

ANDRZEJ PÓLTAWSKI

CZŁOWIEK A ŚWIADOMOŚĆ

(W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły *Osoba i czyn*)

1. PROBLEMATYKA CZŁOWIEKA W MYŚLI POKARTEZJAŃSKIEJ

Każdą pracę filozoficzną trzeba, jak się zdaje, zrozumieć zarówno w jej odniesieniu przedmiotowym, jak i miejscu w historii: zobaczyć skąd i dokąd dąży jej autor. Może nie będzie zatem od rzeczy wskazanie na pewne aspekty myśli nowożytnej i jej rozwoju, które uczyniły koncepcję człowieka, przedstawioną w *Osobie i czynie* tak ważną i aktualną. Pozwoli to następnie na uwypuklenie pewnych zasadniczych rysów tej koncepcji.

O filozofii nowożytnej, począwszy od Kartezjusza, można w wielkim skrócie powiedzieć co następuje:

1) Dokonała ona epistemologizacji ontologii; rozumieć przez to przyjęcie prymatu teorii poznania wobec ontologii w tym sensie, że uważa się często za oczywiste prawo do wygłaszania twierdzeń o istnieniu, strukturze i własnościach przedmiotów badanych w oparciu o analizę sposobu, w jaki przedmioty te nam się prezentują.

2) Ta praktyka doprowadziła do kartezjańskiego (a bardziej jeszcze pokartezjańskiego) rozbicia danej nam w doświadczeniu rzeczywistości, w szczególności zaś człowieka, na dwie całkiem heterogeniczne sfery: danej bezpośrednio i w sposób niewątpliwy świadomości jako dziedziny ducha ludzkiego i czysto mechanistycznie rozumianej materii jako domeny ciała.

3) Epistemologiczny punkt wyjścia wraz z matematycznym wzorcem poznania, przyjętym przez Kartezjusza, nadał tej filozofii charakter apriorycznego intelektualizmu, wychodzenia od abstrakcyjnych pojęć ogólnych i „pierwszych zasad” — przede wszystkim natury epistemologicznej; ów intelektualizm został również — z pewnymi modyfikacja-

mi — przyjęty przez jej empirystyczny odłam, reprezentowany przez Brytyjczyków. Jest on też w znacznej mierze odpowiedzialny za atomistyczną i mechanistyczną koncepcję człowieka, jaka dominowała w myśli europejskiej do końca wieku XIX.

4) W następstwie tego zarówno pierwotna jedność doświadczenia ludzkiego i jego przedmiotów: świata i człowieka, jak i fakt i specyfika ludzkiego działania stały się palącymi zagadnieniami, z jednej strony domagającymi się wyjaśnienia, z drugiej zaś nie mogącymi go uzyskać na terenie filozofii, której podstawowe zasady prowadziły właśnie, w ostatecznej konsekwencji, do ich zaprzeczenia.

5) Zarazem jednak filozofia ta, dzięki zwróceniu się ku podmiotowi, ku człowiekowi jako istocie świadomej, mimo pierwotnego urzeczowienia treści świadomości i jednostronnego wyjścia od poznania intelektualnego, poświęciła ogromny wysiłek zrozumieniu i opisaniu świadomego życia człowieka. Ponieważ zaś autentyczne, adekwatne wyjaśnienie ludzkiego działania wymaga koniecznie ukazania w nim roli świadomości — nie ulega chyba wątpliwości, że jeśli nie gotowe teorie, to w każdym razie wszechstronne oświetlenie struktur świadomego przeżywania i włożona w to praca badawcza — zarówno przez swoje osiągnięcia, jak i błędy, ukazujące jałowość pewnych dróg wyjaśniania — musiały dostarczyć ważnego materiału dla lepszego zrozumienia nie tylko samego poznania, lecz również działania ludzkiego i całego naszego obrazu świata i miejsca w nim człowieka.

6) Dokonujący się w tym czasie ogromny rozwój nauk przyrodniczych może niewątpliwie również spełnić ważną rolę w zrozumieniu człowieka i świata. Zapoczątkowany przede wszystkim w dziedzinie fizyki, święci obecnie, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, ogromne tryumfy w biologii; dostarczając coraz dokładniejszej i coraz bardziej zdumiewającej wiedzy o funkcjonowaniu organizmów ludzkich i zwierzęcych pozwala on na obalenie naiwnego mechanizmu koncepcji, które stały u podstaw pewnych zasadniczych twierdzeń o człowieku filozofii kartezjańskiej i pokartezjańskiej oraz na znacznie doskonalszą interpretację roli żywego ciała w życiu i poznaniu człowieka.

7) Jednocześnie w psychologii nowożytnej, opanowanej prawie do końca wieku XIX przez kartezjański mechanizm i uznającej w tym czasie absolutny prymat kartezjańskiego pojęcia świadomości, rozpoczął się na przełomie wieku XIX i XX gwałtowny odwrót od tego stanowiska. Był on związany z jednej strony z początkami nauki o zachowaniu i z bliższym zajęciem się przez badaczy pierwotnym dynamizmem żywego organizmu, z drugiej zaś z badaniami nad życiem popędowym i odkryciem przez Freuda i jego następców sfery nieświadomości czło-

wieka. W ten sposób możliwość realistycznej i dynamicznej interpretacji bytu ludzkiego otworzyła się niejako zarazem od wewnątrz i od zewnątrz — w „obiektywnych” badaniach zachowania i biologicznej struktury organizmu oraz w odsłonięciu prawie dotychczas nieznanego wymiaru subiektywnego, „wewnętrznego”: jego „nieświadomej” czy podświadomej dynamiki psycho-emotywniej; znowu zaczęto dostrzegać człowieka jako całość, jako dynamiczną jedność.

Wydaje się zatem¹, że jednym z najważniejszych zadań, jakie stoją przed myślą współczesną jest odbudowanie, czy może raczej zbudowanie na nowo takiego obrazu człowieka i jego rzeczywistości, który by:

a) uwzględniał i tłumaczył podstawową jedność człowieka oraz jedność jego doświadczenia, postulowaną przez nasze codzienne, bezpośrednie, potoczne poznanie, przez „zdrowy rozsądek”,

b) uwzględniał i tłumaczył dynamikę człowieka — a także zwierzęcia.

Dwa poprzednie punkty wymagają jak się zdaje trzeciego:

c) wymagają koncepcji realistycznej — uznania, że świat „zewnętrzny”, w szczególności materialny, istnieje i posiada swą strukturę i własności niezależnie od poznającego go podmiotu i jego świadomości. Nasze dalsze rozważania dotyczące pracy, która przez całościową analizę człowieka i jego dynamizmu ukazuje bardzo dobitnie konieczność realistycznego ujęcia „świata zewnętrznego” nawiążą częściowo również do tego aspektu.

