

Wojciech Chudy

Rola refleksji w epistemicznej i ontycznej strukturze osoby ludzkiej

Studia Philosophiae Christianae 20/1, 7-29

1984

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WOJCIECH CHUDY

ROLA REFLEKSJI W EPISTEMICZNEJ I ONTYCZNEJ STRUKTURZE OSOBY LUDZKIEJ

Zarysowanie problematyki 1. Przeżywaniowy wymiar osoby według Karola Wojtyły. 2. Różnica między refleksyjnością a refleksywnością w koncepcji K. Wojtyły. 3. Perspektywa bytu w świadomości ludzkiej. 4. Dwa horyzonty przeżywania. 5. Horyzont bytu zasadą realności i obiektywności przeżyć osoby. 6. Horyzont Ja zasadą personalistycznego zakotwiczenia ludzkich przeżyć. 7. Rola refleksji w przeżywaniu osoby jako osoby. 8. Ontyka refleksji. 9. Refleksja a metafizyka osoby ludzkiej. 10. Zakończenie.

ZARYSOWANIE PROBLEMATYKI

Przynajmniej od czasów scholastyki jest rozbudowywana, zaś istnieje jako problem filozoficzny na pewno już u Arystotelesa (*Fizyka*, *Etyka Nikomachejska*) — kwestia refleksji poznawczej oraz refleksyjności człowieka. Problematyka refleksji, w szczególności zaś refleksji *in actu exercito*, wiąże się ściśle z zagadnieniem antropologicznym *osoby ludzkiej*. Ukazanie tego związku oraz rozważenie najbardziej istotnych funkcji, jakie pełni refleksja w tej skomplikowanej i głębokiej strukturze, którą stanowi osoba człowieka — oto główne zadania niniejszego artykułu.

Refleksja jest tym charakterem przeżywania — a specjalnie poznawania — ludzkiego, dzięki któremu człowiek odnoscąc się w sposób aktywny do jakiegoś przedmiotu: w pierwszej mierze do przedmiotu zewnętrznego, w drugiej do własnego wnętrza — jest w stanie także ująć zarazem akt owego spostrzeżenia oraz sposób, w jaki ów akt jest spełniany. To ujęcie będące epistemiczną konsekwencją pewnej konstytutywnej dla świadomości ludzkiej cechy zwanej samozwrotnością (amtycypując można powołać się tutaj na przypis 3 wdniejący w tym tekście), posiada dwojaką formę. Akt, przeżywający czy nastroj mogą zostać ujęte za pomocą odrębnego aktu o charakterze refleksyjnym. Akt ten — nazwany przez

scholastyków *reflexio in actu signato* — odznacza się niejako retrospektywnością („cofnięciem”, „spóźnieniem”) w stosunku do tego przebiegu świadomości, który stanowi jego przedmiot. Jednakowoż istnieje też refleksja druga. Wyniosła z późnego średniowiecza miano *reflexio in actu exercito*, jej wyróżnikiem zaś jest *równoczesność* przebiegu i informowania w stosunku do tego przeżycia świadomości, które się aktualnie dokonuje i do którego się owa ostatnia refleksja odnosi. Tyle podstawowa dystynkcja; będziemy do niej wracać.

Rola refleksji — choć z istoty samej swej struktury i dynamiki poznawczej odnosi się refleksja do poziomu metaprzeciętnego — nie ogranicza się tylko do obszaru epistemologiczno-metafizycznego. Refleksja przeżywaniova, zwana właśnie w scholastyce *in actu exercito*, pełniąc ważną funkcję w konstytuowaniu pierwotnej sytuacji poznawczej — sytuacji poznania bytu — zarazem stanowiąc o epistemicznym i epistemologicznym wymiarze tej sytuacji, a więc umożliwiając ustanowienie swoistej relacji pomiędzy filozofią bytu i filozofią poznania — jest także swoistym *centrum* antropologicznej struktury człowieka. Perspektywa metafizyczna, którą *reflexio in actu exercito* zarazem współkonstruuje, poznaje i wyjaśnia — zostaje, na zasadzie jedności poznania naturalnego, do którego *de facto* sprowadza się metafizyka klasyczna, „przełożona” na perspektywę bycia człowieka. Do najgłębszych bowiem uwarunkowań struktury osobowej człowieka należy jego poznawcze odniesienie do bytu jako bytu, a zwłaszcza afirmacyjny stosunek do zasady wszelkiego bytu czyli elementu istnienia.

Uwarunkowania te jednakże nie są proste lub redukowalne do jednego tylko czynnika. Samoświadomość, przeżycie własnej podmiotowości, wrażliwość na wymiar aksjologiczny, stosunek do alter-ego oraz świadomość swej przynależności do wspólnoty — to dziedziny także współdecydujące o strukturze osoby i często podejmowane w badaniach filozofów naszych czasów. Rozwinięcie problematyki refleksji w czasach nam współczesnych (dużą zasługę w tym mają fenomenolodzy) oraz ujawnienie bliskiego związku tej formy poznania z poznaniem realności bytu, pozwala na konstatację antropologicznego wymiaru refleksji. Adagium Martina Heideggera: *Homo est animal metaphysicum*, które w swoim podstawowym sensie nie jest obce perspektywie klasycznego filozofowania, wydaje się wskazywać kierunek parafrazie zbieżnej z płaszczyzną naszych rozważań. Brzmi ona: *Homo est animal reflexionis*, zaś przy peł-

nej świadomości implikacji i wymiarów teorii refleksji towarzyszącej rozbudowanej w duchu Tomasza z Akwinu, znajduje swój wyraz w zdaniu: *Persona est se reflectans*.

Problematyka osoby mająca swoje źródła w filozofii Augustyna i definicjach Boecjusza nabiera szczególnej intensywności w wieku XX. Przyczynia się do tego zarówno przesilenie nurtów filozofii podmiotu, która absolutyzuje jeden wymiar złożonego constitutum ludzkiego, jak i potrzeba stworzenia lub reaktywowania całościowej, integralnej koncepcji człowieka, która by połączyła w jedność wiele niekompatybilnych płaszczyzn i kierunków jego działalności. Doniosłym wyrazem tego nurtu filozofii osoby są prace Karola Wojtyły, a ostatnio opublikowane wypowiedzi i orędzia Jana Pawła II¹.

Istnieje wiele płaszczyzn filozofii osoby. Struktura osoby jest bytowo stanowiona przez skrzyżowanie ze sobą wielu dziedzin mogących stać się przedmiotem namysłu filozoficznego. Do dziedzin tych, których przecięcie jest bytową istotą osoby, należą m.in. sfera duchowości, intelektualności poznania i woli, otwartości na wymiar aksjologiczny, moralności, swoistej „zamkniętości” osobowej (*Persona est alteri incommunicabilis*) oraz otwarcia, „komunijności” względem drugiej osoby. Do najbardziej dyskusyjnych spraw w filozofii osoby należą problem relacji pomiędzy „substancjalnym” a „osobowym” resp. metafizycznym a personologicznym poziomem człowieka, oraz próby aplikacji teologicznych do tej filozofii.

1. PRZEŻYWANIOWY WYMIAR OSOBY WEDŁUG KAROLA WOJTYŁY

Refleksja buduje jeden z podstawowych wymiarów integralum osobowego jakim jest człowiek. Na refleksji in actu exercito nabudowuje się w sposób konstytutywny fenomen świadomości; „przeżywanie” — jak nazywa ten typ refleksji Antoni B. Stępień — jest „powszechną funkcją świadomości”².

¹ Największą rangę w aspekcie filozoficznych analiz struktury osoby mają dzieła: *Osoba i czyn* (Kraków 1969) oraz *Teologia ciała* — której pierwsze rozdziały zostały opublikowane w 1980 r.

² A. B. Stępień. *Rodzaje bezpośredniego poznania*. „Roczniki Filozoficzne” 19:1971 z. 1, 97. Tamże (95—6) supozycje do wyprecyzowania pojęcia świadomości. Czerpiąc z bogatej spuścizny tradycji filozoficznej stosować będziemy w niniejszym tekście zastępczo takie terminy jak: reflexio in actu exercito, refleksja towarzysząca, refleksja (współ) wykonywana, refleksja nieaktowa, refleksja nieprzedmiotowa, intuicja przeżywania, przeżywanie. To główne synonimy.

