

ETHOS

Rok 26
2013 nr 1(101)

ŚWIADOMOŚĆ I TOŻSAMOŚĆ

- * Od Redakcji – Syzyf wobec neurofizjologii (D.Ch.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Metafizyka osoby (fragmenty encykliki *Fides et ratio*) **11**
- * Mordecai ROSHWALD – Władza i słuszość w narracji biblijnej (tłum. P. Mikulska) **17**

ŚWIADOMOŚĆ PROBLEM I TAJEMNICA

- * Jakub GOMUŁKA – Zagadnienie świadomości we współczesnej analitycznej filozofii umysłu **41**
- * Robert POCZOBUT – Paradoksy w wyjaśnianiu świadomości **62**
- * Renata ZIEMIŃSKA – Dwa pojęcia świadomości i podmiotu **81**

ŚWIADOMOŚĆ I TOŻSAMOŚĆ OD POJĘĆ DO NATURY

- * Jarosław MERECKI SDS – Podmiotowość i transcendencja. Świadomość w filozofii Karola Wojtyły i w Jana Pawła II teologii ciała **95**
- * Marcin MIŁKOWSKI – Chalmersa osobliwa teoria świadomości **105**
- * Mariusz GRYGIANIEC – Kryteria tożsamości osobowej a tak zwany pogląd prosty **124**
- * Witold M. HENSEL – Długa droga donikąd. O Sydneya Shoemakera funkcjonalistycznej teorii tożsamości osobowej **137**

TOŻSAMOŚĆ JAKO WARTOŚĆ

- * Andrzej GNIAZDOWSKI – Tożsamość polityczna Edith Stein. Próba rekonstrukcji **155**
- * Dariusz SKÓRCZEWSKI – Naród – ten dziwny twór, który nie chce zniknąć z dyskursu humanistyki **175**

POLEMIKI

- * Katarzyna GURCZYŃSKA-SADY – Co po postmodernizmie, czyli nostalgia za mocnym podmiotem. Na marginesie książki Ewy Domańskiej *Historia egzystencjalna* **195**

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * Mariusz BRYL – Zaroiło się od Grottgera... **207**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Robert PIŁAT – Aktualność Hegla (rec. W. Chudy, *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, oprac. M. Chuda, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012) **221**
- * Patrycja MIKULSKA – Filozofia radykalnie rozumiana (rec. R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012) **225**
- * Kazimierz MRÓWKA – Specyfika fenomenologii francuskiej (rec. *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, red. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Wydawnictwo Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2011) **229**
- * Dorota CHABRAJSKA – Muzyka – sumienie – poetyka istnienia. O uniwersum moralnym Williama Wordswortha (rec. A. Potkay, *Wordsworth's Ethics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012) **233**
- * Propozycje „Ethosu” (M. Miłkowski, *Explaining the Computational Mind*, The MIT Press; *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo WAM; *Kognitywistyka. Problemy i perspektywy*, red. H. Kardeła, Z. Muszyński, M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-

-Skłodowskiej; *Kognitywistyka. Podobieństwo*, red. H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; *Kognitywistyka. Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, red. H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; Z. Bomert, *Odślonięcie. Epistemologiczne podstawy filozofii języka religijnego w poglądach Iana T. Ramseya*, Universitas; L. Mądzik, *Obrazy bez tytułu*, oprac. B. Wróblewski, Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent”) **240**

SPRAWOZDANIA

- * Albert NOWACKI – Tożsamość narodu w dobie niepodległości (Międzynarodowa konferencja „Współczesne przemiany na Ukrainie: kultura – język – literatura – religia, KUL, Lublin, 11-12 X 2012 **247**
- * Wiesława SAJDEK, Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – Pisarz na nowo odczytany (Ogólnopolska konferencja „Świat kultury Romana Brandstaettera”, KUL, Lublin, 27 XI 2012) **252**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Patrycja MIKULSKA – Don Juan, czyli tożsamość uwodziciela **257**

* Noty o autorach **263**

* Abstracts **267**

* Contents **285**

OD REDAKCJI

SYZYF WOBEC NEUROFIZJOLOGII

Albert Camus pisał, że tragizm mitu Syzyfa polega na tym, iż jego bohater jest świadomy, a szczególnym czasem tej świadomości jest dla Syzyfa zejście z góry, po kamień. To właśnie wtedy w pełni ujawnia mu się jego los, a Syzyf dogłębnie widzi, że nie ma żadnej nadziei na jego przewyciężenie. Świadomość własnego przeznaczenia, „jasność widzenia, która powinna mu być udręką”¹ okazuje się w przypadku Syzyfa zwycięstwem. W tej szczególnej chwili jasności widzenia jest on „ponad swoim losem”². Językiem filozofii można powiedzieć, że wraz ze świadomością swojego losu Syzyf odkrywa własną podmiotowość, prawdę, że swoim bytem nieskończenie przerasta los, do którego została zredukowana jego egzystencja – w istocie, że żaden los nie jest w stanie objąć ani wyczerpać całości ludzkiego bytowania i zawsze pozostaje „coś”, co wykracza, wychyla się poza jego ograniczenia, uwikłania czy determinanty. Tym czymś jest właśnie świadomość. To w niej tkwi siła Syzyfa, która pozwala mu niejako wyjść poza jego przeznaczenie: przewyciężyć los przez postawę pogardy, przez nasycenie go jednostkowością i niepowtarzalnością, jeśli nawet byłby on losem wspólnym całym ludzkim masom. Camus dostrzega, że w świadomości Syzyfa tkwi moc przełamująca jego zniewolenie, lecz poprzestaje właśnie na stwierdzeniu, że „nie ma takiego losu, którego nie przewycięży pogarda”³. Pogarda nie jest jednak jedynym sposobem okiełznania losu, nie jest jedyną drogą, na której ujawnia się ludzka podmiotowość. Świadomość może bowiem prowadzić podmiot – tak w sensie poznawczym, jak i moralnym – również w innych kierunkach i znajdować ukonkretnienie, gdy ujawnia się jako przeżycia czy emocje, jako refleksja, wahanie, decyzja, nierzadko jako dramat wyboru. W każdym z takich przypadków człowiek

¹ A. C a m u s, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2004, s. 167.

² Tamże.

³ Tamże.

w ten czy inny sposób – ale zawsze dzięki świadomości – zyskuje ogłód swojego losu, staje ponad nim i w jakimś sensie się do niego ustosunkowuje poprzez przyjęcie wobec niego określonej postawy.

O ile świat mitu Syzyfa jest światem zamkniętym i samotnym, tworzą go bowiem tylko Syzyf i jego kamień, o tyle rzeczywisty świat człowieka-podmiotu ma charakter otwarty, jest zmienny, bywa nieciągły i nawet jednostajność życia nie oznacza jego niezmienności. Ludzka świadomość tym bardziej więc poszukuje kategorii pozwalających ująć los, poszukuje właściwego doń odniesienia. Szczególnym świadectwem tego ruchu świadomości powodowanego pragnieniem uchwycenia sensu doświadczenia jest kultura, która poprzez literaturę, sztukę czy film w skali globalnej wyraża troskę człowieka o nazwanie swojego losu, uzyskanie jego oglądu, a więc również ustawienie się ponad nim, sięgnięcie wyższego punktu widzenia. Można powiedzieć, że świadomość własnego losu, owo podmiotowe samoodniesienie, w istocie stanowi o tożsamości bytu, jakim jest człowiek. Odnosi się to zarówno do jego tożsamości w czasie (doświadczenie świadome niejako się w człowieku nabudowuje i w jednostkowym życiu powstają i przenikają się nawzajem kolejne jego poziomy), ale też do tożsamości człowieka jako bytu definiowanego przez rodzaj i różnicę gatunkową.

Pytanie, co leży u podłoża ludzkiej podmiotowości – co pozwala Syzyfowi uzyskać świadomość – na różne sposoby ożywia wszystkie nauki humanistyczne, a w ostatnim czasie szczególnie dynamicznie podejmowane jest na gruncie kognitywistyki, będącej interdyscyplinarną próbą poszukiwania struktury i zasad funkcjonowania ludzkiego umysłu rozumianego jako swoiste środowisko pozwalające na zaistnienie fenomenu świadomości. Kognitywiści i neurokognitywiści: biolodzy, neurobiolodzy i neurofizjolodzy, psychologowie, filozofowie (przede wszystkim epistemolodzy), językoznawcy, antropolodzy, a także informatycy koncentrują swoje wysiłki badawcze na poznaniu struktury i funkcji procesów umysłowych w oparciu o mechanizmy działania mózgu. Umysł porównywany bywa do komputera, złożonej jednostki przetwarzającej informacje; podejmowane są też próby modelowania procesów poznawczych za pomocą sztucznych sieci neuronowych. We wszystkich zaangażowanych w te badania dziedzinach dokonuje się nieustanny postęp, często wykorzystywany w nowych technologiach, których rezultaty zasadzają się na niezawodnym przetwarzaniu informacji. Badań tych nie sposób odrzucać, nie sposób podważać ich wyników czy twierdzić, że nie wyjaśniają one działania umysłu, że nie rekonstruują mechanizmów decydujących o pojawieniu się procesów świadomości. Pozostaje jednak epistemologiczny niedosyt, niedowierzanie, a być może nawet pojawia się pewien metafizyczny lęk wobec pytania: czy to rzeczywiście prawda, że u podłoża naszej świadomości, naszej samoświadomości i podmiotowości leży coś wprawdzie niezwykle złożonego i trudnego do rekonstrukcji, ale jednak ostatecznie banalnego, w sensie egzystencjalnym niewspółmiernego z doświadczeniem tragizmu ludzkiego losu,

jakie jest udziałem paradygmatycznego Syzyfa? Wydaje się, że obawy te przypominają w swojej istocie lęk przed rezultatami fizykalizmu, wywołany rozwojem filozofii na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia, z tym jednak, że obecnie teoria nie dekonstruuje już zastanej, metafizycznej wizji świata, ale wsparta aparaturą nauk ścisłych, odbiera podstawę możliwości wszelkiej takiej wizji. Zastępuje ją niejako „zamkniętym”, redukcjonistycznym wyjaśnianiem funkcjonalnym w ramach ontologicznego monizmu materialistycznego, które może co prawda przybierać postać ciągu w nieskończoność, ale nie ma nadziei na to, że na jakimś jego etapie pojawi się błąd, że jego dalsze, nieznane jeszcze ogniwa objawią inną niż funkcjonalna naturę naszych przeżyć. Można by stawiać zarzut, że w kognitywistycznych teoriach umysłu nie ma miejsca dla doświadczeń, dla wyjaśnienia których zaczęto je budować, że „nie zachowują one zjawisk”. Jeśli jednak w odpowiedzi słyszymy, że wyjściowe zjawiska, które miały stać się przedmiotem wyjaśnienia, są złudzeniem, mają charakter iluzoryczny, to tracimy podstawę do dalszych pytań.

Zagadnienia świadomości i tożsamości podejmowane są we współczesnej filozofii również niezależnie od badań kognitywistycznych, przede wszystkim na gruncie filozofii analitycznej. Wydaje się jednak, że doświadczenia podmiotowości, z jego rdzeniem w sprzężeniu świadomego przeżycia z poczuciem bytowej tożsamości, nie daje się uchwycić również tej dyscyplinie, jako że skupia się ona na analizie pojęć i relacji między nimi, nie zaś na analizie natury bytów, przy czym – nawet gdy w rozważaniach zakłada się, że świadomość jest zjawiskiem nieredukowalnym do innych – wyjściowe definicje analizowanych pojęć i przyjęte reguły ich użycia nieuchronnie determinują pole badawcze, a zatem również rezultaty badań.

W zebranych w niniejszym tomie artykułach przedstawiamy przegląd współczesnej myśli na temat świadomości i tożsamości, ukazujący główne punkty jej oparcia: teorię funkcjonalistyczną, koncepcję qualiów i pojęcie emergencji. Niektórzy spośród autorów podejmują dyskusję z filozofami, których poglądy analizują: Marcin Miłkowski, tłumacz *Świadomego umysłu* Davida Chalmersa, wskazuje na wewnętrzne trudności, w jakie wikła się teoria umysłu, którą rozwija australijski filozof, a Witold Hensel wskazuje na paradoksalne konsekwencje teorii tożsamości osobowej proponowanej przez Sydneya Shoemakera, ukazując jednocześnie ograniczenia, na jakie narażona jest argumentacja filozoficzna posiłkująca się przede wszystkim eksperymentami myślowymi. Mariusz Gryganiec analizuje tak zwany pogląd prosty na tożsamość osobową, dowodząc, że jest on spójny ze stanowiskiem animalistycznym; głosi przy tym tezę, że pojęcie osoby ze względu na jego nieustalony sens nie pełni istotnej roli na gruncie ontologii. Renata Ziemińska pisze o rozumieniu świadomości i podmiotu w filozofii najnowszej, ukazując, że w ostatecznym sensie pozostają one tajemnicą. Robert Poczubot omawia paradoksy w wyjaśnianiu świadomości odnoszącym się do jej

neuronowych korelatów, w jej wyjaśnianiu za pomocą praw przyczynowo-skutkowych oraz fundamentalnych praw psychofizycznych. Jakub Gomułka przedstawia krótką historię problematyki świadomości w analitycznej filozofii umysłu i kognitywistyce, a także, odnosząc się do stanowiska misterianizmu głoszonego przez Colina McGinna, proponuje takie jego przeformułowanie, by sytuowało się ono między fizykalistycznym redukcjonizmem a antyredukcjonizmem. Jarosław Merecki SDS przedstawia zaś znaczenie świadomości w konstytuowaniu się podmiotowości i transcendencji na gruncie filozofii Karola Wojtyły.

Chociaż świadomość i tożsamość, a także implikowana przez ich zbieg podmiotowość, są pojęciami przede wszystkim filozoficznymi, funkcjonują one również w innych kontekstach, w których ujawniają się ich aspekty z istoty pomijane w analizie filozoficznej i kognitywistycznej – co wskazuje też, że zakres pojęć świadomości i tożsamości wykracza poza obszar tych dyscyplin. I tak Dariusz Skórczewski w ramach studiów postkolonialnych przedstawia historiozoficzną refleksję na temat świadomości i tożsamości wychodzących z traumy komunizmu narodów Europy Środkowo-Wschodniej oraz upodrzednienia ich doświadczenia w jego interpretacji w humanistyce Zachodu. Andrzej Gniazdowski podejmuje zagadnienie tożsamości politycznej, analizując je w odniesieniu do postaci Edith Stein i ewolucji jej stosunku do państwa niemieckiego. Mariusz Bryl łączy perspektywę postkolonialną i polityczną, ukazując stopniowy upadek świadomości oraz tożsamości narodowej Polaków po roku 1989 i śledząc przy tym proces spływania w naszym kraju sfery symbolicznej – proces, któremu paradoksalnie towarzyszy wszechobecność w sferze publicznej mitotwórczych cykli Grottgera. Katarzyna Gureczyńska-Sady, polemizując z Ewą Domańską, zastanawia się nad koncepcją podmiotu w humanistyce, jaka rozwija się po postmodernizmie, i postuluje konieczność powrotu podmiotu „mocnego”. Mordecai Roshwald natomiast przedstawia ścieranie się racji i władzy w opowieściach biblijnych, ukazując kształtowanie się świadomości ich bohaterów i proces tworzenia się nakazu sumienia.

Pragniemy, aby niniejszy tom przypominał duchem seminaria organizowane przez papieża Jana Pawła II w Castel Gandolfo. Spotykali się na nich naukowcy reprezentujący różne dziedziny wiedzy i różne światopoglądy, a ich celem był namysł nad zagadnieniami, które domagają się refleksji wielopłaszczyznowej. Nie chodziło przy tym o dojście do oryginalnych wniosków, ale przede wszystkim o wymianę myśli i perspektyw widzenia, o takie spojrzenie na poszczególne problemy, które pozwala, by intuicje innych stawały się inspiracją, i wyklucza poznawcze zamknięcie się wewnątrz jednej dyscypliny. Mamy nadzieję, że tom poświęcony zagadnieniom świadomości i tożsamości tak właśnie zostanie przyjęty przez czytelników „Ethosu”.

D.Ch.

JAN PAWEŁ II
METAFIZYKA OSOBY

JAN PAWEŁ II

METAFIZYKA OSOBY*

Zarówno w dziejach Wschodu, jak i Zachodu można dostrzec, że człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się – nie mogło bowiem być inaczej – w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko, co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia. Wezwanie „p o z n a j s a m e g o s i e b i e”, wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako „człowiek”, czyli ten, kto „zna samego siebie”.

Wystarczy zresztą przyjrzeć się choćby pobieżnie dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: *K i m j e s t e m ? S k ą d p r z y c h o d z ę i d o k ą d z m i e r z a m ? D l a c z e g o i s t n i e j e z ł o ? C o c z e k a m n i e p o t y m ż y c i u ?* Pytania te są obecne w świętych pismach Izraela, znajdujemy je w Wedach, jak również w Awestach; spotykamy je w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankhary i Buddy; są obecne w poematach Homera czy w tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku

* Fragmenty (nr 1, 3-4, 81-83, 102) encykliki *Fides et ratio* ogłoszonej 14 września 1998 roku. Tekst publikujemy za: J a n P a w e ł I I, Encyklika *Fides et ratio*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 19(1998) nr 11, s. 4n., 31n., 38. Tytuł pochodzi od redakcji.

bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu.

[...]

Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim. Wyróżnia się wśród nich *filozofia*, która ma bezpośredni udział w formułowaniu pytania o sens życia i w poszukiwaniu odpowiedzi na nie: jawi się ona zatem jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości. Termin filozofia – wedle źródłosłowu greckiego – oznacza „umiłowanie mądrości”. Istotnie, filozofia narodziła się i rozwinęła w epoce, gdy człowiek zaczął sobie stawiać pytania o przyczynę i cel rzeczy. Na różne sposoby i w wielu formach ukazuje ona, że pragnienie prawdy stanowi nieodłączny element ludzkiej natury. Wrodzoną cechą umysłu ludzkiego jest skłonność do zastanawiania się nad przyczyną zjawisk, chociaż odpowiedzi, jakich sobie stopniowo udzielał, są osadzone w kontekście wskazującym wyraźnie na wzajemne oddziaływanie różnych kultur, w których człowiek żyje.

Filozofia wywarła silny wpływ na ukształtowanie i rozwój kultury na Zachodzie, nie powinniśmy jednak zapominać również o jej oddziaływaniu na sposoby pojmowania egzystencji rozpowszechnione na Wschodzie. Każdy naród posiada bowiem swoją pierwotną, oryginalną mądrość, stanowiącą prawdziwy skarb kultury, która dąży do wyrażenia się w sposób dojrzały także w formach ściśle filozoficznych. Prawdziwość tego stwierdzenia potwierdza fakt, że pewną podstawową formę wiedzy filozoficznej, istniejącą także w naszej epoce, spotykamy nawet w postulatach, którymi inspiruje się prawodawstwo różnych krajów oraz prawo międzynarodowe określające reguły życia społecznego.

Trzeba jednak zauważyć, że za jednym słowem kryją się tu różne znaczenia. Na wstępie należy zatem ściślej określić jego sens. Przynaglany pragnieniem odkrycia ostatecznej prawdy swojego istnienia, człowiek stara się zdobyć pewne elementy uniwersalnej wiedzy, które pozwalają mu lepiej rozumieć samego siebie i coraz pełniej się realizować. Ta podstawowa wiedza bierze początek z *zadziwienia*, jakie budzi w nim kontemplacja tego, co stworzone: człowiek odkrywa ze zdumieniem, że żyje w świecie i jest związany z innymi istotami podobnymi do siebie, z którymi łączy go wspólne przeznaczenie. W tym właśnie momencie wchodzi na drogę, którą będzie potem zmierzał do odkrycia coraz to nowych horyzontów wiedzy. Bez zadziwienia człowiek popadłby w rutynę, przestałby się rozwijać i stopniowo stałby się niezdolny do życia naprawdę osobowego.

[...]

Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest „kryzys sensu”. Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na

życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej – i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne – w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens. Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu.

W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nieokreśloną formę myślenia, wiodącą go do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji. Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens istnienia, byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy.

Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać w y m i a r m ą d r o ś c i o w y jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Ten podstawowy wymóg jest w istocie bardzo potrzebnym bodźcem dla filozofii, gdyż każe jej przystosować się do własnej natury. Idąc tą drogą, filozofia stanie się bowiem nie tylko decydującym autorytetem krytycznym, który wskazuje różnym dyscyplinom wiedzy, jakie są ich podstawy i ograniczenia, ale także ostateczną instancją jednoczącą ludzką wiedzę i działanie przez to, że pod jej wpływem zmierzają one do jednego najwyższego celu i sensu. Ten wymiar mądrościowy jest dzisiaj tym bardziej nieodzowny, że ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości. Jeśli te środki techniczne nie będą podporządkowane jakiemuś celowi, który wychodzi poza logikę czystego utylitaryzmu, rychło mogą ujawnić swój charakter antyludzki, a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego.

Słowo Boże objawia ostateczny cel człowieka i nadaje całościowy sens jego działaniu w świecie. Właśnie dlatego wzywa filozofię, by starała się znaleźć naturalny fundament tegoż sensu, którym jest religijność wpisana w naturę każdego człowieka. Filozofia, która podważałaby możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu, byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna.

Tej roli mądrościowej nie mogłaby ponadto odgrywać filozofia, która sama nie byłaby autentyczną i prawdziwą wiedzą, to znaczy taką, która interesuje się nie tylko szczegółowymi i relatywnymi aspektami rzeczywistości – funk-

cjonalnymi, formalnymi lub praktycznymi – ale także jej prawdą całkowitą i ostateczną, to znaczy samym bytem przedmiotu poznania. Dochodzimy tu zatem do drugiego postulat: należy wykazać, że człowiek jest zdolny dojść do p o z n a n i a p r a w d y; chodzi przy tym o poznanie, które dociera do prawdy obiektywnej poprzez *a d a e q u a t i o r e i e t i n t e l l e c t u s*, o której mówią Doktorzy scholastyki. Ten wymóg, właściwy dla wiary, został jednoznacznie potwierdzony przez Sobór Watykański II: „Umysł bowiem nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony” (*Gaudium et spes*, nr 15).

Filozofia o charakterze zdecydowanie fenomenalistycznym czy relatywistycznym nie byłaby w stanie dopomóc w poznawaniu bogactw zawartych w słowie Bożym. Pismo Święte bowiem zakłada zawsze, że człowiek, choć splamił się nieuczciwością i kłamstwem, jest w stanie pojąć czystą i prostą prawdę. W świętych księgach, a zwłaszcza w Nowym Testamencie, znaleźć można teksty i stwierdzenia dotyczące kwestii w ścisłym sensie ontologicznych. Natchnieni autorzy pragnęli bowiem zawrzeć w nich twierdzenia prawdziwe, to znaczy takie, które wyrażają obiektywną rzeczywistość. Nie można utrzymywać, że tradycja katolicka popełniła błąd, interpretując niektóre teksty św. Jana i św. Pawła jako twierdzenia dotyczące samego bytu Chrystusa. Teologia, gdy próbuje zrozumieć i wyjaśnić te stwierdzenia, potrzebuje zatem pomocy jakiejś filozofii, która nie zaprzecza, że możliwe jest poznanie obiektywnie prawdziwe, nawet jeśli zawsze można je nadal doskonalić. Wszystko, co tu powiedzieliśmy, dotyczy także osądów sumienia, co do których Pismo Święte zakłada, że mogą być obiektywnie prawdziwe.

Z dwóch powyższych wymogów wynika trzeci: potrzebna jest filozofia o zasięgu p r a w d z i w i e m e t a f i z y c z n y m, to znaczy umiejacą wyjść poza dane doświadczone, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego. Wymóg ten wpisany jest zarówno w poznanie o charakterze mądrościowym, jak i analitycznym; w szczególności zaś jest to wymóg typowy dla poznania dobra moralnego, którego ostatecznym fundamentem jest najwyższe Dobro, sam Bóg. Nie chcę tutaj mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub określonym nurcie powstałym w przeszłości. Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny. W tym sensie nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną.

Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu. Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione, jak pilne, polega na przejściu od *f e n o m e n u* do *f u n d a m e n t u*. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem. A zatem refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia.

[...]

Podkreślając w ten sposób znaczenie myśli filozoficznej i jej prawdziwe wymiary, Kościół ma na uwadze dwa cele jednocześnie – obronę godności człowieka i głoszenie ewangelicznego orędzia. Najpilniejszym warunkiem realizacji tych zadań jest dziś doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności poznania prawdy oraz tęsknoty za najgłębszym i ostatecznym sensem istnienia. W perspektywie tych głębokich dążeń, wpisanych przez Boga w ludzką naturę, jaśniejsze staje się też ludzkie i zarazem humanizujące znaczenie słowa Bożego. Dzięki pośrednictwu filozofii, która stała się też prawdziwą mądrością, człowiek współczesny będzie się mógł przekonać, że tym bardziej jest człowiekiem, im bardziej otwiera się na Chrystusa, zawierając Ewangelię.

WŁADZA I SŁUSZNOŚĆ W NARRACJI BIBLIJNEJ*

Chociaż duch Boży ze wszystkimi swoimi atrybutami spocznie na człowieku, ów pozostanie człowiekiem. Co więcej, oprócz jego cech, określona zostaje też jego tożsamość: jest on potomkiem monarchii izraelskiej. Takie połączenie narodowego, międzynarodowego, a może nawet kosmicznego zbawienia z królewską dynastią Jessego, ojca Dawida, ma znaczące implikacje. Włączając człowieka w eschatologiczną przemianę, czyni ją bardziej zrozumiałą, rzecz możliwą, bardziej namacalną. Cudowność zostaje sprowadzona na ziemię i w ten sposób staje się bardziej wiarygodna.

Odwieczny konflikt między władzą a słuszością przedstawia się zwykle, odwołując się do tragedii Sofoklesa *Antygona*. Istnieją po temu dobre powody. Zachowana literatura greckiej starożytności jest ograniczona i – chociaż coraz częściej zapomniana – nadal cieszy się zasłużonym szacunkiem w nielicznym już gronie znawców. *Antygona* zaś okazuje się szczególnie pomocna w jasnej i wyraźnej prezentacji zagadnień fundamentalnych, pomaga przedstawić je w sposób, który często określamy właśnie jako dramatyczny. Konfrontacja między Kreonem, autorytarnym królem Teb, szafarzem władzy głoszącym jej prymat, a nieposiadającą jej Antygona, kobietą, która mocno wierzy w prymat słuszości, staje się walką na śmierć i życie. Zderzenie tych jednostek obdarzonych silną wolą i obstających przy swoich zasadach prowadzi do tragedii, która dotyczy obu stron sporu. Bo chociaż większość czytelników współczuje Antygonie i potępia Kreona, rozwiązanie ich konfliktu wcale nie jest oczywiste: nie można bowiem całkowicie odrzucić argumentu Kreona, że państwo ustanawia prawo właśnie po to, by jednostki nie próbowały dowolnie decydować, co jest słuszne.

Tragedia Sofoklesa może być więc odczytywana jako prolog sokratycznego dialogu i wstęp do filozoficznego rozwiązania sporu przeciwstawnych poglądów. Zaiste, sztuka ta może stanowić wprowadzenie do badania dylematu władzy i słuszości w k a ż d y m czasie, a zatem pozostaje aktualna także dzisiaj; dylemat ów bowiem przetrwał wieki, a nawet tysiąclecia. Tragedia ta pozostaje aktualna właśnie dlatego, że nie udzielono w niej rozstrzygającej odpowiedzi na pytanie, kto stanowi o słuszości, lecz jedynie zaakcentowano moralnie problematyczną naturę władzy politycznej.

* Wersja oryginalna artykułu „*Might*” and „*Right*” in the Biblical Narrative ukazała się w „*Hebrew Political Studies*” 4(2009) nr 1, s. 1-24.

Antygona kwestionuje prawa króla, bo nie zostały one ustanowione przez Zeusa ani przez Sprawiedliwość (gr. Dike), lecz przez śmiertelnika. „Wieczne niepisane prawa (gr. *nomoi agraphoi*) niebios” są usankcjonowane przez wyższą władzę¹. W tragedii nie znajdujemy jednak żadnej sugestii co do natury owych wiecznych praw. Ich istota nie jest jasna, a czytelnik nie zostaje poinformowany, dlaczego przysługuje im moc wiążąca. Zakłada się jedynie, że są one słuszne.

Odpowiedzi na te pytania znajdziemy w opowieściach biblijnych. Opiswane są w nich i roztrząsane przypadki niegodziwości oraz reakcje, z jakimi się one spotykają – czy też z jakimi się spotykać powinny. Przypadki te oraz związane z nimi ważne zasady postępowania są przedstawiane i komentowane. Temat może nie zostać wyczerpany, lecz to, co zostało powiedziane, stanowi dla czytelnika wystarczającą wskazówkę, co jest sprawiedliwe, a co niegodziwe, co jest słuszne, a co niesłuszne, co jest dobre, a co złe.

Stwierdzenie to można nawet uznać za oczywiste. Ahad Haam w swoim znanym esej o Mojżesz² interpretuje tę biblijną postać jako uosobienie narodowego ideału ludu i cywilizacji Izraela. Ideałem tym – jak pisze – nie jest przywódca wojskowy ani mąż stanu, ani nawet prawodawca, lecz prorok, a Mojżesz jest właśnie pierwowzorem proroka. Istotą jego powołania jest jego oddanie się temu, co słuszne, co absolutnie słuszne. W ten sposób prorok staje się nieprzejednanym bojownikiem o słuszość (hebr. *tzedek*)³.

To jednak, co jest oczywiste dla jednych, może być wątpliwe dla innych – zwłaszcza że krytyczne odczytywanie tekstu biblijnego i próby historycznej rekonstrukcji narracji znacznie skomplikowały czytanie i interpretację Biblii. Jeśli uświadomimy sobie, że opracowania z ostatnich dwustu lat nakładają się na różne tradycyjne sposoby odczytywania świętej księgi – zarówno przez Żydów, jak i przez chrześcijan – to poszukiwanie prostego znaczenia tekstu, stanowiącego podstawę spornych niekiedy interpretacji, może być rzeczą właściwą i pożądaną.

Rzeczywiście, ze względu na nasycenie Biblii przykazaniami Bożymi, prawami i napomnieniami proroków – przy czym wszystkie one koncentrują się na poszukiwaniu tego, co słuszne i potępiają szaleństwa władzy – są w Biblii opowieści, których związek z podstawowym rozważaniem tu problemem może zostać przeoczony. Skupienie się na nich może być szczególnie pouczające.

¹ Por. S o f o k l e s, *Antygona*, 450-462, tłum. K. Morawski, Wydawnictwo Inicjał, Łódź 1994, s. 19.

² Zob. A. H a a m, *Moses*, tłum. L. Simon, w: tenże, *Selected Essays*, tłum. L. Simon, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1912, s. 306-329.

³ Ahad Haam używa hebrajskiego słowa „*tzedek*”, które często tłumaczy się jako „sprawiedliwość”. Słowo to w języku angielskim jest jednak często związane z procedurami prawnymi, hebrajskie „*tzedek*” natomiast dotyczy tego, co moralnie słuszne.

Zamierzeniem tego eseju nie jest gruntowne omówienie – a tym bardziej wyczerpanie – tej ważnej w biblijnej narracji kwestii, która wysuwa się na pierwszy plan w głównych częściach Biblii i uznawana jest za najistotniejszy wkład, jaki cywilizacja izraelska i żydowska wniosła do wierzeń religijnych i przekonań tak zwanego świata zachodniego. Choć znane sformułowania kodeksu moralnego w Pięcioksięgu i w księgach prorockich omówimy tylko pobieżnie, to zajmiemy się głębiej innymi opowieściami biblijnymi, które dotyczą początków ludu Izraela i które można określić jako historyczno-mityczne lub czysto historyczne; istotny w nich jest właśnie problem władzy i słusności.

Nasza interpretacja może się wydać nieoczywista. Wzmacnia ona jednak – o ile zostanie przyjęta – nasze stwierdzenie, że problem rzeczywistego konfliktu między władzą a słusnością, a nie jedynie jego pożądane rozwiązanie, zajmował poczesne miejsce w świadomości narodowej Izraela już od początków istnienia jego cywilizacji. Wybrane przykłady pokażą głęboką świadomość okrutnej walki między władzą a słusnością, między dobrem a złem, widocznej w działaniach jednostek i zbiorowości.

Co więcej, biblijne przekonanie, że Bóg stoi po stronie prawości i sprawiedliwości, może zostać wystawione na próbę w obliczu niepokojących faktów opisanych w niektórych tekstach Biblii. Problem ten również zostanie podjęty w naszych analizach, gdyż poszukiwanie słusności i kontrolowanie władzy w cywilizacji najpierw izraelskiej, a następnie żydowskiej nie jest kwestią ślepej wiary, lecz nieustannym poszukiwaniem, a nawet egzystencjalnym zaangażowaniem, które zmusza do konfrontacji z rzeczywistością we wszystkich jej przejawach.

ABRAHAM

Istotny przypadek ścierania się słusności i władzy opisany został w opowieści o rozmowie Abrahama z Bogiem dotyczącej Bożego zamiaru zniszczenia grzesznych miast Sodomy i Gomory (por. Rdz 18, 17-33). Decyzja o wyjawieniu tego planu Abrahamowi wypływa z Bożego oczekiwania, że „ma się on stać ojcem wielkiego i potężnego narodu i przez niego otrzymają błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi” (Rdz 18, 18). Co znaczące, oczekiwanie to łączy wielkość i potęgę z błogosławieństwem. A na wypadek, gdyby znaczenie „przez niego” – czy też w nim, a może od niego, czyli od narodu – było niejasne, dodano wyjaśnienie: „aby przestrzegając przykazań Pana, postępowali sprawiedliwie i uczciwie” (hebr. *tzedaka u-mishapt*, Rdz 18, 19). Dwa ostatnie słowa, które odnoszą się do sprawiedliwości czy prawości oraz do uczciwego osądu, są używane właściwie synonimicznie i dopełniają się nawzajem dla podkreślenia wagi sprawy, co jest zwykłą praktyką w biblijnej hebrajszczyźnie. W wersetach

tych uderza połączenie władzy („wielkiego i potężnego narodu”) ze słusnością („aby [...] postępowali sprawiedliwie i uczciwie”). Powiązanie tych dwóch elementów jest niezbędne do stworzenia dobrego społeczeństwa.