2. ZAGADNIENIE MIEJSCA ŚWIADOMOŚCI W STRUKTURZE CZŁOWIEKA

Kluczem do spełnienia tego zadania jest zgodne z podstawowymi postulatami naszego potocznego doświadczenia wyjaśnienie pojęcia świadomości i jej roli w strukturze i działaniu człowieka. Wiąże się ono nierozzerwalnie z ukazaniem natury i roli drugiego członu tradycyjnej definicji człowieka: *animal rationale* — *animal*, istota żywa, interpretowanego przez nowożytną filozofię od Kartezjusza jako pewien mechanizm, nie różniący się istotnie od przyrody martwej i mogący się poruszać i zmieniać jedynie dzięki działaniu z zewnątrz.

Nazwany potem świadomością zespół kartezjańskich *cogitationes*, definiujący człowieka jako *res cogitans*, określony został od razu jako to, co dane jest w sposób niewątpliwy — jako sfera bytu epistemologicznie

¹ Nie twierdzą oczywiście, że podany zarys jest tego dowodem. Gotów byłbym jednak bronić podstawowych jego tez przy pomocy szczegółowych analiz zarówno rzeczowych, jak i literatury filozoficznej. Zdaję sobie również sprawę z tego, że nie ze wszystkimi podanymi tu twierdzeniami zgodzi się większość myślicieli współczesnych.

absolutnego; i choć kartezjańska metafizyka ostatecznie się załamała, pojęcie świadomości pozostało na ogół do dzisiaj pewnego rodzaju hybrydą — sferą bytu wyznaczoną postulatem niewątpliwości jego poznania. Czyni to właściwy opis i interpretację świadomości szczególnie trudną przez ciągle przeplatanie się w jej pojęciu tych dwu heterogenicznych wątków. Z drugiej jednak strony nie dają się również utrzymać wszelkie próby jej wyeliminowania; wydaje się niewątpliwe, że właśnie świadomość stanowi istotny czynnik tego, co specyficznie ludzkie: świadomego, wolnego, racjonalnego działania. W tradycji pokartezjańskiej dokonała się szczególna reizacja i atomizacja tego czynnika, wynikła z połączenia matematyzującego podejścia Kartezjusza z empiryzmem brytyjskim. Ostatecznie świadomość zostaje uznana przede wszystkim za zespół, względnie zbiornik wrażeń — prostych jakości wrażeńiowych, łączonych w różny sposób przez funkcje asocjacji lub — w myśli kantowskiej i pokantowskiej — apercpcji. Bezpośrednia zawartość świadomości leży w tych koncepcjach niejako na jednej płaszczyźnie, choć można w niej wyróżnić dwa czynniki; wrazeniowy, nieuformowany materiał i pochodzącą z asocjacji lub apercpcji formę. Istotne jest tu również pokraktowanie świadomości jako sfery bytu, i to sfery zupełnie odrębnej od świata wobec niej „zewnętrznego”, lecz związanej z tym światem przez ustalony sztywno dla poszczególnych wrażeń związek przyczynowy z wywołującymi je prostymi bodźcami fizycznymi. Pod koniec XIX wieku zaczęto protestować przeciw atomizmowi tej koncepcji i twierdzić (H. Bergson, W. James), że to, co autentycznie dane jest wrazeniowo nie składa się z prostych elementów, lecz jest zupełnie nie uformowaną, płynącą wielością jakości, składającej się na pierwotną jedność strumienia danych bezpośrednich; w takim postawieniu sprawy pozostała jednak zasadnicza dwoistość świadomości i świata zewnętrznego oraz jednopłaszczyznowość samej świadomości, jeden sposób występowania w niej treści; jedynie zadanie wyjaśnienia powstawania naszego obrazu świata z zagadnienia syntezy rzeczy — „idei złożonych” stało się w tym ujęciu zagadnieniem analizy „pierwotnego” chaosu dla dojścia do wielości przedmiotów naszego codziennego doświadczenia.

Problematykę struktur świadomości zaatakował na początku naszego wieku w sposób najbardziej precyzyjny twórca fenomenologii, Edmund Husserl, wychodząc — podobnie jak Kartezjusz — od problematyki epistemologicznej. O ile jednak w pierwszym jego dziele poświęconym temu zagadnieniu — drugim tomie *Badań logicznych* z roku 1901, poszczególne akty doświadczenia zmysłowego i leżące u ich podstaw dane wrazeniowe traktowane są jeszcze osobno — zgodnie z atomistyczną tradycją — i całe rozważanie jest niejako opisem syntezy przedmiotu z wrażeń — syntezy dokonującej się dzięki intencjonalnym funkcjom podmiotu, to

od *Idei czystej fenomenologii* z roku 1913 sprawa wygląda już inaczej i obok silnego podkreślenia jedności „strumienia świadomości” ukazana jest jedność świata naszego doświadczenia w jego „horyzontach”. Jednakże nie wydaje się, aby husserlowska koncepcja świadomości, choć został w niej do pewnego stopnia przełamany atomizm ujęć tradycji nowożytnej, nadawała się — bez istotnych modyfikacji — do wykorzystania w dynamicznej i realistycznej koncepcji człowieka.

Przede wszystkim, wychodząc od epistemologii, Husserl wyprowadza istotę przedmiotu ze sposobu jego poznania — opiera swą ontologię na epistemologii. Po drugie — właściwie traktuje on poznanie (i to interpretowane racjonalistycznie na wzór matematyki) jako podstawową i — w pewnym sensie — najbardziej pierwotną funkcję człowieka. Z tym wiąże się przyjęcie prostych, „danych adekwatnie” treści wrażeniowych jako zawartych w „czystej świadomości” — jako pierwotnych, bezpośrednich danych; pierwotnych zarówno w sensie epistemologicznym, jak i genetycznym. Wreszcie, po trzecie, wysunięcie — zgodnie z tradycją nowożytną i w ścisłym związku z dwoma poprzednimi punktami — koncepcji poznania jako syntezy przedmiotu z wrażeń (w następstwie czego również opisana w *Ideach* jedność doświadczanego przez nas świata interpretowana jest jako syntetyczny wytwór świadomości) prowadziło do transcendentnego idealizmu. Podstawową strukturą poznania jest bowiem dla Husserla schemat: immanentne treści naoczne (wrażenia, czy „wyglądy” na różnych stopniach „racjonalizacji”) — ich ujęcie przez intencję (domniemanie) jako ew. realnego przedmiotu — transcendentnego wobec świadomości w pewnym szczególnym znaczeniu, charakterystycznym dla koncepcji Husserla. Poznanie rzeczywistości jest zatem jedynie „konstytuowaniem” się odpowiednich sensów przedmiotowych jako intencjonalnych odpowiedników aktów „czystej świadomości”. Koncepcja ta wyklucza z góry wszelki autentyczny, konkretny bytowy kontakt człowieka i otaczającego go świata — wyklucza go jako pierwotny fakt zarówno doświadczenia, jak i bytowania człowieka. Pierwotnie i w sobie człowiek jest „czystą świadomością”, ew. wraz z „czystym podmiotem”. Wykluczając z zakresu tego, co pierwotne i pierwotnie dane realne działanie się, „konstytucja” jest biernym procesem — zjawiskiem, powiedzieć można, kinematycznym; jest to bowiem jedynie proces powstawania sensów przedmiotowych, przebiegający w myśl odpowiednich praw apriorycznych i z góry wykluczający ze swego zakresu autentyczną dynamikę — wzajemne działanie na siebie bytów, autentyczne stawanie się — wykluczający ze sfery tego, co pierwotne, strukturę przyczynową świata.

