

## PODMIOTOWOŚĆ I TRANSCENDENCJA Świadomość w filozofii Karola Wojtyły i w Jana Pawła II teologii ciała

*O ile refleksyjność odpowiada za proces poznania prawdy, o tyle refleksywna funkcja świadomości odgrywa ważną rolę w procesie wewnętrznego wiązania się z poznaną prawdą. Świadomość bowiem nie jest rodzajem lustra, w którym odbija się pojawiający się przed nią świat, lecz odzwierciedlając świat, czyni go jednocześnie moim światem, a mnie samego – jeszcze przed dokonaniem aktowej refleksji nad poznaniem – moralnie wiąże z poznaną i odzwierciedloną w świadomości prawdą.*

W filozofii Karola Wojtyły analiza miejsca świadomości w strukturze osoby ludzkiej znajduje się przede wszystkim w jego filozoficznym opus magnum, czyli w książce *Osoba i czyn*. Ważne uwagi na ten temat można też jednak znaleźć w innych jego tekstach, z których wyróżnić należy artykuł *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku* oraz pierwszą część tak zwanej teologii ciała, czyli serii katechez, które Wojtyła, już jako papież Jan Paweł II, wygłosił w pierwszych latach swego pontyfikatu<sup>1</sup>. Z metodologicznego punktu widzenia katechezy te wykraczają wprawdzie poza ściśle pojętą filozofię Wojtyły, z drugiej jednak strony – jak dziś wiemy – ich pierwsza część została przygotowana jeszcze przed wyborem krakowskiego kardynała na Stolicę Piotrową. Nietrudno też zauważyć, że zawiera ona wiele odniesień do wizji człowieka rozwijanej przez filozofa Wojtyłę, a z punktu widzenia tematu, który nas tu interesuje, można w nich znaleźć rozważania wykraczające poza to, co znajdujemy w tekstach powstałych wcześniej. Ponadto metoda zastosowana przez Jana Pawła II w jego teologii ciała, nazywana przez niego „historycznym a posteriori” jest interpretacją tekstów objawionych wychodzącą od doświadczenia człowieka zanurzonego w dziejach. Nie wydaje się zatem, by zasadne było pominięcie tych katechez w artykule, który stawia sobie za zadanie przedstawienie koncepcji świadomości w myśli tego wybitnego filozofa.

Niniejszy tekst chciałbym rozpocząć od kilku uwag dotyczących kontekstu, w jakim rozwija się refleksja Wojtyły na temat świadomości. Następnie przedstawię racje uznania przez Wojtyłę, że temat świadomości – a mówiąc

---

<sup>1</sup> Zob. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

szerzej: dialog z tak zwaną filozofią świadomości – wart jest podjęcia w ramach filozofii określanej mianem klasycznej, to znaczy filozofii bytu wywodzącej się ze źródeł starożytnych i średniowiecznych. Po prezentacji rozumienia istoty i funkcji świadomości w rozwijanej przez Wojtyłę filozofii osoby spróbuję wskazać na konsekwencje tego ujęcia dla problematyki epistemologicznej i moralnej.

