

# Andrzej Póltawski

---

## Człowiek jako istota realizująca się w czynie (antropologia Karola Wojtyły a Henri Eya analiza świadomości)

---

Studia Philosophiae Christianae 17/2, 135-174

---

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ PÓLTAWSKI

## CZŁOWIEK JAKO ISTOTA REALIZUJĄCA SIĘ W CZYNIE

(ANNTROPOLOGIA KAROLA WOJTYŁY A HENRI EYA ANALIZA  
ŚWIADOMOŚCI)

### 1. WSTĘP: ŚWIADOMOŚĆ, ETYKA A PSYCHIATRIA

W niniejszej rozprawie pragnę przedstawić i porównać dwie koncepcje świadomości i działania oraz ich miejsca w strukturze człowieka — mianowicie koncepcje Kardynała Karola Wojtyły i Henri Eya<sup>1</sup>. Pierwsza ukazuje swój przedmiot z perspektywy filozofa, druga — z perspektywy psychiatry.

Punktem wyjścia teoretycznego zajęcia się człowiekiem i miejscem świadomości w jego strukturze przez Karola Wojtyłę była etyka, w szczególności analiza myśli etycznej Maxa Schelera oraz — w związku z nią — głównego przedmiotu Schelerowskiej krytyki, Kanta. Analiza ta ukazała potrzebę głębszego zbadania istoty doświadczenia i przeżycia etycznego oraz jego związku z ludzkim działaniem, czynem, który — jak czytamy w niedawno opublikowanym tekście — „zawiera jako swój podstawowy czynnik akt zastanowienia się i decyzji”<sup>2</sup>. Kardynał Wojtyła stara się następnie pokazać „że czyn-

<sup>1</sup> Stanowisko Kardynała Wojtyły przedstawione jest w monografii *Osoba i czyn*, wyd. 1, Kraków 1969. Przygotowane do druku przez Autora poprawione i rozszerzone wyd. 2 ma się wkrótce ukazać. Przekład angielski drugiego wydania pt *The Acting Person*, Dordrecht 1979 nie odpowiada dokładnie tekstowi oryginału, gdyż zawiera szereg zniekształceń, wprowadzonych przez wydawcę. W najbliższym czasie mają się ukazać przekłady niemiecki i hiszpański, oraz poprawiony tekst angielski.

Interesujące nas tu rozważania Eya znajdują się przede wszystkim w książce *La conscience*, wyd. 1, Paris 1963, wyd. 2 w sposób istotnie rozszerzone — 1968. Istnieją przekłady niemiecki, angielski, hiszpański i japoński. *Osobę i czyn* cytuję z maszynopisu wydania drugiego, pracę Eya z wydania 2.

Niniejsza rozprawa jest odrębną polską redakcją artykułu *Ethical Action and Consciousness, Philosophical and Psychiatric Perspectives*, który ukazał się w t. VII *Analecta Husserliana*, Dordrecht 1978.

<sup>2</sup> Karol Wojtyła: *The Intentional Act and the Human Act that is, Act and Experience*, „*Analecta Husserliana*”, Vol. V, 269.

nik ten opiera się o całą organizację osobowości człowieka. Choć posiada on również własną wewnętrzną, racjonalną strukturę, to jednak nie może być sprowadzony do aktu intencjonalnego [w sensie czysto świadomościowego odniesienia], choćby jak najbardziej złożonego. Tak, jak natura osoby implikuje działanie jej władz i musi być uważana za coś różnego i bardziej specyficznego od świadomości intencjonalnej, tak akt ów jako podstawowy czynnik ludzkiego działania wymaga szczególnego współdziałania [całego] systemu osoby. Jako taki nie ogranicza się on, jak akt [czysto] intencjonalny, do samego tylko składnika rozumowego, lecz — przeciwnie — wypyływa z całej osobowości, to jest z całego człowieka. Akt ten określił św. Tomasz jako 'actus humanus'<sup>3</sup>.

W ten sposób Autor *Osoby i czynu* pokazuje, jak niewystarczalność Schelerowskiego emocjonalizmu doprowadziła go „pół drogi z powrotem do Husserla... a jednak poza niego w analizie osoby ludzkiej”<sup>4</sup>; to jest ku przywróceniu znaczenia elementu racjonalnego *actus humanus*, połączonemu z podkreśleniem transcendentnego, realnego i dynamicznego charakteru tego aktu, a zatem do odbudowania integralności w pełni ludzkiego, wolnego i odpowiedzialnego działania — czynu — jako tego, co najgłębiej charakteryzuje człowieka. Z drugiej strony, jak zobaczymy, pokazuje on, że tradycyjna, Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja aktu i możliwości nie wystarcza dla uchwycenia specyfiki czynu i że używany przez św. Tomasza termin „actus humanus” jest wyrazem raczej postawienia problemu, niż jego rozwiązania<sup>6</sup>.

Henri Ey, wybitny francuski psychiatra, współtwórca organodynamicznej teorii choroby psychicznej, wychodzi z psychopatologii. Do zagadnienia struktury człowieka i miejsca w niej świadomości podchodzi on od strony ich rozpadu w chorobie psychicznej<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, 269 i n.

<sup>4</sup> Tamże, s. 271. Por. Karol Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

<sup>6</sup> *Osoba i czyn* składa się z czterech części; pierwsza traktuje o stosunku świadomości i sprawczości, druga i trzecia poświęcone są transcendencji i integracji osoby w czynie. Część czwarta jest zarysem teorii partycypacji rozumianej jako stosunek osoby do człowieczeństwa innych. W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na części 1. jako analizującej rolę świadomości w czynie i rozwoju człowieka.

<sup>7</sup> Wydanie 1. *La conscience* zawierało cztery części: pierwsza zawierała przede wszystkim ogólną charakterystykę świadomości. Druga po-

Można by jednak zapytać: po co rozważać te dwie koncepcje? Racją podjęcia niniejszych rozważań jest fakt, że wychodząc z rozmaitych dyscyplin, działając w różnych środowiskach i używając bardzo różnych języków, obaj Autorzy ukazują bardzo podobne obrazy człowieka i jego świadomości. Wydaje się zaś, że podobieństwo to, właśnie dzięki różnicy sposobów podejścia i drogi, na której uzyskano tak zbliżone rezultaty stanowi poważny argument na korzyść ich prawdziwości. Z drugiej zaś strony oba obrazy, zestawione ze sobą, zdają się nadawać szczególną plastykę naszemu widzeniu przedstawionej przez nie rzeczywistości, ukazują — powiedzcież można — stereoskopowy *widok dynamicznej struktury człowieka*. Można też sądzić, że stworzenie takiego obrazu, scalenie rozmaitych aspektów naszego samopoznania jest najważniejszym zadaniem poznawczym, jakie ludzkość stawia sobie — lub przynajmniej winna sobie postawić — w epoce dzisiejszej. Daleko idąca zgodność obu koncepcji — jednej uzyskanej poprzez analizę „najwyższego poziomu” ludzkiego bytowania: wolnego i świadomego czynu, drugiej zaś ukazującej się badaczowi rozpadu człowieczeństwa w chorobie psychicznej — wydaje się wskazywać, że realizacja tego zadania nie jest tak beznadziejna, jak mogłoby się wydawać powierzchownemu obserwatorowi nieustających sporów o naturę człowieka.

## 2. CZYN A ŚWIADOMOŚĆ W OSOBIE I CZYNIE KAROLA WOJTYŁY

### 2.1. Punkt wyjścia: czyn ujawniający osobę

W różnych dyscyplinach, zajmujących się działaniem człowieka, w szczególności w etyce, działanie rozpatrywane jest w świetle przyjętej już koncepcji osoby. W omawianej pracy Kardynał Wojtyła odwraca ten porządek: chodzi mu o „studium czynu, który ujawnia osobę, studium osoby poprzez czyn”<sup>8</sup>. W ten sposób „rozważanie wychodzi od danego w fe-

---

święcona była polu świadomości. Trzecia część traktowała o człowieku jako o istocie świadomej siebie; czwarta analizowała podświadomość. W wyd. 2. Ey rozszerzył jeden paragraf tej części wyodrębniając go jako część piątą pt. *Stawanie się świadomym (Organizacja bytu świadomego a zagadnienie wartości ludzkich)*. W niniejszej rozprawce ograniczymy się do zarysowania jego koncepcji świadomości oraz opisu struktury i rozwoju człowieka jako istoty świadomej.

<sup>8</sup> *Osoba i czyn*, Wstęp, par. 2c.

nomenologicznym doświadczeniu faktu „człowiek działa”<sup>9</sup>; zdaniem Autora możemy — i winniśmy — wyjść od bezpośrednio, fenomenologicznej prezentacji dynamicznej rzeczywistości człowieka przejawiającej się w jego czynach.

Nie jest to punkt wyjścia przypadkowy; gdyż, jak czytamy we *Wstępie* „czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć”<sup>10</sup>. Jeśli — pisze Autor — czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby — to wiadomo, że nie chodzi tu o czyn jako treść ukonstytuowaną w świadomości, ale o samą dynamiczną rzeczywistość, która równocześnie ujawnia osobę jako swój podmiot sprawczy”<sup>11</sup>. Ale rzeczywistość ta zawsze ujawnia się poprzez świadomość, „wobec tego osoba i czyn musi być rozpatrywana w aspekcie świadomości”<sup>12</sup> — i pierwszym zdaniem, jakie stawia sobie Kardynał Wojtyła jest „przebadanie wzajemnej relacji pomiędzy świadomością a sprawczością osoby czyli tym, co istotowo stanowi o dynamizmie właściwym dla czynu ludzkiego”<sup>13</sup>.

## 2.2. Działanie świadome a świadomość działania

„Kiedy... mówimy o działaniu świadomym — czytamy w *Osobie i czynie* — (a nie wyodrębniamy świadomości działania) — wówczas wskazujemy tylko na czyn, na tę jego konstytutywną właściwość, która wiąże się z poznaniem. Chodzi mianowicie o takie poznanie, któremu czyn zawdzięcza zarazem i to, że jest on „voluntarium”, czyli, że jest spełniony w sposób właściwy dla woli”<sup>14</sup>. Zwrot „działanie świadome” nie mówi zatem bezpośrednio nic o świadomości działania. Aby jednak zanalizować działanie świadome, musimy również uczynić tematem naszej analizy i zbadać samą świadomość jako aspekt dynamicznej całości człowieka i czynu; „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”<sup>15</sup>. Co więcej, świadomość jest nie tylko koniecznym warunkiem czynu, lecz posiada również funkcję uwewnętrznienia czy subiektywiza-

<sup>9</sup> Tamże, par 2b.

<sup>10</sup> Tamże, par. 2c.

<sup>11</sup> Tamże, par. 4b.

<sup>12</sup> Loc. cit.

<sup>13</sup> Loc. cit.

<sup>14</sup> Tamże, Rozdz. 1 par. 2a.

<sup>15</sup> Tamże, par. 2b.

cji, umożliwiającą nam przeżywanie naszych doznań i działań — i w ten sposób osoba i jej czyny są w specyficzny sposób kształtowane przez świadomość (do funkcji tej powrócimy w paragrafie następnym). Analiza świadomości musi jednak rozpatrywać ją „w ścisłym zespoleniu z dynamizmem i sprawczością — tak jak w rzeczywistości i w ludzkim doświadczeniu świadomość działania jest ściśle zespolona z działaniem świadomym”<sup>16</sup>.

### 2.3. Świadomość, wiedza i samowiedza; odzwierciedlenia i akty intencjonalne

Zgodnie ze swą dynamiczną i realistyczną koncepcją człowieka, Kardynał Wojtyła, uznając, że świadomość spełnia, ogólnie mówiąc, funkcję poznawczą, nie przyznaje jej jednak sprawności intelektualnego obiektywizowania przedmiotów i wnikania w nie. W swej funkcji poznawczej bowiem „świadomość ... wydaje się być tylko odbiciem lub raczej odzwierciedleniem tego, co „się dzieje” w człowieku, oraz tego, że i co człowiek „działa” ... Świadomość jest również odbiciem, raczej odzwierciedleniem, tego wszystkiego, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania (a więc również poznawczego), a także przy okazji tego, co w nim „się dzieje”. Świadomość to wszystko odzwierciedla”<sup>17</sup>.

Świadomość tak pojęta w swej funkcji odzwierciedlenia „rysuje się... jako pochodna całego procesu czynnego poznawania i poznawczego stosunku do przedmiotowej rzeczywistości, jakby ostatnie jego odbicie w podmiocie poznającym”; jako taka posiada ona „swoistą zdolność prześwietlania wszystkiego, co człowiekowi jest w jakikolwiek sposób poznawczo dane. Jednakże owo prześwietlanie nie jest tym samym, co czynne rozumienie przedmiotów i płynące stąd konstytuowanie ich znaczeń”<sup>18</sup>. Tę zdolność i sprawność aktywnego rozumienia zawdzięczamy temu, co Kardynał Wojtyła nazywa, w przyjętym przez siebie specyficznym technicznym znaczeniu „wiedzą”, zaś w zastosowaniu do osoby i jej czynów — „samowiedzą”. „Znaczenie rzeczy lub ich powiązań są jej [świadomości] dane niejako „z zewnątrz” jako owoc wiedzy, która jest rezultatem czynnego rozumienia przedmioto-

<sup>16</sup> Tamże, par. 2a.

