

REFLEKSJA (łac. reflexio, reflectere – zginanie, przechylenie do tyłu, odbijanie [np. światła]) – czynność umysłu polegająca na ujmowaniu lub tylko uświadamianiu własnych aktów (w tym samej r.) w aspekcie ich istnienia, zawartości, struktury i przebiegu.

Najistotniejszą cechą r. stanowi samozwrotność aktów poznawczych. Odróżnia się r. nieprzedmiotową (nieaktową, towarzyszącą, przeżywaniową, nazwaną w średniowieczu „reflexio in actu exercito”), informującą, że poznajemy i jak poznajemy (R. Ingarden nazywał ją intuicją przeżywania), od r. aktowej, bardziej złożonej strukturalnie („reflexio in actu signato”). R. stanowi przejaw podmiotowości człowieka i jako taka jest podstawą funkcji samowiedzy, samokontroli oraz samowychowania człowieka.

SPECYFIKA REFLEKSJI. Akty r. zawierają się w dziedzinie przeżyć świadomych. R. odznacza się pewnym stopniem samoprzezroczywości, samoudostępnienia i samozwrotności, co składa się na fenomen przeżywania, będącego powszechną funkcją świadomości. „Przeżywanie to nazwa dla tej własności świadomości, że się sama przez swoje zachodzenie ujawnia” (A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, 106). Każdy człowiek, spostrzegając jakiś przedmiot lub osobę, jest w stanie skonstatować, że to, co właśnie przeżywa, jest spostrzeganiem, nie zaś np. przypomnieniem tkwiącym w jego umyśle lub wyobrażeniową ich kreacją, mającą podsycić uczucie – ma do czynienia z r. Znaną formą opisującą r. jest zdanie „Ja myślę”, wchodzące w skład Kartezjusza zasady „cogito ergo sum”.

Współcześnie w metodologii nauk nawiązuje się do dwu podstawowych postaci r. – aktowej i towarzyszącej – mówiąc o centrum i peryferiach lub temacie i horyzoncie świadomości.

Tym podstawowym formom r. odpowiadają 2 jej ujęcia charakterystyczne dla metodologii nauk oraz antropologii filozoficznej. Pierwsze ujęcie ma charakter metapredmiotowy i metateoretyczny: r. stanowi fundament wielu dziedzin – od introspekcji psychologicznej, przez teoriopoznawcze, fenomenologiczne lub transcendentale śledzenie aktów świadomości, aż po system metanauki. Drugie ujęcie związane jest z antropologią filozoficzną i dotyczy jedności osoby ludzkiej: r. jest tu samozwrotnym i samoujawniającym się podłożem wszystkich świadomych aktów człowieka; szczególnie istotną rolę w tym wymiarze pełni postać r. nieaktowej, towarzyszącej, ponieważ będąc przeżywaniową strukturą umysłu

stanowi ważny współczynnik doświadczania przez człowieka siebie jako całościowej, integralnej jedności w toku życia osobowego. R. jest w ten sposób „świadkiem” wszystkich napięć, labilności, przewartościowań, integracji albo rozchwiania zachodzących w świadomej strukturze podmiotowej „ja”; dotyczy to zarówno zmian aktywnych („działam”), jak i pasywnych („coś dzieje się we mnie, ze mną”). R. jest więc obecna i ujawnia tak istotne dziedziny życia osobowego, jak sfera intelektualności poznania i woli, otwartości na wymiar aksjologiczny, moralności, swoistej „niekomunikowalności” osobowej („*Persona est alteri incommunicabilis*”), otwarcia na inne osoby oraz na duchowość.

R., będąc racją subiektywności człowieka, odgrywa istotną rolę w konstytuowaniu przez niego sfery obiektywności. Człowiek, choćby najbardziej zatopiony we własnej wewnętrzności i „żyjący sobą”, musi odnosić się refleksyjnie do swego życia wewnętrznego, do swoich myśli i sądów, konstatować ich prawdziwość lub fałszywość, jedne przyjmować, inne zaś odrzucać. Dzięki temu w świecie subiektywności pojawia się element obiektywności (a tym samym kwestia prawdy), będący warunkiem funkcjonowania osoby jako osoby. K. Wojtyła w dziele *Osoba i czyn* uzasadnia, że oparta na r. subiektywność, stanowiąc przeżywaniowy fundament osoby ludzkiej, jest jednocześnie korelatem transcendencji osoby i że spełnienie człowieka wiąże się z otwartością podmiotu na świat obiektywny, w tym na dialog z drugim człowiekiem.