### ZAGUBIONA JEDNOŚĆ

Jeden z głównych nurtów filozofii nowożytnej zwykło się określać mianem filozofii świadomości. Jego korzenie sięgają Kartezjańskiego metodycznego wątpienia, które doprowadziło do ustanowienia sfery tego, w co nie można wątpić, czyli właśnie tego, co jest bezpośrednio dane w świadomości. Tego rodzaju próba ratowania się przed sceptycyzmem – wątpienie Kartezjusza było bowiem metodyczne, jego celem nie było podawanie w wątpliwość ludzkiej wiedzy, lecz przeciwnie, znalezienie takiej dziedziny poznania, w której wątpienie nie będzie już racjonalnie możliwe – pociągnęła jednak za sobą poważne konsekwencje zarówno epistemologiczne, jak i ontologiczne (przede wszystkim dotyczące ontologii osoby). Wynikiem metodycznych zabiegów Kartezjusza było wyróżnienie w człowieku dwóch powiązanych wprawdzie ze sobą w jakiś trudny do wyjaśnienia sposób, ale zupełnie odmiennych substancji, czyli *res cogitans* i *res extensa*. Po jednej stronie znalazła się zatem świadomość, utożsamiona z tym, co specyficznie ludzkie, a po drugiej ciało, a więc ten element bytu ludzkiego, który łączy go z materialnym światem. Elementy te poddane są w wizji Kartezjusza odmiennym zasadom: „rzecz rozciągła” stanowi swoistą maszynę, podobną do tych, jakimi są zwierzęta, „rzecz myśląca” zaś ukonstytuowana jest przez zasady właściwe bytom duchowym. O ile w tradycji arystotelesowskiej dusza była zasadą konstytuującą ciało, w terminologii Arystotelesa – jego formą, o tyle w tradycji pokartezjańskiej stała się ona raczej „mieszkanką ciała”, z którym strukturalnie nie ma nic wspólnego. W dwudziestym wieku sytuację tę trafnie opisał Gilbert Ryle, mówiąc w swojej znanej książce o „duchu w maszynie”<sup>2</sup>. Kartezjańskie rozumienie świadomości jako sfery ontycznie niezależnej od ciała miało zatem poważne konsekwencje antropologiczne i uwarunkowało wizję, którą określono mianem dualizmu antropologicznego. W obecnych czasach ów dualizm stanie się przedmiotem krytyki płynącej ze strony różnych kierunków filozoficznych – zarówno tych, które traktują świadomość wyłącznie jako epifenomen tego, co materialne,

<sup>2</sup> Zob. G. R y l e, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.

jak i tych, które uznając ontyczną niezależność zasady duchowej, przejmują jednocześnie jej organiczne powiązanie z ciałem.

Wizja Kartezjusza była też brzemenna w konsekwencje epistemologiczne. Zmienia się bowiem sens samego poznania, które odtąd przestanie już być pojmowane jako kontakt z rzeczywistością istniejącą niezależnie od świadomości, a będzie rozumiane raczej jako uświadamianie sobie tego, co w świadomości dane. O ile wcześniej statusem filozofii pierwszej cieszyła się metafizyka, o tyle od Kartezjusza jej miejsce zajmuje epistemologia. Epistemologia ta pojęta jest jednak swoiście: jej punktem wyróżnionym, punktem wyjścia całej refleksji filozoficznej staje się świadomość „ja”. Jak pisze Wojciech Chudy: „Niepowątpiewalność aktu «myśle» skłania autora *Rozprawy o metodzie* do porwania się na przedsięwzięcie typu Archimedesusa. Chce oprzeć epistemologicznie całą budowę systemu filozoficznego – rozumianego wciąż tradycyjnie – na świadomości refleksyjnej związanej ze strukturą pierwszoosobowo-jednostkową”<sup>3</sup>. Korzystając z metafory lustra (która będzie nam później przydatna w analizie funkcji świadomości u Wojtyły), Chudy tak charakteryzuje zmianę, jaka zaszła w pojmowaniu poznania u Kartezjusza: „Analizując przestrzeń pomiędzy dwoma stojącymi naprzeciw siebie lustrami, [Kartezjusz] koncentruje się nie na tym, co jest przyczyną sprawczą i pierwotnym obiektem odbić, lecz na samych odbiciach i czynności odzwierciedlania”<sup>4</sup>. Zdaniem tego autora, od czasu Kartezjusza to właśnie perspektywa świadomościowa – świadomość Ja oraz tego, co dane w świadomości (cogitationes) – będzie coraz silniej odciskać swoje piętno na sposobie rozumienia problemów epistemologicznych, etycznych i metafizycznych.