<sup>17</sup> Tamże, par. 2c.

<sup>18</sup> Loc. cit.

wej rzeczywistości, a którą człowiek zdobywa i którą posiada w różny sposób i na różnych stopniach. Stąd różne stopnie wiedzy wyznaczają różny poziom świadomości”<sup>19</sup>.

Wśród rozmaitych rodzajów i form wiedzy występuje też, zdaniem Autora, samowiedza; „chodzi tu o zrozumienie siebie samego, o rodzaj poznawczego przeniknięcia tego przedmiotu, którym jestem sam dla siebie”. Wprowadza ona „swoistą ciągłość między najróżnorodniejszymi momentami czy stanami bytowania własnego Ja, dosięgając tego, co stanowi o ich pierwotnej jedności poprzez zakorzenienie w tymże Ja. („Ja”, jak Autor objaśnia, „oznacza tu podmiot doświadczający swej podmiotowości, a zatem w tym aspekcie oznacza osobę”)<sup>20</sup>. Samowiedza jest zatem ściślej związana ze świadomością niż jakakolwiek inna odmiana wiedzy, „przedmiot jej bowiem stanowi owo własne Ja, z którym świadomość pozostaje w najściślejszym zespoleniu podmiotowym”<sup>21</sup>.

W ten sposób samowiedza obiektywizuje osobę i jej działania, dostarczając świadomości ich obiektywnych znaczeń. Autor podkreśla, że spójność, samowiedzy ze świadomością stanowi „podstawowy czynnik równowagi w życiu wewnętrznym osoby, zwłaszcza gdy chodzi o jej intelektualną strukturę”<sup>22</sup>. Jako podmiot, człowiek jest zarazem dla siebie przedmiotem; „samowiedza jest pod tym względem niejako wcześniejsza od świadomości — wnosi w nią przeto znaczeniową relację do własnego Ja oraz do jego czynów, jakkolwiek świadomość sama ze siebie nie jest ku nim — ani ku niczemu innemu — intencjonalnie skierowana”<sup>23</sup>. Obiektywizujący zwrot samowiedzy ku osobie i ku jej działaniom jest zarazem zwrotem ku samej świadomości.

Zgodnie z przyjętym przez siebie rozróżnieniem wiedzy i świadomości Autor przyjmuje zasadniczo znaczenia terminów „intencjonalność” i „akt intencjonalny” różne od tych, jakie przyjmowane są na ogół w fenomenologii typu husserlowskiego (choć niekiedy w polemice posługuje się również tymi). Pisze mianowicie:

„Do istoty aktów poznawczych spełnianych przez człowieka należy wnikać w przedmiot, obiektywizować go intelektualnie i na tej drodze „rozumieć”. W tym znaczeniu akty po-

<sup>19</sup> Tamże, par. 2a.

<sup>20</sup> Loc. cit.

<sup>21</sup> Loc. cit.

<sup>22</sup> Tamże, par. 3b.

<sup>23</sup> Loc. cit.

znawcze mają charakter intencjonalny, są zwrócone ku przedmiotowi poznawanemu, w nim bowiem znajdują swoją rację bytu jako akty zrozumienia czy wiedzy. Zdaje się, że tego nie można powiedzieć o świadomości ... intencjonalność znamienna dla aktów poznawczych, dzięki którym zdobywamy rozumienie przedmiotowej rzeczywistości w jakimkolwiek jej wymiarze, wydaje się nie przysługiwać aktom świadomości ... O ile ... zrozumienie i wiedza przyczynia się do ukształtowania przedmiotu w sposób intencjonalny, na czym polega istotny dynamizm poznawania, to natomiast świadomość ogranicza się do odzwierciedlenia tego, co zostało już w ten sposób poznane ... istotny dynamizm poznawczy, sama czynność poznawania, nie należy do świadomości. Jeśli czynność ta polega na swoistym konstytuowaniu znaczeń odniesionych do przedmiotów poznawanych, to nie świadomość konstytuuje te znaczenia, chociaż z całą pewnością konstytuuja się one także w świadomości”<sup>24</sup>.

Intencjonalność znaczy zatem dla Kardynała Wojtyły tyle, co aktywne celowanie w coś; akt intencjonalny, to dla niego *actus* w tradycyjnym, arystotelesowskim znaczeniu tego słowa; w wyrażeniu „akt świadomości” termin „akt” użyty jest w sposób niewłaściwy i pochodnie — taki „akt” jest jedynie jak gdyby świadomościowym rzutem czy odpowiednikiem aktu właściwego. Odzwierciedlająca funkcja świadomości, choć pochodna od czynnego poznawania, jedynie zasługującego na miano naprawdę intencjonalnego, jest mu tu wyraźnie przeciwstawiona jako statyczna i bezsilna. Akty świadomości są „świadomością czegoś”, ale właściwości tej nie zawdzięczają sobie samym i nie wystarcza ona do tego, aby przypisać im intencjonalność.

#### 2.4. Refleksywna funkcja świadomości. Upodmiotowienie w przeżyciu

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy dotychczas, „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. W ten sposób wyłania się przed nami druga funkcja świadomości, niejako drugi jej rys, który w żywej strukturze osoby dopełnia funkcję prześwietlającego odzwierciedlenia — i niejako nadaje świadomości ostateczną rację by-

<sup>24</sup> Tamże, par. 2c.



tu w specyficznej strukturze osoby i czynu”<sup>25</sup>. Funkcję tę nazywa Autor, refleksywną; dzięki niej świadomość subiektywizuje to, co obiektywne: „Upodmiotowienie utożsamia się poniekąd z przeżyciem, w każdym razie w nim się doświadczalnie uwydatnia. O ile osoba i czyn stanowi określoną rzeczywistość, która jako przedmiot samowiedzy jawi się w sobie właściwej przedmiotowości, to równocześnie ta sama osoba i czyn zostaje dzięki świadomości „upodmiotowiona” o tyle, o ile świadomość warunkuje przeżycie czynu spełnianego przez osobę, o ile warunkuje tym samym przeżycie osoby w jej dynamiczno-sprawczym odniesieniu do czynu. A wraz z tym, oraz w taki sam sposób, upodmiotawia się również to wszystko, co stanowi intencjonalny „świat osoby” ... ten świat, o ile staje się treścią przeżycia, wchodzi ostatecznie w krąg własnej podmiotowości każdego ludzkiego Ja”<sup>26</sup>.

Refleksywność świadomości jest zatem czymś zupełnie innym niż refleksja rozumiana jako poznawanie własnych przeżyć. Zwrot ku podmiotowi, o który tu chodzi, jest zupełnie innego rodzaju; ukazuje on podmiotowość przeżywającego Ja, odnosi wszystko z powrotem do podmiotu i pozwala mu doświadczać siebie jako podmiotu.

Jak podkreśla Kardynał Wojtyła, refleksywność jako zarazem istotny i całkiem specyficzny rys świadomości „pozwała się dostrzec tylko wtedy gdy śledzimy świadomość w ścisłej organicznej łączności z „bytem”: z człowiekiem, a zwłaszcza z człowiekiem, który działa. Rozróżniamy wówczas wyraźnie: czymś innym jest być podmiotem, czymś innym — *być poznany* (zobiektywizowanym) jako podmiot (co zachodzi również jeszcze w odzwierciedleniu świadomościowym), czymś innym wreszcie — *przeżywać* siebie jako podmiot swych aktów i swych przeżyć (to ostatecznie zawdzięczamy świadomości w jej funkcji refleksywnej)”<sup>27</sup>.

„Przeżycie nie stanowi w naszym ujęciu jakiegoś refleksu, który pojawia się niejako na powierzchni bytowania i działania człowieka. Wręcz przeciwnie, stanowi ono tę postać właściwą aktualizacji podmiotu ludzkiego, jaką człowiek zawdzięcza właśnie świadomości. Dzięki niej realne i, powiedzieć można, przedmiotowe energie zawarte w człowieku jako bycie — energie składające się na wielorakie i zróżnicowane bogactwo potencjalności — aktualizują się w sposób również realny

<sup>25</sup> Tamże, par. 4a.

<sup>26</sup> Loc. cit.

<sup>27</sup> Tamże, par. 4b.

i przedmiotowy... aktualizują się ... w profilu właściwej człowieka jako osobie podmiotowości”<sup>28</sup>.

Dziełem funkcji refleksywnej świadomości jest jednak coś więcej, niż tylko ukazanie subiektywności podmiotu, bowiem „wchodzi [ona] w podmiot i doświadczalnie konstytuuje go wraz z każdym przeżyciem”<sup>29</sup>. Przeżywając swój czyn jako działanie, którego jest podmiotowym sprawcą, człowiek doświadcza także jako swojej własnej wartości moralnej dobra lub zła; dokonuje się to w odniesieniu, które jest zarazem odczuciem i oceną tych wartości — „człowiek nie tylko jest świadomy „moralności” swoich czynów, ale ją autentycznie (i nie-raz bardzo głęboko) przeżywa”<sup>30</sup>. Należąc obiektywnie do realnego podmiotu, wartości te „funkcjonują (jeśli tak można się wyrazić) na wskroś podmiotowo w przeżyciu, które świadomość w swej funkcji refleksywnej warunkuje, a nie tylko odzwierciedla w oparciu o samowiedzę, co byłoby jeszcze tylko przedmiotowym uświadomieniem tak czynu jak i jego moralnej wartości”<sup>31</sup>. W ten sposób człowiek doświadcza w sobie dobra i zła — to znaczy doświadcza siebie jako dobrego lub złego.

### 2.5. Podmiotowość a subiektywizm

Zgodnie z dotychczasowymi analizami, człowiek nie tylko jest podmiotem, lecz także przeżywa siebie jako podmiot. Dynamiczne powiązanie osoby i jej czynu dokonuje się właściwie na gruncie tego doświadczenia. Świadomość zaś stanowi istotny czynnik kształtowania się podmiotowości człowieka przez to, że umożliwia owo przeżycie siebie jako podmiotu. „Przeżywa, a więc jest podmiotem w sensie najściślejszego doświadczalnym. Zrozumienie wyrasta tutaj wprost z doświadczenia bez żadnych członów pośrednich, bez wnioskowania. Przeżywa też człowiek swoje czyny jako działanie, którego on, osoba, jest sprawcą”<sup>32</sup>. Dlatego też „bez zarysowania — możliwie pełnego — subiektywności człowieka nie zarysuje się też we właściwej pełni dynamiczna relacja między osobą a czynem”<sup>33</sup>. Dzięki świadomości wzajemny stosunek osoby i jej czynu otrzymuje swą ostateczną, podmiotową formę — formę przeżycia. Obiektywne fakty tego sprawczego stosunku oraz

<sup>28</sup> Tamże, par. 4c.

<sup>29</sup> Tamże, par. 4d.

<sup>30</sup> Tamże, par. 4e.

<sup>31</sup> Loc. cit.

<sup>32</sup> Tamże, par. 6a.

<sup>33</sup> Loc. cit.

„wartości moralnej, która w tym dynamicznym układzie kiełkuje”<sup>34</sup> posiadają swą obiektywność i realność jedynie w podmiotowości człowieka.

Wyjaśnienie podmiotowości osoby ludzkiej jest zatem podstawowym warunkiem właściwego zrozumienia człowieka; umożliwia ono również odrzucenie subiektywizmu, tj. zupełnego oderwania przeżycia od działania i sprowadzenia wartości moralnych, powstających w tym działaniu do czystych treści świadomości. Badanie świadomości jako aspektu ma jedynie służyć lepszemu zrozumieniu podmiotowości człowieka, przede wszystkim jego wewnętrznego stosunku do własnego działania. Jeśli zabsolutyzujemy świadomość, zajmuje ona miejsce podmiotu przeżywania i wartości moralnych i pozbawia je ich realności. Zarazem zaś sama świadomość przestaje być czymś realnym, lecz staje się jedynie centrum czy zespołem czysto umysłowych treści.

Kardynał Wojtyła przyznaje, że to subiektywistyczne ujęcie posiada pewne oparcie w czysto świadomościowym charakterze przeżyć świadomych, w ich funkcji odzwierciedlenia. To też „granica obiektywizmu oraz realizmu w koncepcji człowieka... przebiega... w uznaniu samowiedzy. Świadomość zintegrowana samowiedzą zachowuje mimo swego świadomościowego charakteru znaczenie przedmiotowe, a wraz z tymi i przedmiotową pozycję w podmiotowej strukturze człowieka”<sup>35</sup>.

## 2.6. Odmiany dynamizmu człowieka: czyn a uczynnienie

Autor *Osoby i czynu* podkreśla podstawową różnicę między dwiema odmianami przeżywanego przez nas własnego dynamizmu: związanym z wolą czynem oraz „uczynnieniem”, działaniem się w nas czegoś, co nie jest naszym świadomym działaniem. Choć oba są przeżywane, to jednak dla zrozumienia uczynnień nie wystarczy oprzeć się na doświadczeniu zewnętrznym; zrozumienie takie wymaga uwzględnienia całej wewnętrznej dynamiki żywego ciała człowieka — nie posiadamy zaś bezpośredniego doświadczenia wszystkich procesów, zachodzących w ciele. Musimy tu się zatem odwołać do obiektywnej, naukowej wiedzy o człowieku.