Dialog, jaki nawiązuje się między Bogiem a Abrahamem, rzuca dodatkowe światło na relację między władzą a słusnością – relację, która nie należy do ich istoty. Innymi słowy, władza nie gwarantuje słusności, a słusność nie jest z konieczności związana z władzą. W istocie połączenie tych dwóch jakości pozostaje podstawowym problemem ludzkiego postępowania i doświadczenia. Abraham zakłada, że w działaniu Boga władza i słusność tworzą jedność. Ma też głęboką świadomość, że w działaniu człowieka tak nie jest.

Jak wiadomo, w kolejnych wersetach Bóg informuje Abrahama o swoim zamiarze ukarania grzesznych miast całkowitym zniszczeniem. Abraham jednak niepokoi się, że w miastach tych może być, powiedzmy, pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy zginą niesłusznie. Bóg podejmuje spór, a Abraham stopniowo zmniejsza do dziesięciu liczbę sprawiedliwych, ze względu na których Bóg miałby oszczędzić miasta.

Jeśli rozmowa ta już sama w sobie jest zdumiewająca – człowiek przypominający Bogu o możliwości przeoczenia przez Niego, że przy wymierzaniu kary ucierpią niewinni – to zdumienie osiąga szczyt, gdy Abraham otwarcie wyraża zaniepokojenie o prawość Pana: „O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi [...] Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?” (hebr. *Ha-shofet kol ha-aretz lo ya’aseh mishpat?*) (Rdz 18, 25).

Co istotne, kiedy Abraham przypomina Bogu o obowiązku łączenia władzy ze słusnością, ma świadomość, że jemu samemu się to nie udaje – nie z powodu defektu moralnego, lecz ograniczonych sił. Podejmując moralny spór, obawia się nawet, że Bóg może go ukarać za jego zuchwałość (hebr. *chutpah*). Próbując zmniejszyć liczbę sprawiedliwych, ze względu na których miasta zostaną oszczędzone, mówi pokornie, że chociaż ma czelność spierać się z Bogiem, on, Abraham, jest „pyłem i prochem” (Rdz 18, 27), to znaczy, że nie ma żadnej realnej władzy, jest słaby i śmiertelny; a jednak świadomość słabości nie osłabiła jego żarliwości moralnej i etycznego ferworu.

JÓZEF

W ten sposób problem władzy i słusności – zarówno jako kwestii kosmicznej, jak i ludzkiego dylematu – ukazany został, przynajmniej nie wprost, w swoich gigantycznych rozmiarach. Problem ten został podjęty również w inny sposób w kilku innych opowieściach. Jedna z nich mówi o Józefie, umiłowanym synu Jakuba – i jest to fascynująca opowieść.

Uprzywilejowanie Józefa przez ojca może być interpretowane jako przyznanie mu pozycji władzy w licznej rodzinie Jakuba. Dlatego też budzi ono zazdrość i nienawiść braci Józefa. Można więc powiedzieć, że przyczyną wrogości i jej strasznych konsekwencji były niesprawiedliwe przywileje. Wrogość wobec Józefa pogłębia się jeszcze z powodu jego snów, które są interpretowane jako przewidywanie jego panowania nad braćmi, a nawet nad rodzicami. W opowieści sny są oczywiście uważane za wyraz skrywanych życzeń śniącego – co odpowiada dosyć nowoczesnemu podejściu psychologicznemu. Jednocześnie możliwe jest także odczytanie ich jako przepowiedni przyszłości – bo Jakub, chociaż skarcił syna za jego sen, „zapamiętał sobie tę sprawę” (Rdz 37, 11).

Sny owe, skupiające się na przyszłej władzy Józefa, wywołują poważne kłopoty, gdyż bracia – z godnym uwagi wyjątkiem Rubena i Judy – planują go zabić. Ostatecznie sprzedają go karawanie Izmaelitów podróżujących drogą handlową z Gileadu do Egiptu. Jakub, któremu pokazują zakrwawioną szatę syna, wcześniej umoczoną przez nich we krwi kozła, jest przekonany, że Józefa rozszarpały dzikie zwierzęta. Rzekome pragnienie władzy mogło kosztować Józefa życie (jest to trzeźwe spostrzeżenie dotyczące relacji międzyludzkich). Jak jednak wiadomo, cała historia dopiero się zaczyna.

Józef przebywa później w Egipcie, gdzie został sprzedany w niewolę Potifarowi, urzędnikowi faraona. Co ciekawe, nawet w tej niekorzystnej sytuacji pomaga Józefowi jego oczywista inteligencja, zdolności organizacyjne i urok osobisty – zostaje on zarządcą domu. Zajmuje uprzywilejowaną pozycję, która daje mu siłę i różne korzyści, uzyskuje pozycję względnej władzy. Osobisty urok i uroda młodego człowieka wzbudzają nawet pożądanie żony Potifara. Jego powierzchowność wskazuje na jeszcze jeden aspekt władzy.

Posiadanie tego rodzaju władzy rozbudza w umyśle Józefa świadomość słuszości. Zaspokojenie pragnień żony jego pana byłoby zdradą zaufania. Wobec konfliktu między władzą a słuszością decyzja Józefa jest niezłomna; odrzuca on zaloty swojej pani, mówiąc: „Pan mój [...] cały swój majątek oddał mi we władanie. On sam nie ma w swym domu większej władzy niż ja i niczego mi nie wzbrania, wyjąwszy ciebie, ponieważ jesteś jego żoną. Jakże więc mógłbym popełnić tak wielką niegodziwość i zgrzeszyć przeciwko Bogu?” (Rdz 39, 8-9).

Jesteśmy tutaj świadkami wewnętrznego konfliktu w umyśle Józefa między dwiema podstawowymi siłami: urokiem władzy i osądem słuszości, atrakcyjnością użycia i związanego z tym dobrobytu a nakazem sumienia. Józef, człowiek dojrzewający, a może już człowiek dojrzały, podejmuje jasną i świadomą decyzję. Podporządkowuje możliwość uzyskania osobistej korzyści i wykorzystania władzy osądowi moralnemu – i płaci za to: zostaje oskarżony o to, czego uczynienia odmówił, i wtrącony do więzienia.

Jego urok i inteligencja, potężne narzędzia władzy, szybko jednak zostają docenione przez naczelnika więzienia, który powierza mu administrowanie tej instytucji. Ostatecznie, jak wiadomo, dzięki umiejętności interpretacji snów, zademonstrowanej najpierw wobec dwóch więźniów, a następnie wobec faraona, Józef odzyskuje wolność i zostaje wyniesiony do pozycji zarządcy zawiadującego produkcją żywności i gromadzeniem zapasów, co w egipskiej piramidzie władzy dawało mu drugie miejsce po samym królu.

Olśniewająca droga Józefa do władzy została zwięźle, acz przekonująco przedstawiona w opowieści biblijnej. Pomysłowa interpretacja snów – odwołująca się do ich proroczej natury – pokazuje inteligencję Józefa, a może i natchnienie. Nie mniej ważna jest błyskotliwość młodego Hebrajczyka, który do przepowiedni grożącego głodu dorzuca z własnej inicjatywy radę: „Teraz więc niech faraon upatrzy sobie kogoś roztropnego i mądrego i ustanowi go zarządcą Egiptu” (Rdz 41, 33). Następnie przedstawia propozycję stworzenia struktury administracyjnej oraz siedmioletni plan gromadzenia i przechowywania żywności, który zostaje skwapliwie przyjęty przez króla. Wyraziwszy zgodę, król wskazuje Józefa, wizjonera i doradcę, jako najodpowiedniejszą osobę, która mogłaby przyjąć odpowiedzialność za realizację planu: „Rzekł więc faraon do swych dworzan: «Czyż znajdziemy podobnego mu człowieka, który miałby tak jak on ducha Bożego?» [...] «Ty zatem będziesz nad moim dworem i twoim rozkazom będzie posłuszny cały mój naród. Jedyne godnością królewską będę cię przewyższał» [...] «Oto ustanawiam cię zarządcą całego Egiptu»” (Rdz 41, 38-41).

Zarządzanie produkcją i gromadzeniem żywności zgodnie ze starannie przygotowanym i wykonywanym planem Józefa przebiegło sprawnie. Ponieważ w pewnym momencie kraj znalazł się na skraju głodu, Józef wykorzystał zebrane ziarno, aby wykupić ziemię od rolników i uczynić z faraona jedynego właściciela całego Egiptu. W końcu chłopci musieli sprzedać się w niewolę, formalnie stać się niewolnikami faraona (por. Rdz 47, 19), żeby przeżyć. Pozwoliło to Józefowi osadzić wielu ludzi w miastach (por. Rdz 47, 21), a pozostałych uczynić dzierżawcami króla, oddającymi piątą część plonów do skarbcza królestwa (por. Rdz 47, 24. 26).

Czy użytek z władzy, jaki uczynił Józef, był sprawiedliwy, czy też było to wykorzystanie trudnej sytuacji ludu, aby powiększyć potęgę króla? Czy wymuszona urbanizacja była przejawem rozsądnej polityki społeczno-ekonomicznej, czy bezwzględnym użyciem siły do zwiększenia władzy faraona? Czy wymuszona sprzedaż prywatnej ziemi była aktem rabunkowym, czy też ukrytą formą zapewnienia wpływu podatków na uzasadnione potrzeby państwa? Czy Józef został czcicielem władzy – powiedzmy: władzy królewskiej, czy też działał on mądrze dla dobra ziemi egipskiej?

Opowieść biblijna powstrzymuje się od komentarza, pozostawiając osąd czytelnikowi. Ważne pozostaje pytanie, czy polityka ta była słuszną, czy też

stanowiła ona potwierdzenie dużo późniejszej sentencji głoszącej, że władza korumpuje. W ten sposób opowieść podsuwa czytelnikowi temat do refleksyjnego i aktywnego włączenia się w historię Józefa.

Najsłynniejsza jednak część opowieści mówi o wzajemnych stosunkach Józefa i jego braci, co przenosi nas powtórnie do sfery relacji raczej osobistych niż publicznych. Bo, jak pamiętamy, gdy głód dotarł z Egiptu do Ziemi Kanaan, Jakub musiał wysłać swoich synów do Egiptu – gdzie posiadano zapas ziarna w spichrzach – aby kupili żywność. Józef rozpoznał swoich braci, podczas gdy oni widzieli w nim jedynie egipskiego potentata. Pamiętając okrutne traktowanie, jakiego doznał od większości swoich braci, Józef nie potrafi się oprzeć pokusie ukarania ich, bawiąc się z nimi w kotka i myszkę. Jednocześnie doświadcza głębokich braterskich uczuć. Impuls, by wykorzystać władzę do uzyskania kontrolowanego zadośćuczynienia, walczy w nim z miłosierdziem i współczuciem. Ostatecznie to one zwyciężają. Józef ujawnia przestraszonym braciom swoją tożsamość i wypowiada niezwykle wielkoduszne słowa, które w pełni uzasadniają jego późniejszy przydomek „Józef sprawiedliwy” (hebr. Yoseph ha-tzadik): „Ale teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami” (Rdz 45, 5).

Jakub i jego synowie zostają zaproszeni do Egiptu i osiedlają się w Gosen, a ich zbiorowa przeprowadzka zostaje starannie i roztropnie zaplanowana przez Józefa, który wykorzystuje swoją inteligencję i władzę, by postąpić słusznie – a nawet przekroczyć granice słuszości i osiągnąć miłosierdzia i wielkoduszości.

DAWID I ACHAB

Józef pozostaje uosobieniem prawości, pomimo że – w sposób po ludzku zrozumiały – użył władzy, by dać braciom nauczkę. Znajdują się jednak w Biblii opowieści – w których autentyczność nie ma powodu wątpić – mówiące o bezwzględnym wykorzystaniu władzy i bezdusznym lekceważeniu słuszości przez jednostki sprawujące władzę królewską: są to dobrze znane historie Dawida i Achaba.

Dawid, pomyślnie rządzący w Izraelu i Judzie, otoczony wygodami pławi się w chwale w Jerozolimie, podczas gdy jego wojska oblegają ammonicką twierdzę Rabba. Król dostrzega piękną kobietę w kąpieli i pożąda jej. Dowiaduje się, że to Batszeba, żona Uriasza Chittyty, posyła po nią swoich ludzi i zaspokoivszy żądze, odsyła do domu. Kobieta poczyrna i zawiadamia o tym Dawida.

Co czyni król? Wysyła do Joaba, dowódcy sił izraelskich w Rabbie, list z rozkazem przysłania do siebie Uriasza, jednego z oficerów. Uriasz przybywa

do Jerozolimy i melduje się u króla, a potem, zamiast udać się do domu, czego oczekiwał Dawid, śpi u bramy pałacu, razem z jego sługami. Wybieg Dawida, mający uczynić z Uriasza domniemanego ojca poczętego dziecka, zawodzi. Kiedy Dawid pyta Uriasza, dlaczego ten nie poszedł do domu, uzyskuje jasną odpowiedź: „Arka, Izrael i Juda przebywają w namiotach, podobnie też i pan mój, Joab, wraz ze sługami mego pana obozują w otwartym polu, a ja miałbym pójść do swojego domu, aby jeść, pić i spać ze swoją żoną?” (2Sm 11, 11). Patriotyzm, lojalność wobec dowódcy i towarzyszy broni nie pozwalają Uriaszowi zażywać przyjemności, podczas gdy oni doświadczają trudu. Poczucie słuszności wywiera przemożny wpływ na Uriasza.

Dawid zaś jest człowiekiem przebiegłym i wytrwałym. Nie porzuca łatwo swoich planów. Zatrzymuje więc Uriasza jeszcze jeden dzień i zaprasza go, by jadł i pił – faktycznie upija go, mając nadzieję, że wino okaże się silniejsze niż poczucie honoru. Niestety, Uriasz ponownie śpi na dworze. Podstęp się nie udał. Słuszność okazała się silniejsza niż władza pomysłowego i sprytnego króla.

Chociaż dumny i bezwzględny, Dawid nie jest spragnionym krwi mordercą. Nie zabija bezmyślnie, lecz tylko wtedy, gdy krok ten jest konieczny dla jego dobrego samopoczucia lub jeśli skorzysta na tym państwo; nie czyni przy tym różnicy między królem a królestwem. Jego decyzja jest jasna: za wszelką cenę trzeba uniknąć skandalu, Uriasz musi zostać zlikwidowany.

Dawid pisze list to Joaba, polecając mu postawić Uriasza na czele atakującego oddziału, który będzie narażony na strzały miotane z murów obleganego miasta, a następnie wycofać się, pozostawiając Uriasza samego. Podstęp się udaje, chociaż ginie też kilku innych żołnierzy. Gdy zadanie zostaje wykonane, a Uriasz zabity, Batszeba oplakuje męża, zaś po zwyczajowym okresie żałoby Dawid posyła po nią i poślubia ją, a ona rodzi syna. Władza całkowicie pokonała słuszność.

Czy jednak rzeczywiście tak się stało? Nie – ani z perspektywy zapisu historycznego, ani ethosu Izraela, ani też moralności absolutnej. Dawid bowiem popełnił dwa ciężkie grzechy: dopuścił się cudzołóstwa i zamordował niewinnego człowieka. Ponadto, sam będąc człowiekiem potężnym i mężem wielu żon, odebrał biednemu człowiekowi jedyną małżonkę. Jego ofiarą padł przy tym człowiek przykładny, lojalny wobec króla i kraju. Ukoronowaniem zaś niegodziwości był przebiegły i podstępny sposób popełnienia zabójstwa. Wskazują na to słowa, którymi prorok Natan zwrócił się do Dawida: „Zamordowałeś go mieczem Ammonitów” (2Sm 12, 9).

Zwykle zapomina się również o tym, że przy okazji niepotrzebnie zginęło kilku innych wojowników. Czytelnik opowieści może także oburzać się cynizmem Dawida, który wiedząc, że Uriasz nie otworzy listu, posłużył się nim, by ten dostarczył Joabowi swój wyrok śmierci. Szpetne oblicze władzy pozostającej w służbie zła rzadko bywa portretowane tak wyraziście.

Praktycznie zapomniany został też Joab, uległy współnik morderstwa dzielnego żołnierza. Joab bowiem nie podaje w wątpliwość jednoznacznie złowrogiego rozkazu króla – nie mówiąc już o sprzeciwieniu się mu. Joab wydaje się posłusznym narzędziem władzy królewskiej i nie pyta, co jest słuszne – w istocie godzi się na nikczemność. Biblijny narrator ani nie popiera, ani nie krytykuje takiego ślepego posłuszeństwa. Pozostawia namysł i osąd czytelnikowi.

Podobny jest przypadek Achaba, króla północnych plemion Izraela, któremu spodobała się własność innego człowieka, winnica Nabota Jizreelity; leży ona w pobliżu pałacu króla, chciałby on więc mieć ten kawałek ziemi, żeby założyć ogród warzywny. Nie zabiera jednak Nabotowi własności; chce ją po prostu kupić, wynagradzając właściciela inną winnicą lub płacąc gotówką. Niestety Nabot odrzuca ofertę, ponieważ jest przekonany, że wyzbycie się dziedzictwa ojców sprzeciwia się Boskiemu nakazowi.

Achab wraca do domu rozgoryczony i nic nie je. Kiedy jego żona, Sydonitka Izebel, pyta o powód tego złego nastroju, wyjaśnia jej sytuację. Izebel, która nie podziela żywionego przez króla Izraela respektu dla prawa i bez skrupułów obchodzi się z ludźmi, obiecuje mężowi, że zdobędzie dla niego winnicę Nabota. Jej plan jest prymitywny i okrutny: znaleźć dwóch fałszywych świadków, którzy donieśliby, że Nabot zbluźnił Bogu i królowi, co doprowadzi do skazania go, a następnie do egzekucji. Gdy spisek został przeprowadzony, Izebel mówi do Achaba: „Wstań, weź w posiadanie winnicę Nabota Jizreelity, której nie zgodził się dać ci za pieniądze, bo Nabot nie żyje, lecz umarł” (1Krl 21, 15).

Kiedy Achab wchodzi w posiadanie winnicy, staje przed nim Eliaasz i pyta: „Czy nie dokonałeś mordu, a nadto zagrabiłeś [winnicę]?” (1Krl 21, 19). Gdy Achabowi i jego małżonce zapowiedziana zostaje haniebna śmierć, władza staje twarzą w twarz z płonąca oburzeniem słusnością.

WYJŚCIE Z EGIPTU

Chociaż przytoczone opowieści stanowią przykłady walki między władzą a słusnością przede wszystkim w życiu jednostek, konfrontacja ta jest w Biblii przedstawiana głównie w jej kolektywnych – społecznych i politycznych – przejawach. Jeden z takich przypadków opisany został w zawartej w Księdze Wyjścia opowieści o relacji między dziećmi Izraela a Egiptem (Wj 1, 1-15, 21). Opowieść ta, przedstawiona zasadniczo jako relacja z wydarzeń historycznych, rozpoczyna się wraz ze szczęśliwym finałem opowieści rodzinnej o Józefie i jego braciach, a kończy relacją o pojawieniu się plemion i narodu dzieci Izraela (czyli Jakuba). Było ich niewielu, teraz rozmnożyli się, i wszyscy prowadzą idylliczne życie w tolerancyjnym Egipcie, pozostając

w dobrych stosunkach z jego władcami. Niestety ten stan szczęśliwości wyradza się w poważny problem lokalny, który w opowieści o eksodusie zostaje przedstawiony jako konfrontacja między niewinnymi i niegodziwcami, między Izraelitami, którym milcząco przypisuje się prawo do pokojowej egzystencji, a podejrzanymi i nietolerancyjnymi Egipcjanami, którzy wykorzystują swoją władzę do kontrolowania i podporządkowywania sobie potomków tych, których niegdyś witali jako gości.

Zmiana nastawienia Egipcjan związana była ze zmianą obiektywnej sytuacji, a mianowicie ze znacznym wzrostem liczby Izraelitów: „A synowi Izraela rozradzali się, pomnażali, potężniali i umacniali się coraz bardziej, tak że cały kraj się nimi napełnił” (Wj 1, 7). Faraon zaczął się obawiać, że w przypadku wojny Izraelici mogliby się przyłączyć do nieprzyjaciół Izraela, walczyć przeciwko Egipcjowi, a następnie opuścić kraj (por. Wj 1, 10).

Postawa Faraona jest paradoksalna. Jeśli ciążyła mu obecność rosnącej mniejszości narodowej czy etnicznej, powinien życzyć sobie, by opuściła ona Egipt. Tymczasem Faraon chce, by Izraelici zostali – najwidoczniej dlatego, że dostarczają pożytecznej siły roboczej, którą można wyzyskiwać, a zatem ich obecność jest korzystna dla gospodarki. Idealnym rozwiązaniem wydaje się zatrzymanie ich w Egipcie i kontrolowanie ich przyrostu naturalnego. Aby osiągnąć ten cel, Faraon stosuje różne środki kontroli populacji, włącznie z narzucaniem coraz cięższej pracy pod czujnym okiem egipskich nadzorców. Ponieważ strategia ta przynosi rezultaty przeciwne do zamierzonych, Faraon ucieka się nawet do zabijania noworodków płci męskiej. Można się przecież oprzeć na władzy, w zasięgu której znajdują się także racjonalne plany rozwiązywania problemów zgodnie z tym, jak są one postrzegane przez rząd większości narodowej. Nie uważa się, że obcej mniejszości przysługują prawa *c z ł o w i e k a*: dehumanizuje się ją i postrzega wyłącznie jako zagrożenie dla rządzącego narodu, a także jako pożyteczne stado zwierząt jucznych.

Dochodzi do konfrontacji między królem Egiptu a uciskaną mniejszością, która w pewnym momencie znajduje natchnionego przywódcę, Mojżesza. Co ważne, został on w Biblii przedstawiony jako ktoś, kto dorastał w kręgach egipskich władców, ale jest głęboko zaangażowany w słuszne działanie na rzecz swojego narodu i pragnie wyprowadzić go z Egiptu. Osiąga ten cel przez szereg posunięć strategicznych, których szczegółowe opisy są dobrze znane; ich kulminacją jest ucieczka z Egiptu, pościg faraona i jego rydwanów oraz zatopienie ścigających wojsk wskutek cudownej interwencji Pana uciekających. Opowieść kończy starożytna pieśń o zwycięstwie nad nikczemnikami i ocaleniu niewinnych (Wj 15, 1-21).

W ten sposób w monumentalnej konfrontacji władzy (bezwzględnej władzy reprezentowanej przez Egipt i jego przywódcę) i słuszności (słusznego roszczenia uciskanych), zwycięska okazuje się słuszność. Słuszność wygrywa

dzięki pomocy Bożej, ale nie bez zaangażowania mądrego i przedsiębiorczego lidera, który niewątpliwie dobrze czuje się na szczytach władzy.

„KRÓLESTWO KAPŁANÓW, LUD ŚWIĘTY”

Ucieczka z Egiptu jest wyzwoleniem z niewoli i początkiem wędrówki do ziemi przodków. Jest to jednak tylko częściowa odpowiedź na sytuację dzieci Izraela. Pozostaje jeszcze problem wartości i wierzeń ludu, istoty jego kultury, duchowej tożsamości narodu. Rozwiązać go musi sam naród, chociaż natchniony przywódca może wskazać mu drogę.

Rozwiązanie tego problemu zostało przedstawione w Biblii w dramatyczny sposób w scenie u stóp Góry Synaj. Tutaj Bóg za pośrednictwem Mojżesza proponuje odpowiedź, a lud ją przyjmuje. Propozycja Pana jest następująca: „Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów [...]. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5-6) Odpowiedź ludu jest wyraźna i głośna: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19, 8).

Kwintesencja Bożych wymagań zawiera się w Dziesięciu Przykazaniach, które zostały ogłoszone ludowi (por. Wj 20, 1-14) i które stanowią wskazania dotyczące moralnie dobrego postępowania i właściwych relacji międzyludzkich. Taki wzorcowy, lecz praktycznie możliwy sposób życia uczyni Izrael wzorem dla innych narodów; dzięki niemu Izrael stanie się „królestwem kapłanów i ludem świętym”. Postanowienie prowadzenia takiego życia można uznać za zobowiązanie do wyboru drogi słuszości, a nie drogi władzy. Jest to zobowiązanie do budowania cywilizacji diametralnie różnej od cywilizacji egipskiej z czasów eksodusu. Decyzja ta nie jest jednak wyłącznie zdarzeniem historycznym. Przekracza ona zmienność okoliczności historycznych i wydarzeń; jest zobowiązaniem przyłgnięcia do słuszości – przyłgnięcia ze wszystkich sił.

Plan stworzenia wzorcowego narodu został powzięty. Jego konsekwencją są dotyczące życia jednostki i relacji międzyludzkich prawa i nakazy, skierowane do każdego i do wszystkich, do rodziny, do plemienia i do narodu. W istocie obowiązywanie wielu z nich nie ogranicza się do ludu Izraela i stanowi model społeczeństwa sprawiedliwego i współczującego.

Wymóg, by być światłem dla narodów, może jednak natrafić na przeszkodę w postaci impulsu, by być jak inne ludy. Nakaz przewodzenia może natrafić na instynkt naśladowania. Realizacja zobowiązania do kroczenia drogą słuszości może ustąpić łatwiejszemu sposobowi postępowania – pójściu za innymi wydeptaną ścieżką ustalonych zwyczajów. W ten sposób dzieje samego Izraela

mogą stać się historią walki między wiarą a zdradą, cnotą a niegodziwością, słuszością a władzą.

WŁADZA BOGA A WŁADZA CZŁOWIEKA

Oczywiście walka ta może dotyczyć roli i funkcji rządu, oczywistego siedliska władzy, która ze swojej istoty może się stać źródłem nadużyć – co pokazały przykłady Dawida i Achaba. Nadużycia takie mogą przybierać nie tylko postać sporadycznych ekscesów, mających przynieść osobistą satysfakcję monarsze, lecz także wpływać na kształt urzędu i na funkcję władcy, a nawet je określić. Problem ten znalazł odzwierciedlenie w słynnym fragmencie rozdziału ósmego Księgi Samuela, który opowiada o ustanowieniu władzy królewskiej w Izraelu.

Jak wiadomo, w epoce sędziów władze wojskowe i administracyjne ustanawiano jedynie sporadycznie – jako odpowiedź na narodową lub plemienną klęskę z rąk obcego wroga. Urząd tak zwanych sędziów został powołany ad hoc w odpowiedzi na powtarzające się najazdy i podboje. Sędziowie nie byli uważani za trwałą instytucję polityczną. W pojęciu ludu władcą Izraela był sam Bóg – co oznacza, że prawa Pana, przestrzegane i stosowane przez starszyznę plemienną bądź lud zachowywały najwyższy autorytet. Wyrażają to słowa Gedeona – sędziego, który wybawił naród z rąk Madianitów i którego lud chciał uczynić dziedzicznym monarchą: „Nie ja będę panował nad wami ani też mój syn: Pan będzie panował nad wami” (Sdz 8, 23).

Ponieważ jednak ataki na Izraela – zwłaszcza ze strony Filistynów – trwały, idea ustanowienia stałych sił wojskowych i władzy centralnej zyskała szerokie poparcie społeczne i lud zażądał od starzejącego się Samuela, proroka-sędziego: „ustanów [...] nad nami króla, aby nami rządził, tak jak to jest u innych narodów” (1Sm 8, 5). Rozdział ósmy opowiada o niepokojach związanych z nadchodzącą zmianą, z uwyrażnieniem się kwestii władzy politycznej, jej pozytywnych i negatywnych stron.

Jeden z argumentów przeciwko powierzeniu władzy człowiekowi i wyniesieniu go w ten sposób do rangi narodowej instytucji głosi, że oznacza to odrzucenie władzy Boga, inaczej mówiąc: absolutnej Słuszości, a także jej praktycznego zastosowania przez sędziego-proroka Samuela. W odpowiedzi na oburzenie Samuela, Bóg mówi, że ludzie „wzgardzili nie tylko tobą, ale wzgardzili Mną jako królem nad sobą” (por. 1 Sm 8, 7)⁴. A jednak Bóg –

⁴ Hebrajskie słowo „ma’as” lepiej jest tłumaczyć jako „wzgardzić” (ang. despise) niż jako „odrzuć” (ang. reject), jak to się zazwyczaj czyni w angielskiej wersji Biblii. (W Biblii Tysiąclecia fragment ten ma następującą postać: „nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą” – przyp. tłum.).

a w konsekwencji Samuel – zgadza się spełnić żądanie ludu. Kuszący jest wniosek, że wola ludu została uznana za instancję nadrzędną w decydowaniu, jaki rodzaj władzy ma być sprawowany.

Samuel opisał jednak i wyjaśnił ludowi słabości monarchii – słabości i zagrożenia wynikające z powierzenia absolutnej władzy śmiertelnemu władcy. Niektóre z nich nie są skutkiem *n a d u ż y w a n i a* władzy, lecz stanowią środki niezbędne do funkcjonowania państwa i rządu. I tak zatrudnianie ludzi do powożenia rydwanami oraz jeźdźców może być wyrazem gotowości militarnej. Ustanawianie tysięcy i pięćdziesiątników jest najwyraźniej konieczne ze względu na organizację wojska, a może i administrację jako taką. Podatki są potrzebne, by utrzymać armię i administrację. Jednak zabieranie córek, by pracowały jako kucharki i piekarki, wykorzystywanie synów, by biegali przed rydwanami króla, odbieranie ludziom pól, winnic i sadów oliwnych, aby podarować je sługom króla, może być *n a d u ż y c i e m* władzy. W przytoczonych argumentach przemieszano uzasadnione obciążenia i podatki z nadużywaniem władzy przez króla dla wzbogacenia się i własnej wygody. Pomieszczenie to może oznaczać, że Samuel nie czyni różnicy między publiczną potrzebą a prywatnym nadużyciem – być może chcąc zwrócić uwagę, że takiego rozróżnienia nie czynią także królowie. Jeśli stwierdzenie Ludwika XIV „*l'état c'est moi*” jest prawdziwe, to służąc królowi, służy się państwu. Jak wiadomo, w republikach kładzie się nacisk na odróżnianie interesu publicznego od prywatnego – chociaż nie zawsze przynosi to oczekiwane rezultaty.

OGRANICZENIE WŁADZY KRÓLEWSKIEJ

Przeciwko niebezpieczeństwu nadużywania władzy przez króla skierowany jest znany fragment z Księgi Powtórzonego Prawa (17, 14-20), w którym wyraźnie skodyfikowano zastrzeżenia i ograniczenia, jakim podlega władza królewska. Szeroko i z rozmachem nakreślono tam ograniczenie władzy przez słuszość. Chociaż tekst ten nie jest szczegółowym zapisem praw, nie można ani podać w wątpliwość ducha zawartych w nim zaleceń, ani zakwestionować jego celu. Zmierza on do tego, by król przyjął normy pochodzące od Boga i podporządkował się im, by władza polityczna oddała pokłon osądowi moralnemu, a słuszość została wyniesiona ponad władzę i zapanowała nad nią.

Nakazy dotyczące monarchii stwierdzają, że królem musi być człowiek, którego „Pan, Bóg twój wybierze” (Pwt 17, 15): być może sugerują, że ma on być wybrany w imieniu Boga przez proroka, albo przynajmniej wskazują, że ostateczna władza nad Izraelem należy do Boga i że król musi pamiętać, iż tej władzy podlega. Dalej, król musi wywodzić się „spośród twych braci [...] Nie możesz ogłosić królem nad sobą kogoś obcego” (Pwt 17, 15). Kontekst

sugeruje, że oczekiwane od króla oddanie ludowi może być zapewnione przez braterskie więzi narodowe, poprzez które prosty etnocentryzm uzyskuje etyczną rangę braterskiej miłości między władcą a ludem.

Następnie wymieniono zalecenie, by król nie posiadał wielu koni, nie miał wielu żon, nie gromadził srebra ani złota. Innymi słowy, ostrzega się króla przed podkreślaniem swojej wielkości przez symbole i pułapki władzy, przez bogactwa, przez jakikolwiek nadmiar, który wynosiłby go ponad jego braci i – jak moglibyśmy powiedzieć – wbijały się klinem między niego a lud.

Po tych szczegółowych przepisach, ukazujących obecną w Torze głęboką świadomość znaczenia społecznej więzi między królem a ludem, wyrażona zostaje troska o zasadę właściwej relacji między przywódcą politycznym a prawem Bożym, między szafarzem władzy politycznej a tym, co moralnie słuszne: „Gdy zasiądziesz na królewskim swym tronie, sporządzi sobie na zwoju odpis tych wskazań [...]. Będzie go miał przy sobie i będzie go czytał przez wszystkie dni swego życia, aby się nauczył czcić Pana, Boga swego, strzegąc wszystkich słów tych wskazań i stosując jego postanowienia” (Pwt 17, 18-19)⁵.

Relacja między władzą króla a moralną słusnością została określona z całkowitą jasnością. Nie ma tu miejsca dla Kreona, który stanowi prawo, ani dla princeps legibus solutus, władcy niezwiązanego prawem, ani też dla idei, że król nigdy nie postępuje źle. Król, jak każdy inny człowiek, m o ż e postąpić źle i dlatego, jak każdy, musi być poddany prawu, absolutnemu Bożemu prawu, które jest równoznaczne z prawem moralnym.

Król bowiem nie jest nawet *primus inter pares*. Będąc równy braciom, pełni jedynie określoną funkcję w społeczeństwie, którego członków łączą bliskie więzi, a on jest jednym z nich i musi, jak pozostali, przestrzegać Bożych przykazań, kroczyć ścieżką słusności, by uniknąć – mówiąc słowami Biblii – „wynoszenia się nad swych braci i zbaczania od przykazań na prawo czy też lewo” (Pwt 17, 20).