Z punktu widzenia tematu naszych rozważań istotny jest fakt, że perspektywę tę przyjął ostatecznie twórca fenomenologii Edmund Husserl. W swojej filozofii człowieka Wojtyła podjął próbę wzbogacenia filozofii klasycznej wynikami, do których prowadzi metoda fenomenologiczna, nie akceptując jednak zwrotu Husserla w stronę filozofii czystej świadomości i jego ostatecznie idealistycznego rozwiązania problemu metafizyki. Metoda fenomenologiczna pozwala bowiem na opis zjawisk prezentujących się w świadomości, ale sama nie rozstrzyga jeszcze o ich statusie metafizycznym. Dążąc do rozstrzygnięcia pytania o ów status, Husserl przyjął w końcu rozwiązanie idealistyczne – przedmioty prezentujące się w świadomości są w ostatecznym wyjaśnieniu jej wytworem. Wybitny znawca filozofii Husserla Andrzej Półtawski charakteryzuje jego epistemologię w następujący sposób: „Wysunięcie [...] koncepcji poznania jako syntezy przedmiotu z wrażeń [...] doprowadziło do transcen-

<sup>3</sup> W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL 1993, s. 125.

<sup>4</sup> Tamże.

dentalnego idealizmu. Podstawową strukturą poznania jest bowiem dla Husserla schemat: immanentne treści naoczne [...] – ich ujęcie przez intencję (domniemanie) jako ew. realnego przedmiotu transcendentnego wobec świadomości w pewnym szczególnym znaczeniu, charakterystycznym dla koncepcji Husserla. Poznanie rzeczywistości jest zatem jedynie «konstituowaniem się» odpowiednich sensów przedmiotowych jako intencjonalnych odpowiedników aktów «czystej świadomości». Koncepcja ta wyklucza z góry wszelki autentyczny, konkretny bytowy kontakt człowieka i otaczającego go świata – wyklucza go jako pierwotny fakt zarówno doświadczenia, jak i bytowania człowieka. Pierwotnie i w sobie człowiek jest «czystą świadomością»<sup>5</sup>. Jak wiemy, ów idealistyczny zwrot Husserla doprowadził do rozłamu w samym ruchu fenomenologicznym, a wielu jego wybitnych uczniów (Roman Ingarden, Edith Stein, Max Scheler) opowiedziało się za realistyczną interpretacją fenomenologii (starali się oni, zwłaszcza Ingarden, uzasadnić to w subtelnych analizach). Również Wojtyła, który spotkał się z fenomenologią, studiując dzieło Schelera, uważał, iż Husserl nie pozostał wierny swemu pierwotnemu postulatowi powrotu do rzeczy samych w sobie dlatego, że nie do końca wykorzystał potencjał samej metody fenomenologicznej. Wojtyła nie sądził zatem, że idealistyczny zwrot Husserla był logiczną konsekwencją metody fenomenologicznej, ale uważał, że jej bardziej wierne rzeczywistości zastosowanie i adekwatna do wysuwanych przez nią pytań interpretacja metafizyczna doprowadzi do innej, realistycznej wersji fenomenologii. Analiza istoty i funkcji świadomości jest właśnie jednym z tych punktów, w których Wojtyła różni się od twórcy fenomenologii. Co więcej, ponieważ rozumienie istoty świadomości i jej funkcji jest zagadnieniem kluczowym dla sposobu rozumienia odniesienia człowieka do rzeczywistości, to właśnie w tym punkcie rozstrzyga się kwestia realizmu lub idealizmu odpowiedniej koncepcji filozoficznej. Przyjrzyjmy się zatem najpierw analizom Wojtyły dotyczącym natury świadomości.

#### GENEZA OSOBY

Jak wspomnieliśmy we wstępie, jednym z ważnych tekstów Wojtyły, które pozwalają zrozumieć jego podejście do zagadnienia świadomości, są tak zwane katechezy środowowe poświęcone teologii ciała. Do problematyki poruszanej w tych katechezach nawiązuje przemówienie papieża Jana Pawła II wygłoszone w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do przedstawicieli świata nauki podczas pielgrzymki do Polski w roku 1987, przemówienie, w którym Papież poprzez nawiązanie do tekstu Księgi Rodzaju mówiącego o stworzeniu człowieka stara

<sup>5</sup> A. Półtawski, *Po co filozofować?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 242.