Może się wydawać, że te dwie odmiany dynamiki odpowiadają dwu Arystotelesowskim kategoriom *agere* i *pati*. Jak

<sup>34</sup> Loc. cit.

<sup>35</sup> Tamże, par. 6b.

tamte warunkują się one wzajemnie i określają na zasadzie przeciwstawienia; z drugiej strony powiązane są również przez pewną równorzędność: w obu przypadkach człowiek występuje jako dynamiczny podmiot działania. Jednakże para pojęć akt — możliwość, przy pomocy których tradycyjna filozofia o orientacji arystotelesowskiej opisywała wszelki dynamizm nie wystarcza, zdaniem Autora, aby oddać szczególną naturę czynu ludzkiego w przeciwstawieniu do tego, co jedynie dzieje się w człowieku.

### 2.7. Sprawczość a podmiotowość

O różnicy czynu i uczynień decyduje, według Kardynała Wojtyły, moment sprawczości, doświadczane przez nas „bycie sprawcą” czynu. Przeżyciu sprawczości odpowiada obiektywna sprawczość: „Przeżyciu sprawczości odpowiada sprawczość obiektywna, przeżycie to bowiem wprowadza nas w strukturę sprawczego Ja”<sup>36</sup>. Gdy coś się jedynie dzieje w człowieku, nie jest on w ten sam sposób sprawcą, jak jest nim w czynie. Czyn musimy uznać zarazem za naszą własność i za teren naszej odpowiedzialności: „Odpowiedzialność oraz poczucie własności w szczególny sposób kwalifikuje samo przyczynowanie oraz samą sprawczość osoby w czynie”<sup>37</sup>.

W ten sposób doświadczenie naszej sprawczości prowadzi nas do obiektywnego porządku bytu i istnienia. W świadomym działaniu człowiek jest zarazem immanentny i transcendentny wobec swego czynu; transcendentna związana z doświadczaną przez niego własną sprawczością przechodzi w immanentną doświadczenia samego działania: „Ja sprawcze’ i ‘Ja działające’ tworzą za każdym razem dynamiczną syntezę i dynamiczną jedność w każdym czynie. Jest to właśnie synteza i jedność osoby z czynem”<sup>38</sup>.

Tym więc, co wiąże osobę z jej czynem, jest właśnie moment szczególnej transcencji osoby wobec czynu; sprawia on zarazem to, że czyn jest w szczególny sposób zależny od osoby. Jako twórca swego czynu, w szczególności czynu moralnego, człowiek kształtuje go. Zgodnie z podstawowym odróżnieniem czynu i uczynień zachodzi szczególna różność, a nawet przeciwstawienie podmiotowości i sprawczości człowieka; podczas gdy pierwsza ujawnia się wtedy, gdy coś dzieje się w człowieku, druga, jak widzieliśmy, stanowi podsta-

<sup>36</sup> Tamże, Rozdz. 2. par. 2a.

<sup>37</sup> Tamże, par. 2b.

<sup>38</sup> Tamże, par. 2c.

wowy moment czynu. Z drugiej strony jednak ta sama istota ludzka — ta sama dynamiczna jedność — działa i podlega uczynnieniom; i w tej perspektywie możemy mówić o podmiotowości w szerszym znaczeniu, leżącej u podstaw obu tych struktur ludzkiego dynamizmu. Obie płyną z podstawowej konstytucji człowieka jako istniejącego, dynamicznego podmiotu.

Podstawowe struktury dynamiczne „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”, których synteza stanowi osobę, „prze-cinają pole fenomenologiczne doświadczenia, natomiast w polu metafizycznym zespalają się i jednoczą”<sup>39</sup>; to pole metafizyczne — to podmiot jako byt. Jakkolwiek różnią się w sposób istotny i w tej różności tworząc bogactwo dynamizmu człowieka, zarówno czyn, jak i uczynnienie są przejawami tego jednego dynamizmu.

### 2.8. Potencjalność, świadomość i to, co nieświadome

Kardynał Wojtyła stwierdza, że jednym z głównych zadań, jakie stawia sobie w *Osobie i czynie* jest określenie odrębności działania ludzkiego od strony ludzkiej potencjalności podmiotu. Stwierdzając dynamizm człowieka, stwierdzamy tym samym jego potencjalność, przyjmujemy istnienie źródła jego dynamiki. Metafizyka tradycyjna przyjmowała źródła różnych odmian ludzkiej dynamiki jako odpowiedniki różnych rodzajów samej tej dynamiki i nazywała je władzami. Autor nie idzie tą drogą, lecz pragnie postępować „za podstawową intuicją osoby, tak jak ona się ujawnia w czynie i poprzez czyn”<sup>40</sup> i dokładniej zbadać stosunek świadomości do potencjalności.

W tym celu rozważa dwa rodzaje dynamizmu i potencjalności czy też, powiedzieć można, dwa poziomy strukturalne ludzkiego podmiotu: poziom psycho-emotywny i somato-wegetatywny.

Ich stosunek do świadomości jest zasadniczo różny: podczas gdy pierwszy ze swej istoty jest uświadamiany, drugi na ogół nie jest i nie może być bezpośrednio dostępny w przeżyciu. Wiąże się on z żywym ciałem, którego dynamika nie dociera do świadomości wprost, lecz jedynie za pośrednictwem wrażeń cielesnych. Dynamiczna jedność ludzkiego podmiotu na poziomie wegetatywnym nie dochodzi zatem do skutku dzięki

<sup>39</sup> Tamże, par. 3d.

<sup>40</sup> Tamże, par. 6c.

świadomości. A zatem „jedność dynamiczna jest... wcześniejsza i bardziej pierwotna niż świadomość zarówno w swej funkcji odzwierciedlającej, jak i refleksywnej. Jedność dynamiczna podmiotu ‚człowiek’ — przynajmniej w warstwie somatycznej — jest przede wszystkim jednością życia, a wtórnie tylko i poniekąd ubocznie — jednością przeżycia”<sup>41</sup>. Dlatego potencjalność jest w pewnym sensie wcześniejsza od świadomości. Wydaje się, że pierwszeństwo to zachodzi także na poziomie emotywnym, mimo istotnej roli jaką na tym poziomie gra świadomość. Również to, co nieświadome, w sensie ustalonym przez Freuda, „określa inne, niż objęte przez świadomość źródło treści”<sup>42</sup> — potencjalność, związaną genetycznie z instynktem i pierwotniejszą od świadomości. „Mówiąc ‚pierwszeństwo’, bynajmniej nie myślimy wyższość. Chodzi o pierwszeństwo strukturalne a w konsekwencji o pierwszeństwo w zakresie tłumaczenia, a więc i zrozumienia; nie sposób byłoby zrozumieć i wytłumaczyć człowieka, jego dynamizm, również jego świadome działanie czyli czyn, jeżelibyśmy oparli się na samej tylko świadomości... świadomość... nie stanowi... o wewnętrznej strukturze samego ludzkiego dynamizmu”<sup>43</sup>. W ten sposób to, co nieświadome „tym bardziej świadczy o dynamizmie i potencjalności człowieka”<sup>44</sup>. Rozważanie dotyczące podświadomości posiada nawet szczególne znaczenie dla analizy człowieka jako dynamicznego podmiotu; gdyż (1) „lepiej unaocznia w samym aspekcie wewnętrznym potencjalność podmiotu”, (2) „pomaga w jakimś bodaj zakresie dostrzec wewnętrzną ciągłość i spójność tego podmiotu, dzięki podświadomości widać bowiem owo przejście między tym, co w człowieku li tylko się dzieje na drodze naturalnych uczynnień wegetatywnych ewentualnie emotywnych a tym, co człowiek świadomie przeżywa i tym, co uważa za swój czyn”. (3) To, co nieświadome, w swym ciągłym odniesieniu do świadomości, „ukazuje nam człowieka jako istotę poddaną od wewnątrz czasowi, istotę, która posiada własną wewnętrzną historię. Historia ta jest w znacznej mierze wyznaczona przez i kształtowana przez same współczynniki dynamicznej struktury człowieka”. (4) „podświadomość wyraziście zarysowuje hierarchię potencjalności człowieka. Jest rzeczą bardzo znamieną owo parcie w stronę świadomości,

<sup>41</sup> Tamże, par. 7a.

<sup>42</sup> Tamże, par. 7c.

<sup>43</sup> Loc. cit.

<sup>44</sup> Tamże, par. 7d.

owo dążenie do uświadomienia, do świadomego przeżycia, jakie wciąż emanuje z podświadomości. Jej istnienie oraz funkcja, jaką spełnia, wskazuje niewątpliwie na świadomość jako na sferę, na terenie której człowiek najwłaściwiej urzeczywistnia siebie... przeprowadzenie treści stłumionych w podświadomości na teren świadomości, a zwłaszcza rzetelna ich obiektywizacja, jest jednym z ważnych zadań wychowania i moralności”<sup>45</sup>.

### 2.9. Stawanie się człowieka

Wszystkie odmiany dynamizmu człowieka — stwierdza Kardynał Wojtyła — łączą się równocześnie z pewnym stawaniem się ludzkiego podmiotu. Stawanie się to jest zróżnicowane w zależności od odpowiadającego mu dynamizmu; tak np. jest ono odmienne w sferze somato-vegetatywnej i w sferze psycho-emotywniej. W szczególności, choć w obu sferach mamy do czynienia z uczynieniami, a zatem z pewną pasywnością podmiotu, to o ile psycho-ematywne stawanie się zależy — lub może zależeć — przede wszystkim od samego podmiotu, procesy somatowegetatywne nie są na ogół bezpośrednio dostępne dla jego decyzji.

Owoce czynu osoby jest moralność — „nie jako abstrakt, ale jako najściślejsza egzystencjalna rzeczywistość związana z sobą jako właściwym swoim podmiotem. Człowiek przez swoje czyny, przez działanie świadome, staje się dobrym lub złym w znaczeniu moralnym... Owo stawanie się ... fieri człowieka pod względem moralnym, fieri najściślej związane z osobą, przesądza o realistycznym charakterze samego dobra i zła, samych wartości moralnych... Moralność jest rzeczywistością, która wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako swoiste fieri podmiotu”<sup>46</sup>. W tej integralnej strukturze stawania się występuje wolność jako jej realny i istotny rys; „wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny”<sup>47</sup> i zawiera się w sprawczości tych czynów. Szczególne doświadczenie „mogę — nie muszę” najlepiej unaocznia nam wolność. W doświadczeniu tym nie mamy danej jedynie pewnej treści świadomości, lecz przejaw i konkretyzację właściwego człowiekowi dynamizmu. Jego odpowiedzialnikiem w sferze potencjalności człowieka jest wola.

<sup>45</sup> Tamże, par. 7e.

<sup>46</sup> Tamże, par. 8c.

<sup>47</sup> Tamże, par. 8d.

### 3. HENRI EYA KONCEPCJA ŚWIADOMOŚCI I JEJ MIEJSCA W STRUKTURZE CZŁOWIEKA

#### 3.1. Podwójna dwoistość bytu świadomego

Po zbadaniu — w trzecim tomie swych obszernych *Études psychiatriques*<sup>48</sup> struktury pola świadomości poprzez różne formy jej rozkładu, a przed zaatakowaniem problematyki osobowości i jej niedomagań, którym Henry Ey zamierzał poświęcić nie doprowadzony do skutku czwarty tom *Études*, nasunęły mu się — jak pisze w przedmowie — następujące pytania: 1) Czemu odpowiada dwoistość istoty świadomej polegająca na tym, że przeżywa ona terażniejszość swego doświadczenia będąc zarazem osobą swego świata? 2) Jakiego rodzaju bytu świadomego może powstać w oparciu o połączenie tych dwu aspektów bycia świadomym, bycia które jest zawsze świadomym stawaniem się (czy też: stawaniem się świadomym: *un devenir conscient*)? Do tych dwu pytań dołącza się 3) pytanie o stosunki między istotą świadomą a tym, co nieświadome, stosunki, które ujawniają się najlepiej w danych psychopatologii.

*La conscience* jest próbą odpowiedzi na te pytania. Zanim jednak zreferujemy te odpowiedzi, trzeba wyjaśnić, jak rozumie Ey termin *être conscient* — byt świadomy czy istota świadoma; Ey podkreśla, że *être conscient* lepiej oddaje zasadniczą dwuznaczność terminu „świadomość”; z jednej strony pewną orzecznikową charakterystykę istniejącego podmiotu (*être conscient, Bewusstsein*), z drugiej kategorię rzeczownikową pewnego obiektywnie określonego bytu (*un être conscient, bewusstes Wesen*). W ten sposób, zauważa Autor, staje się wyraźniejszy fakt, że świadomość nie jest prostą funkcją takiego bytu, a samą jego organizacją, umożliwiającą bytowi świadomemu bycie zarazem podmiotem i przedmiotem swych przeżyć.

#### 3.2. Eya koncepcja świadomości

##### 3.2.1. Określenie świadomości

„Być świadomym — pisze Ey na początku swej pracy — to przeżywać szczegółowość swego własnego bytu przenosząc ją w ogólność swej wiedzy”<sup>49</sup>. Omawiając ogólnie byt świadomy i dążąc — z jednej strony — do dokładnego opisu pod-

<sup>48</sup> Henri Ey: *Études psychiatriques*, 3 vols., Paris 1948—54.