Ta w sensie przeżywaniowym najszersza płaszczyzna aktywności człowieka wiąże się z wartością poznawczą; posiada walor autokomunikacji. Wszystko, co pojawia się w podu — jak byśmy powiedzieli — walentności świadomościowej: co może zostać zauważone i odnotowane przez świadomość, ujawnia się przez samo zachodzenie i dzięki temu momentowi refleksyjności uzyskuje swoiście ludzki charakter³. „To zaś, że nasze przeżycia kształtują się w świadomości, to, że bez niej nie ma właściwie przeżycia ludzkiego w człowieku (...) — to na swój sposób potwierdza i weryfikuje definicję człowieka, mianowicie zawartą w niej przydawkę *rationalis*”, pisał w *Osobie i czynie* Karol Wojtyła⁴. Racjonalny charakter, który wykazuje w pierwszym rzędzie funkcjonowanie refleksji współwykonywanej (wyrażającej się w postaci świadomości), nie wyczerpuje jednak *osobowego wymiaru* tej refleksji. Przypoznawczy charakter płaszczyzny przeżywaniowej jest warunkiem koniecznym przeżywania siebie jako osoby, jednakże nie wystarcza do pełnej determinacji tego aspektu bycia ludzkiego. Już Boecjusz mówił: „*Persona est rationalis naturae individua substantia*”. Niepowtarzalna konkretność osoby ludzkiej (*incommunicabile*) ujawnia się w sposób jedynie właściwy w doświadczeniu wewnętrznym siebie.

„To, że człowiek jest osobą, pisze Wojtyła — manifestuje się czyli unaocznia w działaniu świadomym, *manifestuje się również w samej świadomości*”⁵. Osobowy charakter człowieka ujawnia się zatem w szeroko rozumianym czynie osoby; jest to wg wykładni autora *Osoby i czynu* sposób poznania podobny do tego, który fenomenolodzy nazywają poznaniem alter-ego; tu odpowiednikiem byłoby poznanie alterae personae. Nas interesuje bardziej samopoznanie osoby, jej samodostępność i bycie samoświadome. Jak się wydaje, moment samoodślonienia osoby jest decydujący dla całej problematyki epistemologicznej odnoszącej się do osoby ludzkiej.

Karol Wojtyła w wypracowanej przez siebie terminologii, która w pewnych przypadkach odbiega nieco od tej zastanej w tradycji filozoficznej, opiera analizę poznania osoby przez

³ „Świadomość odznacza się jakimś stopniem samoprzezroczywości, samoodstępiania się, i to właśnie można nazwać przeżywaniem”, mówi A. B. Stępień, jw. 97. A dalej: „...nie można świadomości i poznawczości traktować jako dwu odrębnych (...) elementów czy momentów w strumieniu życia psychicznego”, 105.

⁴ 49.

⁵ *Osoba i czyn*, 89 (podkreślenie moje, W. Ch.). Zob. tamże, 191, 195.

siebie samą (samopoznanie) na pojęciach *doświadczenia człowieka, samowiedzy i samoświadomości*. Dokonany przez niego w *Osobie i czynie* (zwł. na ss. 5—17 i 35—50) opis i interpretacja samopoznania osoby uwzględnia nie tylko wymiar czysto kognitywny tego świadomego przebiegu, ale także jego wymiar przeżyciowo-egzystencjalno-aksjologiczny.

Źródłem i początkiem poznawczym, z którego bierze się rozwinięte potem, pełne przeżycie osoby — jest *doświadczenie człowieka*. Jest to podstawowe poznanie JA, które stanie się rysem towarzyszącym wszelkiemu innemu kontaktowi poznawczemu ze światem. Doświadczenie to cechuje charakter przedmiotowy, złożoność co do zakresu, prostota co do struktury. „Doświadczenie człowieka — tego człowieka, którym jestem ja sam, trwa tak długo, jak długo zachodzi ów bezpośredni kontakt poznawczy, którego ja jestem z jednej strony podmiotem a z drugiej strony przedmiotem” — z tego punktu wychodzi Wojtyła⁶. Na doświadczenie to składa się wiele współczynników i danych treściowych: ujęcie siebie (JA), ujęcie i obraz innych, obraz świata, momenty aksjologiczne, nasylenie moralnością itp.; „ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota”⁷. Ten swoisty holizm epistemologiczny Wojtyły, wyrażający się w preferencji jedności przedmiotowej poznania złożonej z wielu elementów (jedność jako całość, Tomaszowe *multum ut unum*), jest podstawą jego późniejszych analiz polegających — jak to zauważył M. A. Krąpiec⁸ — na wydobywaniu i artykułowaniu struktur przedmiotowych, które w trakcie działania ludzkiego znajdują się w polu świadomości towarzyszącej (*reflexio in actu exercito*). Pojęcie horyzontu świadomości — w *Osobie i czynie* nie obecne jeszcze *explicite*, lecz w *Teologii ciała* rozwinięte już w pełni — posiada tutaj swoją zasadę epistemiczną⁹.

Przeżyciowa płaszczyzna bycia osobą konstytuowana jest wg Wojtyły przez dwie komplementarne postaci świadomości: samowiedzę oraz samoświadomość. Są to biegunowo różne co do

⁶ Tamże, 6.

⁷ Tamże, 11.

⁸ Zob. tegoż: *Człowiek — suwerenny byt osobowy — w ujęciu K. Wojtyły*. „Zeszyty Naukowe KUL” 22:1979 nr 1—3, 85—87.

⁹ Ten holizm poznawczy akcentujący jednak wyraźnie rolę nieaktowych, nieprzedmiotowych, „peryferycznych”, „marginesowych” funkcji i miejsc świadomości okazuje się w wielu fragmentach *Osoby i czynu*. Zob. np. 38—39 i 46.

¹⁰ Zob. tamże, 39—45.

struktury formy świadomości, jednak są dla siebie wzajemnie niezbędnymi. *Samowiedza* ma charakter ściśle intencjonalny, uprzedmiotowiający i obiektywizujący JA w jego poszczególnych treściach, potencjalnościach i walorach¹⁰. *Samoświadomość*, albo jak mówi Wojtyła po prostu: świadomość, posiada charakter nieprzedmiotowy, nieintencjonalny¹¹. Ona to właśnie w sposób najbardziej istotny buduje przeżywanio-
-przeżyciową warstwę ludzkiego bycia osobowego. Jej struktura *towarzysząca* związana jest z elementami rozumienia; „ze świadomością — powie Wojtyła — ściśle współdziała całe ludzkie poznanie: zdolność oraz sprawność czynnego rozumienia”¹². Świadomość zatem jest przeżywanio-
-przeżyciową strukturą, towarzyszącą wszelkim przebiegom o charakterze aktywnym i posiadającą kognitywno-aksjologiczną zdolność rozumienia — tak byśmy zbiorczo określili Wojtyły pojęcie samoświadomości towarzyszącej. „Owo towarzyszenie świadomości — mówi sam autor koncepcji — stanowi nie tyle o tym, że działanie jest świadome, ile raczej o tym, że człowiek jest świadomy swego działania. I to także sprawia, że działa jako osoba”¹³.

Podstawowe funkcje sprzężonych komplementarnie w działaniu samowiedzy oraz samoświadomości — są dwie. Pierwsza, to funkcja *odzwierciedlająca*; na podstawie jej działania możliwe jest zaistnienie w świadomości płaszczyzny wiedzy, poznania mającego charakter przedmiotowy i zobiektywizowany. Funkcja ta związana jest raczej z porządkiem samowiedzy i posiada niezwykle ważną rolę, jeśli idzie o zdolność rozpoznania, kategoryzacji i oceny zarówno świata zewnętrznego, jak i zawartości JA. To ze względu ma tę funkcję Wojtyła mówi, iż „samowiedza (...) stanowi granicę świadomościowego odzwierciedlenia (...) i stanowi także granicę, dzięki której świadomość ostatecznie „trzyma się” bytu”¹⁴. Dzięki samowiedzy bowiem i funkcji odzwierciedlającej, osobie ludzkiej nie grozi swoisty „wariabilizm” w sferze świadomości; jest ona stale i mocno zakorzeniona w bycie.