się odpowiedzieć na pytanie, co wyróżnia człowieka spośród całego stworzonego świata. Korzystając z terminologii Arystotelesa, możemy powiedzieć, że chodzi tu o wskazanie „differentia specifica” człowieka w relacji do tego, co stanowi jego „genus proximum”. Należy przy tym oczywiście pamiętać o symbolicznym charakterze tekstu biblijnego, który nie opisuje genezy człowieka z punktu widzenia właściwego naukom empirycznym. Chodzi w nim raczej o ukazanie tego, co stanowi o sednie człowieczeństwa, niezależnie od tego, jak kształtowało się ono w wymiarze będącym przedmiotem nauk biologicznych. Owym sednem człowieczeństwa okazuje się właśnie specyficzna dla osoby ludzkiej samoświadomość, w której wyraża się jej odrębność od wszystkich innych bytów.

Jan Paweł II odsłania ową „differentia specifica humana” w analizie tego wymiaru doświadczenia pierwszego człowieka, który nazywa pierwotną samotnością. Po stworzeniu Adama Bóg stwierdza bowiem: „Nie jest dobrze, ażeby mężczyzna [człowiek] był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Według Papieża owo „nie jest dobrze, ażeby człowiek był sam” wskazuje na pierwotną samotność człowieka, który istniejąc spośród innych bytów stworzonych, nie potrafi w żadnym z nich rozpoznać bytu równego sobie. Pierwotna samotność oznacza zatem brak prowadzący do stworzenia drugiego człowieka (kobiety), ale wyraża się w niej jednocześnie odmienność człowieka, jego – aby wyrazić to słowami Tadeusza Stycznia – „inaczej i wyżej”<sup>6</sup> w stosunku do wszystkich innych bytów. To właśnie tu, w manifestujących się w polu doświadczenia przyczynach tej samotności, należy zatem szukać jego „differentia specifica”. Píše Jan Paweł II: „Samotność oznacza zarazem podmiotowość człowieka, która buduje się poprzez samoświadomość. Człowiek jest sam, jest bowiem «inny» w stosunku do widzialnego świata, do świata istot żyjących”<sup>7</sup>.

W jaki sposób pierwszy człowiek uświadamia sobie ową inność? Jak się wydaje, w ujęciu Jana Pawła II momentem decydującym jest tu moment poznania. Poznając otaczający go świat, człowiek poznaje zarazem samego siebie, uświadamia sobie, kim jest. Przychodzą tu na myśl słowa z *Osoby i czynu*: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka”<sup>8</sup>. To poznawcze zetknięcie się ze światem jest niejako tym momentem, w którym podmiotowość człowieka zaczyna nabierać swoich realnych kształtów na płaszczyźnie przeżycia. Od tej chwili człowiek nie tylko jest podmiotem w sensie metafizycznym, ale również przeżywa siebie jako podmiot. To fakt, który dla samej

<sup>6</sup> T. Styczeń SDS, *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie*, „Ethos” 19(2006) nr 4(76), s. 25.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 23.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 5.

ludzkiej podmiotowości ma podstawowe znaczenie. Od tej chwili człowiek może powiedzieć o sobie: „ja”. W sensie metafizycznym samoświadomość, świadomość „ja”, nabudowana jest na podmiotowości ontycznej, na fakcie bycia osobą ludzką na mocy specyficznej dla takiego bytu struktury ontycznej. To porządek strukturalny i chronologiczny. Nikt z nas nie pamięta momentu, w którym uzyskał świadomość samego siebie. Kiedy zaś mówimy, że urodziliśmy się konkretnego dnia, to nie mamy na myśli podmiotu samoświadomości, lecz utożsamiamy się z pewnym momentem swego istnienia przed uzyskaniem samoświadomości<sup>9</sup>. W tym sensie możemy powiedzieć, że byt jest pierwszy. Zresztą już w dyskusji z Kartezjuszem zauważono, że same dane świadomości pozwalają jedynie stwierdzić, iż istnieją cogitationes, a dokonane przez Kartezjusza przejście od cogito do sum oznacza, że przechodzi się od świadomości do bytu, uznaje się istnienie podmiotu, który żywi owe cogitationes.

