

Józef Dębowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

O NATURZE ŚWIADOMOŚCI. SAMOŚWIADOMOŚĆ – JEJ GŁÓWNE ODMIANY I FUNKCJE

On Nature of Consciousness. Self-Consciousness – Its Main Kinds and Functions

Słowa kluczowe: świadomość, samoświadomość, przeżywanie (*Durchleben*), refleksja, refleksywność, samoświadomość nierefleksyjna, intencjonalność, druga intencjonalność, samozwrotność świadomości, Edmund Husserl, Roman Ingarden, Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła, Wojciech Chudy.

Key words: Consciousness, self-consciousness, experiencing (*Durchleben*), reflection, reflectiveness, non-reflective self-consciousness, intentionality, second intentionality, selfreflexivity of consciousness, Edmund Husserl, Roman Ingarden, Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła, Wojciech Chudy.

Streszczenie

W artykule rekonstruję podstawowe zręby tzw. przeżywaniowej koncepcji świadomości, której współtwórcami byli m.in. Roman Ingarden, Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła i Wojciech Chudy. Niektóre istotne elementy tej koncepcji zawierają się również w poglądach Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Kanta, Brentano, Husserla i Bergsona. Według koncepcji przeżywaniowej, zwanej także refleksywną (w odróżnieniu m.in. od refleksyjnej), główną cechą świadomości jest jej zdolność do samoujawniania się sobie – zdolność do samoprzenikania, samoprzezroczyści lub – jak powie G. Ryle – fosforoscencji. Dzięki niej przeżycia świadome kierują się nie tylko w stronę przedmiotów wobec nich transcendentnych, ale

Abstract

In the article the most basic principles of so called consciousness theory based on experiencing, which was coined by such scientists like Roman Ingarden, Antoni B. Stępień, Karol Wojtyła and Wojciech Chudy. Some crucial elements of this concept refer to thoughts of Aristotle, Thomas Aquinas, Descartes, Kant, Brentano, Husserl and Bergson. In accordance with experiencing concept, known also as reflexive (in comparison to reflective), the main feature of consciousness is its ability to selfrevealing itself – ability to selftranscending itself, self-transparency, or – according to G. Ryle – phosphorency. Thanks to this ability conscious experiences are focused not only on objects transcendental towards them, but also on the experiences

też w stronę samych siebie. W związku z tym, w ślad za Husserlem, można mówić o „drugiej intencjonalności” strumienia świadomości oraz o wielu różnych odmianach samoświadomości (refleksyjnej i nierefleksyjnej). Spośród różnych odmian samoświadomości specjalnego znaczenia nabierają jednak te, które mają charakter zdecydowanie nieprzedmiotowy, nietematyczny, nieaktowy i nierefleksyjny, jak np. Husserlowska świadomość retencjonalno-protencjonalna, Ingardenowskie przeżywanie (*Durchleben*, w opozycji do *Erleben*) czy, wcześniej, refleksja *in actu exercito* u św. Tomasza i scholastyków, *ego cogito* u Descartesa, a percepcja transcendentalna u Kanta, *intellektuelle Anschauung* u Fichtego, *inneres Bewusstsein* u Brentana i intuicja u Bergsona. Wydaje się, że zdolność świadomości do samoprzenikania i samoujawiania się sobie stanowi jedną z najbardziej kluczowych jej cech, a jednocześnie jej cechą najbardziej specyficzną i dystynktywną.

themselves. Consequently, in accordance with E. Husserl, it is crucial to mention the fact that there is so called “second intentionality” of stream of consciousness and many other kinds of self-consciousness (reflexive and non-reflexive). Among various kinds of self-consciousness the ones that are non-objective, non-thematic, non-active and non-reflexive are the most distinctive. Among them there are, for instance, Husserl’s retentional and protentional consciousness, Ingarden’s experiencing (*Durchleben*, in comparison to *Erleben*) or earlier Thomas Aquinas’s and other scholars reflection *in actu exercito*, René Descartes’s *ego cogito*, Kant’s transcendental apperception, Fichte’s *intellektuelle Anschauung*, F. Brentan’s *inneres Bewusstsein* and Bergson’s intuition. It seems that the ability of selfconsciousness to selfreveal itself and to selftranscend is one of the key features of selfconsciousness. It is also its most specific and distinctive feature.

I. Wprowadzenie

Za najbardziej pryncypialnego krytyka samoobserwacji i różnych innych odmian samoświadomości z reguły, najczęściej i całkiem zasłużenie uchodzi August Comte (1798–1857). Takim go postrzegał na przykład Franz Brentano (1838–1917)¹. Comte uważał bowiem, co Brentano szeroko i skrupulatnie udokumentował, że „wewnętrzne oglądanie umysłu przez niego samego jest czystą iluzją” i z tego powodu za równie „iluzyjną” uznawać należy psychologię – tj. klasyczną psychologię introspekcyjną². W kwestii samoświadomości, a ściślej: samoobserwacji, Comte pisał zaś co następuje:

Gdy jednak chodzi o obserwację własnych fenomenów intelektualnych w trakcie ich przebiegu, jest to jawną niemożliwością. Myślące indywiduum nie może rozszczępić się na dwie części, z których jedna rozmyśla, podczas gdy druga obserwuje ją przy rozmyślaniu. Obserwujący organ i obserwowany przedmiot są w tym wypadku identyczne, jakże by zatem mogło dojść do obserwacji? Ta rzekoma metoda psychologiczna jest więc już z samej swej zasady nie do zastosowania. I do jakich to zupełnie sprzecznych sposobów postępowania musiałaby ona prowadzić! Z jednej strony, kazałaby nam w miarę możliwości odgradzać się od wszelkiego spostrzeżenia zewnętrznego, a zwłaszcza wyrzekać się wszelkiej pracy intelektualnej; co bowiem stałoby się z wewnętrzną obserwacją, gdybyśmy się zajęli pewnym choćby najprostszym za-

¹ Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 46–52.