¹⁰ Oto podkreślający to odpowiedni fragment *Osoby i czynu*: „świadomość bowiem — przy swoim zespoleniu podmiotowym z tymże 'ja' — nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi. (...) świadomość jest poznawczo obojętna na własne 'ja' jako na przedmiot. Nie ma aktów intencjonalnych świadomości, które by obiektywizowały to 'ja' pod względem istnienia czy też działania. Funkcję tę spełniają akty samowiedzy” (39).

¹² Tamże, 38.

¹³ Tamże, 35—36.

¹⁴ Tamże, 41.

Drugą podstawową funkcją charakteryzującą wymiar świadomościowy człowieka—osoby jest funkcja *upodmiotawiająca*. Mówiąc językiem ściśle fenomenologicznym, jest to orientacja egotyczna świadomości; dodać jednak trzeba jeszcze do tego określenia pojęcie podmiotowego charakteru ego. Ta funkcja wiąże się wg Wojtyły z towarzyszącą, przeżywaną odmianą świadomości, jej działanie wyraża się w najgłębszym i najściślejszym *byciu przy* podmiocie, który jest epistemicznym rdzeniem samego przeżywania. Świadomość przeżywaną nie dopuszczając do „dystansu” pomiędzy sobą a podmiotem — nie posiada bowiem aktowej intencji¹⁵ — stanowi o *przeżyciu podmiotu jako podmiotu czyli* — wg Wojtyły — *siebie jako osoby*¹⁶.

2. RÓŻNICA MIĘDZY REFLEKSYJNOŚCIĄ A REFLEKSYWNOŚCIĄ W KONCEPCJI K. WOJTYŁY

Fundamentalną rangę dla konstytucji dwóch podstawowych form odniesienia się osoby do siebie: samowiedzy i (samo)świadomości w koncepcji Karola Wojtyły — posiada refleksja. W *Osobie i czynie* najistotniejszą rolę w tej sprawie odgrywa rozróżnienie: *refleksyjność a refleksywność*. Z aktowo zasadniczo ukształtowaną płaszczyzną samowiedzy wiąże się refleksyjność; z zasadniczo towarzyszącą postacią samoświadomości zaś — refleksywność. Jak się wydaje, można tu mówić o rzeczonych odmianach refleksji zarówno w sensie podbudowy epistemologicznej (źródła) jak i ontologicznej (*struktura intelektualna „fundująca”*) samowiedzy, resp. samoświadomości.

Wojtyła tak definiuje owe postaci refleksji: „Myślenie staje się *refleksyjne* (podkreśl. moje — W. Ch.) wówczas, gdy zwracamy się do aktu uprzednio dokonanego, aby pełniej ująć jego przedmiotową zawartość, ewentualnie też jego charakter czy strukturę”. Zanim przytoczymy określenie refleksywności zauważmy, jak bliżej zostaje zdeteterminowane pojęcie refleksyjności. „Myślenie refleksyjne jest ważnym elementem w

¹⁵ Drugi rodzaj świadomości — samowiedza — intendując do podmiotu JA, chwytą go jako przedmiot. Stwarza w ten sposób „dystans” epistemiczny pomiędzy sferą przeżywania i sferą podmiotowości. Podmiot nie jest wtedy przeżyty jako podmiot, ale jako *suppositum* (czyste podłoże istnienia i działania). Por. tamże, 47—48 i nn.

¹⁶ „Świadomość pojawia się jakby na marginesie (...), ale zarazem jakby bardziej jeszcze „wewnątrz” osobowego podmiotu. Dlatego właśnie jej dziełem jest wszelkie „uwewnętrznienie” i „upodmiotowienie”. Tamże, 47.

powstawaniu (...) tej wiedzy o sobie, jaką stanowi samowiedza. (...) świadomości samej myślenie to nie konstytuuje. Konstytutywny dla niej jest umysłowy zwrot w stronę podmiotu jako takiego — świadomość jest refleksywna, nie refleksyjna”¹⁷.

„Refleksywność świadomości — określa Wojtyła — oznacza naturalny jej zwrot w stronę podmiotu jako takiego. (...) Zwrot refleksywny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot — czyli przeżywa swoje własne „ja” (podkreśl. moje — W. Ch.)¹⁸.

Utrzymując w pamięci to wszystko, co powiedzieliśmy powyżej na kanwie koncepcji przeżywanioowego wymiaru osoby wg Wojtyły — odróżnijmy analitycznie pojęcie refleksyjności od pojęcia refleksywności. Na szczególną uwagę przy tym pierwszym znaczeniu zasługują wyrażenia: „zwracamy się” „aby ująć” oraz: „do aktu uprzednio dokonanego”. W pierwszym wyrażeniu dominującym momentem znaczeniowym (zwłaszcza, kiedy zestawimy to wyrażenie z trzecim z kolei) jest sens dobrze znany z tradycyjnej teorii refleksji aktowej (*reflexio in actu signato*), uwidaczniający się zaś w retrospektywnym charakterze przedrostka: „re-”. Umysł ludzki — jak wskazuje treść powyższych znaczeń — dokonuje nawrotu, powrotu (w tradycji: *reditio*, *reflexio*, *redeundi*) do minionego lub właśnie mijającego w polu świadomościowym („re-”) aktu. Fenomenologiczna wykładnia refleksji (Husserl, Ingarden, A.B. Stępień) widzi w tym nawrocie operację swoistego „podążania za” i „korzystania” przez intelekt z „pogłosu retencyjnego”, który towarzyszy każdemu aktowi świadomości w jego normalnym przebiegu¹⁹. Aktowy charakter tego stanu świadomości uwidoczni się wyraźnie, gdy weźmiemy pod uwagę sens wyrażenia „aby ująć”. „Ujęcie” — odpowiednik łacińskiej „*apprehensio*” — wskazuje na przedmiotowy biegun i kres odnośnego przeżycia; polega ono na takim zabiegu poznawczym, który intendując zdecydowanie w kierunku jakiegoś celu (przedmiotowego) jednocześnie ostro odcina formę świadomości, poprzez którą się realizuje — od pozostałego tła świa-

¹⁷ Wszystkie przytoczenia, znajdujące się w powyższym akapicie, ze s. 46 *Osoby i czynu*.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. R. Ingarden. *U podstaw teorii poznania*. Warszawa 1971 208—230, zwł. 227; A. B. Stępień. *Rodzaje bezpośredniego poznania*, 111—112 oraz J. Tischner. *Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 2:1966 nr 1, 205—256.

domości. Na tym polega w głównych zarysach *refleksyjność* wg wykładni Karola Wojtyły.

Zupełnie inaczej jawi się w podobnej analizie struktura i dynamizm *refleksyjności*. W centrum znaczeniowym definicji Wojtyły znajduje się tutaj słowo „przeżywa” (występuje ono dwukrotnie: „Przeżywa siebie jako podmiot” oraz „przeżywa swoje własne „ja””). Momentem dominującym tego sensu jest charakter *braku dystansowania* w stosunku do podmiotu będącego właśnie podmiotem przebiegu refleksywnego. Owo „bycie przy — podmiocie” wiąże się z następną cechą znaczeniową przeżywania, jaką jest *samoprzezroczystość*, samoodstąpienie siebie w trakcie przebiegu świadomościowego. „Przeżywanie to nazwa dla tej własności świadomości, że się sama przez swoje zachodzenie ujawnia” — mówi kompetentna definicja fenomenologiczna²⁰. *Współaktualność* przebiegu refleksywnego z tym, co w jego trakcie zostaje *concomittans* ujawnione i przeżyte, oraz *nieaktowość* tej struktury świadomościowej — to kolejne atrybuty wynikające z powyższej analizy przeżywaniewego waloru jaką posiada refleksyjność w ujęciu K. Wojtyły.