Samoświadomość, refleksyjny zwrot człowieka ku sobie samemu, pojawia się w zetknięciu się osoby ze światem, z istniejącym niezależnie od niej bytem. Pisze Jan Paweł II: „Samoświadomość idzie w parze ze świadomością świata, wszystkich stworzeń widzialnych, wszystkich istot żyjących, którym pierwszy człowiek «dał nazwy», aby stwierdzić swoją w stosunku do nich odrębność”<sup>10</sup>. Wojciech Chudy mówi w tym kontekście o dwóch horyzontach przeżyć osoby: horyzoncie bytu i horyzoncie „ja”. Człowiek w sposób naturalny zwrócony jest poznawczo i dążeniowo ku bytowi, który wypełnia treść jego świadomości, a jednocześnie wywołuje w nim świadomość samego siebie jako podmiotu tego poznania i dążenia. Oderwanie horyzontu „ja” od horyzontu bytu skutkuje albo uznaniem świata za wytwór świadomości (tak jak w różnego typu idealizmach), albo redukcją ludzkiego poznania do swoistego sposobu adaptacji organizmu do otoczenia. Tymczasem – jak pisze Chudy – „aktowy zwrot refleksyjny człowieka do siebie posiada swoje «zaplecze» świadomościowe w postaci gwarantującego integralność podmiotu przeżyć i samego aktu, a spełnianego in statu fieri, szczególnego, wycinkowego kresu tego aktu – horyzontu Ja. Z drugiej strony, towarzyszący temu nawrotowi do siebie horyzont bytu powoduje zakorzenienie całej sytuacji poznawczej w rzeczywistości realnej; ugruntowuje akt, przedmiot i podmiot aktu oraz zbitkę refleksji związanych z tymi istnościami epistemologicznymi i innymi – w istnieniu niezależnym od podmiotu poznającego”<sup>11</sup>.

Poznawcze odniesienie człowieka do świata jako moment, w którym na planie przeżyciowym konstytuuje się jego podmiotowość, ma jeszcze jeden

<sup>9</sup> Jest to argument Roberta Spaemanna przeciwko utożsamieniu bycia osoby z istnieniem samoświadomego podmiotu. Por. R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 167.

<sup>10</sup> J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 23.

<sup>11</sup> C h u d y, dz. cyt., s. 86n.

istotny dla rozumienia osoby wymiar. Człowiek, zdolny do poznawczego obiektywizowania otaczającego go bytu, zadaje pytanie o jego prawdę. To właśnie prawdziwościowe odniesienie do świata sprawia, że człowiek staje się świadomy siebie jako osoby; nie tylko jest „inaczej i wyżej”, lecz również owo „inaczej i wyżej” przeżywa. We wspomnianym wcześniej przemówieniu do świata nauki Jan Paweł II mówił: „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Właśnie poprzez r e f l e k s j ę nad własnym poznaniem [podkreślenie J.M.] człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz», związane poznana prawdą – związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, a w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie”<sup>12</sup>. Widzimy, że w refleksji człowieka nad własnym poznaniem, nad jego naturalnym odniesieniem do prawdy, konstytuuje się zarazem logos i ethos osoby. Osoba przeżywa wówczas siebie jako świadka prawdy i to przeżycie stanowi o jej odrębności (o-sobności) w stosunku do wszystkich innych bytów, a jednocześnie doświadcza ona powinności afirmacji prawdy, która pojawiła się w polu jej poznania. W *Osobie i czynie* Wojtyła mówił o doświadczeniu normatywnej mocy prawdy<sup>13</sup>, które znajduje się u podstaw moralności. Cały ten proces odkrywania logosu i ethosu osoby dokonuje się w świadomości, ale jednocześnie do jego natury należy to, że świadomość przekracza, jak mówi Wojtyła – w poznaniu prawdy osoba przeżywa swoją transcendencję, w prawdzie przekracza siebie. W tym właśnie miejscu możemy zobaczyć, w jaki sposób Wojtyła unika – używając wyrażenia Wojciecha Chudego – „pułapki refleksji”, czyli charakterystycznego dla filozofii pokartezjańskiej zamknięcia się świadomości w samej sobie, skupienia całej refleksji „na samych odbiciach i czynności odzwierciedlania”, a pominięcia tego, co jest owych odbić przyczyną. Według Wojtyły istnienia i istoty świadomości nie da się bowiem zrozumieć bez odniesienia do tego, co istnieje poza świadomością, co więcej, tylko poprzez relację do transcendentnego wobec niej świata świadomość jest w ogóle możliwa.