<sup>49</sup> Henri Ey: *La conscience*, wyd. 2, s. 1.



stawowych struktur, które się na niego składają, Ey podkreśla konieczność przyjęcia punktu widzenia, który jest albo nie dostrzegany, albo negowany przez większość szkół i autorów; chodzi o przyjęcie, iż byt świadomy posiada własną organizację, własną dynamiczną strukturę.

Tę dynamiczną strukturę bytu świadomego stara się autor *La conscience* określić w pierwszym przybliżeniu przy pomocy następujących czterech twierdzeń:

1. Bycie świadomym implikuje odrębną organizację. Zjawiska świadome pojawiają się jako takie pod warunkiem ukonstytuowania się „środowiska”, umieszczającego odrębną organizację między życiem wegetatywnym organizmu a światem, z którym ten organizm pozostaje w rozmaitych stosunkach. Środowisko to jest — jak mówi Ey — stosunkiem „środowiska” życia psychicznego do „środowiska” świata, stosunkiem centrum i horyzontu egzystencji ludzkiej; oba te bieguny bezustannie się do siebie odnoszą. Owa pośrednicząca organizacja nie jest „wewnątrz”, nie jest przestrzenna, lecz posiada swe miejsce w samym ruchu, umieszczającą obiektywność świata w przedstawieniu, tworzonym przez podmiot; kształtuje ona świadomość w samym jej ruchu.

2. Byt świadomy obiektywizuje się i odzwierciedla (*se refléchet*) w modelu swego świata. Tej autonomii samoobiektywizowania się nie należy mieszać z subiektywną wewnętrznością; świadomość bowiem nie konstytuuje się jako wytwór Ja — przeciwnie, Ja zakłada ukonstytuowanie się świadomości. To też świadomość jest dla istoty żywej, w szczególności dla człowieka, możliwością stania się przedmiotem dla siebie i dla innych. Konstruowanie osobistego modelu świata stanowi istotny rys człowieka; Ey wyraża to w ten sposób, że nie jest ono jedynie zadaniem, lecz samym bytem istoty świadomej.

3. „Byt świadomy dysponuje sobą w porządku swjej czasowości... Prawem jego czasowej konstytucji jest *porządek*, który wprowadza on, przydzielając ruchom swego ciała i swego świata ideał, w którym się uosabia”<sup>50</sup>.

4. „Byt świadomy posiada strukturę jakby odbicia Ja w swym doświadczeniu”... Wymaga on, aby jego Ja było *transcendentne* wobec jego przeżyć. — Podczas gdy przeżycie pojawia się w świadomości jako własność Ja, człowiek staje się panem swych przeżyć jedynie przez to, że staje się świadomym siebie, obiektywizując swój byt w swym własnym Ja.

<sup>50</sup> Tamże, 35.

Te przybliżenia prowadzą do ogólnej charakterystyki bytu świadomego jako bytu, który zdolny jest wcielić w siebie model swego świata — model, którym dysponuje i w którym porządkują się jego własne doświadczenia. Schematyczną formułą, jaką przyjmuje Ey, jest, iż bycie świadomym, to dysponowanie osobistym modelem świata. Podkreślając to dysponowanie przez podmiot modelem swego świata, Ey przeciwstawia się w swoim rozumieniu człowieka zarówno psychologicznemu subiektywizmowi, jak też strukturalistycznej koncepcji świadomości bez podmiotu.

### 3.2.2. Struktura świadomości

Dysponowanie osobistym modelem świata musi być zarazem panowaniem nad czasem, gdyż czasowość stanowi podstawowy wymiar struktury bytu. Panowanie to polega na pamięci, pozwalającej istocie świadomej na zwrócenie się ku aktualności teraźniejszości i spolaryzowanie jej w planie egzystencji. „Świadomość, dzięki samej organizacji swej struktury czasowej, jest dla podmiotu połączeniem tych dwu sposobów rozporządzania swymi przeżyciami i przetrwania ich. Byt świadomy zbudowany jest w układzie tych dwu współrzędnych; to też jego czasowość, jego pamięć i ta dwoista konstytucja są tym samym”<sup>51</sup>.

Dwoistości tej odpowiadają, zdaniem Eya, dwa podstawowe poziomy bytu świadomego „świadomość zatrzymująca się w aktualizacji przeżywanego doświadczenia i świadomość rozwijająca się w systemie osoby”<sup>52</sup> — poziom przeżycia i poziom podmiotu. Ey podkreśla, że najczęstszym błędem jest mieszanie tych dwu struktur. Przez swą komplementarność, te dwa połączone systemy umożliwiają istocie świadomej obiektywizację swego własnego bytu; obiektywizację, którą przeprowadza ona, aby poznać siebie i kierować sobą realizując swe własne cele.

Podstawową strukturą świadomości jest, według autora *La conscience*, uobecnienie przeżywania, jego organizacja w pole przeżywania. Aby istota świadoma mogła przeżywać, przeżycia jej muszą prezentować się jej w teraźniejszości, wprowadzonej pomiędzy przeszłość i przyszłość jako interwał, jako pewien „odstęp” czasu; w ten sposób świadomość wprowadza przestrzeń przedstawienia do uobecnienia jej czasu przeżywa-

<sup>51</sup> Tamże, 37.

<sup>52</sup> Loc. cit.

nego. Przeżycie, połączone z ciałem i danymi zmysłów, potrzebuje struktury świadomości, która zapewniłaby mu jego funkcję prawodawczą czy też, mówiąc językiem Husserla, *teetyczną*; funkcja ta polega na przydzielaniu danym doświadczenia ich wartości obiektywności czy też subiektywności. To (*noematyczne*) prawodawstwo przeżyć (*noetycznych*) zakłada stałą strukturę formalną świadomości którą można analizować, zdaniem Eya, w fenomenologii typu husserlowskiego.

Tej formalnej strukturze obecności odpowiada druga struktura potencjalności i implikacji istoty świadomej — struktura Ja, podmiotu, który w swym rozwoju historycznym konstytuuje się jako osoba przez skonstruowanie własnego systemu wartości. O ile pierwsza miała charakter pola, Ja „zanurzone jest w przeszłości lub kieruje się ku przyszłości według (aksjologicznej) trajektorii... która łączy egzystencję z jej początkiem i końcem jako jej własnym przeznaczeniem”<sup>53</sup>. Ta transcendencja bytu świadomego siebie da się jedynie opisać, zdaniem Eya, w stylu Heideggerowskiej *Daseinsanalyse*.

Ani tych dwu struktur, ani metod ich opisu nie można jednak całkowicie od siebie oddzielić. Są one nierozłącznie związane dialektyką bycia i posiadania; „przeżywanie czegoś, to jest wcielanie w siebie pewnego doświadczenia jest funkcjonalnym podłożem bytu świadomego siebie samego”<sup>54</sup>.

Struktura druga, Ja, samokonstruowanie się osobowości w świadomości siebie samego, znajduje się na wyższym poziomie nie dlatego, że miałaby absolutnie panować nad pierwszą, lecz ponieważ reprezentuje system wartości integrujących przeżywanie. W swym pełnym działaniu, w największym stopniu uwagi, refleksji i wolności ta podwójna struktura istoty świadomej, tym bardziej zaś substruktury pola świadomości, nie występują wyraźnie. Pełna perspektywa organizacji bytu świadomego ukazuje się dopiero w procesach jej rozkładu we śnie oraz w klinice chorób psychicznych.

### 3.3. Pole świadomości i jego organizacja (Eya fenomenologia przeżywania)

Analizując organizację pola świadomości z punktu widzenia jej rozkładu, Ey dochodzi do wniosku, że istnieje pewne ciągle kontinuum tych zaburzeń, kontinuum, które można przezwyciężyć tylko w sposób sztuczny i które odpowiada stałej i ciąg-

<sup>53</sup> Tamże, 39.

<sup>54</sup> Tamże, 40.

tej strukturze, odpowiedzialnej za organizację owego pola. Podkreśla on, że pole świadomości traktować należy jako „całość dynamiczną, zorganizowaną i żywą”<sup>55</sup>; „nie może ono być zredukowane do swych aspektów statycznych (stan) ani konkretnych (treści czy dane bezpośrednie), ani też do pustej formy. Dlatego też nigdy nie jest ono ani przestrzenią, ani strumieniem, ani sztywną ramą, nigdy — prócz na różnych poziomach [swego] rozkładu...”<sup>56</sup>. W ciągłej strukturze pola świadomości wyróżnia Ey trzy główne poziomy: 1) konstytucję doświadczenia skierowanego ku światu; 2) konstytucję przestrzeni, w której splatają się stosunki podmiotu i jego świata. 3) konstytucję teraźniejszości. Porządek, w jakim zostały wyliczone, jest „pionowym” porządkiem ich nadbudowywania się nad sobą w ontogenezie człowieka jako głównych faz ruchu pionowego konstytuowania się świadomości, zaś ich rozkład przebiega w kierunku odwrotnym. Natomiast np. budząc się, przechodząc od snu do jawy, przeskakujemy od razu wszystkie te poziomy, dochodząc od razu do poziomu najwyższego.

### 3.3.1. Substruktury świadomości zorganizowanej w pole

#### 3.3.1.1. Pole świadomości wyznacza i orientuje jego sens

Pole świadomości jest zawsze określone przez swój sens. Ey stwierdza — zgodnie z fenomenologiczną koncepcją intencjonalności, że „świadomość jest celowaniem w coś i jej *pole* pojawia się, jak gdyby, aby odpowiedzieć na to celowanie, unaoczniając jego przedmiot. Czas świadomości, „to trwanie, które niesie pragnienie ku jego przedmiotowi oraz odstęp, który je od przedmiotu oddziela. Jej przestrzeń — to ta właśnie w której pojawiają się przedstawienia, rodzące dążenie do tego celu. Cel, przedmiot tej pierwszej organizacji wektorowej jest najprostszym polem, w jakie może się zorganizować świadomość. To „pradoświadczenie” świadomości in statu nascendi rodzi się z przeszkody, umieszczonej między pragnieniem a jego przedmiotem... Między pragnieniem a jego przedmiotem pojawia się wyobrażenie symbolizujące rzeczywistość dążenia. Na tym modelu, zredukowanym do najprostszego wyrazu, mogą się wznieść i rozwinąć wszystkie konfiguracje pola świadomości. Ten stosunek intencjonalny — pierwsza i pod-

<sup>55</sup> Tamże, 121.

<sup>56</sup> Tamże, 122.

stawowa dwustronność świadomości — przedstawiając jej coś, ku czemu zwraca się podmiot, otwiera i orientuje pole”<sup>57</sup>.

Taka forma intencjonalności pojawia się już w najbardziej pierwotnych przejawach świadomości — aż do „nieświadomości” snu, w której „obrazy błyskają i gasną na tle nicości niemożliwego świata”. Na tych pierwszych szczeblach jest to jednak pole niezmiernie wąskie, konkretne, i nie ma tam rozwinięcia doświadczenia — jest ono jakby w niewoli rzeczy pożądanej. Natomiast „na wyższych stopniach swego rozwinięcia ten embrion znaczącego przedstawienia jest jakby uorkiestrowany w wielości refleksyjnych możliwości stanowiących złożoną i nieograniczenie otwartą różnorodność jego doświadczenia”<sup>58</sup>. Mamy tu już do czynienia z pewną sytuacją, z pewnym problemem, którego sens nie jest całkowicie dany. „Widzimy więc jasno, że jeżeli sens stanowi formę najbardziej pierwotną (Urform) pola świadomości, pole to nie redukuje się do intencjonalności, ponieważ intencjonalność ta podporządkowana jest również strukturze możliwości czy też instrumentalności tego, co posiada znaczenie (de signifiants)”<sup>59</sup>. Tak pojęty sens, jako semantyczna istota pola świadomości, jest jednak tylko pewnym inwariantem, tym, co wspólne jest wszystkim takim polom. Nie może on zatem zdać sprawy ze specyfiki poszczególnych odmian pola, z różnych kategorii realności, występujących w nich. Redukując pole świadomości do jego intencjonalności odwołujemy się wprawdzie do jego pochodzenia, lecz jedynie w sensie kiełkowania.

### 3.3.1.2. Pole świadomości jako „scena przeżywanej i wypowiedzianej terażniejszości”

Na poziomie wyższym — stwierdza Ey, powołując się na Bergsona — aby umożliwić „kinową możliwość jednoczesnego przedstawienia sukcesywnych czy implikowanych planów”<sup>61</sup>, struktura świadomości musi udostępnić podmiotowi *przestrzeń*, konieczną dla takiego rozwinięcia. Pole pojawia się zatem jako miejsce, zorganizowane dla odegrania się perypetii tematycznych, prezentujących się podmiotowi, jako *scena*. Nie jest to jednak pusta, homogeniczna przestrzeń, gdyż nie da się ona oddzielić od pojawiających się w niej osób i perypetii. Tak rozwinięte pole świadomości nie jest bardziej w przestrzeni

<sup>57</sup> Tamże, 125.

<sup>58</sup> Tamże, 127.