Jak się wydaje, koncepcja dualistycznego statusu refleksji, jaką prezentuje *Osoba i czyn*, wyrasta ze scholastycznej i neoscholastycznej tradycji tomizmu. Oparcie płaszczyzny przeżywaniewej właściwej osobie jako osobie na refleksji zakotwiczonej egotycznie, refleksji będącej — jak mówi Wojtyła — naturalnym zwrotem świadomości w stronę podmiotu jako takiego — wykazuje merytoryczne związki z Tomaszową teorią refleksji opartą na tezie metafizycznej: *Inclinatio naturalis est recurva in seipsam*. Dystynkcja Wojtyły: refleksyjność — refleksyjność jest równoległa lub przynajmniej ugruntowana w podobnych założeniach, co dychotomia scholastyczna: *reflexio in actu signato* — *reflexio in actu exercito*. Przyrównanie „refleksyjności” Wojtyły z „refleksją towarzyszącą” (*in actu exercito*) scholastyków wynika zarówno z przeprowadzonej powyżej analizy znaczeniowej, jak i ogólnych tez epistemologicznych i ontologicznych przyjętych w *Osobie i czynie* jako podbudowa koncepcji osoby.

Refleksyjność stanowiąca fundament najgłębszej sfery świadomości posiada dla struktury osobowej człowieka nie tylko rolę poznawczo-przeżyciową, ale także ontologiczną: *współkonstruuje* ona bowiem samą tę strukturę. Píše Wojtyła: „świa-

²⁰ A. B. Stepien, jw., 106.

domość (w znaczeniu: wynik refleksywności — W. Ch.) jest więc aspektem, ale nie tylko aspektem — jest również realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość w znaczeniu psychologicznym, a raczej przeżyciowym. Poniekąd więc świadomość konstytuuje to własne 'ja'”²¹. Tę niezmiernie wielką dla konstytucji samej struktury osoby wagę samoświadomości podkreśli Karol Wojtyła — już jako Jan Paweł II — w *Teologii ciała*²².

3. PERSPEKTYWA BYTU W ŚWIADOMOŚCI LUDZKIEJ

Zreferowana powyżej koncepcja oraz implikacje wyprowadzone z niej tytułem interpretacji i eksplikujących hipotez — pozwalają rozwinąć teorię jedności przeżyć osoby; jedności posiadającej swoje podstawy w szerokim tle przeżywanym, którego warunkiem epistemologicznym jest refleksja towarzysząca. Jednakże zarysowana tutaj dziedzina nakazuje iść dalej. Analizie podstawowych uwarunkowań jedności przeżyć osoby ludzkiej zabrakło pewnych rozważań natury genetycznej; ująć — jakby to powiedział M. A. Krapiec — umieszczenia jedności płaszczyzny przeżywanego człowieka od strony bytu. Analizy rozgrywające się powyżej — także w perspektywie konstytutywności — umieszczone były zasadniczo na planszy świadomościowej i brakło im swoistego „ekwiwalentu” ontycznego”. Refleksja — jeśli wziąć pod uwagę supozycję poznania metafizycznego — nie jest pierwsza ani samoistna epistemologicznie. Jak to już nie raz gdzie indziej powiedziano, *refleksja idzie za bytem*: mówiąc zaś ściślej: refleksja towarzysząca „budzi się” wraz z poznaniem bytu. Wymiar bytu w sposób ostateczny wyjaśnia unifikujący przeżywanowo charakter refleksji towarzyszącej.

²¹ *Osoba i czyn*, 47—48. A dalej: „Świadomość — o ile (...) stanowi podstawę przeżycia, o ile przeżycie to dzięki swej refleksywności konstytuuje, (...) wchodzi w podmiot i doświadczalnie konstytuuje go wraz z każdym przeżyciem”, 48.

²² Oto kilka charakterystycznych fragmentów z pierwszego rozdziału *Teologii ciała*: „Samo-świadomość idzie w parze ze świadomością świata (...) Świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania w stosunku do świata widzialnego” (I, 2, 2). „W pojęciu pierwotnej samotności zawiera się zarówno samo-świadomość jak i samo-stanowienie” (I, 2, 3); „Świadomość „nadrzędności” wpisana w definicję człowieczeństwa rodzi się od początku na gruncie specyficznym ludzkiej 'praxis'” (I, 2, 4). „Człowiek jest podmiotem nie tylko przez samo-świadomość, i samo-stanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało” (tamże).

„Byt jest pierwszy, lecz jest zawsze. (...) w gruncie rzeczy wszelkie poznanie jest 'poznaniem bytu'”, napisał w *Bycie i istocie* Etienne Gilson²³. Zdanie to wyraża prawdę podstawową dla naszych rozważań. Przyjmując naturalny charakter poznania metafizycznego, należy uznać sąd o towarzyszącej nieustannie wszelkim naszym poczynaniom świadomym — *perspektywie bytu*. Człowiek w pewien sposób „staje się wszystkim”, z czym skontaktuje się poznawczo; jak powiedział Arystoteles: *Anima cognoscendo fit quodammodo omnia*. Przede wszystkim jednak człowiek staje się intencjonalnie — bo o takie stawanie się chodziło Stagirycie — bytem. *Ens ut primum cognitum* — najbardziej spotentjalizowana forma ludzkiego poznania — towarzyszy człowiekowi w każdym momencie jego świadomego życia, „modeluje” jego pole świadomości, wyznacza horyzont jego osobowego przeżywania.

4. DWA HORYZONTY PRZEŻYWANIA

Człowiek reflektujący *in actu exercito* siebie i swoje świadome bycie w świecie staje się w wymiarze przeżywaniowym osobą na skrzyżowaniu niejako *dwóch horyzontów*. Jego świadomość (refleksyjna) siebie jako osoby w zderzeniu ze świadomością świata jest „spięciem” dwóch permanentnie towarzyszących sobie oczywistości: istnienia bytu zewnętrznego oraz istnienia siebie — bytu samoświadomego własnej podmiotowości. Dopiero w tym zestawie dwóch dopełniających się, ale równocześnie polarnie różnych w wymiarze przeżywania, horyzontów: *horyzontu bytu i horyzontu JA* — ukazuje się pełny sens metafizyczny i epistemologiczny osoby w jej filozoficznym przekroju świadomościowo-przeżywaniowym. Tę integralną dwoistość zauważył i podkreślał w punkcie wyjścia swoich dociekań Karol Wojtyła pisząc: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka”²⁴.

5. HORYZONT BYTU ZASADA REALNOŚCI I OBIEKTYWNOŚCI PRZEŻYĆ OSOBY

Horyzont bytu jest pierwszy. Wyprzedza on (w aspekcie genetycznych warunkowań) samoświadomość stanowiąc tym sa-

²³ 253.

²⁴ *Osoba i czyn*, 5.