NAGRODA I KARA

Chociaż takie są duch i litera Bożego prawa, a lud i król znają reguły postępowania, oznajmione im w zwięzłych przykazaniach i rozbudowanych prawach, chociaż wyjaśniono, co jest słuszne z perspektywy „królestwa kapłanów i ludu świętego”, praktyka nie zawsze bywa zgodna z tymi wymaganiami.

⁵ Hebrajskie słowo „Torah”, zwykle na język angielski tłumaczone jako „Law” („Prawo”), a na niemiecki „Lehre” („Nauka”) [oraz jako „Prawo” na język polski w Biblii Tysiąclecia – przyp. tłum.], może mieć obydwa znaczenia. Jednak intencji oryginalnego tekstu najbliższe jest „guidance” lub „Weisung” („wskazanie”). Idę tutaj za niemieckim przekładem Martina Bubera.

Lud i jego królowie, a także kapłani i sędziowie, mogą zejść na lewo i na prawo ze ścieżki słuszości.

Początkowo zaangażowanie może być szlachetne, całkowite i przykładne, lecz trudne okoliczności i ludzka słabość, pokusy i wady, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, mogą sprawić, że człowiek zejdzie z właściwej drogi. Może się zdarzyć, że królestwo kapłanów nie zdoła dochować swojego uroczystego przyrzeczenia.

Dlatego Pan nie polega na ludzkiej deklaracji zachowywania Przymierza, lecz zabezpiecza je obietnicą nagrody i kary. Właściwe zachowanie jednostki znajduje oparcie w rozproszonym po Pięcioksięgu surowym kodeksie karnym, określającym kary za różne wykroczenia. Z drugiej strony, właściwemu postępowaniu towarzyszy obietnica Bożej życzliwości i nagrody. Szczegółowe ostrzeżenia i zapewnienia zostały streszczone w zwięzły, poetycki sposób w pierwszym Psalmie: „Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą występnych, [...] lecz ma upodobanie we wskazaniach Pana [...]. Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą [...], co uczyni, pomyślnie wypada. Nie tak z występny, nie tak: są oni jak plewa, którą wiatr rozmiata. [...] bo Pan uznaje drogę sprawiedliwych, a droga występnych zaginie”.

Postępowanie ludu jako zbiorowości, a także kara i nagroda dla narodu, zostały zaakcentowane jeszcze bardziej i zilustrowane obszerniej w dwudziestym szóstym rozdziale Księgi Kapłańskiej oraz w dwudziestym siódmym i dwudziestym ósmym rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa; są one także wielokrotnie przypominane w księgach prorockich. Właśnie w tych księgach przedstawiono narodowe nieszczęścia, obecne i zagrażające, jako konsekwencje grzesznego postępowania możnych, władców oraz ludu jako całości. Sporadyczne pro-roctwa zwiastujące pocieszenie – zwłaszcza u Deutero-Izajasza – związane są z ekspiacją za zbiorowy grzech i z powrotem na właściwą drogę.

I rzeczywiście biblijny historiograf interpretuje wczesną historię Izraela, odwołując się do zasady Bożej nagrody i kary dla plemion Izraela. Zostało to jasno wypowiedziane w Księdze Sędziów: „Wówczas Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana [...]. Porzucili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami [...]. Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelitom, tak że [...] wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali” (Sdz 2, 11-14). Dzięki Bożemu współczuciu Izraelici doświadczyli okresów zbawienia, lecz nawracający grzech sprowadzał ponownie karę wymierzaną przez Boga w postaci dziejowych nieszczęść. Proces ten toczył się w królestwach Judy i Izraela, a jego kulminacją był upadek królestwa Izraela: „Stało się tak, że Izraelici zgrzeszyli przeciwko Panu, Bogu swemu [...] i naśladowali obyczaje ludów [...]. Odrzucili wszystkie polecenia Pana [...] i służyli Baalowi. Przeprowadzali swoich synów i córki przez ogień. [...] Wtedy Pan zapłonął gwałtownym gniewem przeciw Izraelowi i odrzucił go sprzed

swego oblicza” (2 Krl 17, 7-18). Złamanie zasad wiary, skandaliczne porzucenie ścieżki słuszości, doprowadziło grzeszne społeczeństwo do upadku. To monumentalne wydarzenie historyczne było dziełem Boga. Boża władza została użyta w imię słuszości.

SZCZEROŚĆ WĄTPIĄCYCH

Wielka teodycea, usprawiedliwienie Boga jako Tego, kto działa słusznie, posługując się władzą, dokonywana jest jednak pod presją, napotyka pytania i wątpliwości. Czy Pan zawsze wymierzał sprawiedliwą karę i nagrodę swojemu ludowi wybranemu i innym ludom? Czy zawsze sprawiedliwie traktował jednostki? Czy Abrahamowe upomnienie: „Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?” (Rdz 18, 25), było niepotrzebne i niestosowne? Czy też może, sprawując swoją władzę, Bóg zapominał niekiedy o imperatywie słuszości... Chociaż już Abraham ma wątpliwości, współczucie czytelnika Biblii zostaje złagodzone przez cierpliwość, jaką Bóg okazuje wobec pytań Abrahama oraz przez ciąg dalszy historii, który pokazuje, że Bóg jest sprawiedliwy i współczujący, wyprowadził bowiem z potępionych miast Lota i jego rodzinę – jak się zdaje jedynych sprawiedliwych ich mieszkańców. Jednak pytanie o sprawiedliwą nagrodę lub karę wymierzaną istotom ludzkim zależnie od ich postępowania nie znika. I tak Jeremiasz w bezpośredni sposób zwraca się do Pana: „Sprawiedliwość jest przy Tobie, Panie, jeśli zacznę prowadzić spór z Tobą. Chciałbym jednak mówić z Tobą o słuszości [Będę się spierał z Tobą zażarcie]: Dlaczego życie przewrotnych upływa pomyślnie?” (Jer 12, 1)⁶. To samo pytanie zostało sformułowane jeszcze mocniej przez Habakuka: „Jak długo, Panie, mam wzywać pomocy – a Ty nie wysłuchujesz? Wołam do Ciebie: Na pomoc! – A Ty nie wysłuchujesz. Dlaczego ukazujesz mi niegodziwość i przyglądasz się nieszczęściu? [...] bezbożny bowiem gnębi uczciwego, dlatego wyrok sądowy ulega wypaczeniu” (Ha 1, 2-4). Wniosek, do jakiego dochodzi Hiob, jedno z jego wielu oskarżeń skierowanych do Boga, jest jeszcze surowszym oskarżeniem Wszechmocnego o niegodziwość: „Prawego z występny On zniszczy” (Hi 9, 22). Innymi słowy, Bóg jest obojętny na moralną prawość i nie troszczy się o słuszne osądzanie istot ludzkich.

Takie oskarżenia kierowane do Boga, źródła moralnej słuszości, podkopują fundament biblijnej wiary i zaangażowania, podważają obecne w Izraelu pojęcie Boga jako źródła moralności i gwaranta sprawiedliwego porządku w świecie. Zagrażają one samej istocie cywilizacji judaistycznej i jej przesła-

⁶ Tłumaczenie tego wersetu z hebrajskiego nastrocza pewnych trudności. Obecny przekład jest próbą przybliżenia prawdopodobnego sensu. W nawiasie podano tłumaczenie alternatywne.

niu do ludzkości. Otwierają ziejącą przepaść rozpacz i rezygnacji. Krótko mówiąc – są nie do zniesienia.

Nie można jednak ocenzurować narracji biblijnej i usunąć ich. Warto przy tym zauważyć, że mędracy rabiniczni, mogący zdecydować, co zostanie zawarte w Biblii, a co z niej wykluczone, byli świadomi potencjalnej destrukcyjności niektórych ksiąg bądź fragmentów, które zagrażały integralności wiary, a jednak postanowili włączyć do Biblii budzące wątpliwość teksty. Oczywiście wyżej cenili oni – lub przynajmniej większość z nich – szczerotę wątpliwych niż domniemany interes religii. Wątpliwy, uczciwi sceptycy, którzy stawiali kłopotliwe pytania i wyrażali heretyckie wątpliwości – nie z cynicznej chęci ośmieszenia, lecz jako *cri de coeur* – muszą mieć wolność wypowiedzi. Co więcej, Biblia ustanowiła przykład dla następnych pokoleń, kontynuując spór z Bogiem o cierpienie niewinnych i powodzenie złoczyńców w odniesieniu nie tylko do jednostki, lecz także do narodu. Spór stał się jeszcze bardziej zażarty, bo królestwo kapłanów i lud święty został wybrany jako przedmiot ponawianych prześladowań i zadawanych cierpień, chociaż całym sercem zwrócił się ku Bogu i jego nauce.

ESCHATOLOGIA

Sytuacja taka wymagała odpowiedzi; nawet jeśli nie była to odpowiedź jasna, można ją odszukać w Biblii i rozwijać w następnych, postbiblijnych pokoleniach. Nie udzielono jej bezpośrednio, odnosząc się do pytań i dylematów; można by ją określić jako wymijającą.

Jednym z jej elementów jest obecność proroctwa pocieszenia obok proroctwa potępienia – często przypisywanych temu samemu prorokowi. I rzeczywiście, uświęcając Jeremiasza jako proroka, Bóg – jak pisze sam Jeremiasz – powiedział mu: „Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadził” (Jer 1, 10).

Zapowiedź proroctwa potępienia jest znacznie obszerniejsza, ale jednak dodano do niej obietnicę zbawienia. W rzeczywistości proroctwa skrucy ludu i Bożego przebaczenia są charakterystyczne dla proroków oburzenia i nie-szczęścia – o czym wie każdy badacz Biblii. Zbawienie może przyjąć postać ocalenia narodu, zobrazowanego w trzydziestym siódmym rozdziale Księgi Ezechiela w symbolicznym wyobrażeniu narodowego zmartwychwstania. U Deutero-Izajasza historia i wizja mieszają się pod wpływem wzniosłych uczuć związanych z uwolnieniem narodu z wygnania przez Cyrusa i powrotem do Syjonu: „Pocieszajcie, pocieszajcie mój lud!» – mówi was Bóg. «Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby już się skończył, że nieprawość jego odpokutowana, bo odebrało z ręki Pana karę w dwójnasób za wszystkie swe grzechy»” (Iz 40, 1-2).

Jednak wysiłek udzielenia odpowiedzi na niepokoje Izraela związane z niego-dziwością i głębokimi pęknięciami w porządku świata, a także z wątpliwościami co do sprawiedliwego zawiadywania sprawami ludzki i kondycją Izraela, nie mógł się ograniczyć do entuzjastycznych opisów zbawienia i pocieszenia. Aby rozwiązać głęboką nieufność co do biegu świata i złagodzić poczucie krzywdy i cierpienie dzieci Izraela, potrzeba było bardziej wyczerpującej odpowiedzi. Próba jej udzielenia została podjęta w tak zwanym proroctwie eschatologicznym.

Eschatologia oznacza wizję „dni ostatecznych”, „końca dni” – wyrażenie to brzmi raczej enigmatycznie, zakłada bowiem zatrzymanie się czasu. Może ono oznaczać bardzo odległą przyszłość albo też bardzo głęboką zmianę w naturze ludzkiej egzystencji. To niejasne pojęcie mogło zostać wybrane celowo, by zaakcentować nadejście nowej ery, lecz pozostawić ją nieco niedookreśloną – tak aby nie łączono jej zbyt ściśle z minionym pokoleniem ani z pokoleniem obecnym, które podjęło kontynuację przeszłości i nie ma ani pojęcia, ani wyobrażenia i n n e j przyszłości.

Mógł to być zabieg konieczny, by przedstawić świat doskonały i sprawiedliwy bez wyjaśniania, w jaki sposób ewoluował on ze swoich problematycznych i nikczemnych postaci. Odpowiedzi tej nie należy odczytywać historycznie, zestawiono w niej bowiem doskonałą przyszłość z problematyczną, a nawet skażoną przeszłością.

Spśród różnych proroctw eschatologicznych zawartych w Biblii wyróżniają się dwa. Jedno występuje w Księdze Izajasza (2, 1-5), a jego nieco zmieniona wersja w Księdze Micheasza (4, 1-5). Niewykluczone, że wersy 6-7 można odczytać jako część proroctwa, lecz w poniższym komentarzu założenia takiego nie przyjmujemy. Nie wnikając w subtelne, lecz drugorzędne różnice, skupimy się na wersji Micheasza, którą przytaczamy dla wygody czytelnika: „Stanie się na końcu czasów, że stać będzie mocno góra świątyni Pańskiej na szczytach gór i wystrzeli ponad pagórki. I popłyną do niej narody. Mnogie ludy pójda i powiedzą: «Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską, do świątyni Boga Jakuba. Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami», bo Prawo pochodzi z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem. On będzie rozjemcą między licznymi ludami i wyda wyroki na narody potężne, dalekie; wtedy swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciwko narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny, lecz każdy będzie siadywał pod swą winoroślą i pod swoim figowcem; i nikt nie będzie ich niepokoił, bo usta Pana Zastępów przemówiły. Bo wszystkie narody występować będą każdy w imię swego boga, my występować będziemy w imię Pana, Boga naszego, zawsze i na wieki”⁷.

⁷ Ostatnie zdanie przytoczono za tekstem angielskim. W Biblii Tysiąclecia ma ono następującą postać: „Choćby wszystkie ludy występowały, każdy w imię swego boga, my jednak występować będziemy w imię Pana, Boga naszego, zawsze i na wieki” – przyp. tłum.

Co istotne, wizja eschatologiczna jest wizją pokoju u n i w e r s a l n e g o, a nie pokoju, którego doświadczy wyłącznie lud wybrany przez Boga. Należy bowiem do natury religii monoteistycznej, że musi ona zwracać się do rodzaju ludzkiego, a nie tylko do jednego narodu. Jednak „mieszkanie Boga”, by tak rzec, pozostaje w Jerozolimie, pośród ludu Izraela, który Bóg wybrał do wypełnienia specjalnego zadania – lud ten ma być światłem narodów. Nie zaprzecza to uniwersalności Boga i ostatecznego moralnego oświecenia ludzkości. Przeciwnie, podkreśla to rolę Izraela jako królestwa kapłanów i świętego ludu, który ma zrealizować uniwersalne zadanie.

Kardynalną różnicą między „dniami ostatecznymi” a doświadczeniem historycznym jest panowanie uniwersalnego i wiecznego pokoju, będącego wynikiem porozumienia, rozbrojenia, a także ustanowienia instytucji arbitrażowej pośredniczącej między narodami w rozwiązywaniu sporów. „Być rozjemcą między...” w biblijnym hebrajskim oznacza bowiem arbitraż⁸. Idee te mogą brzmieć bardzo nowocześnie, są jednak bardzo stare.

Najważniejsza wartość świata żyjącego w pokoju jest przedstawiana w postaci właściwie prozaicznej idylli: ludzie siedzą pod winoroślą i figowcem, nie zagraża im żadne nieszczęście. Taki pozornie trywialny stan jest jednak podstawą dobrego życia. Życie w strachu podkopuje spokój ducha jednostek i dobrobyt społeczeństw.

Poza tym wizja zstępuje nagle ze szczytów eschatologicznej doskonałości, jej wymiar z uniwersalnego staje się wymiarem postępowania narodu. Wiele innych narodów idzie za swoimi bogami, my, Izrael, będziemy zawsze kroczyć ścieżką naszego Boga. Wizja doskonałości bowiem nie pozwala ludowi wybranemu, świętemu narodowi, biernie czekać na szczęśliwość dni ostatecznych. Jego postępowanie musi być słuszne tu i teraz – i zawsze. Kiedyś w przyszłości wytrwałe podążanie słuszną drogą przyniesie moralną doskonałość wszystkim i na zawsze. Lud Izraela staje się zatem łącznikiem między historią a posthistorią i dokonuje przejścia od dziejów ludzkich wad i porażek do dni nieprzerwanej szczęśliwości.

Drugie proroctwo eschatologiczne, o którym wspomnieliśmy, pojawia się w Księdze Izajasza (11, 1-9). Wizja ta w dwóch punktach różni się od narracji Micheasza i ją wzmacnia. Jednym z nich jest podniesienie pokoju na wyższy poziom i rozszerzenie jego zasięgu – od ludzkich relacji do porządku kosmicznego: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłąciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą pospołu i mały chłopiec będzie je poganiał. [...] Lew też jak wół będzie jadał słomę” (Iz 11, 6-7). Wizja ta, jeśli nie uznamy jej za przypowieść o żyjącej w pokoju ludzkości, przedstawia transformację porządku naturalnego, w której nawet drapieżniki stają się roślinożercami.

⁸ Por. Rdz 31, 53; Sdz 11, 27; 1 Sm 24, 13; Iz 5, 3.

Zawiera też ona ukrytą krytykę świata takiego, jaki został stworzony przez Boga, świata, w którym między stworzeniami nie panują tak dobre stosunki. Chociaż wizja Izajasza nie wyjaśnia niegodziwości w świecie zwierząt ani dominacji władzy w przyrodzie, przedstawia ona przyszły świat, w którym natura również się zmieni i dostosuje do zasad sprawiedliwości i miłości.

Chociaż wizja ta ukazuje przyszłe szczęście jako coś znacznie większego niż pokojowe istnienie człowieka, a zatem przesuwając je jeszcze dalej w regiony nieprawdopodobieństwa, narracja wprowadza inny czynnik, który sprawia, że realizacja doskonałego świata jawi się jako bardziej możliwa dla człowieka – przedstawia właśnie jego jako sprawcę tej wielkiej przemiany. Poprzednie prooroctwo bowiem mówi tylko, że nastąpi ona na końcu czasów, nie wskazując, jak się to stanie ani kto jej dokona, obecna narracja powierza cudowną zmianę istocie ludzkiej, chociaż jest to człowiek obdarzony niezłomnymi cnotami i cudownymi zdolnościami – a wszystko z Bożego natchnienia: „I spocznie na [nim] Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 2).

Chociaż duch Boży ze wszystkimi swoimi atrybutami spocznie na człowieku, ów pozostanie człowiekiem. Co więcej, oprócz jego cech, określona zostaje też jego tożsamość: jest on potomkiem monarchii izraelskiej: „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści odrośl z jego korzeni” (Iz 11, 1). Takie połączenie narodowego, międzynarodowego, a może nawet kosmicznego zbawienia z królewską dynastią Jessego, ojca Dawida, ma znaczące implikacje. Włączając człowieka w eschatologiczną przemianę, czyni ją bardziej zrozumiałą, rzecz można, bardziej namacalną. Co więcej, łącząc ją z monarchią izraelską, a następnie judejską, łączy pozornie cudowne wydarzenie metahistoryczne z konkretną przeszłością historyczną. Cudowność zostaje sprowadzona na ziemię i w ten sposób staje się bardziej wiarygodna.

Jest to oczywiście wczesny wyraz wiary mesjańskiej. Tytuł „Mesjasz” (hebr. Mashi’ah), pierwotnie oznaczał człowieka namaszczonego i odnosił się do króla, który został namaszczony olejem – znakiem uświęcenia i Bożej aprobaty. W końcu, szczególnie po zniszczeniu królestwa Judy i później, wraz z rzymską okupacją, usunięcie namaszczonego monarchy wzmocniło wizję przyszłego Namaszczonego i z doskonałego władcy uczyniło cudownego wybawcę narodu, a nawet ludzkości. Ideę tę zapożyczyło chrześcijaństwo i nadało jej jeszcze większy wymiar: Christos (słowo to po grecku oznacza Namaszczonego) znalazł się w centrum dogmatów wiary, a potomek rodu Dawida stał się Synem Bożym.

Chociaż mesjańskie przekonania Żydów nie sięgnęły aż takich rozmiarów, rozwijały się one w literaturze postbiblijnej i pozostały żywym elementem zarówno religii judaistycznej, jak i kultury popularnej. Obejmują one rozmaite wierzenia mistyczne, do nich także odnosi się różnie obliczany czas przyjścia

Mesjasza. Stały się one również przyczyną pojawienia się fałszywych mesjaszów, którzy mogli wierzyć w swoją misję lub być po prostu oszustami. W istocie również współczesny nacjonalistyczny ruch Żydów, syjonizm, zabarwiony był mesjanizmem – nawet wtedy, gdy oderwał się od religii. Odbudowa starożytnej ojczyzny, zebranie wygnańców, odzyskanie niepodległości i suwerennego państwa – rzeczywiste odrodzenie ludu w starym-nowym kraju – mogło być i często było uważane za fakt eschatologiczny. Na szczęście ludowi oszczędzone zostało pojawienie się wybitnej charyzmatycznej jednostki, mesjasza, który mógł zostać otoczony uwielbieniem, co pociąga za sobą zagrożenia polityczne.

Chociaż biblijna eschatologia skupia się na zbawieniu narodu, w Judaizmie znajdujemy troskę o jednostki, które zostały ofiarami bezlitosnej władzy. W pseudoepigrafach – zwłaszcza w czwartej Księdze Ezdrasza – przedstawiono zmartwychwstanie umarłych i ich osądzenie przez Boga. Niegodziwi zostaną potępieni, a prawi otrzymają wieczne szczęście. Takie zapewnienie ostatecznego panowania słusności pojawia się w Talmudzie i w późniejszej literaturze rabinicznej, przynosząc pocieszenie cierpiącym sprawiedliwym. Być może zapewnienie to nie przekonało wszystkich, niektórym jednak dało ukojenie.

*

Pozostaje jednak pytanie: Czy wizje eschatologiczne i wierzenia mesjańskie stanowią adekwatną odpowiedź na stare i uporczywe pytanie o sprawiedliwość i współczucie Boga okazywane w zawiadywaniu wydarzeniami historycznymi oraz o Jego zaangażowanie w los jednostek? Czy zwycięstwo słusności nad władzą zostało zapewnione? Czy wątpliwości podnoszone w Biblii oraz w późniejszych czasach zostały rozproszone?

Nie ulega właściwie wątpliwości, że odpowiedzi apokaliptyczne nie zadowolą ludzi, którzy przeżyli zgrozę dwudziestego stulecia i którym trudno znaleźć pocieszenie w rozpoczynającym się nowym tysiącleciu. Jakiegokolwiek byłyby spekulacje, fakty nie pozwalają się zlekceważyć. Problem może zostać cynicznie zdyskredytowany przez sceptyków, którzy dawno zaprzestali poszukiwania odpowiedzi. Pozostaje on problemem bolesnym – być może jeszcze boleśniejszym – dla wierzących. Co istotne, niepokoje takie nie niszczą zaangażowania wobec Judaizmu jako żywej cywilizacji. Nawet wyobrażenie Żydów jako królestwa kapłanów i świętego ludu, jako nauczycieli i przykładu dla ludzkości, nie zostało całkowicie porzucone.

Nie oznacza to, że monumentalne zadanie: eschatologiczna wizja doskonałego, pokojowego i sprawiedliwego świata, może być łatwo – czy też w ogóle – zrealizowane. A jednak trzeba do tego dążyć. Nakaz Tory skierowany do sędziów: „Dąż wyłącznie do sprawiedliwości” (Pwt 16, 20) zostaje rozciągnięty

na wszystkich ludzi i wszystkie zawody. Obowiązek ten został demokratycznie poszerzony. Co ważne, w napomnieniu tym nie mówi się, że sprawiedliwość, czy też słusność, zostanie osiągnięta. A jednak trzeba jej szukać z zapalem i energią. Eschatologiczne spełnienie może pozostawać poza horyzontem, lecz dążenie ku temu spełnieniu musi być podtrzymywane.

ŚWIADOMOŚĆ
PROBLEM I TAJEMNICA

Jakub GOMUŁKA

ZAGADNIENIE ŚWIADOMOŚCI WE WSPÓŁCZESNEJ ANALITYCZNEJ FILOZOFII UMYŚLU

Początek tego, co zwiemy dzisiaj kognitywistyką, związany jest z wytworzeniem się paradygmatów badawczych obiecujących całkowitą naturalizację umysłu i psychiki, a więc sprowadzenie tych fenomenów do poziomu innych faktów dostępnych normalnym metodom matematycznego (i fizykalistycznego) przyrodoznawstwa. Jednym z tych paradygmatów był behawioryzm, wyrosły na badaniu wrodzonych i wyuczonych zachowań zwierząt, drugim zaś komputacjonizm, którego podstawę stanowiły algorytmika i teoria przetwarzania informacji, związane z rozwojem komputerów.

Problem świadomości rozważany jest w filozofii zachodniej praktycznie od jej początków¹. Bywał on jednak ujmowany bardzo różnorodnie ze względu na różnorodne konteksty, w jakich występował. W niniejszej pracy zamierzam skupić się na jednym z tych kontekstów (choć może lepiej powiedzieć: na jednej rodzinie kontekstów), a mianowicie na współczesnej analitycznej filozofii umysłu. Ściślej rzecz biorąc, zamierzam zaprezentować toczony w niej spór o możliwość fizykalistycznej redukcji świadomości. W pierwszej części artykułu przedstawię historyczne korzenie owego sporu, a w drugiej najważniejsze argumenty za i przeciw nieredukowalności świadomości, w trzeciej zaś omówię i rozwinę pewne ciekawe stanowisko pośrednie. Moje rozważania dotyczyć będą przede wszystkim dyskusji na temat tak zwanej świadomości fenomenalnej, a także tak zwanych qualiów.

Uprawianie analitycznej filozofii umysłu wiąże się dzisiaj niemal automatycznie z realizacją Hellerowskiego postulatu metodologicznego filozofowania w kontekście nauki². Trudno bowiem, podchodząc do tej dziedziny poważnie, całkowicie zamknąć się na teorii i wyniki wypracowywane w ramach szeroko pojętego programu badań kognitywistycznych. W zakres tego programu wchodziły prace prowadzone w obrębie informatyki, lingwistyki, teorii informacji, teorii sterowania, psychologii poznawczej, etologii zwierząt, a przede wszystkim neurobiologii. Przejawem wciąż wzrastającego znaczenia tej ostatniej jest stop-

¹ Por. K. G l o y, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. T. Kubalica, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 89-122.

² Zob. M. H e l l e r, *Jak możliwa jest „filozofia w nauce”?*, „Studia Philosophiae Christianae” 22(1986) nr 1, s. 9-19 (przedruk w: tenże, *Filozofia i Wszechświat*, Universitas, Kraków 2006).

niowe pojawianie się coraz większej ilości dyscyplin, których nazwy zawierają przedrostek „neuro-”; obok neuropsychologii pojawiły się takie, jak: neurolingwistyka, neuroinformatyka, neurosocjologia, neuroekonomia czy neuroetyka³. Rzecz jasna, pojawiła się także neurofilozofia, którą – jak wskazał między innymi Łukasz Kurek – można uznać za przykład filozofii w nauce (w odróżnieniu od filozofii neuronauk)⁴. Kompromisowa propozycja rozwiązania sporu o redukcję świadomości, którą przedstawię pod koniec tekstu, choć daleka od negowania wagi osiągnięć nauk empirycznych dla filozoficznych rozważań, może być odczytywana jako próba obrony autonomii i specyfiki refleksji filozoficznej.

HISTORIA PROBLEMATYKI ŚWIADOMOŚCI W ANALITYCZNEJ FILOZOFII UMYŚLU I KOGNITYWISTYCE

Założeniem postulatu filozofowania w kontekście nauki jest niemożliwość rozgraniczenia zagadnień naukowych (fizycznych, biologicznych i im podobnych) od zagadnień filozoficznych. Problem umysłu od początku swojej nowożytnej historii w wieku siedemnastym wydaje się jedną z najbardziej wyrazistych egzemplifikacji tej niemożliwości. Podjęcie zadania polegającego na wyznaczeniu miejsca dla sfery doświadczenia subiektywnego i treści umysłowych w obrębie nowożytnego obrazu świata doprowadziło Kartezjusza do uformowania znanej koncepcji dualizmu interakcyjnego, w którym świadomość znalazła się poza światem zjawisk fizycznych, choć była z nim powiązana przyczynowo. Jednak warunkiem zaistnienia samego problemu było powstanie owego obrazu świata, co wiązało się ściśle z powstaniem matematycznego przyrodoznawstwa. Zatem wbrew wrażeniu, jakie można dzisiaj odnieść po lekturze popularnych omówień, również dualizm psychofizyczny może być dowodem na uwikłanie filozofii w naukę.

Propozycja Kartezjusza natychmiast wywołała jednak tak zwany problem psychofizyczny, to znaczy problem związku między rzeczywistością fizyczną a rzeczywistością psychiczną. Jak się bowiem wydaje, zarówno *res extensa*

³ Niektórzy badacze zwracają uwagę na fakt, że zagadnienie umysłu było w historii ujmowane za pomocą szeregu metafor, których formę narzucały aktualnie wiodące dziedziny nauki i technologii. Arystoteles przyrównywał władzę zapamiętywania do woskowej tabliczki, Leibniz używał mechanistycznych metafor zegarów i młyna, Freud stosował metaforykę hydrauliczną i elektromagnetyczną, później pojawiły się metafory związane z łącznością telefoniczną, a w końcu metafora komputerowa (por. np. J. R. S e a r l e, *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, PWN, Warszawa 1995, s. 40; S. W r ó b e l, *Umysł, gramatyka, ewolucja. Wykłady z filozofii umysłu*, PWN, Warszawa 2010, s. 113). Można powiedzieć, że dziś, w dobie dynamicznie rozwijających się nauk biologicznych, powszechnie przyjmowaną „metaforą” umysłu jest działający mózg.

⁴ Por. Ł. K u r e k, *Neurofilozofia jako filozofia w kontekście nauki*, w: *Oblicza racjonalności*, red. B. Brożek, J. Mączka, W.P. Grygiel, M.L. Hohol, Copernicus Center, Kraków 2011, s. 63.

wpływa na *res cogitans*, wywołując wrażenia i prowadząc do powstania wielorakich reprezentacji świata fizycznego, jak też *res cogitans* oddziałuje na *res extensa*, bo przecież jesteśmy w stanie realizować nasze świadome plany i zamierzenia. Problem związku psychofizycznego nigdy nie został przez Kartezjusza rozwiązany do końca. Francuski filozof mówił jedynie o zachodzeniu związków przyczynowych zarówno „w dół”, czyli od umysłu do świata, jak i „w górę”, czyli od świata do świadomości. W swoich pismach wskazywał co prawda na miejsce zachodzenia owych relacji (słynna szyszynka), ale przyznawał, że nie rozumie sposobu, w jaki dwie wyróżnione przez niego sfery rzeczywistości kontaktują się ze sobą⁵.

Dualizm psychofizyczny nie jest we współczesnej filozofii stanowiskiem zbyt popularnym, co ma zapewne związek z faktem, że nie udało się jak dotąd przedstawić zadowalającego rozwiązania problemu interakcji. Ten ostatni można poglądowo zaprezentować za pomocą następującego trylematu:

1. Rzeczywistość fizyczna jest domknięta przyczynowo.
2. Między rzeczywistością fizyczną a umysłem zachodzą interakcje.
3. Umysł i rzeczywistość fizyczna to odmienne sfery bytu⁶.

Nie można bez popadania w sprzeczność utrzymywać, że trzy powyższe tezy są jednocześnie prawdziwe, dualista musi więc odrzucić którąś z nich. Odrzucenie pierwszej nie musi prowadzić do podważenia jednej z najsilniejszych zasad matematycznego przyrodoznawstwa – zasady zachowania masy-energii (co oczywiście nie jest uważane za racjonalną alternatywę), można bowiem próbować tworzyć koncepcje wymiany informacji w oparciu o efekty kwantowe⁷, droga ta jednak nie jest wolna od istotnych trudności. Odrzucenie drugiej prowadzi do przyjęcia jakiejś formy dualizmu nieinterakcyjnego (np. epifenomenalizmu), jest to jednak rodzina stanowisk dość nieintuicyjnych. Odrzucenie trzeciej definitywnie likwiduje problem, ale oznacza *de facto* odrzucenie dualizmu na rzecz jakiejś formy monizmu (nie musi to być monizm materialistyczny).

Początek tego, co zwiemy dzisiaj kognitywistyką, związany jest z wytworzeniem się paradygmatów badawczych obiecujących całkowitą naturalizację umysłu i psychiki, a więc sprowadzenie tych fenomenów do poziomu innych faktów dostępnych normalnym metodom matematycznego (i fizykalistycz-

⁵ Por. R. D e s c a r t e s, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, PWN, Warszawa 1995, s. 10.

⁶ Podobne sformułowanie trylematu psychofizycznego można znaleźć w: J. B r e m e r, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 29-32.

⁷ Czynią tak John Eccles z Friedrichem Beckiem (zob. J. E c c l e s, F. B e c k, *Quantum Processes in the Brain: A Scientific Basis of Consciousness*, w: *Neural Basis of Consciousness*, red. N. O s a k a, John Benjamins Publishing, Amsterdam 1994). Na efekty kwantowe w swoim wyjaśnieniu zjawiska świadomości powołują się także Roger Penrose i Stuart Hameroff (zob. np. R. P e n r o s e, S. R. H a m e r o f f, *Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space-Time Geometry & Orch OR Theory*, „Journal of Cosmology” 2011, t. 14), ich teoria jednak nie jest dualistyczna.

nego) przyrodoznawstwa. Jednym z tych paradygmatów był behawioryzm, wyrosły na badaniu wrodzonych i wyuczonych zachowań zwierząt, drugim zaś komputacjonizm, którego podstawę stanowiły algorytmika i teoria przetwarzania informacji, związane z rozwojem komputerów. Pierwsza z tych perspektyw pozwoliła spojrzeć na zjawiska umysłowe jak na zespół wrodzonych i nabytych dyspozycji do określonych zachowań. Druga zaaszczepiła w powszechnej świadomości tak zwaną metaforę komputerową, według której umysł jest niezmiernie (choć jednak skończone) skomplikowanym programem przetwarzającym informacje dostarczane z otoczenia i odpowiednio sterującym naszym ciałem, a mózg to w swej istocie biologiczny komputer (ang. *wetware*), pewna instancja maszyny Turinga, na której ów program jest realizowany.

