchissante. La spécificité de la fonction „réflexive” consiste en effet en la „subjectivation” de la relation personne — acte, relation donnée objectivement grâce aux fonctions réfléchissante et objectivante, subjectivation aussi de ses membres, en particulier de la personne elle-même comme „*suppositum*”, qui grâce à cette fonction précisément, sans cesser d'être „de l'extérieur”, c'est-à-dire objectivement et ontiquement, ce qu'elle est: *suppositum*, est perçue dans la conscience comme „le moi”, autrement dit devient également, „de l'intérieur”, subjectivement, ce qu'elle est objectivement. C'est de la sorte que la personne-*suppositum* réalise enfin son plein couronnement et parachèvement, ce dernier étant rendu possible par cette „constitution du moi” produite par la fonction réflexive et expérientielle de la conscience. Ce serait une erreur, pourtant, de croire que la fonction réflexive produit d'elle-même en quelque sorte ou crée de toute pièce „le moi” (idéalisme); elle ne fait qu'activer les énergies appropriées latentes en la personne-*suppositum*. Dans la perception convenable de toutes les fonctions de la conscience que l'on vient de voir, ainsi que de leurs relations et actions réciproques, l'auteur voit l'unique issue de l'impasse où mènent toutes les pseudo-solutions, proposées jusqu'ici et toutes plus ou moins partiales, du problème de l'homme en tant que personne et sujet à la fois

(que ce soit le subjectivisme idéaliste ou idéalisant, ou l'objectivisme extrême poussant jusqu'à faire de la personne une „chose”).

En relation directe avec la fonction réflexive de la conscience, l'auteur procède ensuite à l'analyse de l'aspect émotionnel de la conscience, puis, sur le fondement de cette dernière et des considérations précédentes, il touche la question de la subjectivité en tant qu'élément de la réalité objective de l'homme, et celle du subjectivisme, théorie erronée, bien que la plus communément rencontrée, de cette même subjectivité.

Dans les fragments à suivre, actuellement en préparation, l'auteur analyse successivement la personne et l'acte sur le fond du dynamisme de l'homme, la transcendance de la personne dans l'acte, le problème de l'auto-détermination, celui du rapport entre l'auto-détermination et l'exécution, en particulier l'auto-exécution, l'intégration de la personne dans l'acte (intégration et somatique, intégration et psychisme).

Karol Wojtyła