mym pierwotną rację ugruntowania płaszczyzny przeżyć ludzkich w rzeczywistości realnej. Afirmacja istnienia bytu „budzi” refleksję towarzyszącą, która staje się pierwotnym fundamentem pierwotnego tła świadomościowego. To owo jest już zakorzenione w istnieniu bytów realnych. „Fakt istnienia „świata” uderza mnie i pogrąża w porządku realnego bytu. I tu winna się zaczynać analiza metafizyczna”, pisze Krąpiec²⁵. Tutaj także pojawiają się podstawy do rozpoczęcia analizy noetycznej, teoriopoznawczej. Poznanie istnienia będąc — od strony metafizycznej — „racją rozpoczęcia realnego procesu poznania”²⁶ staje się zarazem epistemologicznym punktem wywoławczym dla ogromnego pola refleksyjnego. Poznanie istnienia jest ontycznym „stykiem” dwu istnień aktualizujących się w danym momencie; jak mówi M. A. Krąpiec: „w momencie ich zetknięcia się, ich „styku” następuje pierwszy „błysk” poznawczy”²⁷. Powstaje horyzont bytu. Jest to refleksyjna struktura poznawcza, jej podłożem jest refleksja towarzysząca. Poznanie istnienia (bytu) wywołuje — na zasadzie i mocy reflexionis in actu exercito — poznanie poznania (istnienia bytu) umożliwiając tym samym rozwój pola samoświadomości: w pierw samoświadomości poznawczej, a następnie — nabudowujących się na tej podstawowej, innych form i jakości ludzkiego odniesienia do samego siebie²⁸. Człowiek jest „wypełniczny” poznawczo bytem, ale wypełnienie to nie zniewala w żaden sposób jego operacji poznawczych, lecz stanowi swoisty „wirtualno-ontologiczny obszar dyspozycjonalny”. Człowiek poznający może zwrócić się intencjonalnie w stronę sfery bytów zewnętrznych; horyzont bytu jest wtedy potwierdzeniem i zabezpieczeniem *realności* i *obiektywności* tego poznania. Drugą stroną, „rewersem” epistemologicznym nieaktywnego pola poznawczego jest wtedy horyzont JA. Z kolei aktywny zwrot refleksyjny do siebie posiada swoje „zaplecze” świadomości w postaci gwarantującego integralność podmiotu przeżyć i aktu, spełnianego *in statu fieri*, szczególnego, wycinkowego kresu tego aktu — horyzontu JA. Ponadto towarzyszący temu nawrotowi do siebie horyzont bytu powoduje zakorzenienie ca-

²⁵ M. A. Krąpiec. *Ja-człowiek*, Lublin 1974, 160, p. 27.

²⁶ Tenże, *Pojęcie — słowo*. „Roczniki Filozoficzne” 26:1978 z. 1, 89.

²⁷ Tamże.

²⁸ Oto co pisze Krąpiec: „Dzięki sądom egzystencjalnym, stykającym nas z rzeczywistością od strony tego, co jest „korzeniem” realności bytu, od strony aktualności istnienia, dalsze etapy naszego poznania (...) są jednak związane z rzeczywistością; wszelkie operacje poznawcze mają swe podstawy w bycie, w rzeczywistości” (*Ja-człowiek*, 160).

łej sytuacji poznawczej w rzeczywistości realnej; ugruntowuje akt, przedmiot i podmiot aktu oraz zbitkę refleksji związanych z tymi istnościami epistemologicznymi — w istnieniu niezależnym od podmiotu poznającego.

W wymiarze przeżywaniowo-przeżyciowym osoby horyzont bytu stanowi o spójności i inteligibility układów rzeczowych z jakimi styka się i kontaktuje osoba; stanowi o dorzeczności *świata*, w którym znajduje się osoba. Jednak nie tylko. Horyzont bytu, jego struktura i funkcjonowanie decydują także o możliwościach epistemicznych oraz lingwistycznych człowieka realizującego operacje poznawcze oraz znajdującego się w sytuacji semiozy. Horyzont bytowy konfrontowany ciągle z doświadczeniem wyznacza repertuar typów poznawczych wiedzy kontaktującej człowieka z, i odnoszącej go do rzeczywistości realnej (w odróżnieniu od wiedzy czysto możliwościowej jaką przecież także dysponuje człowiek), resp. pozwala na dywersyfikację poznania realnego od idealnego; horyzont bytowy odgrywa także dużą i ważną rolę w dziedzinie i procedurze ustalania prawdy. W metafizyce — co eksponują stale tomiści egzystencjali — horyzont bytu staje się *przedmiotem nauki*. Zostaje — dzięki zabiegowi zwanemu separacją — uprzedmiotowiony. „Skoro byt — pisze Gilson — jest pierwszą zasadą ludzkiego poznania, to jest on a fortiori pierwszą zasadą metafizyki”²⁹. Jednakże dojście do przedmiotowego ujęcia tej zasady w postaci bytu (jako bytu nie usuwa rangi jaką dla poznania metafizycznego posiada horyzont bytu. Wątor egzystencjalny, resp. realnościowy tego poznania — będący warunkiem sine qua non metafizyki — ma swoje źródło w ciągłym, jeśli idzie o strukturę systemu metafizyki: od punktu wyjścia do dojścia — odniesieniu do bytu rzeczywistego. Stanowi o tym odniesieniu horyzont bytu. Brak tego „zaplecza egzystencjalnego”, które w płaszczyźnie przeżywaniowej jest po prostu stałym trwaniem świadomości przy bycie, doprowadza do redukcji metafizyki do planszy filozofii podmiotu. Mówiąc językiem tego artykułu: zapoznanie horyzontu bytu doprowadza w płaszczyźnie metafizyki do swoistej obiektywizacji horyzontu JA. Skutkami są znane trudności z wydobyciem się z idealistycznych i subiektywistycznych konsekwencji, w jakie popadają filozofie zaniedbujące horyzont bytu. Jak mówi konkluzja dzieła Gilsonga *Jedność doświadcze-*

²⁹ E. Gilson. *Jedność doświadczenia filozoficznego* Warszawa 1968, 216.

nia filozoficznego: „wszelkie niepowodzenia metafizyki dadzą się wytłumaczyć tym, że pierwsza zasada ludzkiego poznania była przez metafizyków bądź pomijana bądź też nadużywana”³⁰.

Inną niezwykle ważną dla realistyczności ludzkiego poznania i jego komunikacji funkcją *horyzontu bytu* jest stanowienie podłoża dla aktów językotwórczych. Mieczysław A. Krąpiec w swej metafizycznej analizie konstytuowania się języka naturalnego nawiązuje do koncepcji świadomości o strukturze przeżywaniowej nadbudowanej na refleksji *in actu exercito*³¹. W analizie tej uwyraźnia się jasno funkcja pierwotnego poznania bytu, które w postaci pola świadomości (Krąpiec mówi o „rozkołysanym oceanie myśli” oraz o „tafli morza — oceanu poznawczego”³²) towarzyszy i warunkuje artykulację i komunikację językową. W kolejnych etapach powstawania pojęć — intelektualnych fundamentów słów (Tomasz z Akwinu m.in. w *De Veritate* 4,1 nazywał je *verba mentis*) horyzont bytu pełni rolę egzystencjalno-treściowego podłoża struktur językowych zapewniając jednocześnie znakowemu charakterowi języka walor — obok konwencjonalnego — obiektywny i realistyczny. Podłożo to nie jest typu przedmiotowego. „Zawsze jednak — pisze Krąpiec — „dno”, „spód” intelektualnego pojęcia-ujęcia rzeczy jest niewyraźny, jest niedokładnie ujęty, bo jest nim właśnie analogiczny byt”³³. Autor tej koncepcji wiąże ową nieprzedmiotową strukturę świadomości z pojęciem *entis vagum* — najbardziej, po pierwotnej kategorii poznawczej zwanej *ens ut primum cognitum*, niezdeteminowanym treściowo fenomenie w polu świadomości ludzkiej. „Myśl jest zawieszona całkowicie na bycie, który pierwotnie ujęty tworzy

³⁰ Tamże, 218. Jak się wydaje, zarzut ten trafia także w tych fenomenologów i egzystencjalistów, którzy używają pojęć *Umwelt* czy *eussere Horizont*. Znaczenia te bowiem nie wynikają z dobrego rozpoznania ludzkiego bycia w świecie realnym (które implikują „horyzont bytu” w tym sensie, w jakim używamy go tutaj powyżej), ale raczej z układu jakości, jakie człowiek utrzymuje w świadomości jako specyficzny ekwiwalent świata. *In-der-Welt-Sein* to nie tyle konstatacja realności, co przeżycie własnej (ludzkiej) obecności w otoczeniu egzystencjalnie obcych przedmiotów. Horyzont bytu jest tu *de facto* identyczny z horyzontem JA w naszym rozumieniu.

³¹ Zob. M. A. Krąpiec. *Pojęcie — słowo*, 89, 91—93, 103—106, 108—111, szczególnie 110, gdzie termin *reflexio in actu exercito* wprost występuje.

³² Tamże, 93 oraz 108.