Wspomnianą na początku ideę neuronauki, a więc bardziej współczesny sposób myślenia o umyśle, można w dużym uproszczeniu potraktować jako pewnego rodzaju rozwiniętą syntezę tych dwóch podejść. Zaawansowane i szczegółowe badania żywej tkanki nerwowej (rzecz jasna, przede wszystkim u zwierząt), a także rosnąca liczba eksperymentów dotyczących funkcji poznawczych u osób z fizycznymi uszkodzeniami mózgu doprowadziły do wytworzenia wiarygodnego modelu rzeczywistego przetwarzania przez mózg informacji płynących z otoczenia. Model ten nadal pozostaje bardzo fragmentaryczny, miejscami jednak jest już na tyle szczegółowy, że umożliwia na przykład prace nad elektronicznymi protezami oczu. Według niego wiele z funkcji przetwarzania informacji dokonywanych jest nie szeregowo – jak w tradycyjnej architekturze opartej na idei maszyny Turinga – lecz równolegle, w sposób rozproszony, w strukturach, które modeluje się za pomocą tak zwanych sieci neuronalnych czy też, mówiąc ściślej, neuropodobnych. „Uczenie” sieci neuropodobnej polega w skrócie na ustaleniu wag (ang. *weight*) połączeń między poszczególnymi węzłami sieci (czemu w rzeczywistym mózgu może odpowiadać siła połączeń między poszczególnymi neuronami), co dokonuje się na zasadzie podobnej do behawiorystycznych zasad warunkowania⁸ i jest w gruncie rzeczy funkcjonalnie identyczne z wyrabianiem właściwych reakcji na dany bodziec.

Powstanie i postępy badań kognitywistycznych, a później neurokognitywistycznych w sposób istotny wpłynęły na to, co działo się w filozofii umysłu, zwłaszcza w jej odmianie analitycznej, znacząco bardziej otwartej na wpływy nauk przyrodniczych. Klasyczny komputacjonizm przyczynił się do popularności współczesnej funkcjonalistycznej wizji umysłu⁹ oraz różnych

⁸ Wypada uściślić, że w przypadku sieci neuropodobnych, w przeciwieństwie do koncepcji behawiorystycznej, wnętrze „czarnej skrzynki” jest dostępne dla badań i teoretycznie istotne. Jednakże semantycznie relewantne treści pojawiają się tylko na wejściu i wyjściu – wewnętrzny rozkład wag połączeń między węzłami sieci nie stanowi zapisu informacji w sensie reprezentacji symbolicznej.

⁹ Jej twórcą jest Hilary Putnam (zob. np. H. P u t n a m, *Minds and Machines*, w: *Dimensions of Mind*, red. S. Hook, New York University Press, New York 1960), który sam później się z niej wycofał

teorii identyczności¹⁰. Z kolei psychologia behawiorystyczna odnalazła swoje filozoficzne przedłużenie w tak zwanym behawioryzmie logicznym¹¹. Były to zasadniczo próby zmierzające do zredukowania umysłu do zjawisk naturalnych bądź przynajmniej dające się uzgodnić z zamysłem przeprowadzenia takiej redukcji.

Ujęcia teoretyczne redukujące sferę umysłową do obszaru badań fizyki napotykały jednak (i wciąż napotykają) opór ze strony przedstawicieli licznych stanowisk filozoficznych. Można sądzić, że podstawowym źródłem tego oporu jest ta sama intuicja, która skłoniła Kartezjusza do wydzielenia specjalnej sfery *res cogitans* – intuicja zasadniczej odmienności natury subiektywności wobec wszystkiego, co napotykamy „na zewnątrz”, a co składa się na tak zwaną obiektywną rzeczywistość. Intuicja ta nie zawsze ujawnia się z całą wyrazistością; czasem, jak na przykład w pracach Johna Searle’a, przesłaniana jest tezami dotyczącymi języka i intencjonalności¹².

Jedną z pierwszych prac w dziedzinie analitycznej filozofii umysłu, w których dążenie do ochrony autonomii sfery subiektywnej znalazło swój pełny wyraz, był głośny artykuł Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?* z roku

(zob. np. t e n ż e, *Funkcjonalizm – kognitywistyka czy fantastyka naukowa?*, tłum. M. Iwanicki, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczubut, IFiS PAN, Warszawa 2008). Źródło funkcjonalizmu można jednak doszukiwać się już u Arystotelesa.

¹⁰ Istnieje teoria identyczności typów (ang. type–type identity theory) mówiąca o tym, że typy zjawisk psychicznych odpowiadają typom zjawisk fizycznych (zob. np. U. T. P l a c e, *Is Consciousness a Brain Process?*, „British Journal of Psychology” 1956, t. 47, nr 1, s. 44–55; J. J. C. S m a r t, *Doznania a procesy mózgowe*, tłum. M. Szczubiałka, w: *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia umysłu*, tłum. T. Baszniak i in., red. B. Chwedeńczuk, Aletheia, Warszawa 1995), a także teoria identyczności egzemplarzy (ang. token–token identity theory), według której każde pojedyncze zjawisko psychiczne odpowiada jakiemuś zjawisku fizycznemu, ale typom znanych nam zjawisk psychicznych nie odpowiadają żadne wyróżnialne typy zjawisk fizycznych (zob. np. D. D a v i d s o n, *Zdarzenia mentalne*, tłum. T. Baszniak, w: tenże, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, tłum. J. Gryz i in., PWN, Warszawa 1992, s. 163–193).

¹¹ Paradygmatem behawioryzmu logicznego w filozofii jest koncepcja Gilberta Ryle’a (zob. G. R y l e *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, por. w szczególności s. 84–101).

¹² Mam tu przede wszystkim na myśli tak zwany argument z chińskiego pokoju (omawiany dalej w tekście głównym) oraz rozróżnienie na intencjonalność wewnętrzną, pochodną i „jak gdyby”. W obu przypadkach amerykańskiemu filozofowi chodzi tak naprawdę o nieredukowalność subiektywności, czego chyba on sam nie jest do końca świadom. Uzasadnienia takiego odczytania filozoficznych propozycji Searle’a podaję w artykule *Problem intencjonalności na przykładzie dyskusji między Dennettem i Searlem oraz zarys propozycji jego rozwiązania* (tekst przyjęty do druku w tomie materiałów po konferencji „Świadomość w dyskursie filozoficzno-kulturowym”, 12 XII 2011, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, Katowice). Argument z chińskiego pokoju prezentowany był przez Searle’a na kilka sposobów (zob. np. J. R. S e a r l e, *Minds, Brains and Programs*, „Behavioral and Brain Sciences” 3(1980) nr 3, s. 417–457, tłum. polskie: t e n ż e, *Umysły, mózgi i programy*, tłum. M. Szczubiałka, w: *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia umysłu*; por. t e n ż e, *Umysł, mózg i nauka*, s. 28n.); rozróżnienie rodzajów intencjonalności pojawia się na przykład w jego pracy *Umysł na nowo odkryty* (tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 111–113).

1974¹³. Autor – wbrew współczesnym mu stanowiskom redukcjonistycznym – postawił w nim tezę, że problem umysł–ciało nie jest analogiczny do wcześniejszych (i uważanych za zasadniczo rozwiązane) problemów fizykalizmu, takich jak kwestie własności istot żywych czy chemicznych własności substancji. Tym, co o tym decyduje, a o czym nie wspominają teorie redukcyjne, jest istnienie świadomości w sensie zdolności odczuwania i posiadania stanów mentalnych. „Gdyby nie istniała świadomość – pisał Nagel – problem stosunku umysłu do ciała byłby mniej interesujący. Ze świadomością – wydaje się beznadziejny”¹⁴. Jest tak, ponieważ w przypadku próby poznawania tego, czym jest świadomość, nie możemy – jak twierdził – zastosować standardowej procedury obiektywizacji poprzez abstrakcję od szczególnego punktu widzenia, z którego obserwujemy zjawiska, gdyż to właśnie nasz szczególny punkt widzenia zjawisk jest tym, co chcemy wyjaśnić¹⁵.

Nagel nie uważał, że zasadnicza odmienność subiektywności polega na absolutnej prywatności doznań – to uwikłałoby jego stanowisko w problem solipsyzmu. Moje wrażenia są w pewnym sensie dostępne innym przedstawicielom gatunku *homo sapiens* – wszyscy rozumiemy ludzkie formy zjawiskowe, wszyscy mamy bowiem ten sam (bądź bardzo podobny) mechanizm poznania zmysłowego, podobne ciała i jesteśmy zdolni do wyobrazeniowego współodczuwania stanów wewnętrznych innych osób¹⁶. Dobrze wiemy, jak to jest być człowiekiem, natomiast trudno nam wyobrazić sobie, jak to jest być nietoperzem, ponieważ nie posiadamy na przykład zdolności echolokacji i nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie tego, jak to jest posiadać wrażenia echolokacyjne.

W toku debaty zapoczątkowanej między innymi esejem Nagela świadome doznania, czy też subiektywną stronę bycia w jakimś stanie, zaczęto określać technicznym terminem „qualia”. Słowo to jest sztucznym tworem filozofów i zostało najprawdopodobniej po raz pierwszy użyte przez Clarence’a I. Lewisa w roku 1929¹⁷. Jako podstawowe cechy qualiów wymienia się: subiektywność, prywat-

¹³ Polski przekład: Th. N a g e l, *Jak to jest być nietoperzem?*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997, s. 203-219. Należy dodać, że sam Nagel przyznaje się do inspiracji zaczerpniętych ze znanej serii wykładów Saula Kripkego wygłoszonych w Princeton University w styczniu 1970 roku, które dwa lata później po raz pierwszy ukazały się drukiem jako *Nazywanie a konieczność* (zob. S. K r i p k e, *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1988).

¹⁴ N a g e l, dz. cyt., s. 204.

¹⁵ Por. tamże, s. 213n.

¹⁶ Por. tamże, s. 215 (przypis 11). Zdaniem Nagela źródło problemu solipsyzmu leży w tym, że nie rozumiemy, w jaki sposób subiektywność posiada obiektywną naturę (por. tamże, s. 218).

¹⁷ Lewis pisze: „Istnieją rozpoznawalne jakościowe cechy tego, co dane, które mogą powtarzać się w różnych doświadczeniach, są zatem rodzajem powszechników. Nazywam je «qualia». Jednakże, choć owe qualia są powszechnikami w sensie występowania w różnych doświadczeniach,

ność, wewnętrzność (ang. *intrinsicness*), niepodważalność i niezapośredniczenie¹⁸. Rzecz jasna, debata zwolenników i przeciwników redukcjonizmu w filozofii umysłu dotyczy przede wszystkim autonomicznego istnienia tego rodzaju bytów.

Można zauważyć, że problem subiektywnych jakości doznań jest nieco inny niż wyjściowy problem Kartezjusza, któremu chodziło przede wszystkim o suwerenność woli i racjonalnego rozumu. Tymczasem, jak się wydaje, można sobie wyobrazić zbudowanie maszyny, która funkcjonalnie całkowicie odpowiada człowiekowi – a więc działa racjonalnie, podejmuje sensowne decyzje w obliczu zastanych sytuacji – lecz jest zupełnie pozbawiona doznań¹⁹. Ideę tego rodzaju maszyny można zresztą wyczytać z fundamentalnego dla komputacjonizmu tekstu Alana Turinga z roku 1950 *Maszyna licząca a inteligencja*²⁰, w którym pojawia się pomysł „gry w udawanie”²¹. Ray Jackendoff, wychodząc z tradycji komputacjonistycznej kognitywistyki, zauważył wobec tego, iż rzeczywisty problem nie leży w relacji ciała do umysłu, lecz w relacji umysłu obliczeniowego (rozumianego jako przypadek maszyny Turinga) do umysłu fenomenalnego. Problem świadomości subiektywnej to zatem – według niego – *mind–mind problem*²². To bowiem między umysłem rozumianym jako zespół stanów funkcjonalnych a umysłem doświadczającym wrażeń rozwiera się „luka eksplanacyjna” (termin wprowadzony przez Josepha Levine’a²³), po-

trzeba je odróżnić od własności przedmiotów. [...] Quale jest odczuwane bezpośrednio, jest tym co dane i nie można się co do niego mylić, ponieważ jest czysto subiektywne.” (C.I. Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*, Courier Dover Publications, New York 1956, s. 121, tłum. fragm. – J.G.).

¹⁸ Por. np. P. P r e c h t l, *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. J. Bremer, WAM, Kraków 2009, s. 229; R. v a n G u l i c k, *Functionalism and Qualia*, w: *The Blackwell Companion to Consciousness*, red. M. Velmans, S. Schneider, Blackwell, Oxford 2007, s. 385.

¹⁹ Por. np. N a g e l, dz. cyt., s. 205. Należy jednak zauważyć, że w przypisie autor zastrzega, iż ostatecznie może się okazać, że taka maszyna jest niemożliwa.

²⁰ Zob. A. T u r i n g, *Maszyna licząca a inteligencja*, tłum. M. Szczubiałka, w: *Fragmenty filozofii analitycznej*, s. 271-300.

²¹ W „grze w udawanie” chodzi o to, by odgadnąć – wyłącznie dzięki wymianie pisanych maszynowo zdań – czy całkowicie odizolowany fizycznie partner dialogu jest człowiekiem, czy odpowiednio zaprogramowanym komputerem (przypadkiem maszyny Turinga). Procedura ta zyskała później miano testu Turinga: maszyna (ściślej mówiąc działający w niej program) zdaje test, jeśli większość osób, które się z nią komunikowały, bierze ją za człowieka. Warto wspomnieć, że w roku 2011 podczas festiwalu Techniche w indyjskim Institute of Technology Guwahati program „Cleverbot” rozwijany przez Rolla Carpentera od roku 1997 zdał test Turinga, ponieważ 59,3 procent spośród 334 ludzi go testujących uznało program ten za człowieka, przy czym jedynie 63,3 procent tych samych ludzi za człowieka uznało rzeczywistego człowieka (zob. np. J. A r o n, *Software tricks people into thinking it is human*, „New Scientist” z 6 IX 2011).

²² Por. R. J a c k e n d o f f, *Consciousness and the Computational Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1987, s. 20.

²³ Zob. J. L e v i n e, *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, „Pacific Philosophical Quarterly” 64(1983) nr 3, s. 354-361.

nieważ w rzeczywistości nie wiemy, w jaki sposób jakakolwiek funkcjonalna czy fizyczna struktura może wyjaśnić powstanie subiektywnych doznań.

Zagadnienie kłopotliwej relacji mind–mind zostało podjęte przez Neda Blocka, który ujął je w dychotomii świadomość dostępu–świadomość fenomenalna (ang. access consciousness–phenomenal consciousness)²⁴. Przez treść świadomą w sensie świadomości dostępu rozumiał on to, co wpływa na system wykonawczy, a więc może być użyte do kontroli zachowania. Świadomość dostępu może być zatem przedmiotem badań i teorii empirycznych, takich jak teoria globalnej przestrzeni roboczej Bernarda Baarsa²⁵. Inaczej ma się sprawa ze świadomością fenomenalną, której na dobrą sprawę nie da się nawet zdefiniować bez popadania w błędne koło albo bez wskazywania na doznania zmysłowe czy świadome myśli, pragnienia i emocje. Własności świadomości fenomenalnej nie są ani poznawcze (nie odznaczają się jakimiś specyficznymi treściami), ani funkcjonalne (nie są definiowalne algorytmicznie), ani intencjonalne (nie chodzi o to, że są o czymś)²⁶. Rozróżnienie to zostało jeszcze bardziej wyostrożone przez Davida Chalmersa, który mówił o podwójnym – fenomenalnym i psychologicznym – sensie terminów umysłowych, a w konsekwencji o podwójnym znaczeniu samego słowa świadomość²⁷. Block, w przeciwieństwie do Chalmersa, nie jest jednak zwolennikiem podejścia, które wyklucza możliwość obserwowalnych oznak świadomości fenomenalnej – co prawda jej badanie musi rozpocząć się od introspekcji, ale nie może się na niej kończyć²⁸.

NIEREDUKOWALNOŚĆ ŚWIADOMOŚCI FENOMENALNEJ ARGUMENTY ZA I PRZECIW

W filozofii umysłu można zasadniczo wyróżnić dwie formy sprzeciwu wobec koncepcji redukcjonistycznych. Pierwsza, bardziej radykalna, broni

²⁴ Zob. N. B l o c k, *On a Confusion About Function of Consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences” 18(1995) nr. 2, s. 227-287.

²⁵ Block podaje teorię Baarsa jako przykład pomieszczenia pojęciowego, z którym chce walczyć. Autor teorii globalnej przestrzeni roboczej sugeruje bowiem, że zajmuje się świadomością fenomenalną. Píše bowiem na przykład: „O czym jest teoria świadomości? Przede wszystkim [...] jest to teoria natury doświadczenia. Prywatne doświadczenie tego świata, jakie ma czytelnik, jego lub jej umysłowy obraz wczorajszego śniadania, uczucie bólu zęba – wszystko to są treści świadomości”. (B. B a a r s, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 14; tłum. fragm. – J.G.).

²⁶ Por. B l o c k, dz. cyt., s. 234n.

²⁷ Zob. D. C h a l m e r s, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2010, s. 49-73.

²⁸ Por. B l o c k, dz. cyt., s. 246n.

ontologicznej autonomii świadomości fenomenalnej, druga natomiast, słabsza, zakłada tylko jej autonomię w sensie poznawczym jako niemożliwość domknięcia luki ekspanacyjnej. Co ciekawe, te same argumenty mogą zostać wykorzystane zarówno przez ontologicznych, jak i epistemologicznych antymaterialistów²⁹. Antyredukcjonizm ontologiczny może z kolei przyjmować formę mocniejszą, formę dualizmu substancjalnego, oraz słabszą – dualizmu własności. Przykładami pierwszej z nich są kartezjanizm i teoria Ecclesa (przy czym, jak już wspomniałem, trudno współcześnie wskazać na ważniejszych autorów będących jej przedstawicielami). We współczesnej analitycznej filozofii umysłu znacznie popularniejszy jest dualizm własności, głoszący, że istnieje tylko jeden rodzaj substancji, który jednak posiada dwa rodzaje własności: fizykalne i fenomenalne.

Analityczni antyredukcjoniści odwołują się do całej serii eksperymentów myślowych, z których historycznie pierwszy był argument z odwróconych qualiów. Jego korzenie sięgają wieku siedemnastego, ponieważ pojawia się już w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Johna Locke’a. Ów klasyk empiryzmu brytyjskiego pisał bowiem, że możliwe jest, iż wrażenie wywołane przez rzecz błękitną (np. fiołek) w umyśle jednego człowieka może odpowiadać wrażeniu, jakie w umyśle innego wywołuje rzecz koloru żółtego (np. nagietek)³⁰. Możemy więc wyobrazić sobie, że czyjeś fenomenalne widmo barw jest odwrócone względem naszego, że ktoś doświadcza czerwieni tak jak my błękitu czy zieleni, jak my koloru pomarańczowego, przy czym jego (jej) i nasze obserwowalne reakcje na kolory są komplementarne i w tym sensie nie występuje zasadnicza funkcjonalna różnica w doświadczaniu kolorów między nim (nią) a nami. Innymi słowy, różnica ta zachodzi w świadomości fenomenalnej, a nie zachodzi w świadomości dostępu.

Radykalizacją idei Locke’a jest eksperyment myślowy dotyczący nieobecnych qualiów. Posiada on kilka różnych postaci. Jedną z nich jest argument z wielkiego mózgu Chin sformułowany przez Neda Blocka. Autor każe nam wyobrazić sobie, że cały naród chiński połączony jest siecią łączności radiowej i przez pewien czas wspólnie symuluje przekazywanie informacji między neuronami w mózgu w ten sposób, że pojedynczy Chińczyk odgrywa rolę funkcjonalnie wyróżnionej grupy neuronów. W ten sposób skonstruowany funkcjonalny odpowiednik mózgu mógłby być podłączony do jakiegoś ciała,

²⁹ Por. np. J. L e v i n e, *Anti-materialist Arguments and Influential Replies*, w: *The Blackwell Companion to Consciousness*, s. 376.

³⁰ Por. J. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, t. 2, s. 554n. Locke oczywiście nie używał pojęcia qualiów. Chalmers sugeruje, że intuicja możliwości odwróconych qualiów jest czymś powszechnym i że pomysł ten przychodzi do głowy większości ludzi niezależnie od filozoficznego wykształcenia (por. C h a l m e r s, dz. cyt., s. 435n.).

sterować jego ruchami i otrzymywać od niego informacje. Takiego rodzaju symulacja mogłaby mieć stany świadome tylko w sensie świadomości dostępu (a przynajmniej ich funkcjonalne odpowiedniki), natomiast – zdaniem Blocka – nie mogłaby oczywiście posiadać qualiów.³¹

Za wersję tego argumentu można by uznać również znany argument z chińskiego pokoju Searle’a opublikowany dwa lata później³², a następnie kilkakrotnie modyfikowany przez autora. W swej pierwotnej postaci opowiadał on o człowieku, który nie rozumie języka chińskiego, a który zamknięty jest w pokoju wraz z dwoma zestawami chińskich tekstów oraz instrukcjami spisаныmi po angielsku (jest to język dobrze mu znany). Dzięki tym instrukcjom człowiek ów jest w stanie powiązać ze sobą elementy obu chińskich zestawów wyłącznie na podstawie kształtu znaków. Oprócz tego człowiek w pokoju otrzymuje również trzeci zestaw chińskich napisów wraz z regułami w języku angielskim, na podstawie których jest w stanie skorelować ów zestaw z poprzednimi dwoma i wyprodukować czwarty zestaw chińskich napisów, przy czym żadna z angielskojęzycznych informacji nie mówi nic o znaczeniu znaków w żadnym z zestawów. Ludzie, którzy zaopatrzyli bohatera argumentu w te wszystkie symbole i informacje, nazywają pierwszy zestaw „scenariuszem”, drugi „opowieścią”, trzeci „pytaniami”, a czwarty – efekt pracy człowieka w pokoju – „odpowiedziami na pytania”. Założeniem eksperymentu myślowego Searle’a jest to, że da się stworzyć na tyle dobry zestaw instrukcji, iż władający językiem chińskim ludzie znajdujący się na zewnątrz pokoju – zapoznawszy się z pytaniami i odpowiedziami na pytania – uznałoby, że udzielił ich rodowity Chińczyk³³. Człowiek z pokoju (a właściwie cały pokój wraz z instrukcjami i dwoma pierwszymi zestawami chińskich napisów) jest więc funkcjonalnym odpowiednikiem umysłu Chińczyka, w którym zachodzą procesy przetwarzania zapisanych po chińsku informacji mające wpływ na zachowanie (produkcję „odpowiedzi na pytania”), co oznacza, że owe chińskie informacje są dla systemu świadome w sensie dostępu. W całym tym procesie nie są one jednak nigdzie uświadamiane fenomenalnie, ponieważ człowiek z pokoju nie jest nigdy świadomy znaczeń napisów, które przetwarza, a byłoby jawnym absurdem sądzić, że system złożony z niego i leżących przed nim kartek papieru posiada świadomość fenomenalną bogatszą od jego własnej.

Nieco podobny do argumentu z nieobecnych qualiów jest argument z pojmowalności. Jego historia sięga Kartezjusza, a współcześnie argument ten pojawił się między innymi w pracy Saula Kripkego *Nazywanie a konieczność*,

³¹ Por. N. B l o c k, *Troubles with Functionalism*, „Minnesota Studies in the Philosophy of Science” 1978, t. 9, s. 261-325.

³² Zob. niniejszy artykuł, przypis 12.

³³ Por. S e a r l e, *Umysły, mózgi i programy*, s. 302-304.

lecz najbardziej znane dziś sformułowanie zawdzięcza Davidowi Chalmersowi. W sformułowaniu tym chodzi o pojmowalność możliwości tak zwanego filozoficznego zombi. Zombi filozoficzny – w przeciwieństwie do zombi hollywoodzkiego – pod względem dowolnego możliwego opisu funkcjonalnego i w ogóle zewnętrznego (zachowaniowego bądź neurofizjologicznego) jest nieodróżnialny od normalnego człowieka, nie posiada jednak świadomości fenomenalnej. Warto zwrócić uwagę na fakt, że chodzi tu o pojęciową możliwość zombi. Chalmers zakłada bowiem, że na mocy nieznanych jeszcze fundamentalnych praw psychofizycznych pozbawiony qualiów filozoficzny zombi jest niemożliwy w naszym świecie. Problem w tym, że owe prawa muszą obowiązywać, ponieważ – jak tego dowodzi możliwość wyobrażenia sobie takiej istoty – świadomość fenomenalna nie daje się pojęciowo utożsamić ani zredukować do systemu funkcjonalnego (świadomości dostępu)³⁴. Różnica między redukcjonistą a antyredukcjonistą (w tym przypadku Chalmerssem) nie polega więc na tym, że ten pierwszy zakłada, a drugi odrzuca związek między tym, co fizyczne, a tym, co mentalne, lecz na sposobie pojmowania tego związku. Podczas gdy redukcjonista uznaje, że związek ten jest istotowy i pozwala na redukcję tego, co mentalne, do tego, co fizyczne, antyredukcjonista w typie Chalmersa zakłada związek przyczynowy pomiędzy dwoma ontologicznie różnymi poziomami. Z punktu widzenia redukcjonisty istnienie filozoficznych zombi jest logicznie niemożliwe, ponieważ wyklucza je koniecznościowy związek między fizycznymi a mentalnymi własnościami istot obdarzonych umysłem. Dlatego właśnie pojmowalność zombi jest argumentem przeciw redukcjonizmowi³⁵.

Innym ze znanych argumentów wykorzystywanych do zwalczania redukcjonizmu jest tak zwany argument z wiedzy sformułowany przez Franka Jacksona³⁶. W swojej najbardziej znanej postaci argument ten opiera się na eksperymencie myślowym, którego bohaterka – wybitna neurofizjolog Maria – od urodzenia zamknięta jest w czarno-białym pokoju z czarno-białym telewizorem, dzięki któremu poznaje świat. Krótko mówiąc, Maria w całym swoim życiu nie ma okazji przeżyć doświadczenia widzenia koloru. Jednakże specjalnością Marii są procesy przetwarzania bodźców wizualnych i dzięki temu posiada ona szczegółową wiedzę o tym, co zachodzi w ludzkim mózgu, gdy jego posiadacz widzi coś czerwonego czy niebieskiego. Jackson zakłada przy tym, że wiedza Marii jest neurofizjologicznie kompletna, to znaczy, że nie istnieje już nic, czego mogłaby się jeszcze dowiedzieć o funkcjonowaniu ukła-

³⁴ Por. Chalmers, dz. cyt., s. 173-181, 357-360.

³⁵ Por. Levine, dz. cyt., s. 374

³⁶ Jackson przyznaje, że formułując ten argument, inspirował się artykułem Nagela *Jak to jest być nietoperzem?*

du nerwowego reagującego na kolorowy bodziec. Pojawia się jednak pytanie: Co stanie się z Marią, gdy zostanie w końcu wypuszczona ze swojego pokoju i po raz pierwszy ujrzy barwy? Czy dowie się czegoś nowego? Dla Jacksona odpowiedź jest oczywista: Tak, dowie się, jak to jest doświadczać kolorów. Oznacza to, że cała możliwa neurofizjologiczna wiedza nie jest wiedzą kompletną – można wiedzieć coś jeszcze, a mianowicie: jak to jest mieć qualia³⁷.

Filozofowie o nastawieniu fizykalistycznym, którzy twierdzą, że świadomość fenomenalna nie stanowi poważnego problemu dla programu redukcjonizmu, odrzucają powyższe argumenty. Najczęściej starają się oni wykazać niespójność idei leżącej u podstaw odpowiedniego eksperymentu myślowego, na przykład idei nieobecnych qualiów. Sydney Shoemaker wskazuje, że gdyby przyjąć możliwość, iż funkcjonalny odpowiednik świadomego człowieka nie posiadałby jakościowych stanów wewnętrznych, trzeba by też uznać, że owe jakościowe stany wewnętrzne nie mają żadnego wpływu ani na zachowanie, ani na to, co wiemy o sobie samych z introspekcji, ponieważ introspekcja pozwala nam posiadać przekonania na temat naszych przeżyć, a przekonania należą do opisu funkcjonalnego³⁸. Innymi słowy, argumenty antyredukcjonistów w rodzaju wielkiego mózgu Chin, chińskiego pokoju (odczytanego jako argument na rzecz niezależności ontologicznej qualiów) czy filozoficznych zombi zakładają pojmowalność konstrukcji pojęciowej, która podważa pewność naszej wiedzy o własnych stanach świadomych.

Istnieje eksperyment myślowy, który może zostać wykorzystany do zanegowania możliwości nieobecnych qualiów. Paradoksalnie, po raz pierwszy został on wyraźnie sformułowany przez Johna Searle'a w zupełnie innym celu. Wyobraźmy sobie – proponuje Searle – że mamy robociego „kuzyna”, czyli maszynę odpowiadającą nam w sensie funkcjonalnym, lecz pozbawioną świadomości fenomenalnej, której procesy przetwarzania informacji realizowane są na „bezdusznym” układzie krzemowym. Załóżmy, że struktura anatomiczno-funkcjonalna naszego mózgu całkowicie odpowiada strukturze tej maszyny. Możemy sobie teraz wyobrazić, że ktoś, dokonując serii operacji neurochirurgicznych, stopniowo podmienia owe anatomiczno-funkcjonalne części naszego mózgu na układy krzemowe robota, aż do momentu, gdy żadna z części centralnego układu nerwowego nie jest już biologiczna. Zgodnie

³⁷ Zob. F. J a c k s o n, *Epiphenomenal Qualia*, „The Philosophical Quarterly”, 32(1982), nr 127, s. 127-136; tenże, *What Mary Didn't Know?*, „The Journal of Philosophy” 83(1986) nr 5, s. 291-295.

³⁸ Zob. S. S h o e m a k e r, *Functionalism and Qualia*, „Philosophical Studies” 1975, t. 27, nr 5, s. 291-315. Kontrargument Shoemakera został poddany krytyce przez Blocka (zob. N. B l o c k, *Are Absent Qualia Impossible?*, „The Philosophical Review” 89(1980) nr 2, s. 257-274), na którą ten pierwszy odpowiedział, nieco modyfikując swój pierwotny argument (por. S. S h o e m a k e r, *Identity, Cause and Mind: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 309-326). W niniejszym tekście nie ma jednak miejsca na szczegółowe omówienie tej debaty.

z założeniem funkcjonalnej odpowiedniości obydwu układów – naszego mózgu i maszyny – takie podmiany na żadnym etapie nie powinny wpłynąć na nasze obserwowane zachowanie. Jeśli jednak nasz roboci „kuzyn” nie posiada świadomości fenomenalnej, to i my nie powinniśmy jej posiadać na końcu serii operacji. Co jednak dzieje się na etapach pośrednich? Czy nasze qualia powoli blakną? Searle w *Umyśle na nowo odkrytym* stawia tezę, że w takiej sytuacji nasze świadome doświadczenie będzie się kurczyć. Skoro jednak nie będzie się to mogło odzwierciedlić w zachowaniu, będziemy odczuwać stopniową utratę kontroli nad tym, co robimy. Autor snuje mroczną wizję, w której podmiot takiego eksperymentu czułby się coraz bardziej zamknięty i odcięty od swojego zachowania, a przy tym nie byłby w stanie tego w żaden sposób zakomunikować³⁹.

Inni autorzy sądzą jednak, że to, co przedstawił Searle, jest bardziej formą *reductio ad absurdum* możliwości nieobecnych qualiów niż skutecznym odparciem funkcjonalizmu. Na przykład Chalmers sądzi, że rozwiązanie proponowane przez Searle’a jest nie do przyjęcia, a treść eksperymentu myślowego sugeruje raczej, że zakładana różnica między strukturą funkcjonalną a świadomością fenomenalną nie zachodzi. Jeśli tożsamość funkcjonalna miałaby się utrzymać, w świadomości nie powinny pojawić się żadne dodatkowe przekonania (jak na przykład przekonanie, że tracę kontrolę nad własnym zachowaniem). Wynika z tego, że dopuszczenie możliwości blaknących qualiów wymaga przyjęcia albo bardzo dziwnego poglądu na naturę relacji między treścią przekonań a stanami mentalnymi, albo możliwości, że racjonalne istoty mogą się fundamentalnie mylić co do własnych świadomych doświadczeń⁴⁰.

Jacksonowski argument z wiedzy sprowokował wiele różnorodnych odpowiedzi ze strony filozofów o nastawieniu redukcjonistycznym. Paul Churchland, Daniel Dennett i Kim Atkins argumentowali, że posiadanie kompletnej wiedzy neurofizjologicznej dotyczącej widzenia jest czymś, co pozwala na – przynajmniej częściowe – wyobrażenie sobie wrażenia barwy⁴¹. Według Dennetta można nawet wyobrazić sobie zupełnie inne zakończenie historii Marii, wedle którego pierwszym barwnym przedmiotem, jaki ogląda ona zaraz po wyjściu z czarno-białego pokoju, jest pomalowany na niebiesko banan przygotowany dla żartu przez pilnujących ją naukowców. Dennett utrzymuje, że wiedza o wszystkich obiektywnych faktach na temat fizjologicznych mechanizmów związanych z przeżyciem kolorów wystarczyłaby Marii do

³⁹ Por. S e a r l e, *Umysł na nowo odkryty*, s. 66n.

⁴⁰ Zob. D. C h a l m e r s, *Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia*, w: *Conscious Experience*, red. Th. Metzinger, Imprint Academic, Paderborn 1995. Celem Chalmersa również nie była obrona redukcjonizmu, lecz tak zwanej zasady niezmienności organizacyjnej – elementu stanowiska, którego bronił w *Świadomym umyśle* (por. s. 411-414, 427-430).

⁴¹ Por. L e v i n e, *Anti-materialist Arguments and Influential Replies* 2007, s. 377.

przejrzenia dowcipu. Innymi słowy, mogłaby ona wcześniej wiedzieć – przynajmniej w zarysie – jak to jest widzieć kolor żółty czy niebieski⁴².