ZAGADNIENIE REFLEKSJI W ASPEKcie HISTORYCZNYM. Na filozoficzne ujęcie problematyki r. składają się 2 wielkie nurty i odpowiednio 2 paradygmaty r. (klasyczny i nieklasyczny, nowożytny), oddziałujące do dziś na myślenie i kulturę. Paradygmat opierający się na klasycznej teorii r. ma źródło w myśli Tomasza z Akwinu. W jego systemie filozoficznym r. stanowi zagadnienie wtórne w porządku uzasadniania. Zagadnieniem podstawowym poznawczo jest poznanie bytu. Intelkt ludzki stykający się z obiektywnie istniejącym bytem, reflektuje dzięki temu swoje istnienie i treść. Byt jest pierwszy, a jego poznanie (sąd: „Byt istnieje”) generuje r. „*Actus cognoscuntur ex objecto*” – hasło paradygmatu klasycznego wyznacza przedmiotową filozofię poznania, w której r. jest niezbędna, ponieważ filozofia dzięki niej buduje własną samoświadomość metodologiczną. R. pełni tu ważne funkcje. Warunkuje

poznanie prawdy, służy ujęciu jedności ja osobowego, a zwł. jego przeżyciu istnienia, umożliwia wyjaśnienie poznania rzeczy jednostkowych.

Zmiana paradygmatu filozofowania – z klasycznego, przedmiotowego na nowożytny, podmiotowy (refleksyjny) – odbyła się za sprawą Kartezjusza, którego formuła „cogito ergo sum” wyraża przesunięcie punktu oparcia wiedzy o rzeczywistości z percepcji świata (bytu) na przekonanie o spełnianiu przez „ja” aktów poznawczych („myśle”).

Bezpośrednie poznanie przedmiotowe zostało zakwestionowane w samym sercu i podstawie asercji poznawczej: w walorze bezpośredniości. Kartezjusz zadeklarował odkrycie płaszczyzny poznawczej bardziej bezpośredniej niż najmocniejsze nawet poznanie naoczne, przekonujące nas o istnieniu bytu transcendentnego i ogłosił zwrot intencji filozoficznej ku poznaniu poznania (szerzej: myśleniu myślenia).

Nowy paradygmat jest określony epistemologicznie przez aspekt nieufności do bezpośredniego poznania zewnętrznego (metodyczne wątpliwe Kartezjusza), przez egotyczny, pierwszoosobowy charakter podstawy poznawczej, wyrażający się w tym, że świadomość (samoświadomość) tkwi „u spodu” wszelkiego poznania i stanowi ostateczny fundament uprawomocnienia jego rezultatów, przez konieczny związek cogito i cogitationes, stanowiący o formie, jakości i wartości poznania, wreszcie, w aspekcie zasady prawomocności poznania, przez prymat pewności (certum) przed prawdą i jej przedmiotowym kryterium.

Paradygmat nowożytny wyznacza ogólny cel filozofowania, oparty na zwrocie ku samoświadomości i primacie poznawczym r., a polegający na uzasadnieniu absolutnej jedności wiedzy w oparciu o samowystarczalność intelektu ludzkiego. Punkt wyjścia i akcent położony w tym paradygmacie na „myśle” miał nie tylko konsekwencje antropocentryczne i podmiotocentryczne, ale również metodologiczne w zakresie uprawiania filozofii. Wobec fundamentalnego w tym paradygmacie faktu filozoficznego wskazującego, że umysł ludzki w porządku racjonalnym nie może w inny sposób ustalić prawdy, jak tylko opierając się na sobie i własnej zawartości, zwrot ten stał się początkiem etapu pograżania się intelektu filozofującego w sobie samym, stanowiąc fenomen umysłu błądzącego. Myślenie coraz silniej wpadało w pułapkę, którą stanowiła r.: mechanizm tej pułapki polega na pograżaniu się reflektującego siebie umysłu we własnej immanentności. Charakteryzujące r.

spiętrzanie się w nieskończoność aktów r. powoduje, że pozostawienie dyskursu refleksyjnego samemu sobie, bez odniesienia go do elementu transcendentnego, pozarefleksyjnego, ogranicza znacznie perspektywę poznawczą tego dyskursu; piętra r. wiodą w głąb świadomości, w obrębie której budowany jest wszelki system odniesień i uzasadnień poznawczych. Skomplikowany układ współzależności intelektu refleksyjnego i jego własnych rezultatów jest przykładem wikłania się umysłu (zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i ogólnokulturowym) w wyprodukowane przez siebie struktury i dynamizmy samoodniesienia, z których nie ma innego wyjścia, jak tylko pogrążenie się w głąb siebie – intelektu – aż po jego niezdeteminowany kres: samoświadomość, będącą czystą wolnością. Dominacja nieklasycznego paradygmatu refleksyjnego w uprawianiu filozofii miała nie tylko destrukcyjne skutki teoretyczne, ale także konsekwencje tragiczne moralnie i społecznie w rozmaitych dziedzinach życia ludzkiego.