Jeżeli zatem człowiek jest naprawdę istotą działającą, realizującą wartości etyczne i odpowiedzialną za ich realizację, opis naszego przeżywa-

nia musi być przeprowadzony inaczej — aspekt czysto poznawczy musi zostać uzupełniony aspektem dynamiki bytu ludzkiego. Chodzi przy tym — na razie — przede wszystkim o pierwotną dynamikę, tożsamą do pewnego stopnia z tą, jaką posiadają również zwierzęta. Jeśli nawiążemy do tradycyjnej definicji człowieka — *animal rationale* — to w koncepcji Kartezjusza *animal* był „maszyną członków”, rozumianą mniej więcej na podobieństwo zegara, zaś *rationale* znaczyło przede wszystkim: poznający i to najpierw poznający samego siebie.

Z koncepcją tą wiązały się też bardzo istotne dla myśli nowożytnej trudności, dotyczące wolności człowieka. Jej wyjaśnienie wymaga ukazania, w jaki sposób człowiek może, w oparciu o poznanie rzeczywistości i siebie samego, świadomie i rozumnie kierować swym działaniem — działaniem przede wszystkim w realnym, materialnym świecie. Tymczasem świat ten zdawał się całkowicie w sobie zamknięty i zdeterminowany, zupełnie nam obcy — zaś świat ducha, t.j. świadomości w żaden istotny sposób nie związany z tamtym. Dla przyjęcia wolnego działania trzeba było zatem, jak się wydawało, sprowadzić jakoś świat materialny do świata duchowego — do świadomości. Epistemologiczne rozważanie transcendentalne daje właśnie możliwość takiego sprowadzenia, opartego o tezę idealistyczną: przez uznanie, że świat jest intencjonalnym wytworem świadomości.

Między zupełnym determinizmem przyrody a całkowitą wolnością świadomości myśl nowożytna stanęła zatem wobec niemożliwości analizy i wyjaśnienia konkretnej, danej nam w bezpośrednim doświadczeniu, ograniczonej wolności człowieka; wolności, niewiele mającej wspólnego z abstrakcyjnym jej pojęciem, jakie zdaje się wynikać i to wynikać w sposób, mógłby ktoś powiedzieć, oczywisty z jej „idei”: braku zależności od czegokolwiek.

Można chyba powiedzieć, że nowożytna, wychodząca od Kartezjusza koncepcja człowieka opierała się o abstrakcyjną, aprioryczną, unitarną interpretację natury ludzkiej. Skoro człowiek jest bytem obdarzonym rozumem, myślącym, zatem zdawało się, że można i trzeba wywieść jego istotę z tej najwyższej jego funkcji, czy raczej z jej idei, z jej pojęcia. Równało się to intelektualistycznej interpretacji przymiotnika *rationale* oraz przeoczeniu właściwego znaczenia i wagi rzeczownika *animal* w klasycznej definicji człowieka.

Wydaje się natomiast, że nowsze badania istot żywych, w szczególności zaś człowieka, prowadzą do koncepcji dynamicznej, bliższej tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, niż kartezjańskiej. Jeśli zinterpretujemy w tym duchu ową klasyczną definicję, to trzeba powiedzieć, że w każdej istocie żywej istnieje pewna pierwotna, własna dynamika organizmu, która w swej najwyższej, ludzkiej formie przybiera nową postać

i zyskuje nową jakość dzięki charakterystycznej dla człowieka zdolności do działania rozumnego, a więc świadomego wyboru celu i środków. Z jednej więc strony człowiek wykorzystuje wrodzoną mu dynamikę istoty żywej dla tej nowej formy życia, zmieniając zarazem pierwotny charakter owej dynamiki — z drugiej zaś strony powstaje szczególne, specyficzne dla niego napięcie między pierwotnymi, popędowymi i instynktowymi uczynnieniami a wolnym czynem. Bowiem ani samo pojawienie się aspektu tak pojętej rozumności działań ludzkich nie może się obejść bez powstania pewnego napięcia, ani też wystąpienie takich działań nie likwiduje warstwy uczynniń. Z jednej zatem strony napięcie jest nieodłączne od autentycznego czynu, a przynajmniej od jego rodzenia się, z drugiej zaś pojawia się swoista dwoistość działań świadomych i pierwotnej dynamiki wegetatywnej oraz emotywniej. W świetle powyższego człowiek ukazuje się jako istota, której zasadnicza charakterystyka — już jako *animal* — jest pewną dynamiką, osiagającą tylko w użyciu *ratio* swój własny wymiar i własną jakość. Zaś świadomość i rozum nie są już celem dla siebie, lecz stanowią środki działania specyficznie ludzkiego, a zatem świadomego, wolnego, skierowanego ku realizacji wartości i podlegającego ocenie etycznej.

Tak rozumiany człowiek jest pewną hierarchiczną strukturą dynamiczną, a dwa wymienione rodzaje dynamiki i wprowadzone przez nie napięcie wyznaczają jego sposób bytowania. Sposób ten wyrażony został przez filozofię tradycyjną w najogólniejszych pojęciach metafizycznych aktu i możliwości. Już powyższe omówienie wskazuje jednak chyba na to, że specyfika aktu ludzkiego wymaga opisu bardziej precyzyjnego, który wyraziłby jego swoistość. Jego adekwatne wykonanie wymaga mianowicie przede wszystkim ukazania istoty i roli świadomości jako nowego czynnika, dzięki któremu zasadniczo zmienia się charakter i sens funkcjonowania kształtującego momentu aktu w całości istoty żywej, stającej się osobą. Filozoficzna analiza człowieka musi zatem poradzić sobie z zagadnieniem świadomości i wcielić w siebie jej właściwie opracowane pojęcie.