<sup>59</sup> Loc. cit.

<sup>60</sup> Tamże, 129.

niż w czasie i różni się zasadniczo od pola widzenia, a nawet od pola spostrzegania, które zazwyczaj w sobie zawiera. Jest ono „analogiczną strukturą, łączącą czas i przestrzeń jako *środowisko* swej reprezentacji”<sup>61</sup>. Ey mówi tu o reprezentacji, nie zaś o prezentacji, gdyż doświadczenie konstytuuje się jako akcja, rozgrywająca się wewnątrz podmiotu. To „wewnątrz” jest przeżywaną przestrzenią żywego ciała człowieka, symboliczną przestrzenią odniesienia i ruchu; jest to równoczesność rzeczy, konstytuująca porządek teraźniejszości, dlatego też znajduje się ona w czasie i w ruchu, jest, mówi Ey. „jedynie ruchem”<sup>62</sup>. Jako sposób istnienia w czasie rozpościera się ona jako pamięć, jako rozpoznanie wymagając pewnej pauzy czasowej, w której równoczesność jej przedmiotów może się ukształtować. Aby móc być przeżyte, pole musi zorganizować się jako powiązanie czucia i ruchów ciała, poprzez które czujemy. Ciało człowieka daje mu przestrzeń i jakości rzeczy w przestrzeni „jedynie wcielając to, co przeżywane w czasowość swego ruchu i przeżywając je w swym przedstawieniu”<sup>63</sup>. Ta „przezeń”, przeżywana jako scena, jest „zajęta”, „wypełniona” i posiada strukturę systemu relacji, informacji i przekazów, otwierających doświadczenie człowieka wobec drugiego. Pole świadomości staje się w ten sposób polem języka. Między „aspektami przedstawiania” (*aspects figuratifs*) pola świadomości, obok czasowości i ruchu, cielesności i werbalizacji, Ey wymienia także wrażliwość i estetykę, estetyczne oczarowanie przez „sztukę sceniczną” odgrywającą się wobec podmiotu. Aspekty te są uporządkowane i zorientowane w ruchach odśrodkowych i dośrodkowych — ku podmiotowi i od niego — tego, co przeżywane. Funkcja tetyczna świadomości odróżnia i porządkuje we wszystkich tych ruchach i we wszystkich odmianach świadomości to, co należy do niej, co pochodzi od niej samej oraz to, co jej się wymyka lub przeciwko czemu ona walczy. W takim przeżywaniu biorą bezustanny udział: (1) to, co jest poza mną w obiektywnym porządku świata zewnętrznego, (2) to, co zawdzięczam moim pragnieniom i mej wyobraźni, (3) to, co wyłania się z bezosobowego świata mej nieświadomości, oraz (4) to, co dociera do mnie dzięki porozumiewaniu się z innymi. W ten sposób, w (3), scena świadomości posiada połączenie ze znajdującymi się poza nią kulisami tego, co nieświadome.

<sup>61</sup> Tamże, 130.

<sup>62</sup> Tamże, 131.

<sup>63</sup> Tamże, 133.

Na tym poziomie świadomość osiąga możliwość otworzenia się na terażniejszość. „Być obecnym w swoim świecie znaczy tyle, co organizować terażniejszość jako sytuację, w której pojawia się działanie”<sup>64</sup>. Na niższych poziomach pojawiały się przeżycia pozbawione „dynamiki, która czyni z aktualności akt”; teraz mamy natomiast do czynienia z „teraźniejszością, która może utrzymać czas” (*un maintenant qui peut maintenir le temps*). Nie jest to już jedynie celowanie w coś ani miejsce, w którym coś może się pojawić, lecz coś, co „posiada swą własną jakość trwania, koniecznej pauzy, odpoczynku, potrzebnego w działaniu, ... jest to ... przestrzeń (czy: odstęp — *un espace*) czasu”<sup>65</sup>. W ten sposób doszliśmy do „czasowości etycznej jako integracji pragnień, uczuć i dążeń instynktownych, która stanowi dojrzałą formę aktualizacji tego, co przeżywane w terażniejszości”<sup>66</sup>. Jest to przeżywanie kierowane wyraźnym planem, który relizuje się w nim. Przeżywanie występuje tu jedynie „jako akt, a nie tylko jako aktualność — akt, który wymaga nowego czynnika woli dla rozwinięcia swego planu istnienia”<sup>67</sup>.

### 3.3.2. Struktura dowolności i dysponowalności pola świadomości

Pole świadomości, jak pisze Ey, „zorganizowane jako pole działania, nie jest płaską powierzchnią ani porządkiem statycznym: działanie, rozwijające w nim perypetie tego, co w nim przeżywane, draży w terażniejszości mnogość perspektyw, będących jak gdyby ujęciami filmowymi, według których każda faza tego rozwinięcia może pojawiać się, znikać, przeciwstawiać się innym, wypływać na nie lub następować po nich bez odrywania się od tematycznego ukształtowania pola. Teraźniejszość nie jest sumą, lecz funkcjonalną jednością tej mnogości, i ruchy dośrodkowe czy odśrodkowe, czasem koncentrujące się na pewnym szczególe, czasem obejmujące całość, czasem skierowane ku powierzchni, czasem kierujące się w głąb itd. — wszystkie te figury, zakreślane przez przedmiot dokoła swego przedmiotu są jak gdyby wymiarami tej terażniejszości; wymiarami elastycznymi i płynnymi, otrzymującymi jedynie od sensu tematycznego możliwość dowolnego za-

<sup>64</sup> Tamże, 136.

<sup>65</sup> Tamże, 137.

<sup>66</sup> Tamże, 138.

<sup>67</sup> Tamże, 139.

rysowywania w rzeczywistości przeżywanego doświadczenia kształtu swego pola działania”<sup>68</sup>.

Świadomość nie jest już „strumieniem świadomości czystej”, gdyż pojawiające się w niej zmiany czy też wolne ruchy, przekształcające każdy aspekt terażniejszości bez naruszania jej jedności, mogą się pojawić w swej wolności jedynie za zgodą sprawiającego je podmiotu, jeśli już nie z jego uwagą.

Tym, co umożliwia dysponowanie polem świadomości przez podmiot jest właśnie uporządkowanie tego pola jako „teraźniejszości”. Czymś, co może zdumiewać — jak podkreśla Ey — jest to, że „to splątanie spostrzeżeń, wyobrażeń, przypomnień, pojęć, abstrakcji, sformułowań czy słów nie narusza porządku i kategorii tego, co się pojawia w przeżywaniu”<sup>69</sup>. Świadomość ze swej istoty zorganizowana jest jako pole, gdyż jest bezustannie porządkowana przez podmiot, który ją konstytuuje, zaś ukonstytuowawszy, kontroluje jej ukształtowanie i granice.

A zatem dla świadomości istotne jest konstytuowanie się jako pole według radykalnej dwustronności. Subiektywność jest wymiarem, który łączy świadomość z jej światem; to pośrednictwo jest jednak możliwe jedynie na pewnym poziomie świadomości. Podmiot nie jest już wówczas strukturalnym centrum pola, lecz jako Ja (le je) przeżywania jest jego twórcą. „Dowolność” pola jest *własnością* podmiotu, choć własność ta, jak wiemy dzięki badaniom podświadomości, nie jest tak absolutna jak dawniej sądzono. Będąc obecny i władając swym polem, podmiot sprawuje swoistą władzę prawodawczą nad nim, osądzając i oceniając rzeczywistość, spełniając funkcję tetyczną (czy też, jak ją nazywał Janet, funkcję rzeczywistości): przypisuje pewną kategorię rzeczywistości wszystkim swym danym, operacjom, intencjom, decyzjom — niezależnie od tego, jaka mogłaby być ich rzeczywistość czy fikcyjność; również fikcja traktowana jest jako *naprawdę* fikcyjna.

### 3.3.3. Powiązanie podmiotu z polem świadomości

Podmiot ukazuje się więc jako Ja (je) wszystkich uczuć, spostrzeżeń i myśli. „Jest autorem sensu, który bierze ze swej podświadomości. Jest widzem sceny swych przedstawień. Jest aktorem swej obecności”<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Tamże, 141.

<sup>69</sup> Tamże, 142.

<sup>70</sup> Tamże, 145.



Opisane substruktury czy poziomy pionowej organizacji świadomości pojawiają się u normalnego, dorosłego człowieka jako istotne własności pola świadomości; natomiast jako osobne struktury, odpowiadające kolejnym fazom ontoegnezy, ujawniają się dorosłemu jedynie — ale też i koniecznie — w przypadkach patologicznych.

Ey podkreśla, że jeśli mówimy o ruchliwości czy zmienności pola, to jest rzeczą bardzo ważną nie mieszanie dwu zupełnie różnych odmian strukturalnych tej zmienności: pierwszą jest opisany właśnie pionowy rozwój świadomości, który — w swej dojrzałej formie — umożliwia wolne poruszanie się, dowolność, która czyni podmiot zdolnym do spełniania funkcji tetycznej i do świadomego działania; ta dowolność czy aktywność jest drugim znaczeniem, w jakim można mówić o ruchliwości i zmienności pola świadomości.

Podczas gdy — jak powiedział Bergson — moja teraźniejszość polega na uświadomianiu sobie przeze mnie mego ciała, historyczność Ja konstytuuje się, zdaniem Eya, zewnątrz tej cielesności przez to, że formuje się Ja i potwierdza się jego władza nad tym, co jest jego własnością. Lecz oba te systemy nie są równoległe; na poziomie „obecności” Ja nie jest ani jedynie widzem, ani czymś biernie odbierającym czy rejestrującym dane, lecz przede wszystkim kieruje ono swą świadomością oraz gwarantuje wartość swych działań, spełniając „funkcję aksjologiczną”. Choć Ja pojawia się na różnych poziomach *świadomości ukonstytuowanej*, jednak buduje się ono wyłącznie w trakcie funkcjonowania świadomości konstytuującej i nigdy nie przestaje wcielać swego stosunku do drugiego człowieka do kształtowania swego własnego systemu wartości.

Jak Ey podkreśla, filozoficzne koncepcje świadomości jako *cogito*, przeciwstawiając się przedstawionemu właśnie opisowi jej funkcjonowania, traktują zazwyczaj świadomość jako umiejscowioną poza jej polem, jako nadającą strukturę polu, lecz samą pozbawioną struktury; inni natomiast uważają formy jej rozpadu za jej istotne własności. Przeprowadzona przez Eya analiza pola świadomości pozwala, jgo zdaniem, na rozróżnienie trzech głównych jego rysów, pierwotnie porządkujących ludzkie doświadczenie i pozwalających na jego dyskursywny rozwój. Są to: (1) *pionowość* doświadczenia — ruch pionowy, dzięki któremu pole świadomości przechodzi przez wszystkie poziomy swej konstytucji (poziomy, które stają się widoczne w jego patologicznym rozkładzie) i organizuje się

ostatecznie jako *pole obecności podmiotu*; (2) *dowolność* polegająca na tym, że może ono kształtować różne rodzaje przeżyć dostępnych kierownictwu i tetycznemu prawodawstwu podmiotu; (3) jego *praworządność* — to, iż na wszystkich swych szczeblach jest porządkiem, jest pewną formą organizacji.

Pierwszy z tych rysów wymaga, zdaniem Eya, wyjaśnienia zagadnienia jawy oraz stosunku struktury przeżywania do struktury mózgu; drugi wiąże się z zagadnieniem konstytucji osoby; trzeci wreszcie kieruje naszą uwagę ku problematyce podświadomości.

### 3.4. Świadomość a osoba

Przeprowadzone przez Autora *La conscience* analizy struktury osoby tj. — jak definiuje osobę w tytule części III pracy — „Ja czy też bytu świadomego siebie” wychodzą z psychopatologii. Przede wszystkim, powołując się na książkę G. E. Störringa<sup>71</sup> — podkreśla on, że — mimo częstego mieszania tych dwu rodzajów zaburzeń — psychopatologia osobowości (dotycząca patologicznych zmian stosunku człowieka do innych) jest sferą odrębną wobec psychopatologii świadomości. Dowodem tego jest fakt, iż podczas gdy zaburzenia świadomości zawsze znajdują odbicie w osobowości pacjenta, zaburzenia osobowości mogą się pojawiać bez patologicznych zmian podstawowej struktury pola świadomości. Ey twierdzi, że zagadnienie alienacji chorego psychicznie nie jest „jedynie” zagadnieniem deformacji podstawowej struktury świadomości, lecz że wchodzi tu w grę również szczególne odmiany bycia człowiekiem, szczególnie zaburzenia świadomości siebie, tj. zagadnienie patologii osobowości.

Zdaniem Eya osoba w swym samokonstruowaniu się i w swym trwaniu w czasie integruje czasowość, wartości i doświadczenie człowieka. W swym zasadniczym przebiegu, ontogeneza człowieka pokrywa się z dojrzewaniem systemu nerwowego — ale jako kształtowanie osobowości trwa ona przez całe życie. Minione fazy tego procesu zostają wcielone do struktury psychicznej osoby (dotyczy to przede wszystkim substruktury podświadomości). Formy budowania się osobowości nadbudowujące się stopniowo nad sobą, to dynamiczne poziomy integracji; to, co pochodzi z poziomu niższego, nie tylko zostaje „zintegrowane”, lecz zarazem stanowi też zawsze „integrującą” część *kręgu postaci* (*Gestaltkreis* — termin

<sup>71</sup> G. E. Störring: *Besinnung und Bewusstsein*, Stuttgart 1953.