Odminną krytykę argumentu z wiedzy przeprowadził David Lewis. Wskazuje on, że założeniem, które doprowadziło Jacksona do stwierdzenia, że Maria z czarno-białego pokoju dowie się czegoś nowego, jest przyjmowana przezeń (i podzielana przez innych antyredukcjonistów, w tym również przez Nagela) hipoteza informacji fenomenalnej. Mówi ona, że samo doświadczenie czegoś, bycie w jakimś stanie subiektywnym, daje nam pewną informację; że istnieje coś takiego jak wiedza, jak to jest być czymś (powiedzmy, jak to jest być nietoperzem) lub jak to jest doświadczać czegoś (powiedzmy, kolorów). Lewis wskazuje jednak, że ewentualna wiedza fenomenalna musiałaby mieć bardzo nieintuicyjne własności, na przykład nie można byłoby się jej w żaden sposób nauczyć, musiałaby być całkowicie izolowana od wszystkich innych rodzajów informacji, a w konsekwencji musiałaby być przynajmniej częściowo epifenomenalna. Z tego też powodu Lewis proponuje, by zastąpić hipotezę informacji fenomenalnej hipotezą zdolności (ang. *ability hypothesis*). Hipoteza ta wyraża niekontrowersyjną i nieproblematyczną tezę, że gdy zaczynamy doświadczać czegoś nowego – jak Maria, gdy już wydostała się ze swego czarno-białego więzienia – nabywamy pewnych określonych zdolności, takich jak przypominanie sobie czy rozpoznawanie podobnych doświadczeń w przeszłości. Nie jest to wiedza w sensie, w jakim mówi się o wiedzy neurobiologicznej, fizycznej czy matematycznej. Mówienie o jakościach fenomenalnych w kategorii wiedzy jest, zdaniem Lewisa, pewnym zabiegiem językowym mającym zaciemnić różnicę między informacją a doświadczeniem, pewną sztuczką retoryczną mającą uderzyć w fizykalizm⁴³.

Prawdopodobnie najbardziej znanym, a zarazem chyba najbardziej radykalnym przeciwnikiem idei qualiów jest dziś Dennett. Uważa on, że pojęcie to używane jest we współczesnej filozofii umysłu w sposób na tyle niejasny, że właściwie nie wiadomo, co oznacza. Na prostym przykładzie doświadczenia ilustrującego zjawisko ślepoty na zmiany wykazuje, że ludzie posługujący się pojęciem qualiów nie są w stanie określić, czym faktycznie są postulowane przez nich własności fenomenalne. Eksperyment ten (nie myślowy, lecz rzeczywisty) polega w dużym uproszczeniu na wyświetlaniu na przemian pary niemal identycznych fotografii różniących się drobnymi szczegółami. Badani zazwyczaj dopiero po pewnym czasie dostrzegają te zmiany. Dennett stawia pytanie, czy człowiek poddany tego rodzaju eksperymentom, zanim uświa-

⁴² Zob. D. C. D e n n e t t, *Consciousness Explained*, Back Bay Books–Little, Brown and Company, New York–Boston–London 1991, s. 399n.

⁴³ Zob. D. L e w i s, *What Experience Teaches*, „Proceedings of the Russellian Society” (University of Sydney) 13(1988), s. 29-57.

domi sobie, że widzi dwa różne obrazy, doświadcza różnych czy identycznych qualiów? Inaczej mówiąc, czy może zachodzić nieświadoma różnica w subiektywnych własnościach fenomenalnych? Gdy odpowiadamy „tak”, rezygnujemy z idei prywatności i bezpośredniego dostępu do własnych przeżyć⁴⁴. Gdy odpowiadamy „nie”, problem qualiów staje się banalny, bo okazuje się, że oznaczają one wyłącznie logiczny konstrukt stworzony na podstawie podmiotowych stwierdzeń o jakościach wrażeniowych. W tym sensie podmiot posiada quale *F* wtedy i tylko wtedy, gdy twierdzi, że posiada quale *F*. Pojęcie takie jest jednak niezbyt przydatne i żaden z obrońców qualiów nie chce się na nie zgodzić – oznaczałoby ono między innymi konieczność rezygnacji z pojmowalności możliwości filozoficznych zombi⁴⁵.

W konsekwencji Dennett proponuje odrzucenie niejasnych pojęć w rodzaju „qualiów”, „surowych odczuć” (ang. raw feelings) czy „własności fenomenalnych”, a także związanych z nimi przestarzałych kartezjańskich intuicji. Zamiast nich proponuje program badawczy, który nazywa heterofenomenologią. Heterofenomenologia zakłada, że podstawowymi danymi wyjściowymi mogą służyć do badań stanów wewnętrznych są – oprócz danych dotyczących niewerbalnych zachowań i procesów neurofizjologicznych – wypowiedzi na temat tych stanów. Wypowiedzi te są bowiem wyrazem naszych przekonań o własnych subiektywnych doświadczeniach, a to właśnie przekonania dostępne są nam w sposób najbardziej bezpośredni. Fenomenologia błędnie zakłada, że tym, co bezpośrednio, są doświadczenia subiektywne, podczas gdy tak naprawdę nasze poglądy na temat doświadczeń i sposób ich ujmowania są nieuchronnie zapośredniczone w przyjmowanych (często nie w pełni świadomie) teoriach dotyczących natury umysłów i świadomości. Założeniem propozycji Dennetta jest więc możliwość całkowicie obiektywnych badań świadomości, ponieważ wszystkie dane, które bierzemy pod uwagę – zachowania, wypowiedzi i zjawiska neurofizjologiczne – mają charakter intersubiektywny⁴⁶.

MISTERIANIZM I METAMISTERIANIZM

Sytuacja we współczesnej analitycznej filozofii umysłu skłania pewnych autorów do przyjęcia stanowiska, które wydaje się na pozór całkiem rozsądnym kompromisem między redukcjonizmem a antyredukcjonizmem. Jest ono

⁴⁴ Por. D.C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 122-126.

⁴⁵ Por. tamże, s. 126n.; t e n ż e, *Quining Qualia*, w: *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, red. D. Chalmers, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 233.

⁴⁶ Zob. t e n ż e, *Who's on First? Heterophenomenology Explained*, „Journal of Consciousness Studies”, Special Issue „Trusting the Subject?” 2003, nr 9-10, s. 19-30.

nazywane misterianizmem (czy też nowym misterianizmem)⁴⁷, swój początek ma w myśli Nagela, a najbardziej wyrazistą egzemplifikację znajduje w artykule Colina McGinna *Czy możemy rozwiązać problem umysł–ciało?*⁴⁸. Nagel w omawianym wyżej artykule z roku 1974 zakładał, że mogą istnieć pewne fakty, których ludzie nie będą nigdy w stanie poznać ani nawet ująć w pojęcia (jeden z tych faktów jest zresztą przywołany w tytule jego artykułu – fakt dotyczący wewnętrznego stanu bycia nietoperzem)⁴⁹. Nie tylko zatem konstatawał aktualne istnienie luki eksplanacyjnej między świadomością fenomenalną a faktami neurofizjologicznymi i behawioralnymi, lecz także dopuszczał możliwość, że owa luka jest nieusuwalna. Z drugiej jednak strony, przynajmniej na etapie *Jak to jest być nietoperzem?*, nie wykluczał możliwości przeciwnej, mianowicie że kiedyś w „intelektualnie odległej przyszłości”⁵⁰ luka eksplanacyjna zostanie wypełniona i pojawi się teoria zdolna zredukować fenomen świadomości.

Główna teza McGinna wydaje mi się jednak bardzo dziwaczna. Zakłada ona bowiem, że teorie naukowe istnieją niezależnie i uprzednio względem naszych umysłów, i to nawet w tak mocnym sensie, że mogą być z istoty przez te umysły niepoznawalne. Wraz z Nagelem proponuje on zatem (bardzo) naiwną wersję realizmu pojęciowego⁵¹, którą można określić nieco żartobliwym mianem naturalizmu an sich.

Tę drugą możliwość jednoznacznie zanegował McGinn. Wedle niego problem świadomości i jej relacji do świata fizycznego należy do zagadnień, na które nasze umysły – ze względu na pewne cechy swojej architektury – są zamknięte poznawczo. Zamknięcie poznawcze (ang. cognitive closure) w ujęciu autora dotyczy nie tyle własności świadomości fenomenalnej, ile teorii wyjaśniającej

⁴⁷ Określenie to pochodzi od Owena Flanagana. Według tego autora „starzy misterianie” to dualiści, którzy nie potrafili podać rozwiązania problemu psychofizycznego. Flanagan uważa, że stanowisko prezentowane przez „nowych misterian” – choć uznaje je za reakcyjne i złośliwe – jest jednak z punktu widzenia naturalizmu spójne. Por. O. J. F l a n a g a n, *The Science of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, s. 393.

⁴⁸ Zob. C. M c G i n n, *Czy możemy rozwiązać problem umysł–ciało?*, tłum. M. Iwanicki, S. Judycki, w: *Analityczna metafizyka umysłu*, s. 360–383 (oryginał ukazał się w lipcu 1989 roku). W poczet nowych misterian zaliczany jest również Noam Chomsky ze względu na swoje rozróżnienie problemów (których rozwiązanie znajduje się w zasięgu naszych możliwości poznawczych) i tajemnic (których nie jesteśmy w stanie poznać). Chomsky jednak za tajemnicę uważa przede wszystkim zagadnienie wolności i kreatywności (por. N. C h o m s k y, *Reflections on Language*, Pantheon Books, New York 1975, rozdz. 4, w szczególności s. 137n.). Chalmers do grona prekursorów misterianizmu oprócz Nagela zalicza także Franka Jacksona, przywołując jego artykuł *Epiphenomenal Qualia* z roku 1982 (por. C h a l m e r s, *Świadomy umysł*, s. 292).

⁴⁹ N a g e l, dz. cyt., s. 209n.

⁵⁰ Por. tamże, s. 204.

⁵¹ Trzeba przyznać, że Nagel jest tego całkowicie świadomy i przyznaje się do poglądów „celowo reakcyjnych” wobec rozpowszechnionych współcześnie stanowisk, które nazywa idealistycznymi. Por. Th. N a g e l, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 14.

związek tych własności z rzeczywistością fizyczną⁵². Trzeba tu podkreślić, że zarówno Nagel, jak i McGinn uważają siebie za naturalistów, przy czym ten pierwszy postuluje rozszerzoną, niefizykalną i nieredukcyjną formę naturalizmu⁵³, McGinn natomiast utrzymuje fizykalizm i przyznaje, „że mózgi są de facto przyczynową podstawą świadomości”⁵⁴. Jest to jednak fizykalizm dość osobliwy. Głosi on, że co prawda pewne fizyczne własności mózgu stanowią przyczynę świadomego umysłu, że istnieje teoria wyjaśniająca tę relację przyczynową i że nie musi to być nawet bardzo skomplikowana teoria, ale że właśnie owa teoria jest czymś, czego nasz umysł ze swej istoty nie może pojąć⁵⁵.

Nie zgadzam się zasadniczo z tezą McGinna (i za chwilę to uzasadnię), jednakże przyznaję, że argumentacja, jaką rozwija na jej rzecz, jest częściowo przekonująca. Autor wymienia dwa możliwe kierunki badań, dzięki którym moglibyśmy próbować dotrzeć do naturalistycznej teorii świadomości. Pierwszym z nich jest fenomenologia w sensie bezpośredniego badania świadomości (notabene tą właśnie drogą próbował podążać Nagel⁵⁶), drugim jest neuronauka. Żadna z tych dróg nie doprowadzi nas jednak do celu, ponieważ w obu przypadkach mamy zawsze do czynienia tylko z jednym członem relacji świadomość–ciało. Zarówno poznanie fenomenologiczne, dzięki któremu odsłania się nam realność przeżycia subiektywnego, jest zamknięte na intersubiektywną, „trzecioosobową” rzeczywistość, jak i wszelkie możliwe metody obiektywnego badania zjawisk neurofizjologicznych są ostatecznie zamknięte na podmiotowy aspekt przeżyć świadomych. Z tego też względu fizykalna teoria świadomości nie jest i nigdy nie będzie nam dostępna⁵⁷. Argument ten w części dotyczącej neuronauki jest do pewnego stopnia zbieżny ze znanym stanowiskiem Chalmersa, według którego problem świadomości fenomenalnej należy do problemów „trudnych”. Nie mamy bowiem pojęcia, jak mogłoby ewentualnie wyglądać jego naukowe rozwiązanie, ponieważ nauka przyrodnicza – taka, jaką znamy – składa się zasadniczo z wyjaśnień w kategoriach struktur, funkcji i procesów dynamicznych, a subiektywność zdaje się wymykać tego rodzaju wyjaśnieniom⁵⁸.

Jeśli odrzucenie „opowieści transcendentalnej”, a więc zrozumiałości pojęcia „rzeczy samej w sobie” jest idealizmem, to sądzę, że należy przyjąć

⁵² Zob. M c G i n n, dz. cyt., s. 362.

⁵³ Por. N a g e l, *Jak to jest być nietoperzem?*, s. 214; t e n ż e, *Widok znikąd*, s. 12, 23.

⁵⁴ M c G i n n, dz. cyt., s. 360.

⁵⁵ Flanagan trafnie zauważa, że nie jest jasne, czy McGinn twierdzi, że nie możemy poznać fizycznej teorii świadomości, czy też że nie możemy zrozumieć, jak pewna teoria fizyczna może uczynić świadomość zrozumiałą (por. F l a n a g a n, dz. cyt., s. 314, przypis 15).

⁵⁶ Por. N a g e l, *Jak to jest być nietoperzem?*, s. 218n.

⁵⁷ Por. M c G i n n, dz. cyt., s. 367-371.

⁵⁸ Zob. D. C h a l m e r s, *The hard problem of consciousness*, w: *The Blackwell Companion to Consciousness*, s. 225-235.

idealizm, podobnie jak uczynili to Ludwig Wittgenstein, Peter F. Strawson, Hilary Putnam, czy John McDowell. Z perspektywy tak szeroko pojętego idealizmu misterianizm jest obciążony błędem podobnym do błędu Kanta; autor *Krytyki czystego rozumu* usiłował ujmować relację między sferą fenomenalną a sferą noumenalną w kategoriach, które sam rezerwował dla obszaru możliwego doświadczenia. Przedstawiciel tak szeroko pojętego idealizmu nie może oczywiście zaakceptować propozycji McGinna. Zarazem trzeba przyznać, że jest w misterianizmie coś pociągającego. Jest on bowiem próbą odnalezienia „trzeciej drogi” pomiędzy redukcjonizmem a antyredukcjonizmem.

Dlaczego w filozofii umysłu potrzebujemy dziś „trzeciej drogi”? Sądzę, że wskazuje na to pewna część argumentacji Chalmersa. Gdy mówi on o bezpłodności rozważań fizykalnych dotyczących „trudnego” problemu świadomości, ma również na myśli wszelkie próby zbudowania kwantowej teorii umysłu, czyli odwoływanie się do nowej fizyki, wyjaśnienia bowiem będące ich wynikiem ostatecznie nie mogą wyjść poza opisy struktur i procesów⁵⁹. Uważam, że tę argumentację można uogólnić i odnieść do każdego możliwego rodzaju ontologii świadomości fenomenalnej bez względu na to, czy jest ona materialistyczna, idealistyczna, dualistyczna (substancjalnie bądź własnościowo), panpsychiczna, panprotopsychiczna, anomalna, czy też stanowi trudny do klasyfikacji przypadek w rodzaju niejasnej teorii Searle’a. Podawanie opisów w kategoriach struktur i funkcji nie jest bowiem cechą szczególną wyjaśnienia należącego do nauk przyrodniczych – jest cechą wszelkiego wyjaśnienia, jakie nas satysfakcjonuje. Chalmers ma jednak rację – żadne takie wyjaśnienie nie jest przydatne w przypadku problemu świadomości fenomenalnej. Jest to więc prawdziwie „trudny” problem, a nawet – używając rozróżnienia Chomsky’ego – tajemnica⁶⁰.

To właśnie, jak zresztą wskazuje jego nazwa, ma nam do przekazania „nowy misterianizm” McGinna i do tego miejsca, jak sądzę, jest to stanowisko słuszne. McGinn idzie jednak dalej i buduje pewną wersję „opowieści transcendentalnej”. Według niego za tajemnicą kryje się „rzecz sama w sobie”, rozumiana jako fizyczna teoria świadomości, do której nie mamy dostępu z powodu konstrukcji naszego systemu poznawczego. Proponuję zrobić krok w tył i pozostać przy konstatacji tajemnicy świadomości bez jakichkolwiek prób określania tego, co za nią stoi. Być może nawet nie stoi za nią nic. Ściślej mówiąc, uważam, że nie mamy i nie będziemy mieć intelektualnych narzędzi pozwalających ustalić, czy w ogóle coś za nią stoi, czy też nie. Innymi słowy,

⁵⁹ Por. Chalmers, *Świadomy umysł*, s. 214.

⁶⁰ Mówiąc precyzyjniej, rozróżnienie problemów i tajemnic w sensie, w jakim przedstawia je Chomsky, pojawiło się w filozofii znacznie wcześniej w myśli francuskiego filozofa religii Gabriela Marcela.

rozwiązanie, a raczej brak rozwiązania problemu świadomości, lokuję o poziom wyżej, niż robi to McGinn, dlatego też proponuję nazwać je metamisterianizmem.

Pogląd, który właśnie przedstawiłem, może się na pierwszy rzut oka wydawać jeszcze bardziej dziwaczny niż naturalizm an sich postulowany przez McGinna. Faktycznie wynika on jednak z dość nieskomplikowanego zabiegu polegającego na uznaniu krytycznych argumentów wysuwanych przez obie strony sporu o redukcję przy jednoczesnym zastąpieniu absurdalnie silnego realizmu pojęciowego McGinna i Nagela czymś, co bliskie jest putnamowskiemu realizmowi wewnętrznemu⁶¹. Tezę metamisterianizmu można ująć także w ten prosty sposób – stosując pojęcia Johna McDowella z pracy *Mind and World* – że schemat pojęciowy charakterystyczny dla „przestrzeni racji” (ang. space of reasons) jest niesprowadzalny do schematu pojęciowego „królestwa praw” (ang. realm of laws)⁶² i nie powinniśmy się łudzić, że jesteśmy (czy będziemy) w stanie opisać relację między „przestrzenią racji” a „królestwem praw” w kategoriach któregoś z tych schematów.

Moja propozycja zakłada, że problem świadomości fenomenalnej ma charakter podobny do charakteru hipotezy continuum w sensie, w jakim myślał o niej Georg Cantor. Jak wiadomo, ten pierwszy z dwudziestu trzech problemów Hilberta znalazł swoje zaskakujące rozwiązanie w postaci dowodu na swą niezależność od aksjomatyki teorii mnogości Zermelo-Fraenkela. Okazało się więc, że nie można podać odpowiedzi na (pozornie) proste pytanie Cantora, czy istnieje zbiór, którego moc jest większa od mocy zbioru liczb naturalnych, a zarazem mniejsza od mocy zbioru liczb rzeczywistych⁶³. Metamisterianizm (w jednej ze swych możliwych eksplikacji) głosi natomiast, że nie można podać odpowiedzi na pytanie o to, czy istnieje „trudny” problem świadomości.

Metamisterianizm jest formą „trzeciej drogi” w filozofii umysłu, która nie jest jednakże obciążona absurdalnie silnym realizmem charakterystycznym dla misterianizmu. Stanowi więc dostępną dla krytyków tego rodzaju realizmu trzecią opcję, sytuującą się pomiędzy fizykalistycznym redukcjonizmem a antyredukcjonizmem w jego różnorodnych odmianach. Z tym pierwszym zgadza się w twierdzeniu, że wszystkie możliwe do jasnego wyrażenia zagadnienia w filozofii umysłu można ostatecznie rozwiązać standardowymi metodami nauk przyrodniczych. Temu drugiemu przyznaje natomiast rację w tym, że

⁶¹ Zob. np. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, s. 342n. Osłabienie realizmu jest założeniem metamisterianizmu, analogicznie jak silny realizm pojęciowy jest założeniem misterianizmu McGinna.

⁶² Zob. McDowell, *Lecture IV*, w: tenże, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1994, por. w szczególności hipotezy continuum mówi o tym, że można podać dowolną odpowiedź i potraktować ją jako dodatkowy aksjomat teorii. Cantor sądził jednak, że stawia pytanie o rzeczywistość, a nie o konwencję matematyczną.

⁶³ Gwoli ścisłości, dowód niezależności hipotezy continuum mówi o tym, że można podać dowolną odpowiedź i potraktować ją jako dodatkowy aksjomat teorii. Cantor sądził jednak, że stawia pytanie o rzeczywistość, a nie o konwencję matematyczną.

rozwiązanie wszelkich możliwych „łatwych” (a więc dających się w ogóle zrozumiale sformułować) problemów naukowych nie usunie tajemnicy subiektywności. Tajemnica ta zawsze pozostanie pewną „resztą”, z którą nie będzie wiadomo, co robić. Owej „reszty” nie ma jednak sensu hipostazować, ponieważ powrócilibyśmy w ten sposób w stare koleiny „opowieści transcendentalnej”. Powinna ona pozostać tym, czym jest obecnie: niespójnością naszego schematu pojęciowego.

*

Tekst ten rozpocząłem od przywołania postulatu metodologicznego Michała Hellera dotyczącego filozofowania w kontekście nauki. W pierwszych dwóch jego częściach zaprezentowałem różnorodne poglądy i argumenty na temat świadomości fenomenalnej, jakie pojawiły się w analitycznej filozofii umysłu. Większość tych poglądów jest całkowicie zgodna z założeniem metodologicznym, wedle którego filozofia nie może rozwijać się bez ścisłego związku z osiągnięciami naukowymi. Niektórzy z omawianych autorów – na przykład Dennett – oczekują wręcz, że odpowiednie rozwinięcie naszej wiedzy neurofizjologicznej ostatecznie rozwiąże wielowiekowe filozoficzne problemy wynikające z niejasności relacji między umysłem (i świadomością) a światem fizycznym. Innymi słowy, że neuronauka zastąpi filozofię umysłu.

Można zauważyć, że stosunek do zagadnienia redukcjonizmu w kwestii psychofizycznej ma swoje konsekwencje w rozumieniu roli filozofii w poznaniu. Program fizykalnego redukcjonizmu jest bowiem zarazem programem usunięcia filozofii, ewentualnie programem jej redukcji do czegoś w rodzaju nauki pomocniczej. Z kolei propozycje antyredukcyjne można budować wyłącznie na gruncie filozofii – bądź w dziedzinie ontologii wykraczającej poza założenia scjentyzmu, bądź w dziedzinie epistemologii wykraczającej poza programy badawcze psychologii poznawczej.

Koncepcja metamisterianizmu, chociaż, jak się wydaje, we wszystkim ustępuje redukcjonizmowi, to jednak wbrew temu, co mogliby sądzić jej krytycy⁶⁴, pozwala zachować autonomię rozważań filozoficznych o subiektywności i wszystkich związanych z nią zagadnieniach (w tym na przykład problematyce etycznej). Metamisterianizm nie rezygnuje z mówienia o tajemnicy świadomości, nawet jeśli jedyną możliwą w jego obrębie wykładnią owej tajemnicy jest niedająca się usunąć niespójność schematów pojęciowych. Eksplikacja roli tej tajemnicy możliwa jest tylko na gruncie filozofii, przy czym nie może być to filozofia mająca na celu wyjaśnianie tajemnicy w kategoriach któregoś ze

⁶⁴ Uwagę tę sprowokowała moja prywatna dyskusja z Adamem Workowskim, który wobec metamisterianizmu przedstawił zarzut, że uśmierca on filozofię.

schematów, lecz objaśnianie jej konsekwencji dla konkretnych sfer ludzkiego życia⁶⁵.

⁶⁵ Filozofia ta musi więc spełniać postulat metodologiczny późnego Wittgensteina (zob. np. L. W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, §109, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 72).

PARADOKSY W WYJAŚNIANIU ŚWIADOMOŚCI

Odkrywanie tak zwanych neuronowych korelatów świadomości może stanowić co najwyżej punkt wyjścia do konstrukcji neurobiologicznej teorii świadomości. Samo pojęcie korelacji jest zbyt słabe eksplanacyjnie, aby mogło dostarczyć przy czynowego wyjaśnienia mechanizmów powstawania świadomości. Zjawiska mogą być ze sobą skorelowane na mocy tego, że stanowią skutki wspólnej przyczyny.

To, co wydaje się nam dziś „niedozwolonym przeskokiem” (np. od nie-życia do życia lub od nie-świadomości do świadomości), jest czymś niedozwolonym tylko z punktu widzenia naszej dzisiejszej logiki, ale w gruncie rzeczy stanowi fundamentalną strategię przyrody w rozwiązywaniu jej najtrudniejszych problemów.

Michał Heller, *Logika stworzenia*

Świadomość jest jedną z głównych kategorii badawczych współczesnej filozofii umysłu oraz dyscyplin zaliczanych do szeroko rozumianej kognitywistyki. Filozofowie opisują świadomość, analizują jej różne odmiany, konstruują wyrafinowane eksperymenty myślowe, a także formułują hipotezy metafizyczne dotyczące natury i sposobu istnienia świadomości. Zastanawiają się, czy świadomość jest fizyczna, czy нефизyczna; czy można ją badać i wyjaśniać w sposób naukowy, czy też jest ona czymś wykraczającym poza możliwości eksplanacyjne nauki¹. Trudno jednak oczekiwać, aby badania filozoficzne doprowadziły do uzyskania odpowiedzi na następujące pytania: Jak powstaje świadomość (w sensie ontogenezy i filogenezy)? Na czym polega adaptacyjna funkcja świadomości? Jakie obszary i procesy w mózgu odpowiadają za „włączanie” i „wyłączanie” świadomości w takich sytuacjach, jak anestezja, sen, utrata przytomności czy śpiączka? Jakie są przyczyny chorób i zaburzeń świadomości? Jakie formy świadomości spotykamy w świecie zwierząt? Te i podobne problemy stawia się i rozwiązuje na gruncie dyscyplin naukowych, których celem jest budowa teorii wyjaśniających genezę, strukturę i funkcje świadomości. Istnienie takich teorii jest wyzwaniem dla współczesnej filozofii świadomości².

¹ Różne podejścia do badań nad świadomością omawia Andrzej Klawiter w przeglądowym artykule *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji* (w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. A. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 353-394).

² Przegląd naukowych i filozoficznych teorii świadomości zawiera *The Cambridge Handbook of Consciousness* (red. P.D. Zelazo, M. Moscovitch, E. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge 2007).

Formułowanie wyjaśnień naukowych nie jest zadaniem filozofii. Tak zwane wyjaśnienia metafizyczne z reguły nie spełniają warunków nakładanych na procedury eksplanacyjne stosowane w nauce, przez co mogą prowadzić do wyjaśnień pozornych. Jeszcze do niedawna istniały wyłącznie „metafizyczne” wyjaśnienia świadomości. Sytuacja ta zaczęła ulegać zmianie w miarę rozwoju neurokognitywistyki. Dzięki nowym technikom eksperymentalnym wiemy, że mózg sprawuje funkcje kontrolne nie tylko w odniesieniu do narządów cielesnych i zachodzących na ich podłożu procesów fizjologicznych. Odpowiada on również za realizację stanów i zdolności umysłowo-poznawczych, takich jak świadomość, inteligencja, pamięć, podejmowanie decyzji czy twórczość artystyczna. Neuronaukowa rewolucja, której jesteśmy świadkami, ma wymiar nie tylko praktyczno-technologiczny i medyczny, ale przede wszystkim poznawczy. Spektakularny przyrost wiedzy na temat mózgu sprawia, że zaczynamy lepiej rozumieć samych siebie oraz dokonujemy redefinicji klasycznych pojęć i kategorii filozoficznych (takich jak świadomość, osoba, jaźń, wolna wola czy sprawstwo)³.

Mówiąc o paradoksach w wyjaśnianiu świadomości, przez słowo „paradoks” rozumiem coś zaskakującego, trudnego do zrozumienia lub niezgodnego z przyjętym schematem pojęciowym⁴. Przez wyjaśnienia świadomości rozumiem procedury o dobrze określonej strukturze metodologicznej, których zadaniem jest udzielenie odpowiedzi na pytania dotyczące genezy, struktury i funkcji świadomości. Największe problemy teoretyczne wiążą się z użyciem terminu „świadomość”. Przyczyną tego stanu rzeczy jest istnienie różnych rodzajów oraz faz rozwojowych świadomości (odróżnia się na przykład świadomość introspekcyjną i ekstraspekcyjną, protoświadomość, świadomość rdzenną i rozszerzoną, świadomość refleksyjną i prerefleksyjną, świadomość fenomenalną i świadomość konstytuującą). Co gorsza, istnieją różne teorie (koncepcje) na temat tego, czym w ogóle jest świadomość⁵.

³ Zob. R. P o c z o b u t, *Mind, Emergence, and the Limits of Neuroscientific Explanations*, w: *Philosophy in Neuroscience*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 59-84; zob. też: W. D u c h, *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, w: *Na ścieżkach neuronauk*, red. P. Francuz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 219-264.

⁴ Tak rozumiany paradoks odróżniam od antynomii (w sensie dowodu równoważności dwóch twierdzeń sprzecznych w systemie formalnym). Terminu „paradoks” używam w znaczeniu zbliżonym do tego, w jakim Bernard Bolzano pisał o paradoksach nieskończoności. Może się wydawać czymś paradoksalnym (zaskakującym, niezrozumiałym), że zbiór nieskończony jest równoliczny ze swoim podzbiorem właściwym, ale tylko wówczas, gdy zamiast technicznego pojęcia równoliczności zbiorów dystrybutywnych posługujemy się intuicyjnymi pojęciami części i całości (w tym ujęciu całość wydaje się być równa swojej części). Oczywiście paradoks znika, jeśli wprowadzimy dobrze zdefiniowane terminy teorii mnogości. Podobnie jest z tak zwanymi paradoksami świadomości.

⁵ Zob. przywołany wcześniej tekst Klawitera oraz załączony do niego przewodnik bibliograficzny. Por. też: R. V a n G u l i c k, *Consciousness and Cognition*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science*, red. S. Stich, R. Samuels, E. Margolis, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 19-40.

Analogicznie jak w wypadku sporów o powstanie życia z materii nieożywionej, podstawowy problem teorii świadomości dotyczy wyjaśnienia jej genezy, to znaczy dokonania charakterystyki procesów, które doprowadziły do powstania świadomości ze struktur nieświadomych (emergencji świadomości). Kiedyś wydawało się czymś niemożliwym i paradoksalnym, że zbiór nieożywionych atomów może stać się żywy, że z nie-życia może powstać życie. Postulowano w związku z tym istnienie specjalnej нефизycznej siły ożywiającej i organizującej układy fizyczne. Wnioskowano w następujący sposób: ponieważ rozkład układu żywego na elementy składowe (atomy, cząsteczki) nie prowadzi do wykrycia czegoś takiego jak życie, musi ono być czymś нефизycznym, pochodzącym spoza układu fizycznego⁶. Stanowisko to, określane mianem witalizmu, zostało jednak zdyskredytowane. Mimo że problem genezy życia wciąż jest przedmiotem kontrowersji, niewielu już wierzy w to, że ożwienie materii polega na dołączeniu doń entelechii czy élan vital⁷.

Ernst Mayr wskazuje na cztery racje, które przesądziły o definitywnym upadku witalizmu na gruncie filozofii biologii: (a) zrozumienie, że witalizm jest spekulatywną doktryną metafizyczną, a nie teorią naukową (nie istnieją empiryczne metody pozwalające testować teorie witalistyczne); (b) wyjaśnienie na gruncie biochemii procesów, o których witaliści twierdzili, że ich zrozumienie wymaga przyjęcia istnienia protoplazmy (substancji, z której zbudowane są organizmy, lecz która nie występuje w materii nieożywionej); (c) wyjaśnienie na gruncie genetyki i teorii doboru naturalnego pozornej celowości procesów życiowych (odwołujące się do procesów teleonomicznych, sterowanych programami genetycznymi); (d) konstatację, że rozwój nowych działów biologii eliminuje problemy, których analiza wymagałaby przyjęcia нефизycznej siły życiowej (koncepcja witalistyczna jest eksplanacyjnie pusta)⁸.

Dokonując odpowiednich podstawień, niemal dokładnie to samo można powiedzieć o czynnikach, które doprowadziły do upadku dualizmu substancji w filozofii świadomości⁹. Radykalnym dualistom wydawało się czymś niemożliwym i paradoksalnym, że zbiór nieświadomych atomów i komórek może stać się świadomy: Jak z czegoś pozbawionego świadomości może powstać świadomość? Nie widząc możliwości rozwiązania tego paradoksu, dualiści

⁶ Por. P. D a v i e s, *Bóg i nowa fizyka*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006, s. 81.

⁷ Por. E. M a y r, *To jest biologia*, tłum. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 24n.

⁸ Por. tamże, s. 27n.

⁹ Dualizm w teorii świadomości wciąż ma znacznie szerszą reprezentację niż witalizm w teorii życia. Przegląd różnych wersji dualizmu zawiera artykuł Marcina Iwanickiego *Dualizm psychofizyczny. Odmiany, argumenty, zarzuty* (w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, s. 37-84). Na temat krytyki dualizmu w teorii świadomości zob. D. D e n n e t t, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka Warszawa, 2007.

postulowali istnienie specjalnej нефизycznej siły, organizującej układy fizyczne w taki sposób, że uzyskują one świadomość. Wnioskowanie przebiegało następująco: ponieważ rozkład układu świadomego na elementy składowe (atomy, cząsteczki, komórki) nie prowadzi do wykrycia czegoś takiego, jak świadomość, musi ona być czymś нефизycznym, pochodzącym spoza układu fizycznego. Jednak podobnie jak w wypadku witalizmu, współczesne teorie świadomości nie poszły drogą wskazaną przez dualistów. Mimo że „niedozwolone przejście” od nie-świadomości do świadomości może wydawać się czymś paradoksalnym (na gruncie dualistycznego schematu pojęciowego), to jednak wyjaśnienie, jak takie przejście jest możliwe, stało się celem liczących się projektów filozoficznych (o naturalistycznej proveniencji) oraz interdyscyplinarnych programów badawczych (o charakterze stricte naukowym)¹⁰.