² Por. A. Comte, *Course de Philosophie Positive*, wyd. II, Paris 1864, t. I, s. 30 i nast.

daniem matematycznym? Z drugiej strony, gdybyśmy dzięki takim środkom wprawili się wreszcie w stan całkowitego snu intelektualnego, to jak mamy zajmować się obserwowaniem czynności mających miejsce w umyśle, kiedy nic się już w nim nie dzieje? Nasi potomni z pewnością dobrze się kiedyś uśmieją z tego rodzaju pomysłu!³

Na trudności związane z samoobserwacją – także te, o których pisał Comte – zwracano uwagę wielokrotnie: zarówno przed powstaniem pierwszego pozytywizmu, jak i po jego powstaniu. Dość wskazać w tym kontekście Immanuela Kanta (1724–1804), Johna Stuarta Milla (1806–1873) czy Williama Jamesa (1842–1910). Jest przy tym mocno problematyczne, czy po to, aby trudności te usunąć, wystarczy dokonać rozróżnienia na „wewnętrzną obserwację” (samoobserwację) oraz „wewnętrzne spostrzeganie własnych fenomenów intelektualnych” (samoświadomość). Tyle proponował Franz Brentano⁴. I dokładnie tyle proponowała także późniejsza psychologia introspekcyjna⁵. Oczywiście, wymienione trudności nie umykają uwadze współczesnych badaczy ludzkiego umysłu i ludzkiej świadomości, także tych, którzy słusznie uchodzą dzisiaj za współtwórców i najbardziej miarodajnych przedstawicieli współczesnych neuronauk (*neuroscience*). To m.in. w związku z tymi trudnościami jeden z najwybitniejszych obecnie neurobiologów napisze o tzw. paradoksie Jamesa, a w celu jego rozwiązania zaproponuje podwojenie ludzkiej jaźni⁶. Inni jego koledzy po fachu pójdą jeszcze dalej i zaproponują jej zwielokrotnienie – aż po całe stado cudownie rozmnożonych, rozbieganych *humunculusów* (D. Dennett)⁷.

³ Cytat, w przekładzie W. Galewicza, zaczerpnięty z: F. Brentano, op. cit., s. 47. Jednak, co trzeba zauważyć, koronnym argumentem Comte’a przeciw możliwości samoobserwacji był brak wyspecjalizowanego organu (narządu), z którego pomocą można by oglądać własne fenomeny psychiczne.

⁴ Por. F. Brentano, op. cit., s. 48–49.

⁵ Ma się rozumieć, brak odpowiednich rozróżnień terminologicznych (np. pomiędzy „samoobserwacją”, „samowiedzą”, „samopoznaniem” i „samoświadomością”) łatwo może doprowadzić do sporego zamieszania i wielu niepotrzebnych błędów. Dla rozstrzygnięć w kwestii natury świadomości albo jej istoty, mimo wszystko, mają one jednak znaczenie drugorzędne.

⁶ W. James, charakteryzując ludzką świadomość, wyrażał zdziwienie faktem, iż obecne w potoku przeżyć ludzkie „ja” jest, z jednej strony, zmienne, dynamiczne i nieuchwytnie (jak same te przeżycia), z drugiej zaś stale obecne i nieprzerwanie to samo. Dzisiaj, z uwagi na przeciwstawność tych charakterystyk, przywykło się mówić o tzw. paradoksie Jamesa. Niektórych filozoficznie nastrojonych neurobiologów, jak np. A. R. Damasio, trudność ta upoważnia do wyodrębnienia w obrębie ludzkiej osoby, jako dwu całkiem odrębnych bytów, „Ja rdzennego” i „Ja autobiograficznego”. Por. A.R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000, s. 233–234. Jak się zdaje, w istotnym związku z tymi rozróżnieniami (i tymi trudnościami) pozostaje też zapewne rozgraniczenie Ingardena (inspirowane jednak przez Husserla, co Ingarden wyraźnie zaznacza) na „żywe” i „martwe” Ja. Por. R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*, (w:) idem, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, PWN, Warszawa 1971, s. 371–372.

⁷ Pośród współczesnych neurofilozofów Daniel Dennett jest tym, który – z pozycji skrajnie naturalistycznych – zdecydowanie kwestionuje ciągłość (i tym samym jedność) ludzkiej

Tymczasem, jak uważam, za wskazanymi wyżej trudnościami, a także mniej lub bardziej (nie)fortunnymi propozycjami ich przewyciężenia kryje się nie tyle brak stosownych terminologicznych rozgraniczeń, ile brak zrozumienia dla istoty świadomości (jej natury i jej osobliwości), a więc pewna nieadekwatna jej koncepcja⁸. Jak wiadomo, współcześnie mamy wiele koncepcji świadomości – koncepcji mocno zróżnicowanych, zróżnicowanych wielostronnie, zróżnicowanych merytorycznie, metodologicznie i filozoficznie. Jeszcze kilkanaście lat temu, gdy chodzi o główne filozoficzne koncepcje świadomości, naliczyłem ich zaledwie dziesięć⁹. Dzisiaj – biorąc pod uwagę badania nad sztuczną inteligencją (*Artificial Intelligence*), różne odmiany komputacjonizmu oraz niebywale dynamiczny rozwój nauk kognitywnych (*cognitive science*) i, zwłaszcza, kognitywnych neuronauk (*cognitive neuroscience*) – ich liczbę prawdopodobnie należałoby podwoić¹⁰.

Naturalnie, jak dobrze wiadomo, razem ilość nie zawsze przechodzi w jakość. To jedno. Po wtóre zaś, jak sądzę, autorom niemal wszystkich tych koncepcji (informacyjnie niezwykle bogatych, a przy tym często bardzo pomysłowych) ciągle i nieodmiennie zdaje się coś umykać – coś, co na szczęście nie umknęło twórcom niektórych innych i przy tym zdecydowanie starszych koncepcji świadomości. Mam tu na myśli w szczególności tzw. p r z e ż y w a n i o w ą albo, jak kto woli, r e f l e k s y w n ą koncepcję świadomości. Jej korzenie sięgają daleko w przeszłość, być może nawet czasów antycznych (Arystoteles), ale swoje najpełniejsze, jak dotąd, rozwinięcie koncepcja ta znalazła na gruncie fenomenologii. Tutaj jednak nie zamierzam jej w sposób systematyczny rekonstruować. W ślad za wybranymi przedstawicielami koncepcji przeżywaniowej (refleksywnej, w opozycji do refleksyjnej) chciałem się ograniczyć jedynie do wskazania na pewien

świadomości. Kwestionuje też istnienie *qualiów* i możliwość pierwszoosobowego do nich dostępu. Z perspektywy naturalizmu Denneta nie mają także sensu poszukiwania neurologicznego podłoża dla ludzkiej jaźni albo ludzkiej osoby. Wszystko to Dennett uznaje za szkodliwe filozoficzne fikcje i zarazem realne „przeszkody na drodze do nauki o świadomości”. Jak twierdzi, gdyby np. przystać na istnienie jakiegoś (mózgowego albo umysłowego) *humunculusa*, to po to, by wyjaśnić całe bogactwo aktywności świadomej człowieka, trzeba by powołać do życia całe stado (wielomilionowe hordy) takich *humunculusów*. Por. D. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

⁸ Zdaniem Brentano, za zasadniczo nietrafną argumentacją Comte’a przeciw możliwości samoobserwacji kryje się pomylenie obserwacji ze spostrzeganiem, w szczególności: „obserwacji wewnętrznej” z „wewnętrznym spostrzeganiem”. Por. F. Brentano, op. cit., s. 47–48.

⁹ Por. J. Dębowski, *Świadomość. Poznanie. Naoczność poznania*, Wyd. UMCS, Lublin 2001, s. 18–44.