V. v. Weizsäcker). Podmiot kształtuje się zawsze w swych stosunkach z innymi i w swym ciełe. Pierwsze wyodrębnienie się podmiotu od przedmiotu dokonuje się — jak to, zdaniem Eya, najlepiej opisał Freud — wskutek oporu, na jaki natrafiamy usiłując zaspokoić nasze potrzeby. Najbardziej pierwotnym doświadczeniem jest przeżycie własnego żywego ciała. W trakcie obiektywizacji podmiotu, wychodząc od prostoty francuskiego aglutynacyjnego zaimka *je* dochodzimy do wyodrębnienia się podmiotu, posiadającego własną złożoną strukturę *moi*. W następstwie tego dochodzi do skutku logiczna konstrukcja Ja i wprowadzenie go do myśli danego indywiduum. Powstałe we wczesnej fazie ontogenezy, Ja rozwija się w historii osoby jako swoista oś jej rozumności.

Ja rozwija się w swej „funkcji świata” czy „funkcji rzeczywistości” dopasowując swój obraz rzeczywistości nie tylko do zasad swego rozumu, lecz także do ruchów odzwierciedlających pragnienia danej jednostki, zbliżających czy też oddalających ją od innych itd. Inaczej mówiąc, konstruuje ono swój obraz świata.

Tym, co następnie dołącza się do tego obrazu jako pewna wartość jest świadomość własnej tożsamości. Chodzi tu o przyjęcie pewnej roli, o identyfikację siebie samego z osobowością, jaką chcemy się stać. Jest to pewne zobowiązanie, przyjęcie pewnego ideału. To też — jak zauważa Ey — wszystkie psychoanalityczne teorie osobowości, nie mogąc znaleźć tego ideału — będącego czymś transcendentnym wobec podmiotu — w samej strukturze człowieka (tj. w jego immanencji) zmuszone są do zaprzeczenia jego istnieniu.

Charakter osoby nie jest więc ani gotowy, ani też nie konstytuuje się on tylko w sposób bierny, lecz jest czymś, co się „bierze” — i proces, w którym to się dokonuje nie jest jedynie prostą fazą samokonstruowania się Ja; wyraża on właściwy sens historii osoby i sam jest jej historią. Kształtowanie się charakteru nie ma miejsca na początku, lecz na końcu ontogenezy człowieka.

Strukturą, która wykracza poza teraźniejszość i zapewnia podmiotowi jego podstawowe rysy, tj. jedność, siłę i historyczną ciągłość jest jego pamięć. Terminem tym nie określa tu Ey ani pamięci bezpośredniej, ani Bergsonowskiej „czystej pamięci”, lecz „pamięć, która stanowi samą formę istnienia Ja”<sup>72</sup>. Ja uświadamia sobie swą „nieaktualność”<sup>73</sup>. Ta nieak-

<sup>72</sup> Ey, *La conscience*, 350.

<sup>73</sup> Tamże, 351.

tualność jest strukturą przeciwstawną polu świadomości, jest czymś zupełnie różnym od czasowości: „Jak aktualność dla pola świadomości, tak nieaktualność jest dla Ja właściwym sposobem istnienia, gdyż dla Ja istotą bytowania jest potencjalność (virtualité), zawarta w nim siła i historia, którą ma kontynuować”<sup>74</sup>.

W ten sposób Ja, dzięki świadomości siebie samego, dołącza do podstawowej struktury syntetycznej pola świadomości jego wymiar diachroniczny, jego dynamiczną strukturę *zawierania* i *zatrzymywania* w sobie momentów swej historii.

Ta dynamiczna oś podmiotu pojawia się jako trajektoria, zaczynająca się w konstytuowaniu się pierwszych przeżyć i kierująca się ku dalszym jego doświadczeniom i jego ostatecznym celom; „sama celowość podmiotu, a także osoby, jako kształtującej swą egzystencję jest jej pierwszym rysem strukturalnym”<sup>75</sup>.

Ja istnieje w swym skierowaniu tworząc własny system wartości. W większości wartości te pochodzą z zewnątrz, lecz „winny być wcielone w ten system aby kształtować informację, logikę czy moralność, składnię społecznych zasad tej osobowej *aksjologii*”<sup>76</sup>.

W ten sposób świadomość organizuje się jako pole aktualnego przeżywania jedynie w swym odniesieniu do podmiotu, który się z niej konstytuuje. Ja wyrasta w ontogenezie z konstytucji świadomości; lecz później ich kierunek i organizacja rozchodzą się — Ja czerpie swą substancję ze świadomości, lecz wykracza poza nią: „być świadomym — to znaczy, na zmianę oraz równocześnie, *przeżywać coś* w swej terażniejszości oraz *kierować swą egzystencją* poprzez jej pola obecności”<sup>77</sup>; „Dynamiczny aspekt stałości Ja nie polega na jego prostocie, lecz na jego potencjalności”<sup>78</sup>. Uparcie twierdzono ciągle, że świadomość i Ja to „to samo”; Autor *La conscience* natomiast oświadcza, że „książkę niniejszą napisano właśnie dlatego, aby przeciwstawić się temu błędnemu uproszczeniu”<sup>79</sup>.

Nie wystarcza jednak tylko odróżnić Ja i świadomość — trzeba powiedzieć więcej: że mianowicie u normalnego, dorosłego człowieka pole świadomości jest podporządkowane sy-

<sup>74</sup> Loc. cit.

<sup>75</sup> Loc. cit.

<sup>76</sup> Tamże, 353.

<sup>77</sup> Tamże, 354.

<sup>78</sup> Loc. cit.

<sup>79</sup> Tamże, 365.

stemowi jego osobowości. Integrowanie — w historii osoby — kolejnych momentów jego przeżywanej terażniejszości „jest braniem w posiadanie pola świadomości przez intencjonalność Ja”<sup>80</sup>. „Gdy Ja aktywnie kieruje świadomością, na „szczycie”, w najwyższym położonym regionie istoty psychicznej Ja i pole świadomości pokrywają się; lecz tego stosunku pokrywania się nie wolno interpretować ani jako identity, ani jako pełnego odpowiadania sobie”<sup>81</sup>; jest to właśnie podporządkowanie — i choć pole świadomości jest warunkiem koniecznym kształtowania się osoby, to jednak nie jest jego warunkiem wystarczającym.

### 3.5. Stawanie się świadomym

W drugim wydaniu *La conscience* Autor dodaje część piątą pt. *Stawanie się świadomym*, w której przedstawia w zarysie organizację bytu psychicznego i jego odniesienie do ludzkich wartości. Czyni to, nawiązując krytycznie do koncepcji Zygmunta Freuda. Rezultatem tej krytyki jest zmodyfikowany schemat stosunków wyróżnionych przez Freuda systemów świadomości — to, co nieświadome (Cs—Ucs). Schemat ten, oparty w dużym stopniu o rozważania P. Ricoeura, jest — jak się zdaje — ważnym krokiem w dalszym sprecyzowaniu koncepcji świadomości znakomitego francuskiego psychiatry.

#### 3.5.1. To, co nieświadome jako własność bytu świadomego

Stosunek bytu świadomego — odpowiadającego w analizach Eya Freudowskiego systemowi Cs i tego, co nieświadome (Ucs) jest, jego zdaniem, stosunkiem zawierania się: Ucs zawiera się w Cs, który nadaje mu jego formę. W trakcie konstytuowania się byt świadomy odrzuca, wypiera Ucs, umieszczając go „w swym wnętrzu”. Dzieje się to na dwa sposoby, zgodnie z dwoistą strukturą Cs. W polu terażniejszości jest to mianowicie podporządkowanie wszystkich zjawisk prawu obiektywności. To, co nieświadome może pojawić się tu jedynie przez obejście czujności istoty świadomej — w lukach i implikacjach jej dyskursu. W drugim wymiarze bytu świadomego — świadomości siebie (świadomości bycia kimś) podmiot wyłącza to, co nieświadome nie tylko wyrzucając je poza pole świadomości, lecz także skazując je na bycie czymś innym, (obcym) wobec niego.

<sup>80</sup> Loc. cit.

<sup>81</sup> Loc. cit.

Ey twierdzi, że te dwa sposoby posiadania własnego Ucs ukazują się znacznie wyraźniej w psychopatologii, niż w jakiegokolwiek odmianie analizy egzystencjalnej. Tylko bowiem psychopatologia może wyjaśnić, w jaki sposób *stawanie się nieświadomym* jest równoznaczne z wydziedziczeniem człowieka przez jego Ucs. Dwu sposobom czy aspektom odcinania się podmiotu świadomego od jego Ucs odpowiadają dwa omówione wyżej rodzaje tego wydziedziczenia: rozpad pola świadomości oraz zaburzenia się świadomości siebie. Dwoistość ta była już wprawdzie zauważona przez Freuda, ale — jak twierdzi Ey — przeprowadzony przez Freuda podział podświadomości na sferę tego, co nieświadome, wyparte i to, co przedświadome (das Vorbewusste) odpowiada raczej dwu wymiarom bytu świadomego — Ja i terażniejszości — niż jest rzetelnym podziałem podświadomości. Radykalne odcięcie systemu świadomość—przedświadomość—rzeczywistość oraz właściwej sfery tego, co nieświadome, lansowane przez Freuda nie da się przeprowadzić. Zdaniem Eya sfera podświadomości jako taka jest naprawdę jednolita, całe jej różnicowanie pochodzi od systemu świadomości, która — jako Ja czy jako świadomość terażniejszości — eliminuje Ucs raz w imieniu zasady rzeczywistości, drugi raz poprzez cenzurę moralną. Dla uporządkowania Freudowskiej topografii wystarczy zatem stwierdzić, iż (1) Cs obejmuje zarówno Ego, jak i jego ideał (autentyczne Superego) oraz (2) — że to, co nieświadome składa się z Id oraz jego negatywnych popędów (instynkt śmierci i Ja niższe, Subego, niesłusznie określane jako Superego). Dokonawszy takiej korekty Freudowskiej topografii i zastąpiwszy charakterystyczny dla niej trójpodział układem, spolaryzowanym przez dwa bieguny, Ey przechodzi do opisu dynamicznej struktury istoty świadomej, która „posiada swe Ucs tak, jak posiada swe ciało — lecz ciało, które sama stworzyła”<sup>82</sup>. Opis ten pozwoli na wyjaśnienie i sprecyzowanie tej korekty.

### 3.5.2. Dynamiczna struktura bytu świadomego a dialektyka negatywności i pozytywności

Przez zastosowanie do opisu istoty psychicznej terminu „struktura” Ey przyjął już po cichu, jak teraz podkreśla, jej relacjonalny, energetyczny czy też topograficzny model; jest

<sup>82</sup> Tamże, 421.

to model z konieczności asymetryczny, podobnie jak każda cząsteczka czy żywy organizm; sens tej asymetrii — podporządkowanie wobec Ja pola świadomości — implikuje problematykę wartości, związaną ze stosunkiem Cs—Ucs. Ey podkreśla, powołując się na P. Ricoeura — że organizm psychiczny o tyle różni się od organizmu biologicznego, iż embrion, z którego się rozwinął pozostaje w jego strukturze; wymagania życia nie znikają, lecz zostają wcielone w proces samo-konstruowania się człowieka — w proces, w którym dąży on ku osiągnięciu wolności poprzez dostosowanie się do praw rozumu. Zaś sensem organizacji nerwowej jest właśnie umożliwienie zapamiętania tego, co minione dla jego wykorzystania w działaniu. Integracja zakłada porządek, który możliwy jest jedynie poprzez wybór, różnicowanie oraz kontrolę — wiąże się on z konieczności wyłączeniem czy odrzuceniem czegoś czy też, jak wyraża się Ey, *funkcją przeczenia* (negativité). Autor *La conscience* zauważa, że sam Freud podporządkował Ucs świadomości, opisując je jako wyparte i w ten sposób zakładając pewne negatywne działanie bytu świadomego. Ucs, jako królestwo pożądania (czy jego równoważników) i instynktów, jest w pewnym sensie radykalną *pozytywnością*; jeśli zaś pożądanie można opisać jako brak, hiatus — dynamika Ucs, jego charakter dążeniowy stanowi o jego zasadniczej *pozytywności*. To dążeniowe czy energetyczne podłoże bytu świadomego ma charakter dwoisty, dzieląc się na tendencje podporządkowane „instynktom życia” oraz te, które wiążą się z „instynktem śmierci”. Ta dwoistość instynktów czyni konflikt Freudowskich instancji częściowo zbędnym. Jednak, jak podkreśla Ey, pierwotna struktura warstwy instynktów różni się w sposób oczywisty od tej, jaką Freud przypisuje temu, co nieświadome. Jest to jedynie nieświadomość istoty nieświadomej, choć nie posiada swej sfery nieświadomości. Freud odkrył nieświadomość jedynie przez dołączenie tego, co *wyparte*, do ogólnie przed nim przyjętej sfery podświadomości. To, co nieświadome w rozumieniu Freudowskim przechodzi z kategorii przymiotnika do kategorii rzeczownika przez to właśnie, że zostaje zakazane i wyparte, łącząc w ten sposób siłę instynktów z siłą wyparcia czy represji. Innymi słowy, konstytuuje się ono jako nieświadome we właściwym znaczeniu jedynie dzięki organizacji istoty świadomej, która je wypiera. W człowieku nie ma jednak niezorganizowanej, niezwiązanej energii. „Formacje tego, co nieświadome” otrzymują swoją formę od organizacji bytu świadomego. „Popędy” ludzkie

nie są nigdy czystymi instynktami, gdyż zawsze towarzyszy im otoczka wyobrażeń, które zawdzięczają świadomości. Pole tego, co nieświadome konstytuowane jest zarazem przez instynkty i przez świadomość.