Wspomnieliśmy już, dlaczego ani nie udała się kartezjańska próba zrealizowania tego zadania, ani też nie wystarcza tu husserlowska koncepcja świadomości. Musi ona być zatem rozwiązane inaczej — co oczywiście nie znaczy, że w rozwiązaniu tym nie mogą i nie powinny zostać wykorzystane analizy zarówno tych dwu filozofów, jak i innych myślicieli nowożytnych.

Filozofem, który — nawiązując do osiągnięć Husserla — starał się zarazem zbudować filozofię realistyczną był Roman Ingarden. Mogłoby się zdawać — i w dyskusji nad *Osobą i czynem* padła taka sugestia — że wystarczy przyjąć od Ingardena jego pojęcie świadomości i zastoso-

wać je w realistycznej filozofii człowieka. Można jednak, jak się zdaje, pokazać, że — jakkolwiek Ingarden dążył do realizmu poprzez próbę wyjaśnienia ontologicznej struktury świata i człowieka jako bytu działającego odpowiedzialnie i realizującego wartości, chociaż podkreślał on zdecydowanie niezależność ontologii i teorii poznania — to jednak ta realistyczna postawa znajdowała z największym trudem dostęp do jego koncepcji świadomości i jej powolne przekształcenie przez tę postawę można właściwie wyczytać tylko między wierszami głoszonej przez niego, oficjalnej, husserlowskiej doktryny opartej o schemat: treść wrażeniowa i jej ujęcie przez akty świadome².

Nie wydaje się też, aby istniała obecnie jakakolwiek opracowana w pełni teoria ontologiczna, adekwatnie wyjaśniająca miejsce świadomości w strukturze człowieka. Zadanie jej zbudowania jest zatem ciągle aktualne.

Osoba i czyn jest właśnie oryginalną, opartą o własne przemyślenia i bezpośrednio opisowe analizy, próbą zarysowania takiej koncepcji człowieka, nawiązującą do zasadniczych zdobyczy tradycyjnej filozofii bytu, ale wykraczającą poza aparaturę pojęciową tej filozofii. W innym miejscu³ starałem się omówić pewne rysy tej koncepcji, zestawiając ją z analizami znakomitego psychiatry francuskiego Henri Ey'a i wskazując na daleko idące zbieżności poglądów obu Autorów. Zestawienie to miało ukazać aktualność i — powiedziałbym — nowoczesność ujęcia zagadnienia w *Osobie i czynie*. Zarazem — jeśli traktujemy poważnie empiryczną (w odpowiednio szerokim sensie) genezę naszego poznania filozoficznego, jeśli nie przyjmujemy jej jedynie jako pewnego hasła, apriorycznie przyjętej zasady, nie troszcząc się o autentyczną weryfikację w ludzkim doświadczeniu i o stopniowe doskonalenie w trakcie rozwoju tego doświadczenia systemu naszych pojęć filozoficznych, lecz po prostu starając się wyprowadzić je z innych apriorycznych pojęć i zasad — to zgodność zasadniczych rysów analiz opisowych, prowadzonych z różnych nieco punktów widzenia i przy użyciu różnych języków uważać należy za argument za ich prawidłowością. Porównanie takie powinno pozwolić na uchwycenie różnic, które następnie umożliwi doskonalsze ujęcie przedmiotu. Korzystając częściowo z tamtego artykułu pragnąłbym obecnie omówić pewne aspekty przedstawionej w książce teorii świadomości i postawić pewne pytania, nasuwające się w związku z tą teorią.

² Por. szersze omówienie tej sprawy w mej książce *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, oraz artykuły: *Czysta świadomość a ontologia Ingardena*, „Ruch Filoz.,” XXX (1972, Nr 1) 10—14 i *Dane wrażeniowe a doświadczenie pierwotne*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, Warszawa 1972, 157—173, oraz mający się ukazać w „*Analecta Husserliana*” (Dordrecht) odczyt *Consciousness and Action in Ingarden's Thought*.

³ Por. *Czyn a świadomość*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971, 83—113.

Wydaje się, że pełne omówienie stanowiska Autora wymagałoby również szerszego uwzględnienia wspomnianego właśnie zagadnienia empirycznej genezy i empirycznej weryfikacji pojęć filozoficznych. Książka — choć jej właściwym tematem nie są zagadnienia epistemologiczne — wyraża dość wyraźnie poglądy Autora na tę sprawę. Samo zagadnienie jest jednak obszerne i równie niełatwe, jak zagadnienie świadomości (z którym jest zresztą bardzo blisko związane). Odłożę zatem omówienie tej sprawy do innej okazji⁴.

3. STRUKTURA ŚWIADOMOŚCI A STRUKTURA CZŁOWIEKA

Wspomnieliśmy, że w świetle nowszych badań biologicznych, psychologicznych i filozoficznych wydaje się, że człowiek jest pewną hierarchiczną strukturą dynamiczną. Taki też jego obraz ukazuje *Osoba i czyn*. Obraz ten oparty jest o zaznaczoną wyżej biegunowość czynów i uczynień — działań świadomych i pierwotnej dynamiki organizmu, związanej z naturalną organizacją istot żywych. W ujęciu takim występuje jasno fakt, że mając daną tę pierwotną jedność i dynamikę, swe naturalne sprawności oraz zdolność do posługiwania się rozumem i do świadomej obecności w świecie, człowiek ma za zadanie dalszą, świadomą integrację swej osoby, dokonującą się dzięki spełnianym czynom i służącą dalszej ich realizacji, ściślej: realizacji dostrzeżonych i zaakceptowanych przez siebie wartości. Sposób bycia właściwie ludzki jest więc bardziej zadaniem, niż czymś otrzymanym. Przeciwstawienie: natura (rozumiana przede wszystkim jako naturalna, biologiczna dynamika organizmu) — świadomość, natura — czyn, natura — osoba jest zatem podstawowym rysem dynamicznej struktury człowieka⁵.

⁴ Zagadnienie to omawia częściowo Ks. doc. T. Styczeń w swej wypowiedzi.