¹⁰ W sprawie przeglądu najnowszych koncepcji świadomości por. J. Bremer, *Jak to jest być świadomym?*, IFiS PAN, Warszawa 2005. W tej samej sprawie por. idem, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2008, zwł. s. 305–455.

istotny (i zarazem bardzo znamieny) rys każdej rozwiniętej świadomości, mianowicie: jej zdolność do specyficznego samoodniesienia i samoujawiania, jej szczególną samozwrotność, jej tak zwaną (przez Husserla) drugą intencjonalność.

II. Przeżywaniowa koncepcja świadomości

1. Jak być może wiadomo, za czołowego przedstawiciela i współtwórcę przeżywaniowej koncepcji świadomości uchodzi Roman Ingarden (1893–1970). Natomiast swoją nazwę bierze ona od zaproponowanego przez Ingardena terminu „przeżywanie” (*das Durchleben*). Jest to termin centralny w tej koncepcji – termin, z którego pomocą Ingarden usiłował opisać tę specyficzną cechę świadomości, jaką jest jej zdolność do samoujawiania się sobie, czyli jej szczególnego rodzaju samoprzechrystość.

W przeciwieństwie do wszelkiego bytu nieświadomego – na przykład materialnego – który z istoty odznacza się tym, że jest dla siebie „niemym” i „ślepy” dla siebie bytem, świadomość jest nie tylko w tym sensie „otwarta” – aby się tak wyrazić wraz z H. Conrad-Martius – że może domniemywać i uchwytywać inne przedmioty, różne od odpowiedniej świadomości; ale jest ona bytem, który dla siebie samego istnieje i w swym czystym istnieniu posiada pewną „wiedzę” o sobie samym. Stanowi ją to, że wie o sobie samej. „Doznając” (*erlebt*) innych przedmiotów, *resp.* mając je „dane”, siebie samą przeżywa (*durchlebt*) i nie jest niczym innym, jak przeżywaniem siebie samej. Można ją porównać do samoprzeżarającego się żelaza, gdyby tylko można było abstrahować zarówno od materialności, jak i od rozciągłości żelaza i zwrócić uwagę wyłącznie na przenikające je żarzenie się. Ale to porównanie nie zdoła oddać adekwatnie właściwego momentu konstytutywnego świadomości. Nie jest ona bowiem jakimś przenikaniem samej siebie, lecz takim przenikaniem siebie samej, w którym zarówno to, co przenika, jak i to, co przenikane, posiada tę samą identyczną istotę i stanowi jedno identyczne indywiduum. Tę istotę możemy jedynie nazwać słowem „bycie świadomym”, ale wcale nie możemy jej oddać adekwatnie za pomocą jakichkolwiek porównań wziętych ze sfery tego, co nieświadome.¹¹

2. W tym miejscu, biorąc pod uwagę eliptyczność zacytowanej przed chwilą wypowiedzi Ingardena, może pojawić się pokusa, aby przeżywanie (*Durchleben*) – tak jak zostało wyżej scharakteryzowane – spróbować utożsamić z pewnymi postaciami samoświadomości albo refleksji. A wtedy koncepcję przeżywaniową można by ewentualnie potraktować jako pewien szczególny wariant np. refleksyjnej koncepcji świadomości. Istotnie. Pomiędzy obydwoma koncepcjami świadomości, przeżywaniową i refleksyjną, zachodzi sporo analogii i podobieństw¹². Ale pojawiają się też istotne różnice i zastrzeżenia. Zdaje sobie z nich sprawę Antoni B. Stępień – duchowy uczeń Ingardena, obecnie *professor eme-*

¹¹ Zob. R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie...*, s. 368–369.

¹² Por. J. Dębowski, *Świadomość...*, s. 20–22 i 25–27.

ritus Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie. Oto jego ustalenia w tej sprawie.

Po pierwsze, przez s a m o ś w i a d o m o ś ć w najogólniejszym sensie A. B. Stępień proponuje rozumieć „wszelkie bezpośrednie poznanie psychiki podmiotu poznającego”¹³, przy czym psychikę (to, co psychiczne) zasadniczo współtworzą trzy główne warstwy: (1) strumień świadomości, którego fazą jest aktualnie rozgrywające się przeżycie; (2) zespół wewnętrznych sił, dyspozycji, sprawności i stanów psychicznych; (3) „ja”, czyli podmiot strumienia przeżyć oraz wszelkich psychicznych dyspozycji i stanów.

Po wtóre, autor ten wymienia cztery następujące odmiany (postaci, formy, typy) samoświadomości:

a) p r z e ż y w a n i e (w sensie Ingardenowskiego *Durchleben*, a więc w opozycji do *Erleben*) oraz wyraźną jego formę w postaci i n t u i c j i p r z e ż y w a n i a (inaczej: *reflexio in actu exercito*);

b) s p o s t r z e ż e n i e w e w n ę t r z n e, np. spostrzeżenie własnego znużenia lub nastroju;

c) s p o s t r z e ż e n i e i m m a n e n t n e (informuje o zachodzeniu i zawartości aktualnie spełnianych przeżyć, aktualnych fazach i elementach strumienia świadomości);

d) r e t r o s p e k c j ę, czyli przypomnienie przeszłości własnej psychiki¹⁴.

Po trzecie, według Stępnia, trzy ostatnie odmiany samoświadomości – przez niektórych psychologów i filozofów często określane mianem introspekcji albo doświadczenia wewnętrznego – można nazywać refleksją, ewentualnie samoświadomością r e f l e k s y j n ą. Natomiast przeżywanie (i jego graniczny przypadek w postaci intuicji przeżywania) uważa Stępień za n i e r e f l e k s y j n ą odmianę samoświadomości. Przeżywaniu i intuicji przeżywania przypisuje też znaczenie kluczowe – zarówno pośród różnych odmian samoświadomości, jak i w kontekście ogólnej filozoficznej koncepcji świadomości.

3. Mimo zaproponowanych przez Stępnia rozgraniczeń, odpowiedź na pytanie, czym jest przeżywanie, dalej jednak pozostaje dość mglista. Podobnie mglista, jak i cała oparta na nim koncepcja świadomości. Na szczęście, choć dość nieoczekiwanie, pewne dodatkowe światło rzuca na tę koncepcję jeden z najbardziej energicznych jej oponentów, mianowicie Gilbert Ryle (1900–1976).

Ryle, skądinąd wielki przeciwnik przeżywaniowej koncepcji świadomości (podobnie zresztą jak i wszelkiego mentalizmu), zwykł ją nazywać f o s f o r e n c y j n ą. I choć sam zasadniczo jej nie podzielał, to jednak zarazem, jak się zdaje,

¹³ A.B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, (w:) idem, *Studia i szkice filozoficzne, I*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 137.