## ISTOTA I FUNKCJE ŚWIADOMOŚCI

Punktem, w którym Wojtyła przewycięża immanentyzm właściwy na przykład rozumieniu świadomości u Husserla, jest problem jej intencjonal-

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 12.

<sup>13</sup> Por. Wojtyła, dz. cyt., s. 169.

ności. Według Husserla świadomość w akcie intencjonalnym odnosi się do przedmiotu, ale ów przedmiot pozostaje nadal przedmiotem intencjonalnym, jest konstytuowany w świadomości i nie wykracza poza świadomość<sup>14</sup>. Wojtyła dokonuje natomiast rozróżnienia poznania i świadomości i tylko z poznaniem wiąże cechę intencjonalności, czyli odniesienia do przedmiotu. Intencjonalność charakteryzuje wyłącznie akty poznawcze, w których człowiek niejako wychodzi poza siebie, dotyka niezależnej od poznania rzeczywistości i przy-swaja ją sobie. Dotyczy to również poznania przez podmiot swojej własnej osoby, które Wojtyła nazywa samowiedzą. Samowiedza jest czymś innym niż samoświadomość, ponieważ jest właśnie poznawczym zwrotem w stronę własnej osoby (który – jak to jeszcze zobaczymy – jest oczywiście rejestrowany w świadomości i któremu świadomość towarzyszy). Poznanie to dynamizm, który obejmuje całą osobę, wraz z jej władzami zmysłowymi i reakcjami emocjonalnymi. Poznają jednak – jak by można rzec w nawiązaniu do Tomasza z Akwinu – nie władze i nie świadomość, lecz osoba poprzez swoje władze i z towarzyszeniem świadomości. Świadomość nie jest intencjonalna. Dlatego też świadomość nie może być podmiotem poznania. Jej rola jest inna.

Wojtyła odróżnia dwie funkcje świadomości – można je określić jako funkcję odzwierciedlającą i funkcję upodmiotowiającą. Z jednej strony świadomość odzwierciedla w sobie treść poznania, ku której podmiot może się zwrócić w osobnym akcie (to refleksja nad własnym poznaniem, o której mówił Papiież w cytowanym wyżej fragmencie przemówienia). Taki akt jest aktem poznania, którego cechą charakterystyczną stanowi refleksyjność, świadomość natomiast jest refleksywna. „Refleksyjność świadomości oznacza – jak mówi Wojtyła – jej naturalny zwrot w stronę podmiotu jako takiego. [...] Zwrot refleksyjny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot – czyli przeżywa swoje własne «ja»”<sup>15</sup>. Świadomość w swojej funkcji refleksyjnej nie jest aktowa, nie oznacza zwrotu ku własnemu poznaniu (takim aktem jest akt samowiedzy), lecz jest nieaktowa, towarzyszy poznaniu, przenika je i sprawia, że podmiot przeżywa je jako własne poznanie (bez konieczności osobnej – aktowej – refleksji nad tym faktem). Sama świadomość nie jest zatem refleksyjna, lecz refleksywna. O ile refleksyjność odpowiada za proces poznania prawdy (mogę zapytać: czy

<sup>14</sup> „Husserlowska koncepcja świadomości opierała się o przyjęcie przeżycia świadomego jako aktu intencjonalnego, odnoszącego się do swego przedmiotu, domniemującego go. [...] To, co konstytuowało się w przeżyciach, a więc realny świat, w którym żyjemy, oraz realna osoba ludzka, stało się zatem odpowiednikiem nierealnych czystych przeżyć, abstrakcyjną dziedziną «sensów przedmiotowych» – powiedzieć można – abstrakcyjnym modelem świata. Model ten, transcendentny wobec świadomości pojętej wąsko jako akty intencyjne, jest jednak, przy jej szerszym rozumieniu, immanentny wobec niej – właśnie jako jej ścisły odpowiednik”. P ó ł t a w s k i, dz. cyt., s. 249.