⁵ Trudno mi w świetle tego zrozumieć, czemu Prof. J. Kalinowski, deklarując zasadniczą akceptację przedstawionej w książce koncepcji osoby, protestuje przeciw temu przeciwstawieniu. Czy chodzi tylko o słowa? Jeśli zastosowanie tradycyjnego metafizycznego terminu „natura” miałyby tylko zapobiec nieuzasadnionym wnioskowi z nieuważnego czytania, to jasną jest chyba rzeczą, że skutkiem nieuważnego czytania nie może zapobiec nic, prócz czytania uważnego. Można natomiast mieć wątpliwości, czy nowa filozofia — zachowując zasadnicze osiągnięcia i perspektywy myśli tradycyjnej, ale wcielając zarazem zdobycze myśli nauki nowożytnej i współczesnej — może i powinna ograniczać się do tradycyjnej terminologii. Wydaje się, że *Osoba i czyn* ukazuje właśnie dość wyraźnie, że tak nie jest. Nowa filozofia — właśnie jeśli chce być kongenialna starej i naprawdę wierna duchowi myśli tradycyjnej — musi wypracować sobie nową, bogatszą i chyba nieco inaczej skonstruowaną aparaturę pojęciową; co najwyżej twierdzenia jej dałyby się częściowo przetłumaczyć na twierdzenia tradycyjne drogą przyjęcia pewnych założeń upraszczających — poniekąd jak fizyka relatywistyczna na newtonowską; przypomina się w związku z tym również idea Ks. Salamuchy rozwoju po spirali. Inaczej grożą skutki, przewidziane przez ewangeliczną przypowieść o nowym winie, wlewany w stare bukłaki (chciałbym podkreślić, że bukłaki nie mają symbolizować filozofii tradycyjnej i jej obrazu świata i człowieka, lecz jedynie jej aparaturę pojęciową. „Stara” filozofia symbolizowana tu jest przez stare wino).

Pierwsza, najniższa warstwa dynamiki człowieka — uczynienia wegetatywne — w znacznej mierze odbywa się bez udziału świadomości. Nie można zatem utożsamiać człowieka ze świadomością i już — a nawet przede wszystkim — na najniższym poziomie swego bytowania transcenduje on to, co świadome⁶. Warstwa druga — psycho-emotywna, posiada natomiast zasadniczo odbicie świadomościowe. Jest ona zarazem terenem spotkania i syntezy pierwotnych, instynktownych postaw i zachowań istoty żywej ze specyficznym ludzką sferą poznania i wrażliwości na wartości. Dzięki temu w dziedzinie tej kształtuje się wyższy poziom dynamiki człowieka — poziom czynu. „Dynamizm emotywny — pisze Autor — zdaje się spełniać poniekąd funkcję koncentratora ludzkich przeżyć”⁷. Toteż właśnie poprzez świadome przeżycie realizują się nasze czyny. Dla swego prawidłowego przebiegu potrzebują one jednak z jednej strony intelektualnego obrazu rzeczywistości, w której mają się pojawić, z drugiej zaś uchwycenia i uznania wartości, które chcemy realizować. Wymagają też specyficznego sposobu przeżywania — sposobu, który z zachowania się czyni postępowanie.

Przekształcenie się w psychice człowieka pierwotnych, instynktownych sposobów reagowania i zachowania się na działanie świadome jest jednym z najbardziej fascynujących a zarazem trudnych do opisu procesów. Bowiem — jak podkreśla Autor — psychika i jej emotywna dynamika związane są bardzo blisko z ciałem, z jego podświadomą i nieświadomą dynamiką. Z drugiej jednak strony stworzenie i obiektywizacja obrazu świata, jaki zawdzięczamy poznaniu, daje dopiero człowiekowi możliwość wyboru celu i środków do jego osiągnięcia — wyboru spośród ukazujących mu się w świadomościowym odzwierciedleniu możliwości. Zarazem zaś, dzięki pojawiającej się w tej sferze bezpośredniej wrażliwości na wartości (nie zaś jedynie instynktownego realizowania pewnych z nich i reagowania na nie) dokonuje się tam zadziwiające przekształcenie i wykorzystanie pierwotnej dynamiki dla urzeczywistnienia wybranych wartości — możliwy wybór intelektualny uzyskuje tu niejako siłę napędową. Traktujące o tych sprawach analizy rozdziału VI książki przedstawiają rzecz w sposób niezmiernie ciekawy i chyba bardzo przekonujący⁸. Na tym — już właściwie ludzkim — poziomie pojawia się właśnie zagadnienie świadomości.

⁶ W tym artykule w *Logos i ethos* (s. 90 w. 16—21 od g.) pojawił się, wskutek opuszczenia w maszynopisie, błąd bardzo istotnie zniekształcający podany tam cytat ze s. 95—96 *Osoby i czynu*. Winien on brzmieć: „Jedność dynamiczna podmiotu »człowiek« — przynajmniej w warstwie somatycznej — jest przede wszystkim jednością życia, a wtórnie tylko i poniekąd ubocznie — jednością przeżycia. Stwierdzenie to przemawia za pierwszeństwem potencjalności w stosunku do świadomości. Jakkolwiek analiza człowieka — analiza osoby i czynu — która wychodziłaby od samej świadomości, jest z góry skazana na nie-adekwatność”.

⁷ *Osoba i czyn*, 244.

⁸ Już z tego bardzo skrótowego referatu widać, jak ważną rolę w koncepcji

Husserlowska koncepcja świadomości opierała się o przyjęcie przeżycia świadomego jako aktu intencjonalnego, odnoszącego się do swego przedmiotu, domniemującego go. Analizując poznanie jako odrębny, pierwotny proces i wywodząc cały sens poznawczy z intencji aktów świadomych, Husserl musiał niejako uznać świadomość za sferę irrealną, przyznając jej zarazem (zgodnie ze swą przede wszystkim epistemologiczną orientacją) uprzywilejowany sposób istnienia. W ten sposób zarówno świat zewnętrzny, jak i realny podmiot ludzki stawał się swoistym transcendensem, „konstituującym się” w przeżyciach; dla „czystej” świadomości podmiot redukował się zasadniczo do podmiotu logicznego, stałego punktu odniesienia aktów.

To, co konstituowało się w przeżyciach, a więc realny świat w którym żyjemy oraz realna osoba ludzka, stało się zatem odpowiednikiem irrealnych czystych przeżyć, abstrakcyjną dziedziną „sensów przedmiotowych” — powiedzieć można — abstrakcyjnym modelem świata. Model ten, transcendentny wobec świadomości pojętej wąsko jako akty intencyjne, jest jednak, przy jej szerszym rozumieniu, immanentny wobec niej — właśnie jako jej ścisły odpowiednik.