¹⁴ Ibidem, s. 137–140.

doskonale rozumiał, na czym tu polega „fosforencyjność” świadomości, czyli jej samoświetlanie się. Świadomość, pisał Ryle, w żadnym razie nie przypomina „dziennika przeżyć” (co ewentualnie można by uznać za postulat refleksyjnej koncepcji świadomości). A to z dwóch powodów. Po pierwsze, wedle teorii fosforencyjnej (*resp.* przeżywaniowej) „procesy umysłowe są świadome nie w takim sensie, że zdajemy lub mogliśmy zdać z nich sprawę *post mortem*, ale w takim, że dawanie świadectwa o swym własnym istnieniu cechuje same te procesy, a nie następuje dopiero po ich wygaśnięciu”¹⁵. Po wtóre, przyjmuje się tu także, że o swych aktualnych stanach i procesach umysłowych wiemy „w niedyspozycyjnym sensie słowa »wiedzieć«”. Znaczy to, że, choć nie pojawia się tu żaden zdwojony akt uwagi, wiedza o tym, co spostrzegam, pojawia się dokładnie w tym samym czasie, co wiedza o własnym spostrzeganiu – o tym, że... i ewentualnie, jak... spostrzegam. Tyle Gilbert Ryle.

4. A co na to sami rzecznicy przeżywaniowej koncepcji świadomości – koncepcji, zwanej przez Ryle’a fosforencyjną? Jak już wiemy, zdaniem Ingardena sama istota świadomości – jej, by tak rzec, „świadomościowość” (*Bewusstheit*) – polega na *p r z e ż y w a n i u* (*Durchleben*) spełnianych czynności świadomych. Jednak zdać sprawę z tego, czym jest przeżywanie (w sensie Ingardenowskiego *Durchleben*), nie jest sprawą prostą. To także już wiemy. Każdy językowy opis chybia tutaj swego celu co najmniej w tym sensie, że uprzedmiotowia, ustatycznia i tematyzuje – uprzedmiotowia, ustatycznia i tematyzuje coś, co, choć ciągle obecne, w sposób przedmiotowy, statyczny i tematyczny ująć się nie daje. Pod tym względem sytuacja przeżywania jest analogiczna do Kantowskiej *a p e r c e p c j i t r a n s c e n d e n t a l n e j* – owego „Ja myślę” (*Ich „denke”*), którego nigdy nie sposób osiągnąć, mimo iż ciągle obecne i ciągle aktywne: spostrzegające, wydające sądy, kochające, nienawidzące etc. Przeżywanie, niczym Kantowskie „Ja myślę”, również wymyka się wszelkim ujęciom przedmiotowym, statycznym i tematycznym. Stąd częste odwoływanie się do metaforyki, np. samoprzeżarzającego się żelaza, stopniowego nasycania jakiejś powierzchni pewną barwą, mroku i światła (metafory występujące m.in. u R. Ingardena), fosforencji wody morskiej (G. Ryle), świetlnego reflektora (K. R. Popper) itp.

Jak widać, fenomenologiczna charakterystyka przeżywania jest trudna, choć pierwsze próby opisu przeżywania (jako szczególnej postaci samoświadomości) powstały stosunkowo dawno temu. Jak to udokumentował Wojciech Chudy (1947–2007), już św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), kierując się pewnymi wskazówkami Arystotelesa (384/3–322 p.n.e.), rozgraniczał dwa typy refleksji, z których jeden spełnia warunki, o jakich mówią późniejsi rzecznicy przeżywaniowej (fosforencyjnej, refleksywnej) koncepcji świadomości. Mianowicie, poza

¹⁵ Zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, s. 262.

refleksją przedmiotową, polegającą na „cofnięciu się” do wcześniej spełnianych przeżyć, Akwinata dopuszczał też „refleksję-nachylenie” – refleksję równoległą towarzyszącą ujęciom przedmiotowym i nierozdzielnie z nimi związaną. Wprawdzie pełniejsza i bardziej doskonała jest według Tomasza refleksja *aktowa* (rozwinęta i tematyczna), ale istotne funkcje przypisał on również refleksji *nieaktowej*. Przede wszystkim ta druga nieprzerwanie towarzyszy tej pierwszej – i to na dwa sposoby:

Po pierwsze, będąc swoistą samoświadomą kontrolą refleksji aktywnej, która nie jest w stanie reflektować samej siebie. Po drugie, poprzez stałą świadomość konkretnego, trwanie przy istniejącym realnie, zmysłowo danym źródle abstrahowania i sądzenia – zabezpiecza sąd orzecznikowy przed popadnięciem w fikcję i subiektywność¹⁶.

Wojciech Chudy pisał też (a słusność przyznawał mu w tym również Mieczysław Albert Krapiec¹⁷), iż z refleksją nieaktową Akwinata wiązał także inne ważne funkcje: poznawcze i pozapoznawcze. Albowiem owa *dwoista natura refleksji* daje się bez trudu obserwować nie tylko w sferze poznania, ale także w działaniu woli (chcemy czegoś i zarazem chcemy mieć tego), w sferze uczuć wyższych (kochamy kogoś i zarazem kochamy kochać), a nawet w sferze zmysłowości¹⁸.

Co ciekawe, *nieaktowe* odmiany refleksji były przedmiotem uwagi również wielu myślicieli późnoscholastycznych, np. Franciszka de Silvestris (zm. 1521), Kajetana (zm. 1543) oraz Jana od św. Tomasza (zm. 1644). Więcej, to dzięki nim szeroko upowszechniły się odpowiednie terminy, z których pomocą usiłowano wyspecyfikować tę bardzo szczególną zdolność świadomości do samozwrotności, samoprzenikania i samoujawiania. Na przykład Franciszek de Silvestris pisał w tym kontekście o *cognitio concommittans*, zaś Kajetan i Jan od św. Tomasza o refleksji *in actu exercito* (w przeciwieństwie do *reflexio in actu signato*)¹⁹. Z kolei w filozofii dwudziestowiecznej albo po prostu nawiązywano do wymienionych dystynkcji późnoscholastycznych (czynili to m.in. J. Maritain i M.A. Krapiec), albo – zwykle przy ich nieznanomości – tworzono zupełnie nowe. Przykładowo, mając na uwadze właśnie ów nieaktowy i nieprzedmiotowy

¹⁶ Zob. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 50.

¹⁷ Zob. M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 532 i nast. Czytamy tam, iż „stwierdzenie zgodności układu przedstawień z rzeczywistością” jest „elementem krytycznym intelektualnego poznania, które *in actu exercito* kontroluje siebie” (ibidem, s. 552). Nieco wcześniej zaś Krapiec pisał: „W każdym intelektualnym poznaniu naszych czynności, zwłaszcza intelektualnych, mamy *in actu exercito* stwierdzenie własnego istnienia” (ibidem, s. 535). Znaczy to, iż doniosłość refleksji *in actu exercito* Krapiec doceniał zarówno w perspektywie epistemologicznej (w tym aletejologicznej), jak i metafizycznej (w związku z kluczowym znaczeniem sądów egzystencjalnych).

¹⁸ W. Chudy, op. cit., s. 46.