DZIEJE FILOZOFII REFLEKSJI. W filozofii Tomasza z Akwinu r. stanowi zagadnienie wtórne. Podstawowym zadaniem filozofii jest poznanie bytu. Jednak r. pełni ważne epistemologiczne funkcje. Poznanie prawdziwe i związane z nim na mocy r. poznanie prawdy jest wg Akwinaty osadzone na trzech elementach epistemicznych: poznaniu istnienia, r. (w obu podstawowych postaciach) oraz świadomości ego. Klasyczna definicja prawdy w sformułowaniu Akwinaty („[...] *veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse, quod non est [...]*” – *C. G.*, lib. I, c. 59, n. 2) kładzie nacisk na istnienie (*esse*) określonych stosunków treściowych; stąd nazwać ją można egzystencjalną. Sąd predykatywny – o ile jest efektywnie prawdziwy – zakłada *implicite* (czy w refleksji *in actu exercito*) towarzyszący mu sąd egzystencjalny, który stwierdza realne istnienie rzeczy będącej przedmiotem poznania, a więc r. stwierdza adekwatność relacji między podmiotem a przedmiotem sądu. Optymalną cechą refleksyjnego poznania jest dotarcie do natury człowieka w jej istotnym przejawie – poznaniu intelektualnym. U Tomasza z Akwinu r. to nie odruch umysłu, ale sprawność wprowadzająca człowieka na poziom teoretyczny. W tej metapredmiotowej funkcji jest ona w stanie konfrontować treść rzeczy ujętą w podstawowym nastawieniu poznawczym (czyli przedmiotowym) z treścią umysłu, będącą intencjonalnym odpowiednikiem pierwotnej treści poznawczej, a tym samym stoi u podstaw poznania naukowego.

Wątpienie metodyczne Kartezjusza wobec bezpośredniego poznania przedmiotowego przesunęło intencję zainteresowania filozoficznego ze sfery bytu w sferę wewnątrzmysłową. Owocem tego przesunięcia stało się cogito – rezultat i zarazem przejaw r. Niepowątpiewalność aktu „myśle” skłoniło autora *Rozprawy o metodzie* do próby epistemologicznego oparcia całej budowli systemu filozoficznego na świadomości refleksyjnej związanej ze strukturą pierwszoosobowo-jednostkową. Od czasu Kartezjusza byt (esse) umieszczony został w określonej konfiguracji pola świadomości, a sama aktualność (faktyczność) bytu stała się wypadkową określoności tego pola. W tej koncepcji poznanie traci swój charakter łączenia w sobie dwóch biegunów rzeczywistości: przedmiotowego i podmiotowego; u Kartezjusza „res” będzie nieodłącznie stanowiona przez „certum” (pewność) („Niechbym stale spał, niechby także mój stwórca zwodził mnie, ile tylko potrafi, cóż z tego wszystkiego jest równie prawdziwe, jak to, że istnieję? Cóż z tego różniłoby się od mojego myślenia?” – *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, 51–53). Ten przełomowy punkt wyjścia miał ważne filozoficznie konsekwencje w innych systemach myśli nowożytnej.

B. Spinoza uczynił rezultat r. – ideę – przedmiotem właściwym filozofowania, a myślenie o bycie zastąpiło byt. Droga racjonalistyczno-logiczna jego systemu opiera się na analizie idei, co doprowadziło Spinozę do konsekwencji panteistycznych. G. W. Leibniz z kolei drogę racjonalistyczno-logiczną analizy idei refleksyjnej wytyczył, opierając się na właściwości dyktomizacji, której źródłem jest r. Funkcjonowanie dwóch typów r. i dwóch kierunków rozwoju idei, których istotą jest refleksyjne „zwijanie” oraz „rozwijanie” się treści rzeczy, posłużyło do skonstruowania systemu monadologii – filozofii opartej na czystej spekulacji stosunków r., skrajnie nienaoczej.

Drugi kierunek drogi wytyczonej przez pokartezjański paradygmat nowożytny nosi formalne znamiona racjonalistyczno-empiryczne. U J. Locke’a i D. Hume’a podstawą poznania filozoficznego jest doznanie zmysłowe, jednak epistemologiczna granica wrażenia (a także idei utworzonej na gruncie wrażeń) jest ciągle dana w sposób refleksyjny. Podejście to cechuje od strony r. ten rys sceptycyzmu, który doprowadził Kartezjusza do cogito, lecz krytycyzm metodologiczny i epistemiczny empirystów jest silniej restryktywny, co odcina

ich filozofię r. od maksymalistycznych konstrukcji w typie Leibniza, a skierowuje ją ku Kantowi.

Koncepcja Kanta to decydujący krok dla paradygmatu r. Przygotowany przez krytycyzm ang. empirystów, przez Hobbesa koncepcję r. („sentire se sensisse”) oraz praktycznie zorientowane pojęcie samoświadomości nakreślone przez J. J. Rousseau, filozof z Królewca ukonstytuował sferę transcendentalną i ogłosił autonomię ludzkiego intelektu praktycznego. Jego agnostycyzm zadeklarowany w stosunku do poznawania rzeczywistości przedmiotowej dał początek rozstrzygającemu zakrętowi dziejowemu filozofii r.; przełom ten można nazwać utożsamieniem myślenia bytu z bytem myślenia. Sfera przedmiotowa filozofii, pogrążająca się w struktury świadomościowe i na podstawie tych struktur konstruowana, traci u Kanta walor naoczności, a intelekt samopoznający intenduje do punktu absolutnego oparcia siebie w sobie samym. Faza transcendentalna filozofii r., będąca istotnym odkryciem i innowacją metodologiczną Kanta, jest zaczątkiem konstytucji tak rozumianego absolutu. Oprócz zdolności stanowienia i określania świata, absolut ten w projekcie Kanta posiada cechę nieograniczonej niczym – żadną determinacją zewnętrzną lub wewnętrzną – siły autostanowienia i samookreślenia. Tak uposażony intelekt, będący w istocie czystą r., przekracza granice jakiegokolwiek określenia i może być określony jedynie jako wolność. Faza transcendentalna zapoczątkowana przez Kanta była decydującą fazą transformacji filozofowania przez r.: filozofia r. została tu ukierunkowana na absolutność wolności, jako przejaw struktury stojącej u podstaw samoświadomości, a pozostającej poza wszelką określonością.