<sup>15</sup> W o j t y ł a, dz. cyt., s. 46.



to, co zostało odzwierciedlone w mojej świadomości, jest rzetelnym, czyli prawdziwym poznaniem?), o tyle refleksywna funkcja świadomości odgrywa ważną rolę w procesie wewnętrznego wiązania się z poznaną prawdą. Świadomość bowiem nie jest rodzajem lustra, w którym odbija się pojawiający się przed nią świat, lecz odzwierciedlając świat, czyni go jednocześnie moim światem, a mnie samego – jeszcze przed dokonaniem aktowej refleksji nad poznaniem – moralnie wiąże z poznaną i odzwierciedloną w świadomości prawdą. Zdaniem Tadeusza Stycznia, dopiero uwzględniając cały ten proces odzwierciedlania i upodmiotowiania, przekraczania siebie w stronę obiektywnej prawdy i doświadczenia moralnego związania poznaną prawdą, możemy mówić o pełni przeżycia tożsamości osoby<sup>16</sup>.

Na zakończenie warto przynajmniej zasygnalizować jeszcze jeden problem, który wymagałby jednak osobnych i znacznie szerszych analiz. Chodzi o wiązanie świadomości z ciałem i z płciowością. Zwłaszcza w katechezach środowisk Jan Paweł II, analizując pierwotną samotność człowieka, podkreśla, że świadomość, która budzi się w człowieku w zetknięciu ze światem, jest od samego początku świadomością ciała. Nie istnieje czysta świadomość, lecz świadomy podmiot, który w świadomości przeżywa swoją cielesność. Papież pisze, że tekst Księgi Rodzaju „pozwala nam wiązać pierwotną świadomość człowieka ze świadomością ciała, poprzez które człowiek również wyodrębnia się od wszystkich «animalia», poprzez które «wy-osabnia się» od nich, poprzez które również jest osobą”<sup>17</sup>. Świadomość ciała nie jest zatem czymś akcydentalnym, lecz jest czymś istotnym dla przeżycia siebie jako osoby. W pewnym sensie ciało stanowi pierwszy przedmiot świadomości, jako że świadomość cielesności towarzyszy – nieaktowo – wszystkim innym przeżyciom. Nieustannie mam refleksywną świadomość, że jestem ciałem. Ponadto ciało to jest określone płciowo jako ciało mężczyzny lub kobiety. Również ten fakt nie pozostaje obojętny dla mojej świadomości ciała. Płciowa determinacja ciała jest czymś, co jest dane, czymś, co można wprawdzie zanegować – mówi się dzisiaj o płci jako fakcie wyłącznie społecznym – ale ostatecznie i tak pozostaje daną, do której trzeba się odnieść. W wizji Jana Pawła II, ukazującej człowieka jako byt stworzony, cielesność i płciowość są przede wszystkim darem, który osoba powinna przyjąć i na jego podstawie rozwijać inicjatywę swojej wolności. Świadomość jako taka nie jest określona płciowo, a charakterystyki męskiej lub kobiecej nabiera poprzez relację z ciałem (nie przeczy to oczywiście wpływowi kultury na rozumienie i przeżywanie płciowości,

<sup>16</sup> Por. T. S t y c z e Ń SDS, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: tenże, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 33-81.

<sup>17</sup> J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 24.

oznacza jednak, że relacja z ciałem jest pierwotna i decydująca). Jak się wydaje, w kontekście trendów obecnych w kulturze współczesnej temu wymiarowi relacji świadomości i ciała warto byłoby poświęcić więcej uwagi.