Oprócz paradoksu ontologicznego, dotyczącego powstania świadomości z tego, co nie-świadome, istnieje także paradoks epistemologiczny. Polega on na tym, że do poznania (wyjaśnienia) świadomości trzeba się posłużyć samą świadomością (istoty nieświadome nie są w stanie czegokolwiek wyjaśnić). Paradoksalność tego faktu polega na tym, że zjawisko wyjaśniane wchodzi w skład warunków możliwości jego wyjaśnienia (bez świadomości nie można wyjaśnić świadomości). Jest to szczególny przypadek szerszego zjawiska, który możemy określić mianem poznawczej (eksplanacyjnej) samozwrotności. Mamy z nim do czynienia w wielu sytuacjach: na przykład, żeby zbudować teorię wyjaśniającą działanie naszych oczu, posługujemy się oczami; żeby wyjaśnić zasady działania naszego mózgu, musimy posłużyć się mózgiem. Problem poznawczej (eksplanacyjnej) samozwrotności, choć interesujący i ważny, jest innym problemem niż wyjaśnienie genezy świadomości. Jednak nad jednym i drugim unosi się aura tajemniczości i paradoksu. Łączy je również to, że – zgodnie z wpływowymi koncepcjami – do powstania świadomości konieczne jest wykorzystanie mechanizmu informacyjnych sprzężeń zwrotnych, czyli szczególnej formy samozwrotności.

W kolejnych paragrafach zostaną omówione wybrane trudności teoretyczne, przed jakimi stają cztery projekty zmierzające do wyjaśnienia świadomości. Pierwszy z nich zmierza do odkrycia neuronowych korelatów świadomości, drugi wskazuje na potrzebę wyjaśnienia przyczynowego, trzeci postuluje wyjaśnienie świadomości za pomocą fundamentalnych praw psychofizycznych, a czwarty odwołuje się do mechanicznego modelu wyjaśniania przyjmowanego na gruncie neurokognitywistyki¹¹.

¹⁰ Zdaniem Antonia Damasia celem neurobiologii świadomości jest wyjaśnienie, w jaki sposób ludzki mózg wytwarza świadomość oraz jej głównego aktora nazywanego „jaźnią”. Por. A. D a m a s i o, *Jak umysł zyskał jaźń? Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011, s. 27. Zob. też: R. P o c z o b u t, *Naturalizowanie jaźni*, „Przegląd Filozoficzny” (w druku).

¹¹ Powyższy przegląd należałoby uzupełnić o analizę obliczeniowych teorii świadomości (zob. M. M i ł k o w s k i, *Obliczeniowe teorie świadomości*, „Analiza i Egzystencja” 11(2010), s. 133-154).

WYJAŚNIENIA ŚWIADOMOŚCI ODWOŁUJĄCE SIĘ DO JEJ NEURONOWYCH KORELATÓW

Poszukiwanie swoistych struktur neuronowych odpowiedzialnych za powstanie świadomości, czyli tak zwanych neuronowych korelatów świadomości (NKS) stanowi główny cel programu badawczego rozwijanego przez Francisca Cricka i Christofa Kocha. Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku wskazywali oni, że neuronowymi korelatami świadomości percepcyjnej są zsynchronizowane oscylacje o częstotliwości czterdziestu herców w zespole neuronów reagujących na obiekt, na którym skupia się uwaga. Obecnie ich stanowisko uległo znacznej modyfikacji. Jak pisze Koch: „Dziś nie uważamy już z Francisem, że zsynchronizowane potencjały czynnościowe neuronów są warunkiem wystarczającym dla NKS. Wyniki badań wskazują raczej, że synchronizacja pomaga tworzącej się koalicji neuronów w osiągnięciu przewagi nad innymi koalicjami. [...] Kiedy taka koalicja zostanie zwyciężcą, a my uświadomimy sobie jej cechy, może ona utrzymywać się przez pewien czas nawet bez zsynchronizowanej aktywności”¹².

Crick i Koch biorą pod uwagę możliwość, że przyszłe badania potwierdzą prawdziwość stanowiska bardziej holistycznego, zgodnie z którym świadomość powstaje jako rezultat aktywności całego układu nerwowego i nie może być przypisana żadnej konkretnej grupie komórek. Do zwolenników podejścia holistycznego Koch zalicza Geralda Edelmana i Giulia Tononiego. Zdaniem tych badaczy ogromna liczba potencjalnych stanów świadomości wymusza ścisłą interakcję olbrzymich zespołów neuronów rozciągających się przez cały mózg. W przekonaniu Kocha, gdyby koncepcje te się potwierdziły, należałoby sformułować bardziej holistyczne wyjaśnienie świadomości (spór między holizmem a lokalizmem toczy się także w ramach dyskusji na temat neuronowych korelatów świadomości)¹³.

Przez neuronowe korelaty świadomości rozumie się najmniejszy zespół mechanizmów (procesów) neuronowych, których łączna aktywność wystarcza do tego, aby powstał świadomy percept lub inny rodzaj świadomego doświadczenia. Na ogół przyjmuje się, że różnym neuronowym korelatom świadomości mogą odpowiadać różne stany świadome. Stałość zakładanej korelacji ma charakter rodzajowy (określonym rodzajom stanów świadomych odpowiadają określone rodzaje neuronowych korelatów). Należy liczyć się z możliwością, że w przyszłości zostaną odkryte różne rodzaje neuronowych korelatów świa-

oraz wyjaśnień świadomości odwołujących się do procesów nieobliczalnych (koncepcja ta prezentowana jest w licznych pracach Rogera Penrose'a).

¹² Ch. Koch, *Neurobiologia na tropie świadomości*, tłum. G. Hess, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 59n.

¹³ Por. tamże, s. 113.

domości dla różnych modalności zmysłowych (inne dla świadomości wzrokowej, słuchowej czy dotykowej), a także dla świadomości tła i treści świadomości¹⁴. Według Kocha, jeśli jesteśmy świadomi zajścia jakiegoś zdarzenia, to neuronowe korelaty świadomości w naszych głowach muszą je bezpośrednio wyrażać. Musi występować bezpośredni związek między zdarzeniem mentalnym a jego korelatami neuronalnymi. Innymi słowy, każda zmiana subiektywnego przeżycia świadomego musi wiązać się ze zmianą stanu neuronalnego (ale niekoniecznie odwrotnie: różne stany mózgu mogą być nieodróżnialne na poziomie świadomości). Nietrudno zauważyć, że jest to sformułowanie twierdzenia o superwencji psychofizycznej wyrażone w kategoriach neuronowych korelatów świadomości. Zdaniem Kocha wynika z niego, że świadomość nie może istnieć bez fizycznego nośnika (no matter, never mind)¹⁵.

Ogólne twierdzenie, że mózg jest strukturą wystarczającą do powstania świadomości, nie jest instruktywne, ponieważ neuronowe korelaty świadomości obejmują w każdym wypadku tylko niektóre fragmenty mózgu. Należy w związku z tym odróżnić *c z y n n i k i u m o ż l i w i a j ą c e* świadomość od *c z y n n i k ó w s w o i s t y c h*. Czynniki umożliwiające świadomość obejmują wszelkie warunki niezbędne (konieczne) do wytworzenia *j a k i e j k o l w i e k* formy świadomości. Natomiast czynniki swoiste odpowiadają za powstanie *k o n k r e t n e g o* świadomego doświadczenia (na przykład świadomego perceptu rozgwieżdżonego nieba). Pod nieobecność czynników umożliwiających świadomość organizm może przejawiać określone zachowania, ale w sposób całkowicie nieświadomy. Czynniki swoiste nie mogą odgrywać swojej roli bez udziału czynników umożliwiających świadomość, obejmujących wszystkie czynniki, których zniesienie wiąże się z utratą świadomości. Jednym z nich jest odpowiedni przepływ krwi w naczyniach krwionośnych (jego zatrzymanie już po kilku sekundach prowadzi do utraty świadomości), co nie znaczy, że świadomość powstaje w sercu lub w naczyniach krwionośnych. Pojęcie czynników umożliwiających świadomość jest zakresowe szersze i nie powinno być mylone z pojęciem neuronowych korelatów świadomości, obejmującym swoiste neuronowe czynniki odpowiedzialne za powstanie określonych stanów świadomych¹⁶.

Z punktu widzenia ontologii umysłu kluczowy w badaniach nad neuronowymi korelatami świadomości jest sposób rozumienia terminów „neu-

¹⁴ Na temat różnych sposobów rozumienia neuronowych korelatów świadomości oraz problemów implikowanych przez to pojęcie zob. J. B r e m e r, *Jak to jest być świadomym? Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 275-328; zob. też: *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, red. Th. Metzinger, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2000.

¹⁵ Por. K o c h, dz. cyt., s. 30.

¹⁶ Por. tamże, s. 99n.

ronowy korelat” i „korelacja”. Chodzi w szczególności o to, czy zamiast o korelacjach można mówić o związkach przyczynowo-skutkowych. Samo pojęcie korelacji jest zbyt słabe do sformułowania przyczynowego wyjaśnienia świadomości, ponieważ nie wyklucza ono możliwości nieprzyczynowej synchronizacji stanów świadomych ze stanami neurobiologicznymi mózgu. Tymczasem na gruncie neurobiologii świadomości poszukuje się właśnie łańcucha przyczynowego, który prowadziłby od aktywności neuronalnej do stanów świadomych. Poszukuje się teorii, która objaśniłaby, jakie organizmy są świadome, jakie procesy zachodzące w mózgu generują świadomość, dzięki czemu zmieniają się jej stany oraz realizacji jakich zadań ona służy¹⁷.

WYJAŚNIANIE ŚWIADOMOŚCI ZA POMOCĄ PRAW PRZYZYNOWO-SKUTKOWYCH

Poszukiwanie neuronowych korelatów świadomości na gruncie przyczynowego rozumienia korelacji można potraktować jako próbę realizacji programu wyjaśnienia świadomości, który został sformułowany przez Johna Searle’a. Zdaniem amerykańskiego filozofa najbardziej specyficzną własnością mózgu jest zdolność do wytwarzania i podtrzymywania w istnieniu różnorodnych form naszego świadomego życia umysłowego. Ponieważ wszelkie procesy, które uważamy za swoiste umysłowe, pozostają w istotnych związkach ze świadomością, dyskusje na temat miejsca umysłu w przyrodzie dotyczą przede wszystkim statusu ontycznego świadomości¹⁸.

Rdzeń stanowiska Searle’a wyrażają następujące twierdzenia: (a) Świadome stany i procesy umysłowe mają charakter wewnętrzny, jakościowy i subiektywny. (b) Ze względu na ontologię pierwszoosobową świadomość nie podlega redukcji przez identyfikację ze stanami i procesami trzecioosobowymi. (c) Świadomość i intencjonalność są naturalnymi zjawiskami biologicznymi. (d) Każdy stan świadomy jest skutkiem aktywności procesów neuronowych, sama zaś świadomość jest – wytwarzanym i utrzymywanym w istnieniu przez aktywność mózgu – emergentnym zjawiskiem wyższego rzędu. (e) Wyjaśnienie natury relacji psychofizycznych jest zadaniem nauki i sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób i za pomocą jakich mechanizmów świadome stany umysłowe są wytwarzane przez mózg. (f) Nie istnieją zasadnicze powody (choć mogą istnieć powody technologiczne),

¹⁷ Por. tamże, s. 334.

¹⁸ Por. J. S e a r l e, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 298.

z uwagi na które niemożliwe byłoby zbudowanie sztucznego mózgu wytwarzającego świadome stany umysłowe¹⁹.

W ramach zaproponowanego przez siebie modelu wyjaśniania świadomości Searle przyjmuje przyczynową interpretację relacji superweniencji psychofizycznej. Zgodnie z tym ujęciem własności umysłowe systemu superweniują na własnościach neurobiologicznych w tym znaczeniu, że: (a) Różnice między stanami umysłowymi zakładają różnice między stanami neurobiologicznymi. (b) Takie same stany neurobiologiczne wytwarzają takie same stany umysłowe. Podstawowy mechanizm superweniencji psychofizycznej ma charakter przyczynowy. Zmiana stanu umysłowego wymaga zmiany stanu neurofizjologicznego, p o n i e w a ż stany umysłowe są przyczynowo wywoływane przez stany neurofizjologiczne. Superweniencja stanów umysłowych na neurobiologicznych stanach mózgu jest konsekwencją tego, że stany mózgu są p r z y c z y n o w o w y s t a r c z a j ą c y m w a r u n k i e m istnienia świadomych stanów umysłowych²⁰.

Zdaniem Davida Chalmersa twierdzenie, że mózg jest przyczyną świadomości (nazywane ironicznie „mantrą Searle’a”), wyraża powszechnie podzielany truizm. To prawda, że aby określony system był świadomy, musi on dysponować określoną mocą przyczynową. Możliwe, że termostaty, jak twierdzi Searle, nie mają odpowiedniej struktury fizycznej do realizacji tego celu. Chodzi jednak o to, że dopóki nie wiemy, jaki dokładnie rodzaj struktury wewnętrznej jest konieczny i wystarczający do posiadania świadomości, nie jesteśmy w stanie konkluzywnie rozstrzygnąć, które systemy są świadome, a które nie. Chalmers zwraca uwagę, że twierdzenie, iż mózg jest przyczyną świadomości, można uzgodnić także z jego wersją naturalistycznego dualizmu własności, o ile wyraźnie odróżnimy neurobiologiczną przyczynę od umysłowego skutku oraz przyjmiemy, że nie tylko mózgi biologiczne mogą powodować stany świadome. Mantra Searle’a jest jedynie sformułowaniem problemu, a nie jego rozwiązaniem. Przyjmując ją do wiadomości, możemy pytać dalej: Dlaczego mózg jest przyczyną świadomości? Dzięki jakim dokładnie strukturom (procesom) mózg biologiczny staje się systemem świadomym? Na mocy jakich praw systemy fizyczne, takie jak ludzkie i zwierzęce mózgi, stają się świadome? W szczególności, czy istnieją p s y c h o f i z y c z n e p r a w a p r z y c z y n o w e? Zdaniem Chalmersa w tekstach Searle’a nie znajdziemy szczegółowych odpowiedzi na powyższe pytania. Ich uzyskanie wymaga konstrukcji naukowej teorii świadomości. Nie chodzi jednak o teorię dotyczącą

¹⁹ Szczegółową prezentację oraz analizę krytyczną stanowiska Searle’a zawiera książka Roberta Poczobuta *Między redukcją a emergencją* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 396-413).

²⁰ Por. S e a r l e, dz. cyt., s. 120-133.

wyłącznie neurobiologicznej mikrostruktury mózgu, lecz o teorię zawierającą ściśle prawa wiążące stany mózgu ze świadomością²¹.

W swojej odpowiedzi Searle zwraca uwagę, że współczesna tajemnica (zagadka) świadomości przypomina pod wieloma względami tajemnicę (zagadkę) życia przed powstaniem biologii molekularnej oraz tajemnicę oddziaływań elektromagnetycznych przed sformułowaniem równań Maxwella. Świadomość wciąż wydaje się czymś tajemniczym i paradoksalnym, ponieważ nie znamy szczegółowych zasad powstawania stanów świadomych na bazie procesów neurobiologicznych. Możemy jednak wysunąć hipotezę, że gdybyśmy dokładnie rozumieli, w jaki sposób aktywność mózgu generuje stany świadome, byłibyśmy w stanie sformułować prawa przyczynowe stwierdzające, że jeśli określony organizm znajduje się w stanie neurobiologicznym rodzaju *N*, to musi znajdować się w stanie świadomym rodzaju *M*. Uzyskanie szczegółowego opisu procesów neurobiologicznych będących przyczyną świadomości jest możliwe, ponieważ umiemy przeprowadzać testy empiryczne stwierdzające zachodzenie relacji przyczynowo-skutkowych między aktywnością mózgu a stanami świadomymi²². Zdaniem Searle'a możliwe jest odkrycie na tej drodze psychofizycznych praw przyczynowych odznaczających się taką samą siłą modalną, jaką przypisujemy innym prawom przyrodniczym²³.

Odkrywanie tak zwanych neuronowych korelatów świadomości może stanowić co najwyżej punkt wyjścia do konstrukcji neurobiologicznej teorii świadomości. Samo pojęcie korelacji jest zbyt słabe eksplanacyjnie, aby mogło dostarczyć przyczynowego wyjaśnienia mechanizmów powstawania świadomości. Zjawiska mogą być ze sobą skorelowane na mocy tego, że stanowią

²¹ Dyskusja Searle'a z Chalmersem została przedstawiona w książce Searle'a *The Mystery of Consciousness* (The New York Review of Books, New York 1997, s. 133-176).

²² Jednym ze źródeł wiedzy na temat związków przyczynowo-skutkowych między stanami mózgu a świadomością są badania nad narkozą. Za pomocą płytkiej narkozy możemy uzyskać łagodne ograniczenie świadomości pacjenta. Głębsze interwencje w procesy chemiczne zachodzące w mózgu pozwalają uzyskać farmakologiczne odpowiedniki stanu wegetatywnego, a nawet śpiączki. Jak pisze Damasio: „Narkoza znosi ból w najbardziej radykalny z możliwych sposobów: całkowicie wygasza świadomość, nie tylko ból, ale wszelkie aspekty świadomego umysłu. [...] Głęboka anestezja jest strzałem w dziesiątkę: wprowadza nas w stan, w którym nie będziemy nic słyszeć, nic czuć ani o niczym myśleć. Kiedy chirurg odezwie się do nas, nie odpowiemy mu” (Damasio, dz. cyt., s. 236).

²³ „Poznanie prawdopodobnych relacji przyczynowych dostarczy nam wszystkich pożądaných aspektów konieczności przyczynowej. W istocie dysponujemy już pierwszymi elementami takich prawdopodobnych relacji. Standardowe podręczniki neurofizjologii objaśniają często podobieństwa i różnice, na przykład, między zdolnością widzenia u kotów i ludzi. Nie ulega wątpliwości, że podobieństwa i różnice procesów neurofizjologicznych stanowią wystarczającą podstawę przyczynową podobieństw i różnic na poziomie doświadczeń wzrokowych. [...] Szczegółowe odpowiedzi na te pytania, których zaczynamy już udzielać, pozwalają na przeprowadzenie wnioskowań, które zakładają konieczność przyczynową” (Searle, *The Mystery of Consciousness*, s. 146n.; o ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – R.P.).

skutki wspólnej przyczyny. Przejście od empirycznie stwierdzonej korelacji lub współzmienności do związku przyczynowo-skutkowego wymaga przeprowadzenia szczegółowych testów empirycznych. Jak pisze Searle: „Założmy, że istnieje specyficzny stan neurobiologiczny (lub zbiór takich stanów), nazwijmy go stanem *N*, który pozostaje niezmiennie skorelowany ze stanem świadomości. Następny krok będzie polegał na sprawdzeniu, czy można wywołać stan świadomy, wywołując *N*, a także, czy można wyłączyć świadomość, blokując aktywność *N*. Gdyby się okazało, że jest tak w istocie, mielibyśmy do czynienia z czymś więcej niż zwykłą korelacją – dysponowalibyśmy empirycznym świadectwem na rzecz istnienia związku przyczynowego. Byłby to pierwszy krok do konstrukcji teoretycznego wyjaśnienia relacji mózg–świadomość. [...] Jeśli cokolwiek wiemy na temat świata, to jedną z tych rzeczy jest to, że procesy zachodzące w mózgu są przyczyną świadomości. Skoro wiemy, że to jest prawda, przyjmujemy, że możliwe jest – przynajmniej w zasadzie – odkrycie, w jaki dokładnie sposób to się dzieje. [...] Obecna aura tajemnicy unosząca się nad świadomością będzie stopniowo ustępować, w miarę jak neurobiologia i nauki o umyśle zaczną osiągać ten sam poziom zaawansowania, który charakteryzuje nauki o życiu”²⁴.

WYJAŚNIANIE ŚWIADOMOŚCI ZA POMOCĄ FUNDAMENTALNYCH PRAW PSYCHOFIZYCZNYCH

W ujęciu Davida Chalmersa tak zwany trudny problem świadomości wyraża się w następującym pytaniu: Jak to się dzieje, że procesy fizyczne (neurobiologiczne) wywołują subiektywne przeżycia? Pytanie to nie dotyczy funkcji i mechanizmów poznawczych, lecz wewnętrznego (subiektywnego) aspektu myślenia, percepcji, wyobraźni, działania, czyli tego, *j a k t o j e s t* doświadczać tego rodzaju stanów świadomych. Stan umysłowo-poznawczy jest świadomy (świadomy fenomenalnie, jak powiada Chalmers), gdy jest coś takiego, jak znajdowanie się w tym stanie – gdy istnieje specyficzna jakość (*quale*) polegająca na tym, jak to jest widzieć żywą zieleń, czuć przenikliwe zimno, słyszeć dźwięk oboju czy przeżywać zachwyt nad pięknem dowodu matematycznego. W takich wypadkach nie chodzi o wyjaśnienie zachowań ani funkcji poznawczych, lecz o to, dlaczego realizacji takich funkcji towarzyszy świadomość fenomenalna (subiektywne doświadczenie).

Zdaniem Chalmersa nie ma wątpliwości, że świadomość fenomenalna jest ściśle związana z procesami fizycznymi zachodzącymi w naszych mózgach: „Procesy fizyczne wywołują doświadczenia przynajmniej w tym znaczeniu, że

²⁴ Tamże, s. 196n.

wyprodukowanie systemu fizycznego takiego jak mózg, wyposażonego w stosowne własności fizyczne, nieuchronnie doprowadzi do wystąpienia stanów doświadczeniowych²⁵. Problem polega na wyjaśnieniu, jak i dlaczego procesy fizyczne wywołują przeżycia świadome. Dlaczego procesy poznawcze nie zachodzą całkowicie poza świadomością fenomenalną? Dlaczego towarzyszy im świadome doświadczenie? Nawet odkrycie neuronowych korelatów przeżyć świadomych nie wystarcza do zbudowania teorii świadomości. Do konstrukcji takiej teorii potrzebujemy czegoś więcej niż znajomość procesów neuroobliczeniowych, które generują świadome doświadczenia. Kompletna teoria świadomości musi udzielać odpowiedzi na pytanie, jak i dlaczego niektóre procesy neuroobliczeniowe prowadzą do wytworzenia stanów świadomych. Taka teoria powinna ustanowić – oparty na prawach – most eksplanacyjny między dziedziną procesów fizycznych a świadomym doświadczeniem.

Stanowisko, w ramach którego Chalmers stara się sformułować odpowiedzi na powyższe pytania, autor *The Conscious Mind* określa mianem „naturalistycznego dualizmu własności”²⁶. Zgodnie z tym ujęciem świadome doświadczenie zakłada własności, których opisy nie są dedukowalne z opisów własności fizycznych. Chociaż świadomość nie superweniuje logicznie na tym, co fizyczne, nie oznacza to, że nie superweniuje w ogóle. Naturalistyczny dualizm własności dopuszcza istnienie systematycznych zależności świadomości od jej fizycznego podłoża. Ponieważ jest wysoce prawdopodobne, że fizyczna replika danego osobnika (w naszym świecie) byłaby również jego repliką psychologiczną, można przypuszczać, że świadomość superweniuje nomologicznie na tym, co fizyczne. Prawdopodobne jest również to, że świadomość powstaje z bazy fizycznej, mimo że jej opisy nie wynikają logicznie z opisów tejże bazy. Zgodnie z naturalistycznym dualizmem własności świadomość powstaje z fizycznego substratu na mocy *l o g i c z n i e k o n t y n g e n t n y c h*,

²⁵ D. C h a l m e r s, *Consciousness and Its Place in Nature*, w: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, red. S.P. Stich, T.A. Warfield, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 104.

²⁶ Określenie „naturalistyczny dualizm własności” może wywołać zaskoczenie u filozofów o bardziej tradycyjnym podejściu. Chalmers uzasadnia swój wybór terminologiczny następująco: „Moje stanowisko jest odmianą dualizmu, ponieważ postuluje własności fundamentalne poza i ponad własnościami, o jakich mówi fizyka. Jednak jest to umiarkowana wersja dualizmu, całkowicie zgodna z naukowym obrazem świata. Nie bronię żadnego twierdzenia, które byłoby sprzeczne z fizyką. Postuluję jedynie wprowadzenie dalszych praw mostowych, które wyjaśnią, w jaki sposób świadome doświadczenie powstaje z procesów fizycznych. Nie ma w tym podejściu niczego mistycznego ani tajemniczego. Moja propozycja przybiera analogiczny kształt do fundamentalnych teorii fizycznych, zakładając istnienie nowych fundamentalnych własności i praw. W tym sensie ma ona charakter całkowicie naturalistyczny. Gdybyśmy chcieli nadać tej propozycji nazwę, dobrym wyborem byłby naturalistyczny dualizm” (D. C h a l m e r s, *Facing up to the Problem of Consciousness*, w: *Explaining Consciousness. The Hard Problem*, red. J. Shear, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, s. 20. Dualizm Chalmersa wyklucza możliwość istnienia świadomości bezcielesnej, pozbawionej fizycznej realizacji.

lecz nomologicznie koniecznych praw natury, które nie wynikają ze standardowych praw fizyki. Zdaniem Chalmersa takimi prawami będą nowe, fundamentalne prawa psychofizyczne, które wyjaśnia, w jaki sposób świadome doświadczenia powstają na bazie procesów fizycznych.

W jednej z prac Chalmers formułuje swoje stanowisko, odwołując się do relacji silnej emergencji, którą definiuje w następujący sposób: „Zjawisko wyższego rzędu jest *emergentne w sensie silnym* względem dziedziny niższego rzędu wtedy i tylko wtedy, gdy: (a) zjawisko wyższego rzędu powstaje (w pewien sposób) z dziedziny niższego rzędu, lecz (b) prawdy dotyczące tego zjawiska nie są dedukowalne z prawd dotyczących dziedziny niższego rzędu”²⁷.

W przekonaniu Chalmersa jedyną wyraźną egzemplifikacją silnej emergencji jest świadomość fenomenalna – opisy dotyczące przeżyć świadomych nie są dedukowalne z opisów dotyczących ich fizycznej bazy emergencji. Silna emergencja nie przekreśla jednak istnienia ścisłych (opartych na prawach) zależności między stanami świadomymi a procesami fizycznymi zachodzącymi w naszych mózgach. Najprawdopodobniej jest tak, że fizyczne stany mózgu nomologicznie determinują stany świadome. Zgodnie z twierdzeniem o superweniencji nomologicznej replika fizycznego stanu mózgu osoby świadomej byłaby automatycznie repliką jej świadomości. Pojęcia silnej emergencji i superweniencji nomologicznej wzajemnie się uzupełniają. W pojęciu silnej emergencji akcent zostaje położony na niemożliwość dedukcyjnego wyprowadzenia praw psychofizycznych oraz opisów przeżyć świadomych nawet z kompletnego zbioru praw fizycznych (w koniunkcji z kompletnym zbiorem opisów faktów fizycznych). Natomiast w pojęciu superweniencji nomologicznej akcent zostaje położony na występowanie relacji nomologicznej determinacji lub opartej na prawach kowariancji między fizycznymi stanami mózgu a stanami świadomości fenomenalnej.

Mimo śmiałych zapowiedzi nie znajdziemy w pracach Chalmersa rozbudowanego i logicznie uporządkowanego systemu (dobrze potwierdzonych empirycznie) fundamentalnych praw psychofizycznych. Jego propozycje sprowadzają się do trzech twierdzeń (zasad), które traktuje on jako przybliżenia przyszłych praw fundamentalnych. Twierdzenia te to: (a) zasada strukturalnej koherencji, (b) zasada organizacyjnej inwariancji i (c) zasada podwójnego aspektu informacji. Chalmers otwarcie przyznaje, że zasady (a) i (b) nie mają charakteru podstawowego – są to raczej *prawopodobne twierdzenia wyższego rzędu* wiążące w sposób systematyczny procesy przetwarzania informacji ze świadomym doświadczeniem. Natomiast zasada (c) jest silnie

²⁷ Tenże, *Strong and Weak Emergence*, w: *The Re-Emergence of Emergence*, red. P. Clayton, P. Davies, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 244.

spekulatywnym kandydatem na prawo fundamentalne, stanowiące klucz do zrozumienia bronionej przez Chalmersa fundamentalnej teorii świadomego umysłu)²⁸.

Istotna trudność dotycząca propozycji Chalmersa polega na tym, że odwołanie się do praw fundamentalnych nie stanowi rzeczywistego wyjaśnienia genezy świadomości, czyli tego, w jaki dokładnie sposób konkretne stany świadome powstają z procesów fizycznych, chemicznych, neurobiologicznych czy obliczeniowych. Formułując definicję silnej emergencji i odnosząc ją do świadomości fenomenalnej, Chalmers zakłada, że świadomość powstaje z procesów fizycznych dzięki określonym mechanizmom neuroobliczeniowym (jak można wnioskować z zasady organizacyjnej inwariancji). Tymczasem prawa fundamentalne, zwłaszcza zasada podwójnego aspektu informacji, wyjaśniają jedynie stałe korelacje lub współzmiennność dwóch niesprowadzalnych do siebie aspektów świadomości (funkcjonalnego i fenomenalnego); nie wyjaśniają jednak ich genezy, czyli tego, w jaki sposób stany świadome powstają z tego, co nie-świadome. Na gruncie założeń Chalmersa nie ma sensu twierdzenie, że fenomenalny aspekt informacji powstaje z jej aspektu fizycznego, ponieważ oba aspekty mają równie fundamentalny charakter (żaden aspekt nie sprowadza się do drugiego ani z drugiego nie powstaje). Tymczasem w podanej definicji silnej emergencji *explicite* mówi się o powstawaniu świadomości z fizycznej bazy emergencji, co prowadzi do wyraźnej niespójności.

Świadomość nie może być jednocześnie własnością fundamentalną i ontycznie pochodną (emergentną), chociaż może być – jak trafnie zauważa Searle – własnością nieredukowalną (w określonym sensie) i ontycznie pochodną (emergentną). Teoria emergencji zakłada, że świadomość fenomenalna powstaje na bazie odpowiednio złożonych układów fizycznych, w określonym środowisku i dzięki mechanizmom neuroobliczeniowym, których odkrycie jest zadaniem neurokognitywistyki. Prawa fundamentalne wyznaczają jedynie ogólne ramy dla procesu emergencji świadomości w przyrodzie (to samo dotyczy wszelkich procesów wyższego rzędu: chemicznych, biologicznych, psychologicznych, społecznych). Określają one w sposób bardzo ogólny warunki możliwości istnienia struktur fizycznych odpowiedzialnych za realizację procesów świadomych. Jednak same przez się nie są w stanie wyjaśnić szczegółowych mechanizmów powstawania różnych rodzajów świadomości.

Uzyskanie specyficznej teorii wyjaśniającej funkcjonowanie świadomości musi odwoływać się do szczegółowych mechanizmów neurobiologicznych odpowiedzialnych za jej realizację (powstanie, istnienie i działanie). Teoria

²⁸ Omówienie tych trzech zasad znajduje się w książce Chalmersa *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej* (tłum. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 355-408).

taka powinna dostarczać odpowiedzi na pytania: W jaki sposób powstaje świadomość wzrokowa, słuchowa czy dotykowa? Na czym polegają odmienne stany świadomości (takie jak świadomość paradoksalna występująca w czasie snu)? Jakie są neurobiologiczne przyczyny zaburzeń i deficytów występujących na poziomie przeżyć świadomych? Odpowiedzi na powyższe pytania nie udzieli teoria fundamentalna, lecz neurokognitywna teoria świadomości budująca rzeczywisty most eksplanacyjny między neuronowym a fenomenalnym poziomem organizacji procesów umysłowo-poznawczych. Zdaniem Włodzisława Ducha poszukiwanie rozwiązań w teoriach fundamentalnych jest błędne – nic nie wskazuje na konieczność odwoływania się do efektów kwantowych, protofenomenów, psychonów, fenomenalnych aspektów informacji ani innych koncepcji fundamentalnych. Świadomość pojawia się w normalnie działających systemach o mózgopodobnej organizacji. Do jej powstania konieczne są prawidłowo przebiegające funkcje mózgu. Autor zwraca uwagę, że większość bodźców nie wywołuje w nas świadomych doznań, gdyż odpowiadające im sygnały nie docierają do pamięci roboczej i są przetwarzane tylko na poziomie lokalnych, podprogowych struktur mózgu. Pierwotna świadomość jest – na gruncie tego ujęcia – zdolnością do interpretacji stanów pamięci roboczej, natomiast świadomość refleksyjna wymaga dysponowania złożonym modelem procesów poznawczych²⁹.

NEUROKOGNITYWISTYCZNE WYJAŚNIENIA ŚWIADOMOŚCI

Współczesną filozofię neuronauk i neurokognitywistykę charakteryzuje odchodzenie od (dedukcyjno-nomologicznego) modelu wyjaśniania opartego na prawach w kierunku modelu mechanistycznego. Wyjaśnienia świadomości nie odwołują się tutaj do ściśle ogólnych praw (ani praw fundamentalnych, ani praw wyższego rzędu), lecz do neurobiologicznych i obliczeniowych mechanizmów działających na różnych poziomach złożoności układu nerwowego. Wyjaśnienia mechanistyczne mają postać opisu hierarchicznie zorganizowanych mechanizmów, składających się z wielu zintegrowanych procesów, z których każdy realizuje stosunkowo proste operacje. W wyniku ich składania możliwe jest wytworzenie niezwykle złożonych emergentnych funkcji i stanów, takich jak percepcja, pamięć czy świadomość, co bywa interpretowane jako szczególny przypadek zasady, zgodnie z którą całość może być większa od sumy swoich części³⁰.