Łatwo zauważyć, że tak rozumianej świadomości — zarówno w węższym, jak i szerszym sensie — brakowało od razu autentycznego kontaktu z konkretną, jednostkową rzeczywistością i z zachodzącymi w niej realnymi procesami przyczynowymi. Toteż filozofowie i psychologowie, protestujący przeciwko jednostronności tego ujęcia, podkreślali przede wszystkim dynamikę człowieka — czy to zachowanie się, czy naturalne dążenie do zdobycia czegoś przyjemnego lub też do uniknięcia czegoś przykrego — jako coś przynajmniej równie pierwotne, a nawet raczej bardziej pierwotne, niż czysto poznawcze domniemanie (intencja).

W husserlowskim modelu przeżywania nie było jednak miejsca na takie pierwotne przeżycie: pierwotna „intencja” miała tam być zupełnie pozbawiona praktycznego, dążeńowego charakteru. Była ona jedynie intelektualnym ujęciem przedmiotu; odpowiedni akt mógł się co najwyżej nad nią nadbudować. Wynikało to przede wszystkim z przyjętej interpretacji zmysłowego kontaktu człowieka ze światem jako odbierania „wrażeń” — prostych, czysto jakościowych treści — będących naprawdę konstrukcją epistemologiczną, niewiele mającą wspólnego z autentycznym przeżywaniem zmysłowym.

Realistyczna interpretacja człowieka i jego poznania wymaga zatem

Autora gra analiza ciała i dynamiki somatycznej. O dynamice tej traktuje rozdział V, o jej analizie opierają się rozważania rozdziału VI, również zaś spora część rozdziału II jest jej poświęcona. Nie są to też tylko „częste uwagi”, lecz pewna konsekwentna teoria, stanowiąca istotny element całej przedstawionej koncepcji człowieka. Trudno w świetle tego zrozumieć, co ma na myśli O. prof. Krąpiec twierdząc, że Autor nie dość uwydatnił rolę natury i ciała w osobie ludzkiej.

wyjścia poza czystą świadomość już w opisie pierwotnego przeżycia zmysłowego. Już w opisie budzenia się świadomości w przeżyciu zmysłowym pojawić się musi moment autentycznej, przyczynowej dynamiki⁹. Zgodnie z tym 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 zagwarantowane zostaje pierwszeństwo bytu wobec świadomości i podkreślona dynamiczna natura człowieka. Zgodnie z tym akty we właściwym znaczeniu tego słowa nie są — zdaniem Autora — nigdy aktami świadomości, lecz właśnie wiedzy czy samowiedzy — i tylko wiedzy czy samowiedzy przypisać należy intencjonalność we właściwym sensie, intencję jako aktualizację władzy czy sprawności.

Na tle takiej koncepcji człowieka rozwija Autor problematykę świadomości, zwracając uwagę na dwie jej zasadnicze funkcje: z jednej strony odzwierciedlenie świata i człowieka oraz tego, co się w nim dzieje i co sam czyni — z drugiej zaś funkcję refleksywną, „uwewnętrzniającą” to, co odzwierciedlone, udzielającą mu miejsce we własnym „ja” osoby, funkcję upodmiotowiającą. Tym dwu funkcjom odpowiada, jak się zdaje, z punktu widzenia dynamicznej koncepcji człowieka, m. in.:

1) Konieczność pewnej — powiedzieć można — przestrzeni ruchu, w której może realizować się wolny wybór określonego celu i postępowania — wybór zasadniczo spośród wielu możliwych. Trudno myśleć o czymś takim bez jakiegoś intelektualno-aksjologicznego „modelu świata”.

2) Uczynienie tego modelu własnym, osobistym modelem danego człowieka. Wiąże się to z wyznaczeniem pozycji jednostki w świecie — z umieszczeniem jej w określonym miejscu, określonej sytuacji i nadaniem jej pewnego kierunku dążenia.

Autor podkreśla, że w tradycji dominowało przydawkowe rozumienie świadomości; tymczasem, jak stwierdza, jej rzeczownikowe znaczenie wymaga również rozwinięcia, gdyż tak rozumiana świadomość „przenika ... głęboko relację osoba-czyn i stanowi dla siebie ważny jej aspekt”¹⁰. Wydaje się jednak, że — przynajmniej w bezpośrednich rozważaniach nad świadomością — książka nie wyjaśnia bliżej stosunku tych dwu znaczeń (przydawkowego i rzeczownikowego), a także stosunku

⁹ Zob. prace podane wyżej w przyp. 2. Obszerne uzasadnienie tej sprawy znajduje się w książce Erwina Strausa *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1933, ²1956, po ang. jako: *The Primary World of Senses, a Vindication*, Glencoe 1963, 111, oraz w pracy M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, I, Paris 1928. Por. też m. in. S. Strasser, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, Pittsburgh-Louvain 1957, 27 i nn.

¹⁰ *Osoba i czyn*, 34—35.

do nich dwu wymienionych funkcji świadomości; odzwierciedlenia i upodmiotowienia.

W związku z tym stoi drugie, kapitalne zagadnienie; kwestia struktury samej świadomości i pytanie o to, czy obie te funkcje przypisać należy jednemu jej poziomowi — względnie nawet, czy słowo „świadomość” użyte jest całkowicie jednoznacznie, gdy przypisujemy jego desygnatowi te dwie funkcje. Pragnę obecnie omówić te sprawy, nawiązując do analiz drugiego autora, którego poglądy referowałem w *Logos i ethos*: Henri Ey'a oraz do rozważań Erwina Strausa.

4. ŚWIADOMOŚĆ I JEJ FUNKCJE; PRZEŻYWANIE A INTELEKTUALNY MODEL ŚWIATA

Koncepcja człowieka, przedstawiona w *Osobie i czynie*, jest właśnie, jak widzieliśmy, koncepcją hierarchicznej struktury dynamicznej. Powiedzieć można, że na najniższym poziomie uczynień wegetatywnych uświadomienie sobie tego, co się dzieje w organizmie jest pewnego rodzaju zbędnym luksusem. Toteż większość procesów wegetatywnych przebiega nieświadomie. Gdy jednak zaczynamy uświadamiać je sobie — zdajemy sobie wówczas sprawę z tego, że coś się dzieje w nas i poza nami i że pozostajemy w pewnym, by użyć wyrażenia E. Strausa, symbiotycznym kontakcie z otoczeniem. Zarazem pojawiają się pewne intencje, odniesienia do ukazujących nam się mniej lub bardziej wyraźnie przedmiotów — odniesienia natury od razu, i na razie przede wszystkim, emocjonalno-dążeniowej: coś nas pociąga lub odpycha. Czy nie wydaje się rozsądnym przypuścić, że właśnie już na tym poziomie dokonuje się to, co Autor nazywa upodmiotowieniem; wskazywałby na to choćby fakt wyraźnego odróżnienia w książce podmiotu i sprawcy wiązania pierwszego z uczynieniami, z działaniem się, nie zaś ze świadomym, rozumnym czynem. Czy tak pojętą funkcję refleksywną przypisać należy świadomości „w jej znaczeniu rzeczownikowym”? Spróbujmy zastanowić się nad owym znaczeniem.