Jeden z aspektów tej wolności podjął Fichte, rozwijając system metafizyki jako teorii absolutnej wolności „ja”. Istotą „ja” jest czysta absolutna wolność, zaś motyw bycia w pełni sobą – „ja” realizuje przez kwalifikację praktyczną, jaka wiąże się z wolnością pierwotnie w każdej konkretyzacji „ja”.

Schelling natomiast eksplorował zawartość i dynamizm umysłu refleksyjnego przez próbę obiektywizacji kreatywnej intuicji intelektualnej wraz z jej podstawowym wątkiem irracjonalnym. Stąd punkt wyjścia strukturyzacji i treściowej interpretacji w jego systemie świata nie jest opisowy i teoretyczny, lecz kreacyjny i praktyczny. Irracjonalność, czyli w istocie motyw praktyczno-religijny, stanowi u Schellinga jedno ze źródeł tej kreacji.

Można powiedzieć, że punkt dojścia drogi umysłu refleksyjnego (najradzykalniej pojęty, ale też najbardziej konsekwentnie z punktu widzenia tego paradygmatu) znalazł się w filozofii G. W. F. Hegla, wg której świat całkowicie zależy od umysłu. Hegel zintensyfikował czynnik poznawczy r. i dokonał jego swoistej ontologizacji. Własność samozwrotności intelektu prowadzi ostatecznie do stwierdzenia jego samowystarczalności: wchodząc bowiem w refleksyjnej analizie w głąb siebie, nie napotyka żadnej określoności, która by nie zależała od niego samego. W systemie Hegla r. odkrywa – na etapie filozofii ducha – że reflektuje tylko samą siebie, że to, co składa się na istotne określenie rzeczywistości, co stanowi jej logos i sens, pochodzi z kreatywnego źródła intelektu – w rozumieniu subiektywnym, ludzkim, bądź w rozumieniu obiektywnym i absolutnym. Motyw osiągnięcia pełni racjonalności umysłu odpowiada celowi spełnienia się totalności bytu. Świat jest umysłem, jest duchem, ostatecznie – Bogiem. Hegel zaprojektował system metafizyki odzwierciedlający specyfikę refleksyjnego ruchu myśli oraz w pewien sposób zamykający filozofię r. System Hegla dopełnił istotę paradygmatu refleksyjnego i wyprowadził z niego ostateczne konsekwencje, wraz z immanentnym dlań bagażem błędów: nieprzewycięzalnym idealizmem metafizycznym oraz skrajnym racjonalizmem.

W XX w. za sprawą filozofów uprawiających filozofię klasyczną nastąpił powrót do paradygmatu klasycznego r.; J. Maritain i M. A. Krąpiec rozwinęli go na kanwie myśli Akwinaty. Maritain wrócił do niego zajmując się epistemologicznym punktem „przejścia” pomiędzy źródłowym sądem egzystencjalnym a jego spojęciowaną formą. W jego koncepcji r. obejmuje wiele aspektów poznania. Samo doznanie istnienia ma wg niego charakter czysto intuicyjny, jako takie jest więc „surintelligible”. Od strony przedmiotowej Maritain akcentował rolę intuicyjno-refleksyjnego, choć jeszcze niepojmowalnego przeżywania istnienia. Również od strony podmiotowej („ja”) akt inicjalny („l’acte initial”) poznania, wyprowadzając umysł z możliwości poznawczej, związany jest z bogatym bagażem niewyraźnej wiedzy refleksyjnej. To refleksyjne poznanie egotyczne koncentruje się na dwóch kręgach aspektów poznawczych. Jeden krąg to sfera podmiotu poznającego i jego istnienia: w chwili inicjacji poznania przez akt istnienia rzeczy, które uderza („jaillir” – mówi Maritain) w aparat poznawczy człowieka, „uruchamiając” sędzenie egzystencjalne, na horyzoncie

poznawczym pojawia się także „en acte initial” (J. Maritain, *Distinguer pour unir*, P 1932, 150) istnienie i podmiotowość „ja” poznawczego. Drugi krąg, będący kolejną dziedziną poznania refleksyjnego w punkcie wyjścia poznania w ogóle („en acte initial”), dotyczy prawdy. In actu exercito, jeszcze przed wszelką r. logiczną lub epistemologiczną, jawi się w poznaniu fakt przyporządkowania umysłu sądzącego do rzeczywistości realnej. „L’esprit, dans le jugement connait in actu exercito qu’il est lui-même vrai, ou conforme au réel” (tamże).