³³ Tamże, 91.

pole świadomości”³⁴; zaś gdzie indziej: „Podstawą zawsze żywą tak tworzonych w nas pojęć jest pierwotna struktura bytowa”³⁵ — w ten sposób akcentuje Krapiec *uprzedni* wobec wszelkich przedmiotowych ujęć intelektualnych charakter tego „połowego” podłoża poznania, które my jesteśmy skłonni nazywać *horyzontem bytu*.

6. HORYZONT JA ZASADĄ PERSONALISTYCZNEGO ZAKOTWICZENIA LUDZKICH PRZEŻYĆ

Drugim wymiarem płaszczyzny przeżywaniowej człowieka stanowiącym wraz z horyzontem bytu o jedności przeżyć osoby ludzkiej, jest *horyzont JA*. Wbrew obiegowemu przekonaniu, problematyka JA (doświadczenia ego) występuje w tradycji filozoficznej od dawna, na pewno zaś od czasów Augustyna, nie mówiąc już o słynnym fragmencie z IX księgi *Etyki Nikomachejskiej*, wielokrotnie potem komentowanym i interpretowanym. Wyraźnie zdawał sobie sprawę z roli doświadczenia JA oraz obecności tego przeżycia w poznaniu bytu Tomasz z Akwinu tworząc w *De Veritate* i *Sumie teologicznej* rozbudowaną teorię refleksji. „...*Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit* — pisał on — *ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire*”³⁶.

Horyzont JA w kolejności genetycznej jest drugi — za horyzontem bytu. Uderzenie istnieniem w sądzie egzystencjalnym wywołuje afirmację bytu; „tło bytowe” jest jej utrwalonym „śladem” świadomościowym. Wraz z afirmacją i „obudzoną” przezeń refleksją in actu exercito powstaje jednocześnie zorientowanie egotyczne świadomości. *Samoświadomość JA*. Horyzont JA jest z kolei trwałym „śladem” pierwotnej refleksji stowarzyszonej z poznaniem istnienia (bytu) i wywołanej przez tegoż afirmację. Ten *podwójny horyzont*: bytu oraz JA jest koniecznym *constitutivum* intelektualnego i osobowego funkcjonowania człowieka. Jak mówi z jednej strony M. A. Krapiec: „Nie uzyskamy kontaktu z sobą, o ile nie będziemy mieli kontaktu z rzeczywistością — poznając byt poznajemy siebie”³⁷, z drugiej zaś K. Wojtyła: „... Świadomość ten byt,

³⁴ Tamże, 93.

³⁵ Tamże, 108.

³⁶ STh I, 76, 1. Zob. podobne passusy: *De Ver* 10, 5; 10, 8; *In Ethic. Nic. IX*, 1, 11.

³⁷ Wypowiedź zanotowana na seminarium metafizyki ogólnej 12 stycznia 1979 r. (KUL, Lublin).

konkretnie byt ludzki — osobę, niejako odsłania do wewnątrz. Na tym polega jej funkcja refleksywna”³⁸.

O ile horyzont bytu charakteryzuje się jako swym najistotniejszym momentem rysem egzystencjalności, o tyle w horyzoncie JA na plan pierwszy niejako wysuwają się momenty treściowe. Nie oznacza to, że horyzont JA jest z natury esencjalny. Istnienie JA jest elementem tak samoczywistym w przebiegu świadomości, i tak często uobecnianym w trakcie zachodzenia wszelkich modyfikacji pola świadomości, że traci swój maocnościowo prymarny charakter a przejawia się raczej jako ciągła obecność JA w przeżywanym refleksyjnie (refleksywnie) tle³⁹. *Horyzont JA* wyraża się w przebiegu świadomości w postaci niezwykle złożonej struktury treściowej, którą cechują odniesienie egotyczne („uwewnętrznienie”, jak mówi Wojtyła). Można ten zorientowany układ treści nazwać „doświadczeniem człowieka” czy „przeżyciem duszy” — (jak jest w *Osobie i czynie*), można potraktować go w kategoriach: „JA” — „moje” (jak w systemie antropologii filozoficznej Krapca) albo jako *innere Horizont* Edmunda Husserla. Całościowy, zbierający charakter tego refleksyjnego przeżywania siebie wskazuje także na analogię w postaci słynnej *reditio completa* Tomasza.

Ze względu na zasadniczo treściowy wymiar *horyzontu JA* posiada on bardzo różnorodną i bogatą zawartość i funkcje. W każdej chwili ludzkiego życia osobowego towarzyszy człowiekowi w świadomości dana w sposób peryferyczny, nieaktowy plansza jego „bycia dla siebie”. Składają się na nią zarówno elementy ontologiczne (przeżycie samostanowienia, samoposiadania, wolności), jak i aksjologiczne (hierarchia wartości), etyczne (powinność, odpowiedzialność, cały wymiar sumienia i jego doświadczeń historycznych) czy epistemologiczne (prawa i jej wartościowanie, samowiedza)⁴⁰. Horyzont JA nie posia-

³⁸ *Osoba i czyn*, 48.

³⁹ Już Augustyn mówił odnośnie do tego: „*Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam: et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam*”. De Trin. IX. Ten typ poznania istnienia (JA) wykazuje podobieństwo z charakterem przeżycia nazywanego przez Kajetana — a potem przez Maritaina — *existentia ut exercita*.

⁴⁰ Najbardziej kompetentne uwagi na ten temat czyni Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*. Na s. 196 tak opisuje owo specyficzne przeżycie czy ciąg przeżyć nazywanych przez nas horyzontem JA: „Treścią przeżycia duszy jest wszystko to, co (...) „składa się” na transcenden-

da charakteru czysto poznawczego — jak horyzont bytu — lecz wykazuje zdecydowanie aksjologiczną i normatywną moralnie orientację⁴¹. Treści spolaryzowane biegunem JA, stanowiące swoisty „bagaż” osobowego życia w płaszczyźnie przeżyć, nie są obojętne w aspekcie wartości i nakazów. „Stanowią one żywotną ośnowę życia wewnętrznego człowieka”⁴². Będąc z jednej strony przesyconą subiektywnością sferą przeżyciowo-emocjonalną warunkującą decyzje, wybory i obligującą do czynów, z drugiej czerpie siłę obiektywności i realizmu z gwarantującej osadzenie aksjologii i moralności na relacjach rzeczowych i rzeczywistych — komplementarnej plan-szy przeżyć. *Horyzont JA koreluje z horyzontem bytu.*

7. ROLA REFLEKSJI W PRZEŻYWANIU OSOBY JAKO OSOBY

Podwójny horyzont przeżyciowo-przeżywaniowego przekroju tego skomplikowanego w aspekcie filozofii faktu bytowego, jakim jest *osoba ludzka*, wskazuje na istotną rolę pełnioną tutaj przez refleksję towarzyszącą. Refleksja ta z jednej strony jest podstawą epistemiczną zachodzenia w ogóle w wymiarze bycia osobowego takich fenomenów poznawczych jak przeżywanie siebie, samoświadomość czy wreszcie w pełnej perspektywie refleksyjnej dwóch horyzontów — przeżywanie siebie jako osoby. Z drugiej strony i w związku z tym, ta podstawa w postaci refleksji *in actu exercito* pozwala postawić ważną tezę, iż zasadniczo przeżycie osoby jako osoby, a więc refleksyjne doświadczenie o charakterze personalistycznym — *jest rodzaju nieprzedmiotowego*. Jest to przeżycie o strukturze nieaktowej, o charakterze przeżywaniowym (samoodstaniającym się) i towarzyszącym (zachodzi i ujawnia się, jak powie Wojtyła, w trakcie spełniania czynów).

Oczywiście, zarówno pojęcie refleksji współwytkonywanej (*in actu exercito*), jak i nadbudowana na tym znaczeniu w związ-

cję osoby w czynie, a więc powinność, odpowiedzialność, prawdziwość, samostanowienie, świadomość — z tym, że w przeżyciu duszy uwydatnia się nade wszystko wewnętrzność tych wszystkich treści. Stanowią one żywotną ośnowę życia wewnętrznego człowieka i przeżywane w ten sposób utożsamiają się dlań z przeżyciem duszy”. Zob. też tamże, 84 nn. Por. M. A. Krapiec. *Ja—człowiek*, 171—172.