Tak więc, zgodnie z przedstawionymi tu pokrótce analizami, Ey proponuje modyfikację i uproszczenie schematu Freudowskiego; trójca Id—Superego—Ed sprowadza się do dwu biegunów: dodatniego (Ucs) i ujemnego (Cs) — biegunów, których dynamiki ściśle się uzupełniają. Cs nie jest bynajmniej jedynie poddane działaniu Ucs, lecz wypierając je, zarazem je formuje i bierze w swe posiadanie. Id oraz Superego Freuda stanowią niższą część sfery Ucs i raczej należałoby je określić jako Id i Antyid. Właściwym Superego jest „ideał Ego”, projekt, umieszczony ponad nim.

Z tak poprawionego diagramu wynika — jak zauważa Ey — (1) że struktura istoty świadomej obejmuje Ucs i wypiera Id, obdarzając je wyobrażeniami kompleksów, stanowiących symboliczne reprezentacje instynktów; (2) że materia Ucs pochodzi z Id — ale z Id składającego się z przeciwstawnych sił *libido* i *destrudo*.

### 3.5.3. Stawanie się świadomym. Język jako środowisko istoty świadomej

„Jeśli życie psychiczne wyróżnia się poprzez konstytuowanie środowiska, które łączy instynkt i świat, charakterystyczne dla przeżywania ludzkiego jest tworzenie środowiska językowego, w którym wola człowieka spotyka się z reprezentacją jego świata”<sup>83</sup>; jest to już dziś — zauważa Ey — stwierdzenie banalne. Ale to, co nieświadome, może się pojawić jedynie pod warunkiem, że dyskurs, prowadzony przez istotę świadomą wprowadza w jej organizację środowisko, w którym kształtują się jej stosunki z Ucs. Jest to właśnie temat wszelkich rozważań dotyczących stosunku przyrody i kultury.

Choć język — jak podkreślał Freud — należy zasadniczo do systemu Cs—przedświadomość, wiąże się on z różnymi poziomami organizacji; poziomy te, kształtowane przez funkcje mniej lub bardziej „automatyczne”, odpowiadają rozczłonkowaniu istoty świadomej oraz jej Ucs. Człowiek staje się świadomy poprzez funkcje językowe. Jako symboliczne środowisko wszystkich stosunków podmiotu — język — jak stwierdza Ey, powołując się na Benveniste — zawieszony jest pomię-

<sup>83</sup> Tamże, 451.



dzy świadomą i instynktowną „sublingwistyką”, które się w nim wyrażają, a „superligwistyką” — tj. systemem logiczno-etycznym, którego prawo jest w nim proklamowane.

Stawanie się nieświadomym Ego opisuje jako dopuszczenie do przejawiania się Ucs w języku człowieka i poprzez ten język. Nawet w snach, w delirium czy też w halucynacjach pojawiają się historie, które mogą być przeżywane jedynie w ten sposób, że są opowiadane. Proces stawania się nieświadomym nie dąży ku świadomości zerowej, lecz właśnie ku symbolicznemu, językowemu objawieniu się tego, co nieświadome; służą temu wszelkie funkcje substytucji. W ten sposób struktura Ucs jest podobna do struktury języka, tworząc *denotacje* pierwotne, które wtórnie podlegają wyparciu.

Stać się świadomym, to — przeciwnie — zmuszenie do milczenia własnej podświadomości, a więc podporządkowanie własnej myśli i działania prawom *dyskursu*, poprzez nadanie im struktury językowej. Stawanie się świadomym to nie tylko dysponowanie modelem swego świata (który jest z konieczności modelem językowym), lecz również zaprzeczanie swemu Ucs przez radykalne eliminowanie go ze świadomości. Ta konstytucja podmiotu posługuje się formą językową, którą otrzymuje on od swego środowiska społecznego.

Zaprzeczając wszechmocy Usc, którą przyjmuje Freud, stawiamy wobec zagadnienia przemiany energii człowieka. Omawiając je, Ego powołuje się raz jeszcze na Ricoeura. „Proces sublimacji — pisze — to ów ruch bytu świadomego, poprzez który — dzięki aparatowi symbolicznemu, jakim dysponuje... — przechodzi on od pozytywności tego, co nieświadome, do pozytywności świadomości transcendentalnej czy też pozytywności Ja”<sup>84</sup>. Uświadomienie sobie swego Ucs jest w świetle tego stwierdzenia podwójną negacją Ucs; w następstwie tego procesu uświadamianie sobie, w którym istota świadoma pomnaża swą własność przez dodanie do niej tego, co przedtem było dla niej obce i — jak się wyraża Ego — wypowiada raz jeszcze w nowym języku to, co było przedtem jedynie bełkotane przez Ucs.

W zakończeniu swej książki Ego wyraża pogląd, że — choć nie zamierzał napisać apologii czegokolwiek — przedstawiony przez niego nowy obraz stosunków istoty świadomej do jej podświadomości gwarantuje odcięcie natury człowieka od jej czysto naturalistycznych interpretacji. Ricoeur napisał, że

<sup>84</sup> Tamże, 470.

przedstawienie podlega nie tylko prawu intencjonalności, które czyni je przedstawieniem czegoś, lecz również innemu prawu, które stwierdza, iż jest ono wyrazem życia, wysiłku i pragnienia. Ey sądzi, że raczej należałoby powiedzieć, iż istnieje drugie prawo intencjonalności, dzięki któremu przedstawienie wyraża raczej kogoś niż coś. Podkreśla on też za Ricoeu-rem, że dialektyka Hegłowska jest teleologicznym modelem świadomości, który wiąże świadomość z sumieniem: „W dialektyce tej prawda leży w następnym, nie zaś w poprzednim ruchu”<sup>85</sup>. Zagadnienie sublimacji, ta wielka aporia stosunku etyki do instynktu oraz, w szczególności, stosunku podświadomości do bytu świadomego, pojawiająca się w koncepcji Freuda może zostać rozwiązana wyłącznie przez zaprzeczenie determinizmu Ucs w wyższych (czy wysublimowanych) formach świadomej egzystencji. Jednak niektórzy ludzie — mianowicie chorzy psychicznie — są w swoich myślach, działaniach i wypowiedziach bardziej (i inaczej) niż inni uwarunkowani przez to, co w nich nieświadome. *Psychiatria* okazuje się zatem *patologią wolności*.

#### 4. ZESTAWIENIE. CZŁOWIEK A ŚWIADOMOŚĆ

Spróbujmy obecnie zestawić dwie przedstawione koncepcje. Tematem *Osoby i czynu* jest człowiek taki, jaki objawia się nam poprzez swój czyn. *La conscience* zajmuje się zasadniczo zagadnieniem węższym: świadomością. Toteż, choć analizy Eya ukazują świadomość na szerszym tle człowieka działającego i — co więcej — zdają się wskazywać na konieczność takiego właśnie do niej podejścia, książka pierwsza zawiera szereg rozważań (nie uwzględnionych w niniejszej rozprawce), wykraczających poza nasz temat i kulminujących w zarysowaniu sytuacji człowieka wśród innych ludzi i rolę innych w jego rozwoju. Z drugiej strony — i z tego samego powodu — podejście do świadomości Kardynała Wojtyły jest bardziej zwarte i syntetyczne; przyczyną tego jest również fakt, że chodzi mu o analizę filozoficzną, tj. o wyrażenie uzyskanych rezultatów w ogólnych i bardziej abstrakcyjnych pojęciach ontologicznych czy metafizycznych. Rozważania *La conscience*, przebiegające pomiędzy psychiatrią, antropologią medyczną, psychologią i filozofią poświęcają dużo więcej miejsca szczegółom. W swych fenomenologicznych opisach Ey dąży przy tym, powiedzieć można, do jak największego unaocznie-

<sup>85</sup> Tamże, 480.

nia, do jak najżywszego przedstawienia, poruszając się na granicy języka i wyobraźni poetyckiej w sposób charakterystyczny dla pewnej linii nowszej tradycji filozofii francuskiej. To też obie książki nie stoją na zupełnie tym samym stopniu konceptualizacji — i *La conscience* można częściowo traktować jako dostarczającą materiału dla bardziej abstrakcyjnych sformułowań filozoficznych; innymi słowy — jako fenomenologiczne, opisowe uzasadnienie i rozwinięcie takich możliwych sformułowań.

Nawiązując do końcowych uwag Eya możemy teraz zauważyć, że pozycje wyjściowe obu książek nie są w gruncie rzeczy tak odległe, jak się to początkowo wydawało. Jeśli bowiem psychiatria jest patologią wolności, etyka zaś jej ontologią i deontologią, to widzimy jasno, że podejścia obu Autorów ściśle się uzupełniają. Gdy próbujemy zanalizować, jak czyni to Kardynał Wojtyła, podstawową rzeczywistość działania ludzkiego dla zrozumienia człowieka oraz podstawowych praw jego rozwoju, czy też gdy — jak Ey — pragniemy zbadać osobę ludzką, wychodząc z patologii jej wolności, tą tematykę naszych analiz jest w zasadzie ten sam: działania człowieka jako to, co pozbawia mu na rozwinięcie i rozszerzenie sfery swęj wolności i wyraża tę wolność lub też, przeciwnie, co pozbawia go tej wolności i wyraża jej brak. W świetle tego daleko idąca zbieżność rezultatów, uzyskanych na tych dwu drogach oraz — byłby skłonny sądzić piszący te słowa — ich humanistyczny sens i zgodność z naturalnymi intuicjami, ze „zdrowym rozsądkiem” zdają się również potwierdzać ich prawdziwość.

#### 4.1. Podstawy fenomenologii działania

Temat słynnej polemiki Hume'a przeciw Locke'owskiej koncepcji „jasnej i wyraźnej idei aktywnej siły, którą zawdzięczamy refleksji, skierowanej na operacje naszego umysłu”<sup>86</sup> — polemiki, którą przyjął za swoją nowożytny sensualizm i transcendentizm, otrzymał nowe oświetlenie w rozwoju fenomenologii i psychologii współczesnej i szale przesunęły się, jak się zdaje, na korzyść Locke'a.

Roman Ingarden zaczyna jeden z najbardziej interesują-

---

<sup>86</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, ks. 2 R. 21 par 4. Por. interesującą dyskusję polemiki Hume'a w L. Krügera: *Der Begriff des Empirismus*, Berlin 1973, 79—89.

cych swych esejów *Człowiek i czas*<sup>87</sup> — niedługi tekst, pisany stopniowo w latach 1935—1945 — od stwierdzenia ścisłego związku między sporem idealizmu i realizmu o istnienie świata, zagadnieniem czasu oraz sporem o naturę człowieka. Pod koniec rozważań tego eseju Ingarden dochodzi do wniosku, że decydującym argumentem dla uznania istnienia wykraczającego poza strumień świadomości osoby — oraz, w następstwie tego, także dla przyjęcia istnienia transcendentnego świata realnego wobec świadomości — jest istnienie wolnych i odpowiedzialnych ludzkich czynów. W ostatnim swoim traktacie *O odpowiedzialności*<sup>88</sup> stara się on określić ontologiczne podstawy odpowiedzialności i wymienia wśród nich istnienie substancjalnego, trwającego w czasie podmiotu, wolność tego podmiotu, obiektywność wartości itd. Twierdzenia te sformułowane są jako ontologiczne w przyjętym przez Ingardena znaczeniu tj. jako dotyczące *czystych możliwości*. Jeśli jednak weźmiemy je pod uwagę wraz z *faktem* istnienia odpowiedzialnych czynów ludzkich — faktem, który Ingarden zdaje się stwierdzać — można traktować te twierdzenia jako podstawowe wyniki antropologii, wychodzącej z owego faktu, z odpowiedzialnego działania człowieka<sup>89</sup>. Ingarden nie dał fenomenologicznego opisu doświadczenia czynu ani umożliwiającej go transcendencji osoby. Wydaje się, że ta luka w jego fenomenologii jest przede wszystkim następstwem jego akceptacji Husserlowskiej, transcendentalnej koncepcji świadomości. W następstwie tego Ingarden był bardzo ostrożny w formułowaniu rezultatów swych analiz; będąc przekonany, że *rzeczywiście* doświadczamy naszej „siły” czy sprawności, umożliwiającej nam wolny czyn, nie mógł jednakże opisać w sposób zadawalający tego doświadczenia, nie mógł *ukazać* go na terenie czystej świadomości transcendentalnej. Wydaje się bowiem, że aby uzyskać taką możliwość trzeba by przyjąć Locke’owską „jasną i wyraźną ideę siły” czy też — mówiąc językiem Kardynała Wojtyły — pierwotne, bezpośrednie doświadczenie realnej sprawności; tym samym zaś trzeba by porzucić Husserlowską koncepcję „czystej” świadomości.