Krapiec klasyczną teorię r. związał z koncepcją poznania transcendentalizującego. Sąd stwierdzający istnienie (sąd egzystencjalny) stoi w punkcie wyjścia teorii bytu, stanowi także jej punkt dojścia. Sąd egzystencjalny powstaje jako „odpowieź” umysłu na uderzenie faktycznością bytu, nie uczestniczy w tym poznaniu jeszcze żaden pośrednik epistemiczny typu znakowego, choć jest on już rejestrowany przez refleksję in actu exercito. Pierwotne sędzenie egzystencjalne w ujęciu Krapca nie jest poznaniem przedmiotowym, ale koniecznym warunkiem epistemicznym realistycznego poznania; świadczą o tym takie cechy tego podstawowego aktu metafizycznego, jak spontanizność, nierefleksyjność (bezkrytyczność) i brak odniesienia podmiotowego. R. towarzysząca zatem odgrywa w dualnym wymiarze sędzenia egzystencjalnego rolę ważną i z punktu widzenia epistemologicznego centralną. Występując łącznie z „najpierwotniejszym przeżyciem poznawczym człowieka” (*Z teorii i metodologii metafizyki*, Lb 1962, 194), stanowi o poznawalności sędzenia egzystencjalnego, które w wymiarze bytowym jest poznaniem wytraconym z możliwości przez akt istnienia bytu. Owo występowanie reflexio in actu exercito jest podstawą ustrukturywania i wyartykułowania drugiego korelatywnego sądu egzystencjalnego: „Ja istnieję”. Ten drugi sąd w postaci rozwiniętej jest pełnym sądem refleksyjnym, zaś jego pierwotną zasadą jest także r. towarzysząca.

Na refleksji dotyczącej sądu egzystencjalnego „ja istnieję” oraz towarzyszącej temu sądowi treści skupił uwagę K. Wojtyła. Metodologia filozofii Wojtyły opiera się zasadniczo na klasycznej formule Tomasza z Akwinu, jednak rola konstytutywna bytu dla myślenia wydobyta tu zostaje dopiero na drodze swoistej hermeneutyki poznania ludzkiego. Pierwszorzędnym przedmiotem analiz jest czyn człowieka, noszący na sobie znamień osobowe; w ten sposób metoda ta zbliża się do fenomenologii. Z

fenomenologii Wojtyła zaczerpnął aspekt przeżywaniowy, nie oderwał go jednak od osobowego wymiaru podłoża przeżywania, lecz ściśle związał obecność r. przeżywaniowej z takimi fenomenami bycia osobowego, jak transcendencja w czynie, samozależność czy samostanowienie człowieka. Stąd analizy autora *Osoby i czynu* obejmują sferę doświadczenia człowieka najpierw w aspekcie przeżywania przez niego własnego czynu, a następnie w aspekcie rekonstrukcji strukturalnej jego „początku” osobowego, w którym uwidacznia się fundamentalna dla konstytucji osoby rola r. W filozofii Wojtyły r. służy refleksyjnemu uobecnieniu się człowieka przez prawdę (prawdę o bycie lub o sobie), przez którą człowiek sam siebie wiąże moralnie; prawda o bycie i jego egzystencjalno-przedmiotowym wyróżniku poznawania jest po r. osobowej. Podejście to owocuje oryginalną definicją osoby ludzkiej.

W filozofii XX w. pojawiły się także próby wyjścia poza nowożytny paradygmat r.; ta modyfikacja paradygmatu refleksyjnego może być uważana za pewnego rodzaju próbę przekroczenia pułapki, do jakiej paradygmat ten doprowadza filozofię. E. Husserl stworzył metodę fenomenologiczną nieodnoszącą się pierwszorzędnie do dziedziny świadomości w znaczeniu filozofii r. Świadomość opiera się u Husserla na przeżyciu i przeżywaniu. Na gruncie jednej z podstawowych warstw samoświadomości – strumienia przeżyć (Erlebnisstrom) – następuje u Husserla zmiana funkcji i rangi poznawczej i strukturalnej intelektu i r. Fenomenologia jest tu filozofią świadomości, ale jej celem ostatecznym jest tematyzacja i obiektywizacja transcendentalnych struktur świadomości, czyli dotarcie do transcendentalnych podstaw konstytucji czystej subiektywności. Husserl zamierzał w ten sposób odsłonić i ostatecznie zobiektywizować nietematyczne, przedpredykatywne, a zarazem prerefleksyjne, ukryte w świadomości wymiary determinujące poznanie potoczne, a także naukowe.

Inny rodzaj przewyżnienia paradygmatu refleksyjnego zaproponował M. Heidegger, radykalnie odwracając się od perspektywy refleksyjnej. Rysem charakterystycznym jego filozofii jest powrót do problematyki bytu i dążenie do przywrócenia filozofii człowieka podstawy metafizycznej, jednak nie w sensie klasycznym. Heidegger zamierzał dokonać „dekonstrukcji” porządku psychologicznego, epistemologicznego i refleksyjnego w kierunku bytu, a ściślej mówiąc: bycia (das Sein), które na zasadzie różnicy ontologicznej odróżnia się od partykularnie rozumianych bytów (die Seienden). Pierwszym i

najważniejszym charakterem zmiany paradygmatu przez Heideggera jest zerwanie w jego filozofii z określonością: w tym „miejscu”, gdzie myślenie dochodzi do granicy określoności, rozpoczyna się obszar właściwy filozofowania wg Heideggera.