⁴¹ „Czyn i moralność, wartości moralne, funkcjonują nie tylko przedmiotowo w znaczeniu, jakie świadomość odzwierciedla, ale funkcjonują równocześnie na wskroś podmiotowo w przeżyciu, które ta świadomość bezpośrednio warunkuje”. K. Wojtyła, *iw.*, 50.

⁴² Tamże, 196.

ku z problemem osoby koncepcja przeżycia osobowego, występują na szerszym tle filozoficznym. Nie są to elementy wyjaśniające w całości fenomen osoby ludzkiej, lecz tylko ujmujące i eksplikujące pewien — jak to mówiliśmy — wymiar ludzkiego bytu osobowego. Mówi Wojtyła: „... Cała koncepcja świadomości oraz stosunku jej do samowiedzy nie tłumaczy się w oderwaniu, nie tłumaczy się sama dla siebie. Tłumaczy ją integralna koncepcja osoby”⁴³. Wynika z tych słów podobny postulat w stosunku do powyższej teorii. Musi zostać ona wintegrowana w całościowo pomyślaną *filozofię osoby*; filozofię, której pierwsze oznaki powoływania do życia już istnieją oraz która posiada mocne i klasyczne podstawy w tradycji filozoficznej.

8. ONTYKA REFLEKSJI

Koncepcja podstaw epistemologicznych płaszczyzny przeżyciowoprzeżywaniowej konstytuującej w sposób istotny strukturę osoby — człowieka oraz jego samoświadomość — posiada swoje ontyczne konsekwencje. Refleksyjność (*in actu exercito*), a w szczególności takie jej cechy epistemiczne, jak *przezroczystość* oraz *zwrotność* ukierunkowują znacznie charakter dociekań i analiz metafizycznych starających się ustalić zasadnicze momenty struktury ontycznej człowieka.

Przezroczystość charakteryzująca danie poprzez refleksję stanowi o tym, że akt, władza będąca w akcji, wreszcie sam podmiot — a w kontekście całościowym przeżyć człowieka — osoba jako osoba są *dostępne* bezpośrednio i wprost w trakcie przeżywania, w którym uczestniczą. Bezdyskursywność tego złożonego i wielowarstwowego dania oraz taki jego cha-

⁴³ Tamże, 45. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż jednym z wymiarów „integralnej koncepcji osoby” jest wymiar równowagi, harmonii czy proporcji w strukturze immanentnej przeżywania siebie jako osoby. Jest to swoista problematyka „zdrowia osobowego”; posiada ona punkty styczne z dziedziną psychologiczną teorią osobowości i jej struktury oraz stabilności. Sam Wojtyła mówi tak na ten temat: „Spójność samowiedzy ze świadomością wypada uznać za podstawowy czynnik równowagi w życiu wewnętrznym osoby, zwłaszcza gdy chodzi o jego intelektualną strukturę” (jw., 40). Problem równowagi osobowości wraz z zastosowaniem do analizy tego problemu pojęcia samoświadomości nieaktowej odnaleźć można w dziełach Junga, Jaspersa czy Lonergana. Por. tego ostatniego: *Insight*. London 1957 oraz *Dimensions of Meaning*, in: Collection: *Papers by Bernard Lonergan*. New York 1967. Pisze o tym w obszernym artykule R. M. Doran. *Psychic Conversion*. „The Thomist” 41:1977 no 2, 200—236.

rakter, że „za jednym zamachem” — a raczej: w jednym spójnym ciągu epistemicznym — dane są różne istności decydujące o funkcjonowaniu podmiotu ludzkiego i byciu człowieka osobą, wskazuje na specyficzną ontykę bytu obdarzonego tą właściwością. *Zwrotność* to dynamiczna strona tej cechy. Dzięki niej dokonywane akty oraz inne przebiegi i stany świadomości posiadają (oprócz pierwszorzędnej dla funkcji jaką spełniają dynamiki transcendowania) dynamikę — jak powiedzieć by można — „do-siebną”, „k’sobną”⁴⁴. Każdy akt i czynność związana ze świadomością „miosa” z sobą „otoczkę” samoodniesienia. „Otoczkę” — albowiem zwrotność ta nie ma nic wspólnego z ukierunkowaniem intencyjnym. Jest to raczej — mówiąc językiem metaforycznym, na który z konieczności jest się w tym punkcie skazanym — „jarzenie się” czy „po-głos” idący wraz ze spełnianym aktem; „łuna bijąca od pożaru” (wyrażenie Krapca); „samoroźświetenie się” (termin Ry-le’a i Mohanty’ego).

Reflexio est refugium spiritualitatem — mówi adagium scholastyczne. Powszechne w średniowieczu twierdzenie upatrujące w refleksji znak i *ostoję duchowości* pochodzi z wątków neoplatonskich, które interpretowały fakt refleksyjności w duchu skrajnego spirytualizmu a także panteizmu. „Quod ad seipsam conversum est, incorporeum est” — utrzymywał Proclus w *Liber de causis* dochodząc na tej m.in. podstawie do znanych twierdzeń o walorze radykalnie monistycznym⁴⁵.

Pomimo tę radykalną proveniencję, teza o *duchowym* charakterze przenikającym strukturę osobową człowieka oraz jednoczącym, zarówno w aspekcie składników przeżyciowych (świadomościowych, epistemicznych), jak i elementów ontycznych w *całość integralną* — osobę ludzką, posiada silne uzasadnienie. Uzasadnienie to wiąże się tak od strony czysto teoretycznej, jak i w aspekcie naocznego doświadczenia — z płaszcą refleksji, w szczególności zaś *refleksji towarzyszącej*.

Ontyczne pryncypium ducha ludzkiego, jego sposób współistnienia z ciałem, a także związek z Bytem Absolutnym — znajdują się poza zasięgiem doświadczenia bezpośredniego JA

⁴⁴ Hegel określał ten ruch refleksji jako „związanie” świadomości. Autor *Fenomenologii ducha* przedstawił ekstremalną koncepcję ruchu świadomości refleksyjnej ontologizując go i budując refleksyjny model rozwoju rzeczywistości.

⁴⁵ Por. *In Lib. de Causis* (Tomasza) 1. 7. Cytowana tam jest także następująca wypowiedź Proclusa: „Quod quidem igitur incorporeus sit intellectus quoad seipsum, conversio manifestat”.

jako osoby. Jednakże doświadczenie to w swoich głębokich — choć naczących — uwarunkowaniach (przezroczyść, samozwrotność) wyznacza dalszą drogę tak rozumianej *ontyki ducha*⁴⁶. Duchowość — poprzez refleksję — jest jakoś dana oglądowo. Baczna i uważna — rzecz by można: „czujna” — samoświadomość w postaci refleksji, zwłaszcza in actu exercito — chwytła rozumiejąco w przebiegach umysłu jakoś transcendującą strukturę cielesności w człowieku. Przytoczmy obszerny, niezwykle doniosły w naszym kontekście fragment pracy kard. Wojtyły. „Duchowość człowieka przejawia się w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną jego bytowania i działania. Podstawy duchowości człowieka, jej niejako korzenie znajdują się poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia — osiągamy ich drogą rozumowania — sama jednakże duchowość ma swój doświadczalny wyraz, staje się poniekąd sumą przejawów. Fakt ściślego, niejako konstytutywnego związania przeżyć człowiekowi właściwych z refleksywną funkcją świadomości jest tego dowodem”⁴⁷. Wśród „sumy przejawów”, w postaci których wyraża się duch ludzki, poczesne miejsce zajmuje refleksja. Ze wzrostem kontrolowanej samoświadomości postępuje *skupienie* się człowieka na swoich wewnętrznych obszarach; zanika rozproszenie i dezintegracja będąca najczęściej skutkiem pobudzeń cielesnych⁴⁸. Życie, w którym główny akcent tkwi na refleksji, charakteryzuje się eksponowaniem wartości, zwanych potocznie duchowymi. Szczytową formą takiego życia jest praktyka mistyczna, *kontemplacja*, której jedynym źródłem i podstawą jest wewnątrzosobowa płaszczyzna refleksji (pisał o tym szeroko Gabriel Picard). M. D. Roland-Gosselin w swej teorii „refleksji totalnej” powie wprost: „im więcej refleksji, tym więcej ducha”. Refleksja jest wg niego epifenomenem ducha ludzkiego⁴⁹.