W myśl koncepcji Autora świadomość, choć posiada funkcję poznawczą, nie obiektywizuje, lecz tylko odzwierciedla to, co zostało zobiektywizowane przez realną, czynną władzę — wiedzę względnie samowiedzę. Sama świadomość, powiedzieć może można — w pewnej analogii do stanowiska Husserla — jest tylko odbiciem, czymś irrealnym. Odbicie jako rezultat czynnych zrozumień jest już w tym ujęciu przeniknięte ogólną, pojęciową treścią. Jak pisze Ey: „Być świadomym to przeżywać szczegółowość swego własnego bytu przenosząc ją w ogólność swej wiedzy”; „być świadomym to dysponować osobistym modelem świata”¹¹.

¹¹ H. Ey, *La conscience*, Paris 1968, 1 i 36.

Ale ów model świata nie jest oczywiście samym światem; jego posiadanie — ściślej: zdolność do jego aktualizacji i przekształcenia — pozwala tylko człowiekowi na orientację i działanie w świecie.

W tradycji nowożytnej utożsamiano często świadomość ze „strumieniem przeżyć” — sądzono przy tym na ogół, że zawiera on w sobie reprezentujące „zewnętrzną” rzeczywistość wrażenia. Przynajmniej od czasu *Idei* Husserla wiemy, że owym przeżyciom odpowiada jako korelat intencjonalny (w husserlowskim czy ingardenowskim rozumieniu) obraz świata, transcendujący w swych „horyzontach” wszelkie domniemane przez nas aktualnie, w wyraźnym skierowaniu się aspekty rzeczywistości i przedmioty. Mówiliśmy już o tym, że nie wydaje się, aby przy dynamicznym i realistycznym traktowaniu przeżywania ludzkiego i zwierzęcego można było posłużyć się z pożytkiem koncepcją strumienia „czystych” przeżyć — czystej świadomości. A zatem podstawowym pretendentem do miana świadomości w znaczeniu rzeczownikowym byłby właśnie model czy obraz świata taki, jaki zawdzięczamy naszej wiedzy i doświadczeniu. Rozważania *Osoby i czynu* dotyczące świadomościowego odzwierciedlenia wydają się dość wyraźnie na to wskazywać.

Chodzi więc o pewien irrealny, intencjonalny przedmiot o idealnej, pojęciowej strukturze. Odpowiada mu jednak, jako źródło i podstawa bytowa, posiadana przez człowieka realna zdolność rozumienia rzeczywistości. Zdolność ta budzi się i rozwija w trakcie jednostkowego doświadczenia i indywidualnego obcowania z realną, indywidualną rzeczywistością, która nas otacza. Samo przeżywanie jest czymś indywidualnym i niepowtarzalnym — i właśnie dzięki niemu możemy za coś indywidualnego i niepowtarzalnego uważać i samych siebie i cokolwiek innego. Czy jednak — oprócz raczej trywialnego — jak mówią matematycy — tautologicznego sensu, w jakim upodmiotowienie zawdzięczamy świadomości, nie mogąc zdawać sobie sprawy z czegokolwiek bez jej udziału, można jeszcze w innym, głębszym sensie powiedzieć, że upodmiotowienie jest funkcją świadomości? Nie wydaje się, aby można je było przypisać świadomości jako „modelowi świata”, świadomości w znaczeniu rzeczownikowym. Przyznać trzeba, że jest to osobisty, indywidualny model — choć spełnia on swą rolę tym lepiej im bardziej jest obiektywny, im bardziej adekwatnie odzwierciedla rzeczywistość; jest on moim obrazem świata, ja jestem w nim, jak się wyraża Husserl, punktem zerowym, centrum układu odniesienia.

Gdy jednak mówimy o przeżywaniu chodzi chyba o coś więcej. Perspektywiczność naszego przeżywania sięga głębiej, niż ów niejako czysto geometryczny fakt odniesienia do mnie modelu świata, jakim posługuję się w mym myśleniu i działaniu. Co więcej — posiadanie owego modelu świata, a nie tylko środowiska, pozwala mi na zmianę owego centrum,

na postawienie się w wyobraźni w sytuacji innej, niż moje aktualne tu i teraz, a nawet — jak to się mówi — na spojrzenie na rzeczywistość z innego, nie mojego punktu widzenia. Natomiast w pierwotnym, zmysłowym przeżywaniu jestem niejako zamknięty w konkretnej sytuacji, w konkretnym, aktualnym otoczeniu; przynajmniej w tym stopniu, w jakim nie wykraczam już poza owo przeżywanie; takie przekroczenie granic zmysłowych jest zawsze możliwe dzięki wiedzy i samowiedzy, dzięki skorzystaniu z intelektualnego modelu świata.

Nie jest to jednak zamknięcie statyczne, ani znajdowanie się poza światem — w sferze „czystej świadomości”. Przeciwnie — jest to dynamiczny, symbiotyczny kontakt, w którym działające na mnie otoczenie jest równie pierwotnie obecne, jak ja sam. Tę sytuację zmysłowej komunikacji ze światem opisuje obszernie, w oparciu o dyskusję nowszych badań psychologicznych, Erwin Straus we wspomnianej wyżej pracy. W sferze tej, jak stwierdza, zachodzi jedność czucia (jako funkcji — *des Empfindens*) i ruchu. Fizjognomiczne rysy otaczającej człowieka czy zwierzę rzeczywistości pojawiają się tam przed wszelkim poznaniem; nie jest to sfera spostrzegania, lecz właśnie czucia — teren tego, co wabi lub odstrasza. Zwierzę — pisze Straus — znajduje się w krajobrazie, nie zaś w przestrzeni geograficznej, tym bardziej zaś nie w przestrzeni fizycznej; jest to „ukształtowana zoomorficznie przestrzeń działania”, przestrzeń ruchu „rozczłonkowana na regiony wartości” — przyjazne lub wrogie¹². Jej konstytucja możliwa jest dzięki posiadanej przez zwierzę i człowieka możliwości zbliżania się i oddalania i dzięki ich własnej zmienności, własnemu stawianiu się; zarazem przedmioty, z którymi *animal* pozostaje w komunikacji zmysłowej posiadają swoisty horyzont czasowy, horyzont możliwego ruchu ku nim lub od nich: są bliskie lub dalekie. Poszczególne czucia ograniczają, kształtują szczegółowo ten zasadniczo stały, podstawowy stosunek między istotą żywą a otoczeniem. Jest to jednocześnie *kontinuum* jej stawiania się i *kontinuum* czasoprzestrzennej struktury środowiska, w którym się znajduje. Właściwym momentem czasowym czucia jest przy tym obecność (*Gegenwärtigsein*); istotna dla czucia jest terażniejszość i przyszłość, niepowtarzalny aktualny i najbliższy przebieg wykonywanego lub możliwego ruchu. Dzięki określonemu skierowaniu się zwierzęcia w obrębie środowiska ku czemuś lub od czegoś pojawić się może opór otoczenia — opór, o którym można mówić tylko w stosunku do jakiegoś kierunku dążenia. Istotne dla zrozumienia czucia są zwroty okazjonalne: tu, teraz, tam, później. Nie jest ono granicznym przypadkiem spostrzegania, lecz odrębnym, specyficznym sposobem przeżywania, odrębnym sposobem komunikacji — powiedzieć można — odrębnym sposobem bycia w świecie.