Z kolei J. Derrida w swej najbardziej radykalnie antyrefleksyjnej filozofii dążył do zbudowania pewnego rodzaju strukturalistycznej (syntaktycznej) metafizyki języka, będącej zarazem ustanowieniem nowego, skrajnie heterologicznego paradygmatu uprawiania filozofii i zakwestionowaniem wszystkich paradygmatów dotychczasowych, opartych w dużej części na r. Zamierzenia Derridy można zinterpretować jako krytykę tego, co dotychczas było uważane za istotę filozoficzności. Z analizy najczęstszych aporii, na które natrafia refleksja filozoficzna (m.in. aporii jedności podmiotu i przedmiotu, „sobości” i „innego”, ogólnie: wielości i jedności) wyprowadził wniosek o istotnym udziale w filozofowaniu momentów „interesownych aksjologicznie”, paradygmatów pochodzących raczej z etyki lub polityki niż będących wynikiem rzetelnej analizy poznawczej. Derrida upatrywał możliwość przekroczenia nieprzezwycięzalnych dychotomii umysłu filozoficznego „ufundowanych” przez cechę samozwrotności r., zwł. dychotomii: samoświadomość „ja” (Self) jako podmiot oraz jako przedmiot, na drodze przekroczenia układu r. od strony podmiotowości wyrażonej w języku. Jego propozycja nosi znamiona anarchizmu teoriopoznawczego i metodologicznego.

FUNKCJE REFLEKSJI. Pierwszorzędną funkcją r. jest funkcja poznawcza, jednak choć z istoty swej struktury i dynamiki poznawczej odnosi się ona do poziomu metaprzecieżmiotowego – nie ogranicza się do obszaru epistemiczno-metafizycznego. Budowana na r. samoświadomość buduje w trakcie całego życia jednostki przeżyciową warstwę ludzkiego bycia człowieka. Ta struktura towarzysząca związana jest z elementami rozumienia („ze świadomością ściśle współdziała całe ludzkie poznanie: zdolność oraz sprawność czynnego rozumienia” – K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 38). R. przeżywaniowa pełni ważną funkcję w konstytuowaniu pierwotnej sytuacji poznawczej, kontaktującej człowieka z istnieniem bytu (realnością); jest także swoistym centrum antropologicznej struktury człowieka: odsłania wiele uwarunkowań struktury osobowej, w tym jej wymiar podmiotowy i praktyczno-moralny. Będąc wewnętrznym sądem praktycznym, stanowi ostateczne kryterium ludzkiego czynu (sumienie). Na gruncie r. człowiek,

reflektujący siebie i swoje świadome bycie w świecie, staje na skrzyżowaniu dwóch horyzontów, dwóch towarzyszących sobie oczywistości: istnienia rzeczywistości zewnętrznej oraz istnienia siebie – bytu samoświadomego własnej podmiotowości; w wymiarze r. można mówić o horyzoncie bytu oraz horyzoncie „ja” – człowiek nosi je jako podstawową strukturę wewnętrzną swego bycia osobowego, której podłożem jest r. towarzysząca. Tak ustrukturowana jest samoświadomość, od której zależy życie osobowe człowieka: na tych dwu horyzontach budują się inne struktury refleksyjne; brak ich zintegrowania w płaszczyźnie życia osobowego prowadzi do deformacji samoświadomości człowieka, normą zaś jest refleksyjna integracja osoby.

REFLEKSYJNY HORYZONT BYTU. Horyzont bytu to wewnętrzna forma świadomości, polegająca na przekonaniu o istnieniu świata realnego, płaszczyzna równoważąca skłonność człowieka do idealizmu. Bez odniesienia umysłu ludzkiego do wymiaru realności, w płaszczyźnie życia i funkcjonowania człowieka pojawia się problem polegający na pogrążaniu się reflektującego siebie umysłu we własnej immanentności. Charakteryzujące r. umysłu ludzkiego spiętrzanie się w nieskończoność aktów r. nad sobą grozi, iż pozostawienie dyskursu refleksyjnego samemu sobie, bez odniesienia go do elementu transcendentnego, pozarefleksyjnego, spowoduje znaczne ograniczenie ludzkiej perspektywy poznawczej; r. prowadzi myślenie w głąb świadomości, w obrębie której budowany jest odizolowany od rzeczywistości obiektywnej system odniesień i uzasadnień poznawczych; człowiek wpada wtedy w rodzaj pułapki refleksji. Horyzont bytu ma charakter czysto poznawczy; wg Krapca nie uzyskamy kontaktu ze sobą, jeśli nie będziemy mieli kontaktu z rzeczywistością, a poznając byt, poznajemy siebie.