²⁹ Por. W. D u c h, *Neurokognitywistyczna teoria świadomości*, w: *Subiektywność a świadomość*, red. W. Dziarnowska, A. Klawiter, Zys i S-ka, Poznań 2003, s. 142, 150.

³⁰ Por. C.F. C r a v e r, *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Clarendon Press, Oxford 2007, s. 189. Zob. też: W. B e c h t e l, *Mental Mechanisms: Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience*, Routledge, New York–London 2008.

W klasycznej filozofii nauki przez redukcję interteoretyczną rozumiano wyprowadzenie praw teorii redukowanej z praw teorii redukującej (rozszerzonej o tak zwane prawa lub reguły mostowe). W ramach modelu mechanistycznego redukcję i wyjaśnianie redukcyjne rozumie się w sposób bardziej przedmiotowy. Na przykład redukcyjne mechanistyczne wyjaśnienie procesów pamięciowych polega na wskazaniu takich mikromechanizmów występujących na różnych poziomach organizacji układu nerwowego, których łączne działanie umożliwia powstanie złożonych procesów pamięciowych (różnych rodzajów pamięci). Mechanistyczne wyjaśnienia z reguły wymagają wykorzystania wielu teorii wchodzących w skład dyscyplin zaliczanych do neuronauk i są osiągalne w ramach teorii międzypoziomowych budowanych na gruncie interdyscyplinarnych programów badawczych. Taki sposób rozumienia redukcji i wyjaśniania jest niesprzeczny z umiarkowanymi modelami emergencji. W modelu mechanistycznym procesy i funkcje wyższego rzędu, takie jak świadomość, nie są eliminowane ani utożsamiane z ich prostymi operacjami składowymi. Chodzi raczej o pokazanie, w jaki sposób złożone stany i funkcje systemowe (emergentne), takie jak świadomość i pamięć, wyłaniają się z prostszych operacji i mechanizmów zachodzących na różnych poziomach organizacji systemu nerwowego³¹.

Zdaniem Douglasa Hofstadtera świadomość i jej podmiot (jaźń) pojawiają się wówczas, gdy system poznawczy uzyskuje zdolność do samoodniesienia (autoreferencji)³², przy czym wyjaśnienie warunków możliwości istnienia świadomości wymaga zrozumienia splątanej hierarchii poziomów organizacji mózgu. Neurony i procesy elektrochemiczne w mózgu podtrzymują myśli i decyzje, te z kolei oddziałują na poziom neuronów. W ten sposób różne poziomy modyfikują swoje stany, warunkując własne istnienie i działanie. W przekonaniu Hofstadtera wyjaśnienia emergentnych zjawisk zachodzących w mózgu, takich jak świadome samoodniesienie i doświadczenie „ja”, muszą odwoływać się do oddziaływań między różnymi poziomami organizacji systemu poznawczego, a także między systemem traktowanym jako całość a jego

³¹ Por. C. Wright, W. Bechtel, *Mechanisms and Psychological Explanation*, w: *Handbook of the Philosophy of Science: Philosophy of Psychology and Cognitive Science*, red. P. Thagard, Elsevier, Amsterdam 2007, s. 59n.

³² Z samoodniesieniem mamy do czynienia w wypadku: (a) samoświadomości (od prostego, prerefleksyjnego przeżywania własnych stanów umysłowych do ich refleksyjnego i konceptualnego ujęcia), (b) autoidentyfikacji (różnych form rozpoznawania samego siebie), (c) autoreprezentacji (wyobrażeń, pojęć, przekonań i teorii, jakie tworzymy na temat własnego „ja”) oraz (d) autonarracji (wewnętrznego dialogu, autoanalizy, samooceny oraz odniesienia do własnej przeszłości i przyszłości). Samoodniesienie jest paradoksalnym, lecz całkowicie naturalnym zjawiskiem, które występuje w licznych odmianach w systemach naturalnych oraz sztucznych i pełni ważne funkcje regulacyjne w funkcjonowaniu takich systemów.

otoczeniem³³. Paul Davies, odnosząc się do propozycji Hofstadtera, zauważa, że „świadomość, poczucie wolnej woli i poczucie osobowej tożsamości zawierają element odniesienia do siebie i mają paradoksalne aspekty. Gdy osoba coś postrzega [...], obserwator jest z definicji na zewnątrz w stosunku do obiektu obserwowanego, choć łączą go z nim mechanizmy zmysłowe. Natomiast podczas introspekcji, gdy obserwator obserwuje siebie – przedmiot i podmiot obserwacji stają się jednym, co prowadzi do licznych trudności. To tak, jakby obserwator był równocześnie wewnątrz i na zewnątrz siebie”³⁴.

Do podobnych wniosków dochodzi również Peter Gärdenfors, według którego świadomość nie jest bytem niezależnym od mózgu, lecz holistyczną właściwością całego systemu, przy czym zmiana integracyjnej aktywności mózgu może spowodować rozbitcie przygodnej jedności naszej świadomości. O emergencyjnej naturze świadomości świadczy według Gärdenforsa to, że nawet gdybyśmy znali w najdrobniejszym szczególe funkcjonowanie każdego neuronu, nie byłibyśmy w stanie przewidzieć cech całego układu świadomego. Nawiązując do prac Nicholasa Humphreya, autor *Conceptual Spaces* podkreśla, że do powstania świadomości konieczne jest wyposażenie organizmu biologicznego w system umożliwiający odzwierciedlanie swoich stanów wewnętrznych. Dzięki niemu organizm uzyskuje możliwość wglądu w samego siebie – staje się istotą samoświadomą³⁵.

W ostatnich latach sformułowano hipotezę, zgodnie z którą samoświadomość oraz elementarne formy doświadczenia „ja” mogą zależeć od aktywności neuronów lustrzanych. Zdaniem Vilayanura Ramachandrana samoświadomość to używanie neuronów lustrzanych do patrzenia na siebie tak, jakby ktoś inny patrzył na mnie. Przy czym najpierw uczymy się patrzeć na świat z perspektywy innych ludzi, a dopiero potem uczymy się patrzeć na siebie z perspektywy kogoś innego³⁶. Dzięki neuronowym sprzężeniom zwrotnym neurony lustrzane mogą symulować stany innych umysłów, ale także stany umysłowe ich posiadacza. Jeśli są skierowane na stany i zachowania innych osób, umożliwiają odzwierciedlanie ich stanów umysłowych; jeśli zaś są skierowane na stany umysłowe ich posiadacza, umożliwiają zdolność do introspekcji, samoświadomość oraz poczucie „ja”. Co przemawia na rzecz tej hipotezy? Okazuje się, że osoby

³³ Zob. D. Hofstadter, *I am a Strange Loop*, Basic Books, New York 2007.

³⁴ P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006, s. 123.

³⁵ Por. P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens? O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pańkowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 167, 192.

³⁶ Powyższy pogląd podziela również Gärdenfors: „Warunkiem powstania poczucia «ja» jest wcześniejsze poczucie «ty». [...] Jeżeli potrafimy już patrzeć na siebie oczami innych, możemy spojrzeć na samych siebie. Możemy stać się świadomi naszej świadomości, a nie tylko postrzegać siebie jako działający organizm” (tęż e, dz. cyt., s. 185n.).

mające uszkodzony system neuronów lustrzanych (między innymi dzieci autystyczne czy schizofrenicy) mają również problemy z samoświadomością oraz integracją „ja”. Ich jaźń ulega częściowemu rozpadowi, co stanowi empiryczne potwierdzenie hipotezy, że aktywność neuronów lustrzanych ma wpływ także na to, jak postrzegamy i doświadczamy samych siebie³⁷.

Wyjaśnienia świadomości oraz zdolności umysłowo-poznawczych proponowane w ramach paradygmatu mechanistycznego nie zawsze polegają na dekompozycji badanego układu na części (dekompozycja strukturalna) lub operacje składowe (dekompozycja funkcjonalna). Możliwa jest również strategia eksplanacyjna określana przez Carla Cravera mianem wyjaśniania kontekstowego. Mamy z nią do czynienia wówczas, gdy wyjaśniając jakieś zjawisko z poziomu n , odwołujemy się do mechanizmów i operacji z poziomu $n + 1$ lub z tego samego poziomu organizacji. Kontekstowe wyjaśnienia procesów umysłowych mogą wykraczać poza wyjaśnienia dostępne na gruncie neuro nauk, jeśli odwołują się do zewnętrznych czynników determinacji, takich jak czynniki społeczne i środowiskowe (odgrywające istotną rolę w wyjaśnieniach tak zwanej świadomości rozszerzonej)³⁸.

Adekwatny model świadomego umysłu powinien uwzględniać wiele poziomów organizacji oraz ich wzajemne oddziaływania. Zdaniem Geralda Edelmana, jeśli weźmiemy pod uwagę, jak wiele poziomów fizycznych, biologicznych i społecznych musi współdziałać, aby wyłoniła się świadomość, redukcja teorii umysłu do teorii oddziaływań cząsteczkowych lub innych teorii niskiego rzędu jest po prostu niepoważne. Nie jest możliwe wszechstronne opisanie i wyjaśnienie świadomego umysłu wyłącznie w kategoriach cząsteczek i pól fizycznych, molekuł lub pojedynczych neuronów. Skrajne wersje neuroredukcjonizmu zawodzą, ponieważ wiemy, że działanie pamięci, świadomości wyższego rzędu czy „ja” rozszerzonego wymaga odniesienia także do poziomu relacji społecznych³⁹.

Nie ulega dziś wątpliwości, że wyjaśnienie mechanizmów odpowiedzialnych za realizację różnych rodzajów świadomości wymaga odkrycia, jakie dokładnie procesy neuronowe i jakie obszary mózgu są zaangażowane w wytworzenie procesów i stanów fenomenalnych (doświadczanych z perspektywy pierwszoosobowej). Rozwój świadomego umysłu, a także różnych rodzajów i form rozwojowych jaźni, pozostaje w głębokim, konstytutywnym związku z rozwojem struktur neuroanatomicznych mózgu umożliwiających złożone

³⁷ Zob. G. R i z o l a t t i, L. F o g a s s i, V. G a l l e s s e, *Zwierciadła umysłu*, „Świat Nauki” 2006, nr 12(184), s. 38-45; V. S. R a m a c h a n d r a n, L. O b e r m a n, *Świat w rozbitym lustrze. Teoria autyzmu*, „Świat Nauki” 2006, nr 12(184), s. 47-53.

³⁸ Por. C r a v e r, dz. cyt., s. 256.

³⁹ Por. G. E d e l m a n, *Przenikliwe powietrze, jasny ogień. O materii umysłu*, tłum. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 1998, s. 203-212, 227-236.

przetwarzanie informacji. Aktualny stan badań neurokognitywistycznych nie daje jednak podstaw do identyfikacji świadomości z jakąkolwiek neuroanatomiczną częścią mózgu. Nie ma takiej struktury neuroanatomicznej w naszym mózgu, której aktywność wystarczyłaby do pojawienia się świadomości⁴⁰.

Według Antonia Damasia świadomość nie pojawia się w jednym, konkretnym obszarze lub ośrodku mózgowym. Świadomy umysł powstaje dzięki płynnej współpracy kilku, nierzadko wielu obszarów mózgu w podobny sposób, jak utwór symfoniczny nie jest dziełem tylko jednego muzyka, ani nawet jednej sekcji orkiestry. Świadomy mózg w każdym momencie pracuje globalnie, ale robi to na anatomicznie zróżnicowane sposoby⁴¹. Co więcej, ponieważ mózg jest niesamodzielnym składnikiem większego systemu, którym jest ludzkie ciało funkcjonujące w określonym środowisku (fizycznym, społecznym, kulturowym), świadome czynności percepcyjne, wolitywne czy pamięciowe mają zawsze charakter kontekstowy. Rzeczywisty podmiot świadomości w niczym nie przypomina ducha zamkniętego w maszynie ani izolowanego mózgu w kadzi z przypowieści Putnama⁴². Jak zauważa Damasio: „Uznanie świadomego umysłu za zjawisko naturalne i osadzenie go w ludzkim mózgu nie umniejsza roli kultury w kształtowaniu człowieka, nie umniejsza ludzkiej godności ani nie oznacza kresu tajemnicy i zdziwienia”⁴³.

*

Można racjonalnie oczekiwać, że w przewidywalnym rozwoju wiedzy naukowej zostanie skonstruowany model teoretyczny, który okaże się wystarczająco dobrym przybliżeniem procesu powstawania świadomości z tego, co nie-świadome. Najprawdopodobniej będzie to model (teoria) o charakterze neurokognitywistycznym, wzbogacony o osiągnięcia teorii ewolucji, psychologii poznawczej oraz innych dyscyplin, których wkład w zrozumienie różnych aspektów świadomości już dziś nie budzi wątpliwości. Powstanie świadomości z tego, co nie-świadome – podobnie jak niegdyś powstanie życia z materii nieożywionej – przestanie być wówczas postrzegane jako coś niemożliwego czy paradoksalnego. „Niedozwolone przejście” od nie-świadomości do świadomości okaże się

⁴⁰ Zob. K. V o g e l e y, S. G a l l a g h e r, *Self in the Brain*, w: *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 111-136; J. S t a n e k, *Self-Consciousness. From Philosophy to Neuroscience*, w: *Philosophy in Neuroscience*, s. 201-218.

⁴¹ Por. D a m a s i o, dz. cyt., s. 33n., 253. Książka Damasia stanowi jedno z najlepszych opracowań zagadnienia świadomości i jaźni, uwzględniające różne poziomy organizacji i różne poziomy wyjaśniania (neurobiologiczny, ewolucyjno-rozwojowy fenomenologiczny i społeczno-kulturowy). Zob. też: R. P o c z o b u t, *Naturalizowanie jaźni*.

⁴² Zob. H. P u t n a m, *Mózgi w naczyniu*, tłum. A. Grobler, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 295-324.

⁴³ D a m a s i o, dz. cyt., s. 39.

wówczas czymś równie naturalnym, choć zadziwiającym, jak inne zjawiska określane mianem „paradoksalnych” (na przykład dualizm korpuskularno-falowy, obserwacja obiektów kwantowych, dylatacja czasu, kosmologiczna osobliwość czy własności zbiorów nieskończonych).

Jednak nawet gdyby świadomość została wyjaśniona, nie przestałaby nas zadziwiać swą paradoksalną, samozwrotną naturą, leżącą u podstaw osobowego życia człowieka. Dzięki świadomości jesteśmy w stanie uprawiać naukę, filozofię i sztukę, wyjaśniać zagadki Wszechświata oraz zastanawiać się nad tajemnicą jego istnienia. Tylko istota świadoma może starać się zrozumieć, czym jest świadomość. Wszystkie egzystencjalnie doniosłe akty człowieka (miłość, zdziwienie, rozpacz, doświadczenie istnienia, trwoga, wiara, rozumienie) są aktami istoty świadomej. Świadomość wyjaśniona nie utraci żadnej ze swych podstawowych właściwości. Uznanie świadomości (i jej genezy) za zjawisko naturalne nie sprawi, że przestanie ona być postrzegana jako tajemnica. Zmieni się natomiast sposób rozumienia wyrażenia „tajemnica świadomości”. Nie będzie to już tajemnica wynikająca z braku wiedzy na temat neurobiologicznych (i innych) mechanizmów świadomości, lecz tajemnica znacznie głębsza, tajemnica, którą wyrażają następujące pytania: Dlaczego Wszechświat jest tak zorganizowany, że zawiera wbudowany potencjał do wytworzenia świadomych, inteligentnych form życia? Dlaczego nasz Wszechświat jest „biofilny” i antropiczny? Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania, można spojrzeć z innej perspektywy na modne dziś programy badawcze uprawiane pod hasłem naturalizowania umysłu (ang. *naturalizing the mind*) – perspektywy, którą trafnie oddaje slogan: *minding the nature*⁴⁴.

⁴⁴ Zob. R. P o c z o b u t, *Umysł a prawa nauki i prawidłowości przyrody*, w: *Prawa przyrody*, red. M. Heller, J. Mączka, J. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Wydawnictwo Biblos, Kraków–Tarnów 2008, s. 147-182.

Renata ZIEMIŃSKA

DWA POJĘCIA ŚWIADOMOŚCI I PODMIOTU

Ludzkie „ja” ma wiele warstw – i to zarówno w perspektywie świadomości fenomenalnej, jak i trzecioosobowej. O ile podejście naturalistyczne napotyka na trudności z wyjaśnieniem problemu scalania, o tyle podejście pierwszoosobowe nie potrafi dobrze wyjaśnić jedności świadomości z ciałem. Świadomość i nasza podmiotowość pozostają w tym sensie tajemnicze, a zarazem obie te perspektywy wzajemnie się uzupełniają.

Świadomość jest przedmiotem intensywnych dociekań współczesnych badaczy w ramach różnych dyscyplin i przy różnych założeniach. Z jednej strony, jest to zjawisko wszystkim nam znane. Świadomość jest obecna, kiedy słyszę przyjemną muzykę, widzę zielone drzewo czy dotykam gładkiego blatu biurka. Świadomość towarzyszy mi przez cały dzień przytomnego życia, a także w fazie płytkiego snu. Z drugiej strony, trudno wyjaśnić naturę świadomości czy choćby zrozumieć zasady jej funkcjonowania. Pod tym względem świadomość stanowi dla nauki jedną z największych tajemnic. Jedni traktują ją jako wyłom w przyrodzie, drudzy poszukują naturalistycznych korelatów zjawiska świadomości. Pomimo braku dobrego wyjaśnienia tego zjawiska, świadomość jest głównym źródłem informacji o świecie, naszą „furtką” do świata. Jeszcze bardziej tajemnicze i równie niezbędne jest „ja” jako podmiot strumienia świadomości. Artykuł prezentuje dwa pojęcia świadomości, pierwszoosobowe i trzecioosobowe, oraz dwie analogiczne perspektywy interpretowania podmiotu świadomości. Te dwie perspektywy, choć radykalnie odmienne, wymagają uzgodnienia, ponieważ żadna nie jest samowystarczalna.

DWA POJĘCIA ŚWIADOMOŚCI

Świadomość jest jednym z pojęć pierwotnych, które nie mają dobrej definicji. Podstawą rozumienia tego pojęcia nie jest definicja, lecz doświadczenie bycia istotą świadomą. Świadomość udostępnia nam rzeczy, ale jej samej nie potrafimy uchwycić inaczej, niż mówiąc o uświadamianych treściach poprzez które poznajemy rzeczy. Razem z treściami opisujemy różne formy świadomości (spostrzeżenia, przypomnienia, wyobrażenia, przekonania, pragnienia, decyzje, emocje, doznania czy nastroje), ale nie potrafimy określić, czym jest ona sama. Określenie świadomości jako poczucia przeżywania popada w błędne koło, ponieważ zarówno w pojęciu przeżywania, jak i w pojęciu poczucia

ukryte jest pojęcie świadomości. Być może te trudności z konceptualizacją i werbalizacją mają swoje źródło w tym, że świadomość w ścisłym sensie nie jest w ogóle przedmiotem¹. Ta nieprzedmiotowość dotyczy jednak co najwyżej aktualnej fazy świadomości. Wcześniejsze fazy własnego strumienia świadomości często stają się przedmiotem poznania w aktach refleksji i przypomnienia. Także nauki empiryczne zajmują się świadomością jako szczególnym przedmiotem, którego obecność przejawia się w zewnętrznej obserwacji ludzkich zachowań.

Ned Block wyróżnił cztery pojęcia świadomości: „świadomość fenomenalną”, „świadomość dostępu”, „świadomość własnego «ja»” i „świadomość monitorującą”. „Świadomość fenomenalna” to tradycyjne, niedefiniowalne pojęcie odwołujące się do naszych przeżyć, na przykład doznania czerwieni. Świadomość własnego „ja” występuje wtedy, gdy mamy wyraźne pojęcie „ja” i jesteśmy zdolni je do siebie stosować (brakuje tej formy świadomości u małych dzieci i zwierząt, choć mają one świadomość fenomenalną i samoświadomość niekonceptualną²). To drugie pojęcie świadomości polegałoby na zawężeniu pojęcia świadomości do dojrzałych i racjonalnych podmiotów, co nie wydaje się słuszne, ponieważ świadomość jest stopniowalna i w minimalnej formie przysługuje zwierzętom. Świadomość monitorująca to z kolei wewnętrzne skanowanie własnych przeżyć (na podobieństwo skanowania danych przez komputery) lub myśli wyższego rzędu. W związku z tym pojęciem pojawia się niebezpieczeństwo przeintelektualizowania świadomości, a z drugiej strony – wątpliwości budzi mówienie o maszynach czy programach świadomych. Ostatnie z pojęć wymienionych przez Blocka to „świadomość dostępu”. Jego zdaniem jest ona niezależna od świadomości fenomenalnej i obejmuje zdolność reakcji na bodźce i zdolność racjonalnej kontroli działania lub mowy. Gdyby istniały roboty pozbawione świadomości fenomenalnej (zombi), a zachowujące się racjonalnie, orientujące się w otoczeniu, wnioskujące, kontrolujące mowę, to miałyby one tylko świadomość dostępu. Block daje też przykłady na to, że świadomość fenomenalna może być częściowo niedostępna dla konceptualizacji i działania – na przykład, kiedy pochłonięci czytaniem książki, nie reagujemy na słyszane pytania czy prośby³. Pojęcia drugie i trzecie wydają się nieadekwatne, a pojęcia świadomości fenomenalnej i świadomości dostępu pozostają w opozycji.

¹ Por. S. J u d y c k i, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 14.

² Por. R. Z i e m i ń s k a, *Samoświadomość i samowiedza*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczubut, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 406.

³ Por. N. B l o c k, *Consciousness*, w: *A Companion to the Philosophy of Mind*, red. S. Guttenplan, Blackwell, Oxford 1997, s. 213-216.

David Chalmers i Andrzej Klawiter sprowadzają pojęcia świadomości do dwóch podstawowych. Chalmers pisze o świadomości fenomenalnej i psychologicznej, ale zaznacza, że to drugie pojęcie pokrywa się z Blocka pojęciem świadomości dostępu⁴. Proponuje, aby nazwę „świadomość” (ang. consciousness) zarezerwować dla świadomości fenomenalnej, a świadomość psychologiczną nazywać „przytomnością” (ang. awareness). Przytomność to „zdolność do relacjonowania czy introspekcyjna dostępność informacji”⁵. Przytomność polega na tym, że „mamy dostęp do pewnych informacji i możemy wykorzystać je do kontroli zachowania”⁶. W stanie „wegetatywnym” można być częściowo przytomnym, pozostając nieświadomym. Przytomność jest zwykle związana z komunikowalnością, ale osobniki prelingwistyczne cechują się przytomnością, lecz nie komunikowalnością. „Świadomości zawsze towarzyszy przytomność, ale [...] przytomności nie musi towarzyszyć świadomość”⁷. Można mieć dostęp do faktu bez przeżycia świadomego, na przykład poprzez ślepowidzenie⁸ czy dzięki bodźcom podprogowym⁹. Przytomność to funkcjonalne pojęcie świadomości. Zajmują się nim badacze fizycznego i obliczeniowego funkcjonowania świadomych systemów. Na nim skupiają się badania psychologiczne na temat introspekcji, uwagi czy samoświadomości. Zdaniem Chalmersa także filozoficzne koncepcje dotyczą niekiedy przytomności, a nie świadomości, na przykład naturalistyczne wyjaśnienie świadomości przez Daniela Dennetta¹⁰. Natomiast świadomość fenomenalna jest według Chalmersa pojęciem нефunkcjonalnym i to jej dotyczy filozoficzny, „trudny” problem świadomości.

Andrzej Klawiter jako dwa pojęcia świadomości wymienia świadomość fenomenalną i konstytuującą (nazwa nawiązuje do myśli Edmunda Husser-

⁴ Por. D. J. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 69.

⁵ Tamże, s. 64.

⁶ Tamże, s. 67.

⁷ Tamże, s. 68.

⁸ „Pacjenci z mechanicznym uszkodzeniem dróg nerwowych łączących siatkówkę oka z częściami mózgu odpowiedzialnymi za widzenie mają całkowicie nieczynny pewien fragment pola spoprzeżeniowego, a jednak są w stanie poprawnie opisać własności przedmiotów umieszczonych w tym fragmencie pola. Na tej podstawie przypuszcza się, że istnieje introspekcyjnie nieświadome przetwarzanie bodźców wzrokowych, które dopiero potem, w efekcie odpowiednich pytań zadawanych przez eksperymentatora, uzyskują postać werbalną. Można powiedzieć, że osoby te mówią o tym, czego świadomie nie widzą” (Judycki, dz. cyt., s. 96).

⁹ Bodziec podprogowy jest dość silny, by pobudzić organy sensoryczne, ale zbyt słaby, aby można było go świadomie zauważyć, na przykład z powodu drastycznego skrócenia czasu jego trwania lub z powodu jego obecności tylko na peryferiach pola uwagi, w postaci zamaskowanej, w tle czy w odrzuconym kanale akustycznym. O istnieniu takich bodźców świadczy ich wpływ na inne procesy poznawcze (por. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 222).

¹⁰ Zob. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Penguin Books, London 1993.

la). Świadomość fenomenalna polega na przeżyciach związanych z odbieraniem bodźców zewnętrznych w postaci doznań czy jakości (qualiów): barw, dźwięków, smaków czy zapachów. Świadomość konstytuująca obejmuje z kolei przetwarzanie tych doznań w nowe kompleksy i produkowanie nowych przeżyć. Świadomość fenomenalna nie daje się zobiektywizować ani zwerbalizować, ponieważ dostępna jest tylko w perspektywie pierwszoosobowej, świadomość konstytuująca natomiast dotyczy złożonego procesu, który można badać z perspektywy zewnętrznego obserwatora i którego mechanizm jest powoli, ale coraz dokładniej opisywany. Pierwsze pojęcie oferuje nam doświadczenie świadomości już w punkcie wyjścia, a drugie daje nadzieję na zrozumienie jej dopiero w przyszłości.

Klawiter opisuje świadomość konstytuującą na przykładzie sytuacji przed zaśnięciem, kiedy odbieramy już tylko nieliczne bodźce zewnętrzne, a umysł podsumowuje miniony dzień i planuje kolejne. Źródłem materiału są wtedy przypomnienia, ale dodatkowe źródło stanowią wyobrażenia, antycypacje czy wartościowania. „Te różnorodne składniki są selekcjonowane, transformowane, a następnie scalane w złożoną strukturę, jaką jest świadome przeżycie. To właśnie procesy wiązania, czy też scalania, owych różnych wytworów umysłu w całość, jaką jest przeżycie, a następnie łączenia przeżyć w kompleksy (zespoły) są istotą świadomego działania umysłu”¹¹. Zdaniem Klawitera w sytuacji małej ilości bodźców zewnętrznych (na przykład w opisaney sytuacji przed zaśnięciem) ujawnia się istota świadomości konstytuującej, która polega na przetwarzaniu dotychczasowych przeżyć w nowe.

Jak widać, panuje zgoda co do nazywania świadomości fenomenalnej, a brakuje ustalenia, jak określać to drugie pojęcie świadomości. Można zaryzykować twierdzenie, że świadomość dostępu według Blocka, przytomność według Chalmersa i świadomość konstytuująca według Klawitera to pojęcie świadomości widzianej z perspektywy trzecioosobowej, a świadomość fenomenalna to świadomość z perspektywy pierwszoosobowej. Ta dwoistość rozumienia świadomości może wyjaśnić, dlaczego z jednej strony świadomość jest powszechnie znana, a z drugiej stanowi największą zagadkę dla nauki. W tych dwu wypadkach chodzi o różne rozumienia świadomości. Świadomość fenomenalna znana jest wszystkim istotom świadomym dzięki samoświadomości, a mechanizmy świadomości konstytuującej są stopniowo odkrywane przez nauki empiryczne (czyli w perspektywie trzecioosobowej, w perspektywie zewnętrznego obserwatora).

¹¹ A. Klawiter, *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, s. 365.

SCEPTYCYZM W ODNIESIENIU DO ŚWIADOMOŚCI FENOMENALNEJ

Czytając literaturę z zakresu filozofii umysłu, często można odnieść wrażenie, że autorzy sugerują lub podejrzewają totalną iluzoryczność danych samoświadomości fenomenalnej. Taki sceptycyzm można spotkać we współczesnej filozofii umysłu jako „generalne sceptyczne przypuszczenie, że zarówno introspekcja, jak i cała świadomość mogą być przejawem czegoś całkowicie innego, to znaczy przejawem procesów mózgowych lub nieświadomych procesów mentalnych. Wtedy oczywiście nie tylko dane introspekcyjne, lecz także całą świadomość należałoby uznać za swoistego rodzaju złudzenia”¹².

Za sceptyków co do samoświadomości można uznać Patricię i Paula Churchlandów oraz Daniela Dennetta. Paul Churchland ogłosił nieistnienie przekonań¹³. Patricia Churchland dodaje, że mózg posiada informacje w innej postaci niż przekonania: „Podstawowy sposób reprezentacji w mózgu to wektor pobudzenia w odpowiedniej grupie neuronów”¹⁴. Ich zdaniem, kiedy poznamy dokładnie strukturę i funkcjonowanie ludzkiego mózgu, okaże się, że takie zjawisko jak fenomenalna świadomość jest jedynie subiektywną iluzją, a obiektywnie istnieją tylko wyładowania elektryczne w poszczególnych neuronach. Daniel Dennett odwołuje się do halucynacji i snów i dochodzi do wniosku, że „to, co Kartezjusz uważał za najpewniejsze – bezpośrednie introspekcyjne ujęcie elementów świadomości – okazuje się nawet nie całkiem prawdziwe, będąc raczej metaforycznym produktem ubocznym sposobu, w jaki mózgi wykonują swoje zadania przybliżania”¹⁵.

Takie sceptyczne stanowiska co do danych świadomości fenomenalnej oparte są zwykle na argumentach z neurofizjologii, na badaniach prowadzonych z perspektywy trzeciej osoby. Trzeba jednak pamiętać, że neurofizjologia to także wiedza zdobyta w świadomy sposób i dostępna tylko dlatego, że jesteśmy świadomi własnych doświadczeń i myśli¹⁶. Odrzucenie istnienia przekonań odbywa się za pomocą aktów asercji, które zakładają jeśli nie wiedzę, to przynajmniej przekonanie. Sceptyk co do przekonań ma przekonanie, że nie ma przekonań. Akt jego przekonania jest niezgodny z treścią tego przekonania (chyba że nie ma ono żadnej treści). A zatem ta postać sceptycyzmu uwikłana

¹² J u d y c k i, dz. cyt., s. 92.

¹³ Por. P a u l C h u r c h l a n d, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes* (fragment), w: *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, red. A. Goldman, A Bradford Book–The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1993, s. 262.

¹⁴ P a t r i c i a C h u r c h l a n d, *Folk Psychology, w: A Companion to the Philosophy of Mind*, red. S. Guttenplan, Wiley–Blackwell, Oxford–New York 1994, s. 314 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – R.Z.).

¹⁵ D. D e n n e t t, *Dennett, Daniel C.*, w: *A Companion to the Philosophy of Mind*, s. 237.

¹⁶ Por. J u d y c k i, dz. cyt., s. 98n.

jest w pragmatyczną niespójność. Nie można stwierdzić tego sceptycyzmu jako określonej tezy, nie popadając w sprzeczność.

Próbuje się odeprzeć ten zarzut niespójności poprzez wskazanie na odmienną kontekstów języka potocznego i języka neurofizjologii¹⁷. W ramach kontekstu potocznego kwestionowanie istnienia przekonań byłoby bezużyteczne z powodu dobrego ich zastosowania do przewidywania ludzkich zachowań. W ramach kontekstu neurofizjologii natomiast przyjmowanie istnienia przekonań jest bezcelowe z powodu dużej mocy wyjaśniającej słownika pobudzeń w układzie nerwowym. Są to dwie różne gry językowe i termin „przekonanie” ma w obu wypadkach odmienne znaczenie. Przy tym założeniu sceptycyzm co do treści mentalnych w języku neurofizjologii może być spójny.

Uważam, że teza sceptycyzmu co do danych samoświadomości jest jednak niespójna pragmatycznie. Zgadzam się, że język potoczny i język neurofizjologii są odmienne i stanowią odmienne konteksty czy dyskursy. Paul Churchland przekracza jednak kontekst neurofizjologii, kiedy próbuje zdemaskować potoczną psychologię i zaprzeczyć istnieniu potocznych przekonań. Próbując zwerbalizować swój sceptycyzm, posługuje się językiem potocznym i odwołuje do potocznego doświadczenia. Tymczasem na gruncie języka potocznego teza, że nie istnieją potoczne przekonania (choć nie potrafimy jej sfalsyfikować), nie da się stwierdzić bez sprzeczności. W akcie jej stwierdzenia już zakładamy jakieś przekonanie. W ten sposób sceptycyzm co do danych świadomości obala sam siebie i nie nadaje się do akceptacji jako spójne stanowisko filozoficzne. Jego pozytywna rola to rola fermentu intelektualnego, który pobudza nas do coraz dokładniejszych dociekań nad zjawiskiem świadomości.

Trzeba podkreślić, że pojęcia świadomości pierwszoosobowej i trzecioosobowej są wzajemnie sprzężone. Odnoszą się do dwu aspektów tego samego zjawiska. Nauki empiryczne zwiększają nasze rozumienie danych samoświadomości, a zarazem bez tych ostatnich nie byłyby możliwe badania empiryczne. Świadomość jest naszą jedyną, a przynajmniej najważniejszą furtką do świata empirycznego. Trzeba jednak docenić rolę badań empirycznych, które obiektywizują dane samoświadomości i dostarczają coraz dokładniejszych teorii na ich temat. Nie można jednej z tych perspektyw zredukować do drugiej. Poznawczy kontakt człowieka ze światem można sprowadzić do doświadczenia totalnego, w którym są dwa bieguny: podmiot i przedmiot. W tym totalnym doświadczeniu ujawniają się oba bieguny, nawet jeśli uwaga zwykle skierowana jest na przedmiot. Podmiot pozostaje zazwyczaj ukryty w tle, ale można go ujawnić w aktach refleksji.