¹⁹ Ibidem, s. 67–73.

modus samoodniesienia i samoprzezroczyistości świadomości, R. Ingarden wskazywał na przeżywanie (*Durchleben*). To samo czyni dzisiaj A. B. Stępień.

5. Jak się okazuje, w kontekście omawianej tutaj problematyki świadomości i samoświadomości całkiem interesująco wypadają też odpowiednie definicje i terminologiczne rozróżnienia Karola Wojtyły (1920–2005)²⁰. Wprowadzone przez Wojtyłę rozróżnienie na refleksyjność i refleksywność (oraz, korelatywnie, na samowiedzę i samoświadomość) niemal co do joty zdaje się pokrywać z zasadniczo dwojakim rozumieniem refleksji przez Akwinatę i późniejszych filozofów scholastycznych. Co więcej, jak to pokazał m.in. W. Chudy, refleksywność w rozumieniu K. Wojtyły zarazem dokładnie odpowiada temu, co R. Ingarden i A. B. Stępień rozumieją przez przeżywanie (*Durchleben*, w opozycji do *Erleben*). Nadto, podobnie jak przeżywanie u R. Ingardena i A. B. Stępnia, refleksywność (a nie refleksyjność) u K. Wojtyły jest tym, co stanowi pierwszą, podstawową i najbardziej istotną właściwość świadomości – jej „świadomościowość”, jej konstytutywną naturę.

Świadomości właściwy jest rys, który wypada określić jako refleksywny. [...] Refleksywność jest czymś innym niż refleksyjność [...]. Refleksyjność bowiem zakłada intencjonalność aktów myślenia, czyli ich zwrot ku przedmiotowi. Myślenie staje się refleksyjne wówczas, gdy zwracamy się do aktu uprzednio dokonanego, aby pełniej ująć jego przedmiotową zawartość, ewentualnie też jego charakter czy strukturę. Myślenie refleksyjne jest ważnym elementem w powstawaniu [...] tej wiedzy o sobie, jaką stanowi samowiedza. [...] Natomiast świadomości samej myślenie to nie konstytuuje. Konstytutywny dla niej jest umysłowy zwrot w stronę podmiotu jako takiego – świadomość jest refleksywna, nie refleksyjna.²¹

Karol Wojtyła próbował następnie nieco bliżej sprecyzować pojęcie refleksywności i refleksywną naturę świadomości. W pierwszej kolejności zwrócił uwagę na to, iż refleksywność polega na przeżywaniu własnego Ja, „dzięki czemu jest ono czymś więcej niż tylko *suppositum* (*scil.* „podmiotem istnienia i działania”)²². Ten (1) brak dystansu czy też nieprzerwane, jak ujmuje to W. Chudy, „bycie-przy-podmiocie” zarazem jest brzemienne w (2) samoprzezroczyistość i samoodślonięcie się świadomości dla siebie²³. Zdaniem W. Chudego, refleksywność w ujęciu K. Wojtyły charakteryzuje także: (3) „współaktualność przebiegu refleksywnego z tym, co w jego trakcie *conmittans* ujawnione i przeżyte, oraz (4) nieaktowość tej struktury świadomościowej”²⁴.

²⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 38 i nast.

²¹ Ibidem, s. 46.

²² Ibidem, s. 47.

²³ Por. W. Chudy, op. cit., s. 100.

²⁴ Ibidem, s. 101.

III. Świadomość i samoświadomość

1. Biorąc pod uwagę odpowiednie analizy fenomenologiczne (ich wyniki przedstawiłem wcześniej gdzie indziej²⁵) oraz przywołane wyżej charakterystyki i ilustracje (*sub. II*) można, jak sądzę, stwierdzić, iż istotę każdej rozwiniętej świadomości ostatecznie współwyznacza pięć następujących momentów:

- (1) doznaniowość,
- (2) aprehensywność,
- (3) intencjonalność (czy może lepiej, jak chciał Ingarden, intencyjność),
- (4) intensjonalność oraz
- (5) samoodniesienie i samozwrotność (samoprzezroczyistość).

Przy czym ten ostatni rys konstytutywny świadomości można również nazywać, bo tak wcześniej był nazywany, refleksją *in actu exercito* (refleksją w akcie [współ-] wykonywaną), *reflexio concommittans* (refleksją współtowarzyszącą), przeżywaniem (w sensie Ingardenowskim), fosforescencją, refleksywnością (w opozycji, jak to postulował K. Wojtyła, do refleksyjności) i zapewne jeszcze inaczej²⁶. Wszelako, bez względu na przyjętą terminologię, tego piątego momentu nie wolno jest sprowadzić do samoświadomości bądź z nią go utożsamiać. Stanowi on bowiem niezbywalną (konieczną i istotną) cechę samej świadomości i jako taki jest wobec niej czymś zasadniczo niesamodzielnym. Samoświadomość z kolei jest czymś nieporównanie szerszym i, poza nieaktowymi sposobami odnoszenia się świadomości do siebie samej (w rodzaju przeżywania, świadomości retencjonalno-protekcjonalnej, nastroju czy świadomości horyzontu), obejmuje także wszelkie aktowe samoodniesienia świadomości, czyli refleksję w sensie właściwym.

Z s a m o ś w i a d o m o ś c i ą mamy więc do czynienia zarówno w przypadku p r z e ż y w a n i a (w sensie Ingardenowskim), jak i w przypadku tradycyjnie pojętej i n t r o s p e k c j i. A także: zarówno w przypadku s p o s t r z e ż e ń i m m a n e n t n y c h (sposzregania aktualnie spełnianych przeżyć i ich zawartości), jak i w przypadku r e t r o s p e k c j i (przypomnienia minionych stanów i faz własnego życia psychicznego). Nadto, o samoświadomości można mówić również wtedy, gdy bezpośrednim jej przedmiotem jest nie tylko sama świadomość (strumień świadomości, poszczególne jego segmenty i zawartość), ale także podmiot

²⁵ Por. J. Dębowski, *Świadomość...*, s. 45–66.

²⁶ Ingarden pisał, iż z „przeżywaniewego” charakteru świadomości najprawdopodobniej zdawało sobie sprawę także wielu innych myślicieli nowożytnych, m.in. R. Descartes (koncepcja *ego cogito*), I. Kant (koncepcja *transzendentale Apperzeption*), G. Fichte (koncepcja *intellektuelle Anschauung*; odmienna jednak od Kantowskiej), F. Brentano (koncepcja *inneres Bewusstsein*) i H. Bergson (koncepcja intuicji). Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II: *Ontologia formalna*, cz. 2: *Świat i świadomość*, wyd. III, PWN, Warszawa 1987, s. 169 i 173 (przypisy). Ingarden jednak nigdy ni słowem nie wspominał o średniowiecznych scholastykach i wyodrębnionych przez nich dwóch postaciach refleksji: *in actu exercito in actu signato*.

przeżyć świadomych (ich spełniacz) oraz różne jego dyspozycje, sprawności i habitualia²⁷. Bywa też, że pojęcia samoświadomości używa się zamiennie z pojęciem refleksji (wyróżniając jej odmianę aktową i nieaktową²⁸), ale niekiedy zdarza się również, że pojęcie refleksji jest zarezerwowane wyłącznie do aktowych odmian samoświadomości i wówczas mówi się o (1) s a m o ś w i a d o m o ś c i r e f l e k s y j n e j (czyli zorganizowanej na sposób aktowy) oraz o (2) s a m o ś w i a d o m o ś c i p r e- l u b n i e r e f l e k s y j n e j (nieaktowej)²⁹.