¹² E. Straus, dz. cyt., wyd. 2, 238.

W języku *Osoby i czynu* powiedzieć zatem można, że sfera zmysłowa to właśnie teren uczynień, jednocześnie zaś teren emotywności człowieka. Przy tym czytamy tam: „Emotywność staje się w człowieku źródłem samorzutnego upodmiotowienia i uwewnętrznienia, które różni się od upodmiotowienia i uwewnętrznienia świadomościowego”¹³. A zatem istnieje — zdaniem Autora — specyficzne upodmiotowienie ematywne.

Czy jednak nie trzeba — w świetle powyższych analiz — powiedzieć więcej. Wydaje się bowiem, że dzięki intelektualnej sprawności człowieka, dzięki jego wiedzy i samowiedzy, dokonuje się swoista synteza i swoiste przekształcenie sfery zmysłowej; nadbudowuje się niejako nad nią i zrasta z nią, niejako się z nią wciela wspomniany „model świata”. Czuć staje się jednym z możliwych sposobów przeżywania, pewną graniczną możliwością, obok całej hierarchii form poznawczego, pojęciowego odniesienia do świata; przy tym w owych wyższych formach przeżywania — przynajmniej o tyle, o ile są doświadczeniem — pozostaje oczywiście jako istotny składnik odpowiednio przekształcone czucie.

Jeśli jednak tak jest, to musimy się chyba zgodzić, że podstawowa funkcja upodmiotowienia nie jest dziełem świadomości, lecz przeżywania zmysłowego jako pierwotnej, emotywno-dynamicznej obecności w świecie, ściślej: w środowisku. Wraz z rozwojem świadomości i leżących u jej podstaw poznawczych władz człowieka funkcja ta modyfikuje się w sposób istotny — tak, że staje się możliwe świadome, rozumne działanie — staje się możliwa obecność w świecie człowieka jako osoby, jako centrum wolnego czynu. Ukształtowanie się świadomości w znaczeniu rzeczownikowym, wspomnianego intelektualno-aksjologicznego modelu świata jest koniecznym składnikiem tego procesu — i w tym znaczeniu można mówić o uwewnętrznieniu świadomościowym. Nie wydaje się jednak, aby na realistycznym i dynamicznym stanowisku, wyłożonym w *Osobie i czynie*, można było w sensie dosłownym przypisać upodmiotowienie świadomości rozumianej rzeczownikowo.

Trzeba natomiast, jak się zdaje, przyjąć, że między biegunami czucia zmysłowego i czysto intelektualnego, abstrakcyjnego myślenia znajduje się cała gama różnych sposobów odniesienia do świata czy bycia w świecie. Z drugiej zaś strony — że w tych różnych sposobach odniesienia wyróżnić można pewną hierarchiczną organizację przeżywania, w której — na poziomie niższym — od prostego skierowania, prostej „intencji” — dochodzimy do ukonstytuowania się wspomnianego modelu świata jako pola możliwego działania świadomego. Jest to konstytuowanie się „odzwierciedlenia” świadomościowego. Zaś na poziomie wyższym, w warstwie samego świadomego życia, w warstwie syntezy rozumienia i przeżywania, przekształcania się czucia w pełne ludzkie przeżycie, po-

¹³ *Osoba i czyn*, 267.

wstaje szczególna czasowa struktura przeżywania; umożliwia ona świadomą, rozumną interwencję człowieka jako osoby w to, co ukazuje się na odzwierciedlonej „scenie” świata, w którym żyjemy — umożliwia wolny czyn¹⁴.

Gdy więc mówimy o świadomości jako o przeżywaniu zmysłowym, o czuciu — używamy tego słowa, jak się zdaje, w znaczeniu nieco odmiennym, niż gdy mówimy o odzwierciedleniu, choć jedno i drugie posiada swe miejsce i rolę w dynamicznej strukturze człowieka. Wydaje się też, że w myśl wyłożonej przez Autora realistycznej i dynamicznej koncepcji człowieka określenie odzwierciedlenia i upodmiotowienia jako dwu funkcji świadomości nie jest zupełnie ściśle, że rozumiana rzeczownikowo świadomość musi być jednak w takim ujęciu traktowana jako w pewnym sensie irrealna; odzwierciedlenie i upodmiotowienie stanowiłyby natomiast funkcje odpowiednich realnych władz, zarazem zaś odpowiadałyby dwu podstawowym wymiarom przeżywania, jego — jak mówi Ey — „pionowej” i „poziomej” strukturze.

*

* *

Uważny czytelnik łatwo stwierdzi, że rozważania nasze nie są krytyką ani koncepcji świadomości, ani koncepcji człowieka, wyłożonej w *Osobie i czynie*. Są jedynie próbą sprecyzowania spraw dla głównego toku wywodów książki raczej marginesowych, sprecyzowania — jak sądzę — pozostającego w zupełnej zgodzie ze stanowiskiem Autora, a nawet z niego wynikającego; wydaje się bowiem, że książka jako samodzielna, bardzo w swej zasadniczej linii zwarta i konsekwentna analiza bytu ludzkiego może właśnie stanowić teoretyczne uzasadnienie takiego postawienia zagadnienia świadomości, jakie tu próbowałem zarysować.

¹⁴ Por. mój referat dotyczący analizy struktury świadomości u H. Ey'a, *Logos i ethos*, 94 i nn.