REFLEKSYJNY HORYZONT „JA”. Refleksyjny horyzont bytu jest treściowo ubogi: charakteryzuje go świadomość realnej egzystencji ujmowanych i przeżywanych przedmiotów; natomiast w horyzoncie „ja” dominują momenty treściowe, posiada on bogatą zawartość i różnorodne funkcje, ponieważ w każdej chwili życia świadomego towarzyszy człowiekowi w polu refleksyjnym dana w sposób peryferyjny, nieaktowy płaszczyzna jego „bycia dla siebie”, na którą składają się zarówno elementy ontologiczne (przeżycie samostanowienia: „ja chcę”, samoposiadania, wolności), aksjologiczne (hierarchia wartości), etyczne (powinność, odpowiedzialność, sfera sumienia i jego doświadczeń historycznych) czy epistemologiczne (prawda i jej wartościowanie,

samowiedza). Horyzont „ja” nie ma charakteru czysto poznawczego, lecz odznacza się aksjologiczną i normatywną moralnie orientacją, a mieszczące się w nim treści stanowią swoisty bagaż osobowego życia w płaszczyźnie przeżyć i nie są obojętne w aspekcie wartości i norm („Stanowią one żywotną osnowę życia wewnętrznego człowieka” – tamże, 196). Podstawowa równowaga życia osobowego zostaje zachowana, kiedy horyzont „ja” koreluje z horyzontem bytu, będąc przesyconą elementem subiektywnym sferą przeżyciowo-emocjonalną, warunkującą decyzje, wybory i obligującą do czynów, czerpiącą siłę obiektywności i realizmu z komplementarnej płaszczyzny przeżyć, gwarantującej człowiekowi osadzenie jego wewnętrznej aksjologii i moralności na relacjach rzeczowych i rzeczywistych.

INNE REFLEKSYJNE HORYZONTY ŚWIADOMOŚCI. R., spełniając różne funkcje w świadomości ludzkiej, konstytuuje inne horyzonty wewnętrzne człowieka, stanowiące o jego życiu świadomym. Funkcja upodmiotawiająca r. wiąże się z towarzyszącą, przeżywaniową odmianą świadomości; działanie r. wyraża się w najgłębszym i najściślejszym byciu przy podmiocie, który jest rdzeniem przeżywania identyczności „ja”; r. przeżywaniowa, nie dopuszczając do „dystansu” pomiędzy sobą a podmiotem (nie jest to r. z aktową intencją) stanowi o przeżyciu podmiotu jako podmiotu, czyli „ja” jako osoby. Osobowa podmiotowość człowieka polega na tym, że przeżywamy ją jako „ja” w swoich czynach, a zwł. jest ona dana w przeżyciu wartości moralnej. Podmiotowość człowieka łączy się z poznaniem przedmiotowym; być podmiotem to znaczy być zdolnym do poznawczego obiektywizowania wszystkiego, co nas otacza, przy jednoczesnym odróżnianiu siebie od świata przedmiotowego. Pełna samoświadomość osoby dochodzi do skutku wówczas, gdy człowiek poznaje, realizując akt sądu poznawczego, czyli wchodzi w kontakt z przedmiotem i osądza go (konstytuując w ten sposób relację prawdy). Sedno refleksyjnej funkcji podmiotowości związane jest z dwoma głównymi wymiarami istoty człowieka: wyraża się ona w refleksyjnym uobecnieniu siebie samego przez prawdę o bycie, r. ujmuje w jedno moment obiektywny i subiektywny istoty ludzkiej, konstytuując jej podmiotowość.

Innym rezultatem ontologicznym działania r. jest refleksyjny horyzont religijności. Struktura ta powstaje na drodze wypełniania samoświadomości człowieka treściami natury filozoficznej (świadomość własnej kruchości, przygodności, zależności od Kogoś, niepewności egzystencji itp.) lub czysto

religijnej (przekonanie o istnieniu i mocy Stwórcy, o Jego działaniu wewnątrz egzystencji „ja”, obowiązywalności norm moralnych niezależnych od człowieka itp.). Horyzont religijności jest stałym wewnętrznym przekonaniem (zbiorem przekonań) uobecnianym refleksyjnie w każdej chwili świadomego życia człowieka, wyznającego jakąś formę wiary religijnej; jest strukturą świadomości późniejszą (wtórną) w stosunku do horyzontów: bytu, „ja” i podmiotowości, stanowi jednak o istocie praktycznego życia religijnego człowieka i wyznacza stopień jego pobożności. Najdobitniejszym wyrazem tego horyzontu refleksyjnego jest rozpatrywanie w perspektywie religijnej wszystkich przedmiotów świadomości ujmowanych w formie aktowej; na tym polega wyjaśnienie filozoficzno-refleksyjne postawy egzystencjalnej, zw. potocznie życiem wiarą.

SAMOPOZNANIE OSOBOWE. Najważniejsza funkcja r., zarówno w aspekcie filozoficznym, teologicznym, jak i pedagogicznym, polega na konstytuowaniu i „przechowywaniu” w świadomości człowieka jego poczucia bycia osobą, którą konstytuują elementy rozumności i indywidualności („*Persona est rationalis naturae individua substantia*” – Boecjusz, *De duabus naturis*, 3). Niepowtarzalna konkretność osoby ludzkiej ujawnia się w sposób jedynie właściwy w doświadczeniu wewnętrznym siebie; w ujawnianiu tym istotną rolę odgrywa r. towarzysząca; wewnętrzny moment samoodślonienia osoby, utrwalony w polu samoświadomości człowieka, jest decydujący dla całej problematyki egzystencjalnej, odnoszącej się do istoty ludzkiej.