2. Z punktu widzenia adekwatnej teorii świadomości to, w jaki sposób i jak szeroko zakreślimy dziedzinę samoświadomości, jest jednak sprawą wtórną. Natomiast sprawą o pierwszorzędym znaczeniu jest dopiero to, że wszelka świadomość i wszelka samoświadomość zasadniczo może występować w dwojakiej postaci: (1) a k t o w e j, tematycznej i przedmiotowej oraz (2) n i e a k t o w e j, nietematycznej i nieprzedmiotowej. To są jej dwie główne odmiany i dwa zasadnicze sposoby organizacji – odmiany i sposoby niemożliwe jednak do rozgraniczenia efektywnie, a tylko przez abstrakcję. A k t o w o ś ć polega na „byciu skierowanym na...” czy też „byciu zwróconym ku...”, a wobec tego łatwo można ją utożsamić z intencyjnością, intensjonalnością czy konceptualnością. Świadomość jednak składa się nie tylko z przeżyć o strukturze aktu – przeżyć, które są wyraźnie ukierunkowane i wobec tego w ich obrębie zawsze da się wyodrębnić trzy podstawowe momenty strukturalne: m a t e r i ę przeżyciową, j a k o ś ć aktu i p r z e d m i o t intencjonalny. Świadomość w różnych przebiegach, odmianach i sposobach organizacji, oprócz wyraźnie ukierunkowanych przeżyć intencjonalnych (zwanych powszechnie aktami), zawiera również przeżycia i stany (i to stonkowo wyraźnie wyodrębnialne), których przedmiotowe odniesienie staje pod znakiem zapytania. Mimo to nie wydaje się, by były one pozbawione charakteru intencjonalnego lub nie miały nic wspólnego z intencjonalnością.

Przykładowo, każda zmysłowo spostrzegana rzecz zawsze ujmowana jest w pewnej otoczce: horyzoncie, tle. Sama ta otoczka nie jest tematem świadomości i przedmiotem naszej uwagi – to nie ku niej kieruje się nasza świadomość. Mimo to owa otoczka (tło czy horyzont) także jest jakoś współdana i współobecna. Więcej, choć nie jest ona w ścisłym sensie spostrzegana, pozostaje w ścisłych związkach rzeczowych z tematem: współkonstrytuje go co najmniej w takim samym stopniu i sensie, w jakim „tylna strona” jakiegoś przedmiotu fizycznego współwarunkuje istnienie i uchwycenie jego „strony przedniej”.

²⁷ Por. A.B. Stępień, op. cit., s. 140. W kwestii głównych sposobów rozumienia czystego „ja” (w fenomenologii, a zwłaszcza przez Husserla) por. J. Dębowski, *Człowiek jako czysta świadomość*, (w:) A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień (red.), *Dusza. Umysł. Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 364–369.

²⁸ Czynił tak np. W. Chudy (m.in. w cytowanej tu już pracy *Refleksja a poznanie bytu...*).

²⁹ Czyni tak np. A.B. Stępień (op. cit., s. 106 i n.).

Wydaje się tedy, że – co jest widoczne także wówczas, gdy w opisie świadomości przyjmujemy punkt widzenia psychologii postaci³⁰ – ów nieaktywny (nie tematyczny i przedmiotowo nieukierunkowany) sposób uświadamiania sobie czegoś również ma charakter intencjonalny. Niewątpliwie także w tym przypadku mamy do czynienia z odniesieniem do pewnej przedmiotowości i ze „świadomością czegoś”. Tyle, że to „coś” jest uświadamiane nietematycznie i tylko peryferyjnie – bezwiednie i jakby mimochodem. Nie „ono” jest tu głównym tematem świadomości i nie w „to” wymierzone są promienie naszych intencji. Tego typu świadomość niewątpliwie nie ma tedy charakteru i n t e n s j o n a l n e g o i wobec tego nie może zakończyć się sukcesem w postaci konceptualizacji. Pomimo to owe „otoczki”, „tła” czy „horyzonty” także są jakoś uobecnianie przez świadomość i nieprzerwanie towarzyszą wszelkim ujęciom ukierunkowanym i tematycznym. Wydaje się nawet, że niemożliwe są takie ujęcia przedmiotowe, w których ujmowany przedmiot byłby zupełnie pozbawiony jakiegokolwiek otoczki. Jedno i drugie, niczym postać i tło, w sposób konieczny do siebie przynależy oraz wzajemnie się warunkuje i przenika.

IV. Funkcje samoświadomości

1. Podążając tropem fenomenologicznych analiz świadomości i biorąc pod uwagę m.in. ustalenia E. Husserla, H. Conrad-Martius czy R. Ingardena, trzeba powiedzieć, że każda świadomość, poczynając od najprostszycy jej postaci, odznacza się – by się tak wyrazić – p o d ó j n y m otwarciem. Z jednej strony jest to otwarcie na coś zasadniczo różnego od niej samej (na przedmioty, które wobec aktualnie spełnianych aktów są transcendentne strukturalnie i radykalnie³¹), z drugiej zaś jest to otwarcie na siebie samą. Otwarcie pierwszego typu (w różnych jego postaciach: poczynając od doznawania i prostego ujmowania, a na myśleniu sygnitywnym kończąc) stanowi jakby *genus proximus* świadomości. Albowiem tego rodzaju otwarcie świadomości raczej ją łączy z „resztą świata”, niż ją z tego świata wyodrębnia i specyfikuje. Lecz gdyby na nim poprzestać, to zapewne niewiele znaleźlibyśmy podstaw po temu, by go nie mylić np. z „ukierunkowanym” (= „świadomym”) działaniem barometru, termostatu, gaźnika samochodowego, robota kuchennego czy adaptacyjnym zachowaniem zwierząt. Tedy w wypadku świadomości ten rodzaj „intencjonalnego odniesienia” („otwarcia”, „zachowania”, „reakcji” czy „stosunku”) nie stanowi jeszcze tego, co – zgodnie z klasycznym sposobem definiowania – mogłoby uchodzić za jej

³⁰ Por. A. Gurwitsch, *Das Bewusstseinsfeld*, Berlin 1975.

³¹ W sprawie różnych pojęć transcendencji (strukturalnej, radykalnej i innych) por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t II: *Ontologia formalna*, cz. I: *Forma i istota*, wyd. III, PWN, Warszawa 1987, s. 207–211.