Głównymi postulatami, wysuwanymi początkowo przez fenomenologię, były: (1) kartezjański program filozofii jako

<sup>87</sup> Roman Ingarden: *Człowiek i czas*, W: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

<sup>88</sup> Roman Ingarden: *O odpowiedzialności*, tamże.

<sup>89</sup> Por. dyskusję *Osoby i czynu* przez T. Stycznia w „*Analecta Cracoviensia*” t. 5—6, 107—115.

nauki ściślej i niewątpliwej, oraz (2) postulat oparcia tej nauki o doświadczenie bezpośrednie, wyjścia od szczegółowego i nieuprzedzonego opisu wszelkich odmian takiego doświadczenia. Jak stwierdził Ernst Tugendhat, postulat ten może być interpretowany na dwa różne sposoby, określone przez niego odpowiednio — jako krytyczny i dogmatyczny motyw filozofii Husserla<sup>90</sup>. Prowadzą one, w gruncie rzeczy, do dwu zupełnie różnych i niezgodnych ze sobą teorii poznania. Pierwsza, jedynie — jak się wydaje — zgodna z postawą fenomenologiczną, wyrażoną przez Husserla w tzw. „zasadzie wszystkich zasad” — to koncepcja stopniowego wyjaśniania i uzasadniania wszelkiej wiedzy. W zgodzie z intencjonalnością i ad-perceptywnością wszelkiej świadomości, Husserl podkreśla w *Logice formalnej i transcendentnej* zasadniczą korygowalność rezultatów wszelkiego doświadczenia przez informacje, uzyskiwane w dalszym jego przebiegu<sup>91</sup>. W tej odmianie epistemologii fenomenologicznej absolutna niewątpliwość jest zatem celem, do którego zbliżamy się, lecz którego nie możemy w pełni osiągnąć. Interpretacja dogmatyczna — przeciwnie — polega na przyjęciu czystej świadomości jako domeny niewątpliwego doświadczenia, doświadczenia, które ze swej istoty nie wymaga już dalszego uprawomocnienia.

Dogmatyczny program epistemologii, prowadzący do koncepcji „czystej świadomości” i związany z przekonaniem, iż powątpiewalne jest samo istnienie realne doświadczanego przez nas świata zdaje się być przede wszystkim odpowiedzialny za odrzucenie przez wielu filozofów nowożytnych naszego doświadczenia sprawczości. Postawa „krytyczna” natomiast, przyznaje *każdemu* „źródłowo prezentującemu doświadczeniu”<sup>92</sup> względne prawo do prawidłowości pod warunkiem, że jest ono właśnie źródłowo prezentujące. Tę koncepcję epistemologii zdają się sugerować zarówno rozważania Kardynała Wojtyły, jak i Henri Eya.

W tak rozumianej krytycznej teorii poznania ostateczne uzasadnienie naszych wyników poznawczych nie polega jedynie na „widzeniu” przez nas apodyktycznej oczywistości pewne-

<sup>90</sup> E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, wyd. 2, Berlin 1970, 194 i nn., 208 i n.

<sup>91</sup> E. Husserl: *Formale und Transzendente Logik*, Halle 1929, 139 i nn., 251 i n., 254. Por. Tugendhat, op. cit. 207.

<sup>92</sup> Por. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1., przekład D. Gierulanki, Warszawa 1961, par. 24, „Zasada wszystkich zasad”.

go szczegółowego twierdzenia czy też układu twierdzeń; dochodzi ono natomiast do skutku poprzez konstruowanie zbornego obrazu — czy też, stosując termin Eya do wiedzy w sensie obiektywnym — modelu świata z częściowych, względnych oczywistości. W przeciwieństwie do pewnego atomizmu koncepcji dogmatycznej — epistemologię taką można określić jako całościową; uzasadnienie nie wypływa tu z pewnej ilości odrębnych, całkowicie pewnych zasad, lecz opiera się o zwartą strukturę całego „modelu” tego, co istnieje; ogólna oczywistość tego modelu wynika przy tym z względnych oczywistości wszystkich pierwotnie prezentujących doświadczeń. Zasadniczy nacisk położony tu jest na owym modelu jako pewnej całości, nie zaś na jego częściach, choć oczywistość modelu wywodzi się właśnie z oczywistości tych części.

Zgodnie z tym — i z codziennym, zdroworoządkowym doświadczeniem — Karol Wojtyła stwierdza bezpośrednią, fenomenologiczną prezentację dynamicznej rzeczywistości człowieka, przejawiającej się w jego czynie; czyn zaś dany jest pierwotnie jako wypływający ze sprawczości osoby. Podobnie, ukazując złożoną strukturę istoty świadomej oraz transcendencję osoby w dojrzałej formie przeżywania, Ey zdaje się uzasadniać konieczność uwzględniania dynamicznej struktury sprawczości we wszelkiej pełnej i adekwatnej analizie świadomości człowieka.

Ten pozytywny obraz rzeczywistości ludzkiej i miejsca w niej świadomości połączony jest w obu omawianych pracach z rozważaniami krytycznymi, wykazującymi błędność zarówno absolutyzacji świadomości, jak i niewystarczającego uwzględnienia jej roli i znaczenia. Co więcej, fakt, iż obu Autorom udało się ukazać strukturę osoby ludzkiej na szerszym tle pozwala im również wyjaśnić źródło bardziej jednostronnych poglądów na nią i ukazać częściowe oparcie, jakie znajdują one w danych ograniczonych zakresów rozważań, z których wyrosły.

#### 4.2. Koncepcja świadomości

Zgodnie z tą szerszą bazą doświadczenia, jaką przyjmują obaj Autorzy, akty świadome i intencjonalność charakteryzują oni inaczej niż to czyniła fenomenologia tradycyjna. Kardynał Wojtyła przypisuje intencjonalność przede wszystkim temu, co nazywa „wiedzą”, zaś tylko wtórnie i w sposób niewłaściwy świadomości; Ey natomiast mówi o „drugim prawie intencjonalności, które traktuje przedstawienie bardziej jako

wyraz kogoś, niż czegoś". Wiąże się to z przyjęciem przez Kardynała Wojtyłę raczej tradycyjnego, dynamicznego, Arystotelesowskiego pojęcia aktu<sup>93</sup> i z uwagami Eya o przeżywaniu przebiegającym na najwyższym szczeblu organizacji istoty świadomej, które występować może „jedynie jako akt, a nie tylko aktualność, jako akt, który — aby rozwinąć swój plan istnienia, wymaga nowego czynnika woli”<sup>94</sup>.

Według Kardynała Wojtyły świadomość obiektywizuje, gdyż obiektywizacja jest funkcją władzy aktywnego rozumienia. Lecz — w swej funkcji odzwierciedlenia — świadomość dysponuje obrazem świata osoby lub — jak mówi Ey — jego modelem. Model ten obejmuje także — jako rodzaj przedmiotu — sam podmiot. W tym sensie możemy mówić o aktach świadomości i o ich funkcji tetycznej — funkcji, której Ey nie rozumie — jak sugerują liczne wypowiedzi Husserla — jako tworzenie samego świata, lecz jedynie jego modelu. Funkcję tę zatem można określić najlepiej przez wyrażenie, ukute przez Ingardena: „uznanie czegoś w bycie”. Wzięte w funkcji odzwierciedlenia, świadomość jest dla Kardynała Wojtyły tym samym, co Ey określa jako „scena przeżywanej i wypowiedzianej terażniejszości” czy też, w szerszym znaczeniu, jego „model świata”<sup>95</sup>.

Przyjęta przez Kardynała Wojtyłę funkcja refleksywna świadomości wskazuje na „pole obecności” (*champ de la présence*) podmiotu, opisane przez Eya, na doświadczenie Ja obecnego w swej aktualności i identyfikującego się z własnymi czynami i uczynieniami, lecz zarazem transcendującego tę aktualność, tj. trwającego w czasie i skierowanego ku realizacji swych celów. Dynamiczne związanie świadomości z samowiedzą, czy też — szerzej — z czynną „wiedzą” w rozumieniu Karola Wojtyły ukazuje się tu przede wszystkim jako aktywna interwencja „władzy prawodawczej” podmiotu, podczas gdy na poziomie pola jako sceny zdobycze wiedzy i samowiedzy są jedynie odzwierciedlane.

<sup>93</sup> Ta koncepcja aktu nie była też zupełnie obca późnym rękopisom Husserla, por. E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation*, Hague 1972, 213, 218 i n.

<sup>94</sup> Por. wyżej, nota 67.

<sup>95</sup> Występująca tu dwuznaczność jest, jak się zdaje, ważnym zagadnieniem, które winno być uwzględnione w każdej analizie świadomości; szersze omówienie tej dwuznaczności, jak i innych wieloznaczności i zagadnień związanych z różnymi aspektami świadomości, wymagałoby jednak osobnej rozprawy.

#### 4.3. Koncepcja osoby

Kardynał Wojtyła podkreśla różnicę dwu struktur: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku” — czynu i uczynień. Szersza dyskusja funkcji tych dwu struktur, znajdująca się w drugiej części *Osoby i czynu* poświęcona jest integracji osoby w czynie i nie została zreferowana w naszej rozprawce. W tym kontekście podkreślona jest tam także rola żywego ciała ludzkiego, rola psycho-somatyki w dynamizmie człowieka oraz szczególne znaczenie dla tego dynamizmu sfery podświadomości. Poznaliśmy również rolę, jaką czynnikom tym przypisuje Eya. Ukazuje on w obszernych analizach jak nasze „uczynienia” stanowią jak gdyby podłoże, na którym nadbudowuje się akt osoby; która na najwyższym poziomie świadomości wkracza w organizację jej pola i przekształca je w pole swej własnej obecności. Przeprowadzona przez Eya dyskusja roli tego, co nieświadome może być również uważana za rozwinięcie i szersze uzasadnienie bardziej ogólnych i związanych uwag Kardynała Wojtyły dotyczących tego zagadnienia.

Dynamiczne podejście obu Autorów czyni również zrozumiałym nacisk, jaki kładą oni na potencjalność jako podstawowy wymiar człowieka, związany z „dynamiczną strukturą zawierania i zatrzymywania” (Ey), przysługującą osobie. Uważny czytelnik niniejszej rozprawki lub — lepiej — dzieł w niej referowanych może stwierdzić bez trudności daleko idącą zgodność i uzupełnianie się analiz osoby jako sprawcy swych czynów i jako podmiotu swych uczynień u obu Autorów.

Według Kardynała Wojtyły nie wystarczy stwierdzić, że osoba jest zindywidualizowaniem natury ludzkiej; bowiem u podstaw integrowania przez osobę własnego człowieczeństwa musi się pojawić dynamizacja przez osobowy sposób istnienia. To twierdzenie znajduje nie tylko równoległe sformułowanie i rozwinięcie w przeprowadzonych przez Eya obszernych analizach aktów i uczynień oraz w całej jego koncepcji ludzkiej dynamiki, lecz również w jego poglądach na pamięć i potencjalność oraz tezie o aksjologicznym ukierunkowaniu Ja jako właściwym sposobie istnienia człowieka; właśnie dynamika jest tym, co wykracza poza sposób istnienia podmiotu, który posiadałby jedynie świadomość jako scenę — świadomość, w której on sam i jego świat „konstytuowałyby się”, lecz która byłaby pozbawiona owego sprzężenia z polem działania oraz szczególnego napięcia, jakie wprowadza do „prywatnego modelu świata” jedności ludzkiej jej świadomy czyn.



Na zakończenie pragnąłbym wspomnieć o jednym jeszcze podobieństwie między oboma Autorami: żaden z nich nie jest „zawodowym” filozofem w sensie traktowania filozofii jako jedy- nego, czy nawet głównego swego zajęcia. To ułatwiło im, być może, uniknięcie dołączenia się do owego starożytnego zespo- łu uczonych mężów, schylonych nad starymi księgami w poszu- kiwaniu prawdy, na widok których (jak głosi dawna anegdota) Diogenes miał wykrzyknąć: „A kiedyż oni będą mieli czas, aby tę prawdę praktykować”.

Ścisłe powiązanie obu referowanych dzieł z życiem człowie- ka i społeczeństwa, połączone z głębokim przekonaniem ich Au- torów, iż zadaniem człowieka jest uczynienie naszych działań rozumnymi — wiara w prymat rozumu — wskazuje wyraźnie na ich silne zakorzenienie w tradycji kultury europejskiej. Można by nawet twierdzić, że — w spotkaniu się myśli feno- menologicznej, etycznej, metafizycznej, psychiatrycznej i bio- logicznej, którego przykładu dostarczyło zestawienie omawia- nych prac — tradycja ta zaczyna znajdować nowe swe uza- sadnienie i spełnienie.

#### **THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF KAROL WOJTYŁA AND HENRI EY'S ANALYSIS OF CONSCIOUSNESS**

This is a modified version of the essay: „Ethical Action and Con- sciousness”, *Analecta Husserliana* vol. VII, Dordrecht 1978.