Fenomen ten buduje się sukcesywnie i w kilku etapach: pierwszym jest utrwalenie przekonania o własnej racjonalności („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 człowieka, mianowicie zawartą w niej przydawkę *rationalis*” – K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 49).

Kolejnym etapem konstytuowanym przez r. jest odkrycie własnej indywidualności osobowej – przez r. nad własnym działaniem, w tym działaniem poznawczym, człowiek odkrywa, że sposób jego bytowania w świecie jest nie tylko całkowicie różny od wszystkiego, co nie ma charakteru osobowego; człowiek reflektuje własną niepowtarzalność pośród świata, to od jego aktów zależy wizja świata, jaką nosi w sobie; łączą się z tym wymiary wolności (kreowania świata), lecz także odpowiedzialności (za świat).

Zasadniczo przeżycie osoby jako osoby, a więc refleksyjne doświadczenie o charakterze personalistycznym, jest rodzaju nieprzedmiotowego, stanowi je przeżycie o strukturze nieaktowej, o charakterze przeżywaniowym (samoodslaniającym) i towarzyszącym (zachodzi i ujawnia się w trakcie spełniania czynów).

REFLEKSJA A SAMOWYCHOWANIE. W aspekcie r. przeżywaniowej najszersza płaszczyzna aktywności człowieka wiąże się z wartością autopoznawczą oraz ma walor autokomunikacji. Odgrywa to w aspekcie pedagogicznym zasadniczą rolę. R. ma podstawową funkcję w procesie samowychowania. Na bieżąco towarzyszy wszystkim zmianom świadomościowym i moralnym człowieka, wykazując ich autentyczność bądź pozorność w wymiarze asercji danego podmiotu. Od strony samowiedzy pełni niezastąpioną funkcję samokontroli oraz władzy konfrontacji aktów i postaw zaistniałych w przeszłości z danym aktem, co do którego podmiot ma podjąć decyzję.

Płaszczyzna r. stanowi ten wymiar samoświadomości człowieka, na którym dokonuje się wewnętrzny proces porównywania różnych decyzji i aktów, ich rezultatów i skutków, a także wyborów, będących wynikiem tego porównywania. Przykładowo: ktoś, kto ma zamiar dopuścić się kłamstwa, konfrontuje za pomocą r. swoją dotychczasową „historię” prawdomówności z obecną sytuacją; psychologicznie rzecz biorąc, wiele przemawia za tym, że w sytuacji, gdy dotychczas podmiot unikał kłamstwa, również w aktualnym momencie powstrzyma się od kłamania.

R. (samoświadomość) stanowi również ostateczną instancję oceny wartości różnych aktów spełnianych przez jednostkę ludzką, dotyczy to zarówno wartości prawdy poznawczej, jak i wartości moralnych, estetycznych, ekonomicznych. W ten sposób r. zaczyna funkcjonować również na płaszczyźnie moralnej, jako sąd praktyczny (sumienie). R. jest w związku z tym istotną władzą wewnętrzną o charakterze intelektualnym, która w dużym stopniu decyduje o poziomie umysłowym, moralnym i techniczno-praktycznym człowieka: stopień refleksyjności danej jednostki ludzkiej decyduje często o jej sprawności intelektualnej i o jej moralności.

Dla pedagogiki ważne jest to, że to sama jednostka osobowa poznaje i rozstrzyga o ukierunkowaniu swojego działania w aspekcie aksjologicznym i etycznym, to zaś stanowi centralny element samowychowania.

K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kr 1969, 1985² (pt. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lb 1994³); A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, RF 19 (1971) z. 1, 95–126; Ch. Frey, *R. und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel*, Gü 1973; K.-A. Scheier, *Die Selbstentfaltung der methodischen R. als Prinzip der neueren Philosophie von Descartes zu Hegel*, Fr 1973; W. Kuhlmann, *R. und kommunikative Erfahrung*, F 1975; J. Kopper, *R. und Determination*, B 1976; K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, RF 24 (1976) z. 2, 5–39; M. A. Krapiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy – w ujęciu K. Wojtyły*, ZNKUL 22 (1979) z. 1–3, 65–71; tenże, *Funkcja r. w analizie czynu moralnego*, RF 28 (1980) z. 2, 114–118; W. Chudy, *R. a poznanie bytu. R. „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lb 1984; tenże, *Rola r. w epistemicznej i ontycznej strukturze osoby ludzkiej*, SPCh 20 (1984) z. 1, 7–29; R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of R.*, C 1986; W. Chudy, *Rola r. w osobowym spełnianiu się człowieka*, Ethos 1 (1988) z. 2–3, 66–77; Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, tamże, 11–17; T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, R 1988; J. F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej* (tłum. A. Wierzbicki), Ethos 4 (1991) z. 3–4, 49–58; T. Styczeń, *Osoba ludzka: wolność przeciwko naturze?*, tamże, 15–24; W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka r.”. Filozofia r. i próby jej przewyciężenia*, Lb 1993, 1995².

Wojciech Chudy