Przechodząc do dziedziny poznania metafizycznego szcze-

⁴⁶ Karol Wojtyła: „Treścią przeżycia duszy jest wszystko to, co (...) „składa się” na transcendencję osoby w czynie (...). Przeżycie duszy jako duchowego „ja” człowieka zdaje się na swój sposób wskazywać kierunek analizy metafizycznej” (*Osoba i czyn*, 196).

⁴⁷ Tamże, 49.

⁴⁸ Oczywiście, nie wynika z tego odpowiedni postulat metodologiczny odnośnie do filozofowania! Były to postulat skrajnego subiektywizmu poznawczego. Opis powyższy przebiega na płaszczyźnie teorii poznania życia potocznego.

⁴⁹ Por. M. D. Roland-Gosselin. *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?* „Philosophia Perennis” T2.

gólną uwagę należy zwrócić na fakt wzajemnego przenikania się i swoistej „zamienności strukturalnej” władz człowieka, których natura z reguły interpretowana jest jako duchowa. To dzięki tym właściwościom Tomasz mógł za Stagirytą powiedzieć, iż „voluntas in ratione est”⁵⁰. Skądinąd wiadomo, że Tomasz w płaszczyźnie noetycznej nazywał ten wzajemny wpływ na siebie woli i intelektu mianem jednej z wyróżnionych typów refleksji: *per redundantiam*.

9. REFLEKSJA A METAFIZYKA OSOBY LUDZKIEJ

Refleksja oraz — równolegle — duchowość uzyskują swoje teoretyczne opracowanie w *metafizyce poznania*⁵¹. W perspektywie teorii substancji i istoty ludzkiej, hylemorfizmu, teorii władz oraz — najogólniejszej: teorii aktu i możności wyjaśniane są ostateczne podstawy tych dwu istności związanych nierozzerwalnie z bytem osobowym człowieka. Istnieje jeszcze wiele niedopowiedzeń i wiele kwestii spornych. Sprawa korelacji epistemiczno-ontycznej refleksji (w szczególnej postaci *in actu exercito*) oraz duchowości podejmowana była w literaturze sporadycznie i najczęściej okazjonalnie. Można się jednak pokusić o wyprowadzenie na ten temat kilku twierdzeń.

Samoistność osoby ludzkiej jest przejawem substancjalności bytowej człowieka. Jak intelekt i wola zakorzenione są w jednorodnym podłożu bytowym stanowiącym o jedności człowieka (*radicetur in una substantia animae*⁵²), tak też całe pole przeżywaniowe człowieka wraz z jego ostatecznym w aspekcie epistemologicznym gruntem — refleksją *in actu exercito* — wintegrowane jest w jedność substancjalną osoby. Duchowość zaś jest tej jedności zasadą, wyrazem i przejawem odrębności i specyficzności formy substancjalnej „integrum” ludzkiego. Dlatego to właśnie Tomasz z Akwinu mówi: *Redire ad essentiam suam nihil aliud est quae rem subsistere in seipsa, (...) sciens essentiam suam redit ad essentiam suam*⁵³. W tych słowach pokazuje się istotny sens Tomaszowej teorii „reditio completa”. Polega on na pełnym ujęciu refleksyjnym faktu podmiotowego istnienia w sobie — i przeżywaniu tego faktu przez byt ludzki.

Duchowość jest elementem współuczestniczącym oraz wa-

⁵⁰ STh I, 87, 4; In 3 De An.

⁵¹ Por. np. M. A. Krąpiec. *Ja-człowiek*, 126—135.

⁵² STh I, 87, 4 ad 1.

⁵³ STh I, 14, 3 ad 1.

runkującym ową „zwartość” substancjalną człowieka jako bytu. Od strony ontyki zatem pełni funkcję organizującą i integrującą⁵⁴. Istnieje jednak także strona przeżywaniowa tej konfiguracji metafizycznej. O tej stronie — o wymiarze przeżywaniowo-przeżyciowym osoby ludzkiej — traktował na kilkudziesięciu kartach ten tekst. Właśnie bowiem przeżywaniowość stanowi o osobowym kształcie, w którym wyraża się duch ludzki. Reflexio an actu exercito dla człowieka stanowi w doświadczeniu siebie jako osoby — przejaw ducha.

10. ZAKOŃCZENIE

„Refleksyjność jest ostoją duchowości” — wróćmy raz jeszcze do tego adagium, tym razem w supozycji ostatecznych uzasadnień ontycznych. „Jest ostoją”, także w kontekście teorii aktu i możliwości. W sytuacji największego spotencjalizowania ducha ludzkiego i zdominowania go przez znajdujące się „w akcie” władze, elementy i popędy cielesno-zmysłowe, musi znajdować się w akcie — taka jest konieczność dynamizmu poznawczo-przeżyciowego człowieka — sfera refleksji współwykonywanej. Refleksja ta jest stale obecna przy przeżyciach ludzkich; towarzysząc im *świadczy o człowieku jako o osobie*. Albowiem „tak jak nie możemy oderwać osoby od duchowości, tak też nie możemy odrywać duchowości od osoby. Na to zdaje się wskazywać doświadczenie” (*Osoba i czyn*, s. 191).

Summary

The article attempts to characterize the role and function of reflection in the structure of the human person following philosophical methods of the classical current (Thomas Aquinas and neoscholasticism) and phenomenology. The present analysis of reflection runs on two levels: a cognitive one (and more precisely, on the level of man's conscious experiences) and a metaphysical one (i.e. of the structure of man). The basis of the analysis are the ideas of Karol Wojtyła referring to the structure of self — consciousness of the human person.

Karol Wojtyła in his *The Acting Person* examines two fundamental forms of person's consciousness: self-consciousness and self-knowledge. The main functions of those forms of consciousness are, revealing themselves in experience, the reflecting function (information

⁵⁴ Człowiek „w polu naszego integralnego doświadczenia staje (...) jako „ktoś” materialny, będący ciałem — równocześnie zaś o osobowej jedności tego materialnego „ktoś” stanowi duch”. K. Wojtyła, jw., 194.

from the external world and our own „I”), and the self-subjective function (permanent orientation toward our own „I”). Reflection plays here the role of epistemological foundation. The thesis put is that the types of reflection distinguished by Wojtyła, that is, „reflectiveness” and „reflexiveness” correspond to the scholastic distinctions: „reflexio in actu signato” and „reflexio in actu exercito”.

Reflection (and, in particular, the unacting, accompanying reflection, „in actu exercito”) constitutes the keystone of person’s experiences as a person. Personal experiences are „fastened” as the whold and unity through the actions of human self-reflection. The essential elements of this unity are the horizon of being and the horizon of „I”.

The horizon of being is this level of human consciousness which links man with the really existing world, and in particular, with the existence of reality. As such the horizon of being constitutes the principle of realness and objectiveness of person’s experiences.

The horizon of „I” is filled up by the matter content. It consists of ontological, epistemological, ethical and other elements. Man — by means of this horizon — gives the experienced content a strictly personal character which is connected with value-judgment and his own subjective vision of the world and himself.

The two horizons are correlatively conjugated, permeating each other and determining the unity of person’s experiences. They are built on the structure of reflection. Therefore, the considerations about reflection are — from the viewpoint of theory and metaphysics of knowledge — an essential part of philosophical examinations of the human person.

The article concludes with general remarks concerning the metaphysics of reflection. The essential characteristics of the structure of reflexive cognition are „transparency” and „selfreversibility”. This points to the close ontic relationship between reflection and spirituality. In the light of the philosophy of human person, reflection (and in particular, „reflexio in actu exercito”) should be defined as the manifestation of the human spirit.