„różnicę gatunkową”, czyli *differentia specifica*. Jeśli tak, to wobec tego co stanowi ów moment specyfikujący „bycie świadomym” (niem.: *Bewusst-sein*)?

Jak się zdaje, każdy byt świadomy – w odróżnieniu od bytu nieświadomego (w tym także bytu posiadającego, według określenia Johna R. Searle’a, „intencjonalność derywatywną”) specyfikuje i wyróżnia właśnie to, że posiada wiedzę o sobie samym: że dla siebie samego nie jest bytem „ślepy” i „niemy”, że jest otwarty nie tylko na wszelki „innobyt”, ale zarazem na siebie samego. Między innymi w związku z tym nieco ponad sto lat temu Edmund Husserl (1859–1938) mówił i pisał o tzw. podwójnej intencjonalności strumienia świadomości³². Zarazem jednak Husserl utrzymywał, że te „dwie intencjonalności” są ze sobą splecione w sposób organiczny i nierozzerwalny. Wszelako o tym, że „mamy przedmioty w »jak«” („i w coraz to nowym »jak«”, m.in. jako teraźniejsze, przeszłe lub przyszłe) – o tym właśnie stanowi ta „druga intencjonalność”. W koncepcji Husserla jest więc ona warunkiem tego, co można by dzisiaj nazwać intensjonalnością (w odróżnieniu zarówno od ekstenzjonalności, jak i klasycznie pojętej intencjonalności)³³.

2. W tym miejscu może powstać pytanie, czy z uwagi na cechę samoodniesienia i samoprzezroczystości (a więc tę „drugą intencjonalność”) mają słuszność rzecznicy refleksyjnej koncepcji świadomości, którzy istotę wszelkiej świadomości (czyli jej „świadomościowość”) sprowadzają do bezpośredniej znajomości tego, co się w niej dzieje lub zawiera – do wiedzy o stanach świadomości i spełnianych czynnościach świadomych, czyli do samoświadomości (zwanej inaczej refleksją). Jak się zdaje, pośród wielu różnych koncepcji świadomości, koncepcja refleksyjna, mimo pewnych jej atutów, ma pewien słaby punkt. Rzecz m.in. w tym, że refleksja, dzięki której świadomość poznaje samą siebie, ma strukturę aktową. Znaczy to, że dla poznania dokonującego się właśnie aktu refleksji potrzebny jest nowy akt tego samego lub podobnego rodzaju, a do poznania tego ostatniego kolejny... I tak dalej – *in infinitum*. Przy takim postawieniu sprawy – tj. przy założeniu, że wszelka refleksja i wszelka samoświadomość jest zorganizowana wyłącznie na sposób aktowy (jako refleksja typu *in actu signato*) – widać jak na dłoni, że w skończonym czasie nie sposób sobie niczego uświadomić. I to bez względu na to, jak zakresowo szerokim pojęciem refleksji będziemy operować. Czy będzie ją stanowić wyłącznie introspekcja (w sensie J. Locke’a) i retrospekcja, czy także immanentne spostrzeżenie (w sensie Husserla), czy jeszcze inny akt.

³² Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989, s. 117, 122–123 oraz 175 i nast.

³³ W fenomenologii Husserla „druga intencjonalność” ma znaczenie kluczowe zwłaszcza w kontekście rozważań nad czasem, w tym nad tzw. czasem pierwotnym, fenomenologicznym. Więcej na ten temat por. w: J. Dębowski, *Świadomość transcendentalna i czas*, (w:) J. Dębowski, M. Hetmański (red.), *Szkice epistemologiczne*, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 151–156.

Refleksyjna koncepcja świadomości wyraźnie więc zawodzi. Wszak – wbrew temu, co implikuje (nieusuwalny impas logiczny w postaci *regressus in infinitum* i tym samym niemożność samopoznania) – każdy z nas posiada jakąś wiedzę na temat własnych czynności świadomych, także na temat aktowo zorganizowanej refleksji. A to znaczy, że musi istnieć jakieś inne źródło naszej samowiedzy i odmienny wobec refleksyjnego typ samopoznania. Istotnie. Z istnienia odmiennych wobec aktowo zorganizowanej refleksji form samoświadomości dobrze zdaje sprawę tzw. p r z e ż y w a n i o w a koncepcja świadomości – koncepcja, o której była mowa w poprzednich częściach tego artykułu. Tam jednak całkowitym milczeniem pominąłem f u n k c j e s a m o ś w i a d o m o ś c i. Teraz chciałbym tę lukę wypełnić.

3. Jak się zdaje, mówiąc o f u n k c j a c h samoświadomości (w szczególności przeżywania aktów), w p i e r w s z e j k o l e j n o ś c i należałoby zauważyć, iż świadomość spełnianej czynności świadomej (np. poznawczej, w szczególności percepcyjnej) – wszystko jedno, jak jest ona zorganizowana: aktowo czy nieaktowo – p o z w a l a o d r ó ż n i a ć (i to *in statu nascendi*, a nie jedynie *post mortem*) rozmaite rodzaje tych czynności, czyli rodzaje spełnianych aktów. Pozwala odróżniać np. spostrzeganie czegoś od wyobrażenia sobie tego czegoś, a także od przypomnienia, pomyślenia czy wyrozumowania. Innymi słowy, dzięki samoświadomości wiemy, że sobie coś uświadamiamy, a nadto wiemy także, jak sobie to coś uświadamiamy, że więc np. spostrzegamy, nie zaś wyobrażamy sobie czy przypominamy. Samoświadomość zatem jest głównym n a r z ę d z i e m (a może i podstawą) odróżniania jednych czynności świadomych od drugich, rodzajowo odmiennych³⁴.

P o w t ó r e, samoświadomość – zwłaszcza zaś samoświadomość typu *reflexio in actu exercito* – zapewnia nam (nie tylko poznającym podmiotom, lecz także podmiotom życia i podmiotom działania) nieprzerwaną b i e ż ą c ą k o n t r o l ę rozmaitych przedsięwzięć: poznawczych i pozapoznawczych. Jest to bardzo istotna funkcja samoświadomości. Jest to funkcja istotna tym bardziej, że reflek-

³⁴ Podczas rozważania wzajemnego stosunku pomiędzy świadomością czegoś (np. prostym spostrzeganiem czegoś) a samoświadomością (np. świadomością spostrzegania czegoś), czyli pomiędzy intencjonalnością pierwszą i drugą, łatwo może nasunąć się myśl o zasadniczym ontycznym prymacie tej drugiej względem tej pierwszej. Rzecz w tym, że uświadomienie sobie tego, co spostrzegamy, dokonuje się dzięki uświadomieniu sobie tego, że spostrzegamy. A to znaczy, że warunkiem koniecznym świadomości przedmiotu jest świadomość ujmowania tego przedmiotu (czyli samoświadomość). Inaczej mówiąc, bez świadomości ujmowania czegoś, czyli samoświadomości, nie ma świadomości tego czegoś, czyli świadomości jako takiej. Jak się zdaje, ten sposób myślenia i argumentowania będzie pozostawał szczególnie bliski wszystkim kartezyjńczykom. Wiele wskazuje na to, że nie potrafił mu się oprzeć także E. Husserl. Tymczasem: tak jak nie ma pierwszej bez drugiej, tak nie ma również drugiej bez pierwszej. Jest to współzależność o charakterze organicznym i istotowym – przynajmniej w porządku ontycznym.

sja zorganizowana aktowo nie jest w stanie reflektować samej siebie. Nie jest w stanie, albowiem gdyby taką hipotetyczną możliwość dopuścić, natychmiast uwikłalibyśmy się w *regressus in infinitum*. Zatem nie dość powiedzieć, że tylko przy uwzględnieniu nieaktywnych postaci samoświadomości (jej odmian prerefleksyjnych) możliwa staje się maksymalnie efektywna (i bieżąca) kontrola wszelkich świadomych poczynań, lecz nadto trzeba jeszcze podkreślić, że tego typu samoświadomość w ogóle umożliwia jakąkolwiek kontrolę, w tym także samokontrolę.

Trudno doprawdy jest przecenić owe nierefleksyjne odmiany samoświadomości. I to bodaj w każdej perspektywie i w każdym aspekcie. Na przykład w teorii poznania (epistemologii) samoświadomość nierefleksyjna, w szczególności przeżywanie i intuicja przeżywania, pozwala skutecznie wyjść z logicznego impasu, jakim jest zagrożenie błędem *petitio principii*. W swoim czasie szeroko pisał o tym R. Ingarden, a potem także jego duchowy uczeń – A. B. Stępień, a w ślad za nimi m.in. W. Chudy i niżej podpisany. Zatem, po trzeciej, rangę samoświadomości nierefleksyjnej łatwo docenimy także wtedy, gdy przychodzi nam mierzyć się z pewnymi logicznymi napięciami (sofizmami, paralogizmami), w które obfituje i do których prowadzi linearnie zorganizowane myślenie dyskursywne, algorytmizacja poznania, rozum komputacyjny oraz różne odmiany reprezentacjonizmu³⁵.

Po czwarte, uwzględnienie samoświadomości nierefleksyjnej trudno jest przecenić również w innych obszarach filozoficznej i naukowej refleksji nad człowiekiem. Jak myślę, to zapewne ze względu na ów charakterystyczny dla samoświadomości nierefleksyjnej „brak dystansu” – brak zróżnicowania na podmiot i przedmiot, brak relacji podmiotowo-przedmiotowej, a więc z uwagi na swoistą nieintencjonalność samoświadomości nierefleksyjnej – możliwe staje się nieprzerwane „bycie-przy-podmiocie”, a więc możliwe jest nie tylko poczucie ciągłości strumienia przeżyć (czy wręcz sama ta ciągłość), ale i pierwszooosobowa forma tych przeżyć. Wszak zawsze i każdorazowo, wyjąwszy rzecz jasna przypadki patologiczne (*scil.* mniej lub bardziej wyraźne zaburzenia świadomości), są to moje przeżycia – i te aktualnie spełniane (to przecież *ja* widzę, słyszę, mówię, rozumiem, chcę, nie chcę... etc.), i te z przeszłości, *mojej* własnej przeszłości, z żadną inną niepodmiennialnej. Nieaktowe postaci samoświadomości prerefleksyjnej są więc czymś, co – pozostając w cieniu – przesądza mimo to o ciągłości i jedności potoku naszych myśli. Scala je niczym jakiś magiczny klej i jednoczy – mimo różnic co do przeżyciowej treści i przeżyciowej jakości. Można ubolewać, że okoliczność ta ciągle umyka uwadze współczesnych neuronauk: współczesnych neurokognitywistów i komputacjonistów. Za czynnik konsolidujący ludzką świadomość i ludzką osobę przyjmują one bowiem pamięć (w różnych jej postaciach).

³⁵ Zob. J. Dębowski, *Teoriopoznawczy prezentacjonizm i jego uzasadnienie*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 3–4 (149–150), s. 417–426.

W piątym punkcie pójdę jeszcze krok dalej i powiem, iż nie wydaje mi się, by bez samoświadomości (i to tej prerefleksyjnej) było w ogóle możliwe pierwotne numeryczne zindywiduowanie strumienia świadomości (z całą jego historią: niepowtarzalną, zawsze jednorazową, bez możliwości zduplikowania), jak też wykraczającego poza ten strumień „czystego ja” (czystego podmiotu przeżyć, ich spełniającego oraz swoistego centrum lub bieguna). Aby tych istotnych funkcji samoświadomości nierefleksyjnej zbytnio nie rozdrabniać i sztucznie nie mnożyć, powiem od razu, iż – wedle mojego przekonania – to ostatecznie prerefleksyjna samoświadomość umożliwiła wytworzenie tej cechy świadomości, jaką jest jej subiektywność. Gdy zaś mówię o subiektywności świadomości, to mam na myśli nie tylko egotyczną orientację wszystkich przeżyć świadomych (czy, w ogólności, umysłowych zdarzeń), ale także pewne ich swoiste, prywatne i niepowtarzalne jakościowe piętno w postaci tzw. *qualiów* – *qualiów*, czyli jakości subiektywnych, których cechą charakterystyczną jest m.in. to, że są zasadniczo niedostępne z trzecioosobowego punktu widzenia. Inny mi słowy, aby dowiedzieć się, „jak to jest być nietoperzem”, trzeba – jak to wykazał Thomas Nagel³⁶ – być nietoperzem.

Zamiast konkluzji. Rzecz jasna, listę rozmaitych (ważnych i mniej ważnych) funkcji samoświadomości łatwo można by wydłużyć. Na przykład, jak się zdaje, bez samoświadomości (i to samoświadomości *in actu exercito*) nie byłoby możliwe udawanie kogoś innego niż się jest. A wobec tego, jeśli rację ma Kurt Vonnegut (1922–2007), iż zawsze „jesteśmy tylko tym, kogo udajemy” (*vide: Przedmowa* do polskojęzycznego wydania powieści *Matka noc*), to bez prerefleksyjnej samoświadomości w ogóle by nas nie było. Prerefleksyjna samoświadomość jest więc – i to może przede wszystkim – źródłem, warunkiem, gwarancją i świadectwem naszej tożsamości, naszej identyczności, w tym także tożsamości i identyczności osobowej. Nadto, jest tym źródłem, warunkiem, gwarancją i świadectwem nie tylko dla nas samych (czyli subiektywnym), ale poprzez nas – również dla innych. A to znaczy, że posiada również sens intersubiektywny i, przynajmniej w tym zakresie i w tym znaczeniu, obiektywny.

³⁶ Por. T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, (w:) idem, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997, s. 203–219.