¹⁷ Por. G.W. Lewis, *The Wittgensteinian Consistency of Scepticism (An Antiseptic for the Anti-Sceptic)*, „Philosophical Investigations” 15(1992) nr 1, s. 67.

PODMIOT W PERSPEKTYWIE FENOMENALNEJ I NATURALISTYCZNEJ

Podmiot świadomości to pojęcie tradycyjnie związane ze świadomością fenomenalną, to centrum strumienia świadomości, spełniacz świadomych aktów, nazywany też „ja”. Świadomość jest zawsze „czyjaś”, przynależy do jakiegoś podmiotu. Każde przeżycie w moim strumieniu świadomości (spstrzeżenie zielonego drzewa, decyzja o wyjściu z domu, uczucie przyjemności) odczuwane jest jako moje, przynależne do mojego „ja”. „Ja” zmienia się wraz z przeżyciami, ale trwa, nadaje jedność strumieniowi przeżyć i daje poczucie bycia tym samym podmiotem. Ta „mojość” nazywana jest egotyczną orientacją stanów i czynności świadomych. „Mojość” jest minimalnym poczuciem „ja” obecnym w każdym przeżyciu¹⁸.

Trzeba zaznaczyć, że poczucie „mojości” dane jest na peryferiach naszej uwagi w trakcie trwania kolejnych stanów świadomych czy spełniania kolejnych czynności świadomych (aktów). Aktualne „ja” jest nieuchwytne jako przedmiot osobnego doświadczenia, w którym stałoby się ono przedmiotem w centrum uwagi. W tak wyraźny sposób poznajemy jedynie minione przeżycia, razem z „ja”, które było ich podmiotem. „Ja” dane jest w wyraźny sposób ex post w przypomnieniu lub świeżej refleksji. Nie daje się jednak zreflektować w aktualnej fazie. Próba tematyzacji aktualnego „ja” powoduje jego ucieczkę na wyższy poziom, ponieważ to ono dokonuje wszystkich tematyzacji. „«Ja» nie może być jednocześnie czymś zobiektywizowanym i czymś obiektywizującym”¹⁹. „Ja” poznajemy zatem na dwa sposoby: na peryferiach uwagi, czyli niewyraźnie, w trakcie trwania wszystkich przeżyć (jako samoświadomość towarzyszącą) i w centrum uwagi, czyli wyraźnie, w odniesieniu do minionej fazy strumienia (w refleksji będącej świeżym przypomnieniem)²⁰. Natomiast aktualne „ja” nie jest przedmiotem w centrum naszej uwagi. I nie może nim być, skoro musiałoby wtedy równocześnie pełnić rolę podmiotu. Powoduje to brak dobrego poznania „ja” i konieczność polegania na świeżych refleksjach, które są już tylko przypomnieniami. To one składają się na świadomość „ja” i uwyraźniają poczucie „mojości”, którego doświadczaliśmy w trakcie przeżyć.

Choć „ja” jest obecne we wszystkich przeżyciach, to z żadnym się nie utożsamia. Stanowi pusty treściowo biegun wszystkich przeżyć. Świadczą o tym kłopoty z ustaleniem znaczenia słowa „ja” i z wyjaśnieniem, w jaki sposób identyfikujemy sami siebie. Z jednej strony samoidentyfikacja jest bezbłędna

¹⁸ Por. Z i e m i ń s k a, dz. cyt., s. 401.

¹⁹ J u d y c k i, dz. cyt., s. 53.

²⁰ Karol Wojtyła nazywa ten pierwszy sposób doświadczeniem podmiotowości „ja”, a ten drugi doświadczeniem przedmiotowości „ja”. W drugim podmiot jest poznany, zobiektywizowany, w pierwszym przeżywany w świadomości nieaktowej (por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 55, 58).

(nie mogę pomylić siebie z kimś innym, swoich doznań z cudzymi), a z drugiej nie ma takiego zespołu cech, przy których pomocy dokonujemy samoidentyfikacji. Owszem, przypisujemy sobie wiele cech, ale nie bezbłędnie (możemy się mylić nawet co do imion rodziców i swojej daty urodzenia) i nie konstytuują one naszego pierwotnego czy rdzennego „ja”. Przynależą do dalszych warstw naszej tożsamości i nie są konieczne dla samoidentyfikacji.

Trudno wskazać na taki zespół cech, które zarazem stanowiłyby moją charakterystykę i jednocześnie były odporne na błędną identyfikację. Przypisuję sobie różne własności, ale we wszystkich mogę się mylić – z wyjątkiem beztreściowego istnienia. Kiedy myślę: „Ja piszę”, za słówkiem „ja” kryje się jakaś treść, choć nie potrafię jej zwerbalizować. Czuję siebie, choć nie potrafię znaleźć formuły słownej, która by mnie zidentyfikowała jako obiekt. W przypadku ujmowania siebie musi chodzić o identyfikację przedpredykatywną, jak piszą José Luis Bermúdez²¹ i Manfred Frank²². Musimy rozpoznawać siebie od wewnątrz i bez pomocy obserwowalnych cech.

Takie beztreściowe „ja” stoi w opozycji do przedmiotu i jest warunkiem doświadczenia, który umożliwia pojawianie się faktów lub treści. W filozofii takie „ja” jest nazywane czystym lub transcendentnym i odróżniane od „ja” empirycznego. To ostatnie obejmuje całą psychikę, łącznie z dyspozycjami i stanami nieświadomymi, jako przynależne realnie istniejącemu człowiekowi (indywiduum psychofizycznemu). To pierwsze u Immanuela Kanta było beztreściowe²³, było tylko formalnym przedstawieniem, a u Edmunda Husserla stanowiło centrum przeżywanych treści z zawieszeniem ich istnienia (centrum czystej świadomości²⁴). Ludwig Wittgenstein „ja” transcendentalne nazywa „granicą świata” – umożliwia ono pojawianie się świata, ale nie stanowi jego części²⁵.

Ontologicznie interpretowano „ja” jako element świadomości lub coś od niej niezależnego. W pierwszym przypadku „ja” powstawałoby w wyniku powiązania przeżyć w jeden strumień. Według Johna Locke’a taką rolę jednoczącą odgrywa pamięć. Jego koncepcja narażona jest jednak na zarzut kolistości (pamięć nie może konstytuować tożsamości, ponieważ już taką tożsamość

²¹ Zob. J.L. Bermúdez, *The Paradox of Self-Consciousness. Precs* [online], „Psychology” 1999, nr 10, s. 5 (<http://www.cogsci.ecs.soton.ac.uk/cgi/psyc/newpsy?10.035>).

²² Por. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 319.

²³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* B 404, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 2, s. 55.

²⁴ Por. J. Udycki, dz. cyt., s. 18.

²⁵ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 65 (teza 5.632); I. Ziemińska, *Death is not an event in life. Ludwig Wittgenstein as a transcendental idealist*, „Idealistic Studies” 37(2007) nr 1, s. 52.

zakłada²⁶). Pamięć jest ważna dla konstytucji tożsamości, ale nie jest w tym celu wystarczająca. Niesubstancjalna koncepcja „ja” była kontynuowana przez Davida Hume’a i Kanta i nie dawała wystarczającego wyjaśnienia statusu „ja”, prowadząc w myśli Hume’a do interpretacji podmiotu jako swoistej fikcji. W drugim przypadku „ja” to stałe podłoże świadomości, niezależne od jej strumienia. Tutaj pojawiają się dwa warianty: interpretacja spirytualistyczna (podłożem świadomości jest dusza) lub naturalistyczna (podłożem świadomości jest mózg)²⁷. Związane z nimi ontologie są mocniejsze od niesubstancjalnej koncepcji „ja”, ale rozpadają się na dwie radykalnie odmienne koncepcje.

Przy podejściu naturalistycznym odpowiednikiem podmiotu jest system świadomy rozumiany jako organizm biologiczny, w którym zakotwiczone są procesy świadome. Dominuje tutaj przekonanie, że źródłem świadomości i tożsamości jest ciało lub też są nim procesy mózgowe. Antonio Damásio wyróżnił trzy etapy rozwoju „ja”, a zarazem trzy jego warstwy, które mają swoje mózgowe struktury: proto-„ja”, „ja” rdzenne i „ja” autobiograficzne. Proto-„ja” jest nieświadome. „Ja” rdzenne jest ośrodkiem świadomości rdzennej, która polega na orientacji tu i teraz. „Ja” autobiograficzne stanowi zaś ośrodek świadomości rozszerzonej, która dzięki pamięci obejmuje najważniejsze wydarzenia z biografii jednostki, na przykład: co jednostka ta robi, co i kogo lubi, w jakich miejscach zwykle przebywa. Zdaniem Damásio mózgowe reprezentacje tych danych są nieustannie aktualizowane, zawierają ostatnie wydarzenia łącznie z ich rozkładem w czasie, a także plany na przyszłość²⁸. Na płaszczyźnie „ja” autobiograficznego pojawia się wyraźne poczucie własnej indywidualności, odmiennej od innych, „mojności” moich przeżyć. Daniel Dennett proponuje narracyjną koncepcję „ja”: fikcyjne poczucie jedności powstaje poprzez narracje, wielokrotne opowiadanie sobie o sobie samym²⁹. Dennett uważa, że ma ono podbudowę w procesach i strukturach mózgu. Na gruncie podejścia naturalistycznego brakuje jednak dobrego wyjaśnienia, jak dochodzi do scalenia wielu danych w jeden strumień świadomości wyposażony w tożsame „ja” jako jego centrum.

Na gruncie świadomości fenomenalnej można wyróżnić następujące warstwy „ja”: (1) beztreściowe centrum strumienia świadomości; (2) centrum oraz cały strumień świadomości łącznie z tym, co pamiętane i aksjologicznie ważne; (3) strumień świadomości i ciało. Pierwsza warstwa jest pierwotna i beztreściowa. Druga obejmuje już treści, które gromadzimy w procesie doświadczenia, całą przeszłość i oczekiwania na przyszłość. Ta warstwa „ja”

²⁶ Por. J. Bremer, *Jaźń i tożsamość osobowa*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, s. 435.

²⁷ Por. J. Udycki, dz. cyt., s. 31.

²⁸ Por. A. Damásio, *Bląd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999, s. 268.

²⁹ Por. Bremer, dz. cyt., s. 451.

buduje się przez całe życie, w młodości w procesie poszerzania perspektywy, a na starość w procesie jej zawężania. Obejmuje nasze postawy aksjologiczne, relacje ze światem i z ludźmi, naszą biografię, która wycisnęła piętno na naszej tożsamości. Trzecia warstwa dodaje też relacje z własnym ciałem, które zwykle stanowią integralną część tożsamości. Józef Tischner pisał, że cieśła stanowi jedność z własną ręką, malarz ze wzrokiem, muzyk ze słyszeniem, a człowiek stary traci poczucie jedności z ciałem. Rozwój człowieka polega na poszerzaniu się „ja”, a proces starzenia powoduje desolidaryzację z ciałem i światem, skutkiem czego „ja” somatyczne i świadomościowe zawęża się do „ja” pierwotnego³⁰. Tischner wyróżnia też „ja” aksjologiczne (osobowe), które konstytuuje się w procesie identyfikacji z rzeczami, które uważamy za ważne, poprzez dokonywanie wyboru jednych czynności, a nie innych, poprzez rozstrzyganie konfliktów pomiędzy wartościami³¹. Karol Wojtyła natomiast pisał, że „ja” „stanowi jak gdyby punkt zborny wszystkich intencjonalnych aktów samowiedzy”³², „narastający stale i rozwijający się fakt całościowy”³³, który obejmuje wszelkie poglądy na siebie samego i oceny siebie samego. Tożsamość kształtuje się poprzez działanie („dobro i zło zachodzi tylko w czynach”³⁴), a dla samowiedzy istotny jest aspekt wartości. Ta koncepcja wielowarstwowego i dynamicznie rozwijającego się „ja”, opisana z perspektywy świadomości fenomenalnej, podobna jest do opisu, jakiego dokonał Damásio z perspektywy naturalistycznej.

Jak widać, ludzkie „ja” ma wiele warstw – i to zarówno w perspektywie świadomości fenomenalnej, jak i trzecioosobowej. O ile podejście naturalistyczne napotyka na trudności z wyjaśnieniem problemu scalania, o tyle podejście pierwszoosobowe nie potrafi dobrze wyjaśnić jedności świadomości z ciałem. Świadomość i nasza podmiotowość pozostają w tym sensie tajemnicze, a zarazem obie te perspektywy wzajemnie się uzupełniają.

Potrzebę uwzględniania obu tych podejść rozumiał Karol Wojtyła, kiedy pisał, że doświadczenie człowieka jest rozszczerzone na wewnątrz i zewnątrzność, podobnie też rozszczerzona jest filozofia. „Jakakolwiek absolutyzacja jednego z dwóch aspektów doświadczenia człowieka musi ustąpić wobec potrzeby ich wzajemnej relatywizacji. [...] Człowieka rozumiemy dzięki wzajemnej relacji obu aspektów doświadczenia”³⁵. Poznanie człowieka ma charakter cykliczny: od doświadczenia wewnętrznego wychodzimy do danych

³⁰ Por. J. T i s c h n e r, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Tischnera, Kraków 2006, s. 229n.

³¹ Por. tamże, s. 357.

³² W o j t y ł a, dz. cyt., s. 51.

³³ Tamże, s. 52n.

³⁴ Tamże, s. 16.

³⁵ Tamże, s. 25.

zewnętrznej obserwacji, a potem z tą wiedzą wracamy do własnego „ja”³⁶. W tym hermeneutycznym kole, po wielu cyklach tego procesu, stopniowo coraz lepiej rozumiemy siebie.

³⁶ Por. tamże, s. 66.

ŚWIADOMOŚĆ I TOŻSAMOŚĆ
OD POJĘĆ DO NATURY

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 pontyfikatu¹. 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

¹ Zob. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę 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”². 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,

² Zob. G. Ryle, *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 brzemienna 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 swoicie: jej punktem wyróżnionym, punktem wyjścia całej refleksji filozoficznej staje się świadomość „ja”. Jak pisze Wojciech Chudy: „Niepowątpiewalność aktu «myślę» skłania autora *Rozprawy o metodzie* do porwania się na przedsięwzięcie typu Archimedesza. Chce oprzeć epistemologicznie całą budowę systemu filozoficznego – rozumianego wciąż tradycyjnie – na świadomości refleksyjnej związanej ze strukturą pierwszoosobowo-jednostkową”³. 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”⁴. 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-

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

⁴ 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»⁵. 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

⁵ A. Półtański, *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 pośród 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 odmiennność człowieka, jego – aby wyrazić to słowami Tadeusza Stycznia – „inaczej i wyżej”⁶ 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”⁷.

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”⁸. 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

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

⁷ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 23.

⁸ 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 samoświadomości⁹. 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”¹⁰. 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 swego 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”¹¹.

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

⁹ 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.

¹⁰ J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 23.

¹¹ 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”¹². Widzimy, że w refleksji człowieka nad własnym poznaniem, nad jego naturalnym odniesieniem do prawdy, konstituuje 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 prawdy¹³, 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 przewyrcieży immanentyzm właściwy na przykład rozumieniu świadomości u Husserla, jest problem jej intencjonal-

¹² 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.

¹³ 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 świadomość¹⁴. 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 przyswaja 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 Papież 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 refleksywny świadomości sprawia, że przedmiot ten, który ontologicznie jest podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot – czyli przeżywa swoje własne «ja»”¹⁵. Świadomość w swojej funkcji refleksywnej 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

¹⁴ „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.

¹⁵ 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 doświadczania moralnego związania poznaną prawdą, możemy mówić o pełni przeżycia tożsamości osoby¹⁶.

Na zakończenie warto przynajmniej zasygnalizować jeszcze jeden problem, który wymagałby jednak osobnych i znacznie szerszych analiz. Chodzi o związanie świadomości z ciałem i z płciowością. Zwłaszcza w katechezach środowych 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”¹⁷. 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,

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

CHALMERSA OSOBLIWA TEORIA ŚWIADOMOŚCI

Ned Block przeprowadza następujący eksperyment myślowy: wyobraźmy sobie, że chiński rząd przekonał się do funkcjonalizmu i zobowiązał obywateli do realizacji ludzkiego umysłu przez godzinę. Miliard Chińczyków miałby symulować neurony, komunikując się ze sobą radiowo. Można by ich połączyć radiem ze sztucznym ciałem. Czy taki układ byłby świadomy? Dla Blocka jest jasne, że nie. Świadomość nie jest w jego koncepcji organizacyjnie niezmiennicza. Coś umyka: jakoś przeżyć świadomych.

David Chalmers jest autorem jednej z szerzej dyskutowanych współcześnie książek na temat świadomości¹. Trzeba jednak podkreślić, że dyskusja ta skupia się zazwyczaj na krytycznym aspekcie jego książki, wymierzonej przeciwko tradycyjnemu funkcjonalizmowi w filozofii umysłu. Funkcjonalizm taki legitymizuje teorie świadomości, które Chalmers uważa za niewystarczające, dlatego że nie są one w stanie poradzić sobie z tak zwanym trudnym problemem świadomości. Otóż mimo że wyjaśniają wiele zjawisk związanych z funkcjonowaniem świadomego mózgu i określają rozmaite neuronalne korelaty świadomości, nie potrafią odpowiedzieć na trudne pytanie: dlaczego przeżycia świadome mają w ogóle subiektywne jakości? Teorie funkcjonalistyczne mają ujmować mózg jedynie jako układ przetwarzający informacje, ale nie odpowiadają na pytanie, dlaczego przetwarzaniu informacji towarzyszą w ogóle jakiekolwiek przeżycia. Przecież wiele procesów przetwarzania informacji przebiega bez przeżyć świadomych: mój kalkulator wylicza sumę dwóch dużych liczb całkowitych, ale zwykle nie przypisuję mu świadomości jakościowej.

Większość dyskusji wokół książki Chalmersa ogniskowała się na jego argumentach krytycznych wobec koncepcji dominujących w filozofii umysłu. Nic dziwnego, skoro były to argumenty wymierzone w stanowiska uznawane za stosunkowo najlepiej uzasadnione. Jego własna teoria, która miała odpowiedzieć na trudne pytanie, dlaczego subiektywne jakości towarzyszą przeżyciom świadomym, poddawana była mniej dokładnemu rozbiorowi. Zapewne też i dlatego, że sam autor przyznawał, że jest ona jedynie szkicem dojrzałej teorii i że opiera się w pewnej mierze na spekulacjach. Jej główne tezy można streścić – w największym uproszczeniu – następująco: subiektywne jakości nie

¹ Zob. D.J. Chalmers, *Świadomy umysł: w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

występują z koniecznością logiczną wraz z przeżyciami świadomymi, lecz na mocy praw przyrody naszego świata; być może przeżycia świadome występują w całej przyrodzie (protopanpsychizm), wszędzie tam, gdzie pojawia się strukturalnie pojmowana informacja; a pewną rolę być może odgrywają zjawiska kwantowe (z tego ostatniego elementu Chalmers później zupełnie zrezygnował). Wyłaniająca się stąd teoria może być, ontologicznie rzecz biorąc, bądź teorią podwójnego aspektu (głoszącą, że cała rzeczywistość ma naturę świadomą i fizyczną zarazem), bądź pewną odmianą dualizmu².

Zamierzam pokazać, że pozytywna teoria Chalmersa niestety zupełnie nie potrafi sobie z jego własnym pytaniem poradzić. Nie widać wcale, jak jego tezy ontologiczne miałyby rzucać światło na to pytanie. Gdzie indziej już argumentowano, że stanowi ona co najwyżej bardziej zawiłą odmianę funkcjonalizmu, różniącą się od niego tylko werbalnie³. Tu zamierzam pokazać inną zbieżność teorii Chalmersa z funkcjonalizmem: teoria ta nie tylko zachowuje większość osiągnięć teorii kognitywistycznych, które często, choćby i implícite, zakładają funkcjonalistyczne ujęcie świadomości, ale również podnosi wyjątkowo kontrowersyjne założenia funkcjonalizmu do rangi koniecznych (w naszym świecie) zasad metafizycznych. Ponieważ zagadnienia związane z modalnością niektórych twierdzeń filozoficznych są interesujące same w sobie, nie twierdzą bynajmniej, że określając pewne zasady jako konieczne (logicznie, metafizycznie czy przyrodniczo), Chalmers uprawia złą filozofię. Twierdzą jedynie, że robi to zupełnie niepotrzebnie ze względu na teorię świadomości; jego koncepcja nie zyskuje bowiem w ten sposób nic, co pomagałoby w wyjaśnieniu tak zwanego trudnego problemu.

Struktura obecnego tekstu jest następująca: W pierwszej części rekonstruję funkcjonalistyczne koncepcje związane z teorią niezależności organizacji układów złożonych od ich materialnej realizacji. Teoria ta często rodzi żywiołowy sprzeciw, gdy zostanie odniesiona do układów świadomych o charakterze niebiologicznym, w szczególności zaś do przetwarzania rozproszonego. Napomknę też o niejednoznacznym rozumieniu terminu „własność funkcjonalna” w tej dyskusji. W drugiej części krótko przypominam najważniejsze teorie świadomości w funkcjonalizmie, aby nakreślić tło dla teorii Chalmersa. Niektóre z nich, jak pokażę, starają się odpowiedzieć na pytanie Chalmersa o jakości przeżyć świadomych – wbrew temu, co autor ten sugeruje.

W trzeciej części pokazuję, że Chalmers, zamiast negować funkcjonalistyczne założenia, zachowuje je jako „zasadę niezmienności organizacyjnej”.

² Dalsze szczegóły tej teorii podawać będę już dalej w tekście w związku z problemami, jakie stanowisko to rodzi.

³ Zob. M. Miłkowski, *Jak udawać dualistę, wprowadzając epicykle do funkcjonalizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 20(2011) nr 1(77), s. 27-45.

Założenia te mają obowiązywać jednak w mniejszym zakresie niż w tradycyjnym funkcjonalizmie, bo jedynie w naszym rzeczywistym świecie, a nie we wszystkich światach możliwych. Dyskusja na temat modalności wiedzie jednak na manowce, bo pozorny dualizm Chalmersa de facto opiera się na mocniejszych założeniach niż poglądy wielu fizykalistów. Co gorsza, Chalmers dodatkowo uznaje, że przetwarzanie informacji – a nawet bycie nośnikiem informacji – wystarcza do wzbudzenia przeżyć (proto)świadomych. Oto więc mój kalkulator ma świadome przeżycia, gdy liczy sumę dwóch liczb.

W czwartej części argumentuję, że Chalmers musi albo uznać, że trudny problem świadomości jest pseudoproblemem, albo odrzucić swoją teorię jako całkowicie równoważną klasycznemu funkcjonalizmowi. Różni się ona bowiem jedynie nazwą.

KLASYCZNY FUNKCJONALIZM

Funkcjonalizm w filozofii umysłu to teza głosząca, że wszystkie stany i procesy⁴ umysłowe są konstytuowane przez role takich stanów i procesów, a także przez relacje między nimi a zachowaniem oraz między nimi a bodźcami docierającymi do organizmu⁵. Mówiąc swobodnie, role funkcjonalne to relacyjnie ujęte charakterystyki pewnych stanów i procesów. Na przykład, do odkorkowywania butelek może służyć coś, co ma pewną określoną rolę: usuwanie korka z szyjki butelki – niezależnie, czy rola ta jest realizowana przez korkociąg ręczny, korkociąg pneumatyczny, wykonany ze stali czy też z innego sztywnego materiału. Podobnie krzesłem nie jest coś, co jest wykonane z drewna czy ze stali i szkła, lecz coś, co ma funkcję (rolę funkcjonalną) czegoś, na czym można usiąść, zginając nogi mniej więcej pod kątem prostym, i na czym można oprzeć plecy, lecz nie ręce. Podobnie jak wytwory ludzkie, stany i procesy umysłowe należy ujmować właśnie w kategoriach ról, jakie one odgrywają, gdyż materialny substrat jest – zdaniem funkcjonalistów – drugorzędny.

⁴ Ten fragment definicji („stany i procesy”) należy potraktować jako zmienną, pod którą można podstawiać różne kategorie ontologiczne. W tradycyjnych debatach w filozofii umysłu używa się pojęcia „własność”. Pojęcie to wydaje mi się nieadekwatne, gdyż psychologia w wyjaśnieniach postuluje też stany umysłowe (np. stan depresji, mający też składową afektywną toniczną) i procesy (np. zapamiętywanie), a nie tylko własności (np. bycie inteligentnym). Niżej będę mówił o stanach i procesach, lecz można by równie dobrze mówić także o własnościach, oddziaływaniach, działaniach (operacjach) czy składnikach.

⁵ Korzystam tu z nieco zmienionej definicji podanej przez Witolda Hensla. Zob. W. H e n s e l, *W poszukiwaniu jakościów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003 nr 4(6), s. 15-31.

Różne odmiany funkcjonalizmu można scharakteryzować, wskazując właściwy rodzaj ról. Zwykle, ale nie zawsze, są to role przyczynowe⁶. I tak standardowy funkcjonalizm obliczeniowy (maszynowy) uwzględnia role obliczeniowe utożsamiane z określonymi rolami przyczynowymi w systemie poznawczym, a bodźce i zachowanie określa mianem „wejścia” i „wyjścia”; funkcjonalizm analityczny zaś głosi, że istotne jest funkcjonalne zredukowanie terminów umysłowych do innych terminów, oznaczających w ostatecznym rozrachunku bodźce i zachowanie zewnętrzne. Zadaniem filozofa w tym drugim wypadku jest przeprowadzenie odpowiedniej procedury redukcji terminów jednego rodzaju do terminów drugiego rodzaju. (Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Chalmers, pisząc o funkcjonalizmie, na myśli ma zarówno funkcjonalizm obliczeniowy, jak i analityczny).

Przy takim ujęciu procesów i stanów umysłowych narzucają się dosyć oczywiste pytania. Czy jest to tylko wersja behawioryzmu, co najwyżej postulująca większą rolę zmiennych pośredniczących? Widmo behawioryzmu funkcjoniści chcą odegnać, by dokonać legitymizacji badań prowadzonych w psychologii poznawczej i kognitywistyce⁷, ale zbieżność tych teorii nie jest czysto przypadkowa⁸. A jeśli funkcjonalizm jest behawioryzmem, to czy neguje on istnienie świadomości, jak zdarzało się co radykalniejszym behawiorystom, na przykład Watsonowi⁹?

Drugi rodzaj pytań dotyczy kwestii ogólniejszej: od czego odróżnia się stany i procesy umysłowe mające role? Zaczniemy od założenia, że chodzi o ich role przyczynowe, bo funkcjonalizm oparty na przyczynowości jest bodaj najbardziej popularny; taki funkcjonalizm uznamy za paradygmatyczny. Niemniej jednak założenie to jest prawdziwe tylko wtedy, gdy przyczynowość realnie zachodzi. Jeśli ktoś uznaje, niczym Bertrand Russell¹⁰, że termin „przyczyna” należy wyrugować z języka nauki jako przeżytek, to oczywiście przyczynowa wersja tezy funkcjonalizmu nie przypadnie mu do gustu. Dziś taki pogląd wcale nie należy do odosobnionych¹¹; w takim jednak wypadku

⁶ Zob. np. R. Cummins, *The Nature of Psychological Explanation*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1983.

⁷ Zob. J.A. Ford, *Nauki szczegółowe (albo: niejednorodność nauki jako hipoteza robocza)*, tłum. M. Gokieli, w: *Analityczna metafizyka umysłu*, tłum. M. Gokieli i in., red. M. Miłkowski, R. Poczubot, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 56-75.

⁸ Zob. W.M. Hensel, *Dwa funkcjonalizmy Hilary'ego Putnama, czyli kawałek historii z mo-
ralem*, „Diametros” 2011, nr 3(29), s. 31-49.

⁹ Zob. I. Kustrzeba, *Znak i znaczenie w psychologii behawiorystycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.

¹⁰ Zob. B. Russell, *On the Notion of Cause*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 13(1912), s. 1-26.

¹¹ Zob. np. D. Ross, D. Spurrett, *Notions of Cause: Russell's thesis revisited*, „The British Journal for the Philosophy of Science” 58(2007) nr 1, s. 45-76.

można nadać tezie funkcjonalistycznej inny wyraz, na przykład zastępując termin „przyczyna” terminem „zależność typu X”; musi to być zależność dająca duże możliwości opisu dynamiki układów złożonych. Taka zamiana jednak wiele nie zmienia, jeśli chodzi o status tez funkcjonalistycznych: jeśli powiemy, że teza funkcjonalistyczna głosi, iż procesy i stany umysłowe to stany X-uzależnione od innych procesów i stanów oraz X-zależne od bodźców i X-warunkujące zachowania, to nie odejdziemy od funkcjonalizmu. Dlatego też nieprzyczynową wersję funkcjonalizmu traktuję jako mniej typowy wariant tego stanowiska (w gruncie rzeczy nieistotny ze względu na dalszą argumentację w tym tekście).

Idźmy dalej. Jeśli uznać, że wszystko, co istnieje, zawsze ma jakąś rolę przyczynową¹², to znaczy mogłoby oddziaływać przyczynowo¹³, wówczas teza funkcjonalizmu okazuje się banałem. Tak, stany i procesy zachodzące w mrowiskach są konstytuowane przez role przyczynowe, podobnie też jak stany i procesy zachodzące w serach, drozdach, gwiazdach i włosach. Jeśli jednak uznamy, że istnieją byty niemające szczególnych ról przyczynowych – a więc byty epifenomenalne – to funkcjonalizm wykluczy ze świata umysłowego jedynie epifenomeny. Jak się okaże, obrona świadomości przed funkcjonalizmem często polega na wykazywaniu możliwości epifenomenalizmu w odniesieniu do świadomości; słaba to jednak obrona, skoro definicja funkcjonalizmu – przy wskazanym wyżej jej rozumieniu – właśnie sugeruje istnienie takich bytów epifenomenalnych. W istocie przyjmowanie epifenomenalizmu wynika ze zgody na tezę funkcjonalistyczną! Gdyby bytów epifenomenalnych nie było, funkcjonalista głoszący swoją tezę naruszałby maksymę jakości Grice’a¹⁴: niepotrzebne byłoby zastrzeganie, że stany funkcjonalne konstytuowane są przez role przyczynowe, bo byłby to jedyny możliwy sposób konstytucji. Teza funkcjonalizmu byłaby niepotrzebnie wielosłowna i rozwlekła. Tak więc wydaje się, że teza ta musi być głoszona przy jednoczesnym założeniu istnienia bytów epifenomenalnych. Jeśli więc Chalmers obstaje za epifenomenalizmem, to nie zaprzecza bynajmniej funkcjonalizmowi.

Byty bezwzględnie epifenomenalne wydają się ekstrawagancją ontologiczną: dlaczego mielibyśmy postulować coś, co nigdy z niczym nie oddziałuje (w wersji nieprzyczynowej: coś, co od niczego innego nie zależy)? Użycie brzytwy Ockhama narzuca się samo. Ale może nie zawsze warto jej użyć?

Cień rzucany przeze mnie na klawiaturę jest epifenomenem: to nie on powoduje, że nie widzę klawiszy, lecz fakt, że moja głowa zasłania światło za-

¹² Bądź zależnościową, jeśli odrzucamy realność przyczynowości.

¹³ Pojęcie roli wprowadzono, by uwzględnić nie tylko faktyczne oddziaływania przyczynowe, ale także takie, które mogłyby zachodzić.

¹⁴ Zob. H. G r i c e, *Logika a konwersacja*, w: *Język w świetle nauki*, tłum. B. Stanosz, red. B. Stanosz, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1980, s. 91-114.

rowe. Innymi słowy, cień jest tylko towarzyszącym skutkiem, a nie przyczyną; w tym sensie jest epifenomenem. Cień jednak nie jest *z u p e ł n i e* epifenomenalny: coś go jednak powoduje, a zatem ma fizyczną przyczynę. Pewne zjawiska mogą towarzyszyć innym, nie będąc jednak kluczowe ze względów eksplanacyjnych. Przekonującym przykładem czegoś, co nie jest istotne dla charakterystyki przyczynowych roli śledzi w kuchni polskiej, jest fakt, czy śledzie te kiedykolwiek były wyśmiewane przez foki czy pingwiny¹⁵. Mówiąc inaczej, między śledziami a ich środowiskiem z pewnością zachodzi bardzo wiele oddziaływań fizycznych, które nie mają nic wspólnego z tym, czy śledzie okażą się smaczne lub pożywne. Analogicznie moje procesy umysłowe mogą występować na przykład w określonej odległości od gwiazdy Alfa Centauri, która oddziałuje na nie grawitacyjnie, ale oddziaływanie to można pominąć w wyjaśnianiu mojego myślenia. Krótko mówiąc, kiedy chcemy zrozumieć proces lub stan umysłowy, musimy naszkicować jego strukturę przyczynową, która nie będzie obejmować wszystkich możliwych oddziaływań przyczynowych zachodzących w danym fragmencie czasoprzestrzeni, lecz jedynie te, które są relewantne dla dalszego przebiegu procesów umysłowych.

Po tej wstępnej charakterystyce funkcjonalizmu warto zauważyć, że często źle stawia się pytanie, czy coś jest własnością funkcjonalną, a więc własnością charakteryzowaną w kategoriach przyczyn i skutków (tak jak w tezie funkcjonalizmu). Własności zupełnie niefunkcjonalne musiałyby być zupełnie epifenomenalne. Istnienie tych ostatnich i tak z definicji nie ma znaczenia dla naszych teorii, bo własności te od niczego nie zależą i nic od nich nie zależy.

Pojawiające się niekiedy w literaturze przedmiotu pomysły, by były niefunkcjonalne utożsamiać z tak zwanymi własnościami wewnętrznymi, nie są przekonujące. Jeśli własność wewnętrzną przedmiotu rozumieć jako taką, która może istnieć niezależnie od tego, czy cokolwiek innego niż ów przedmiot również istnieje, to nic nie wskazuje na to, że tego rodzaju własności nie mogą być członami relacji przyczynowych. Wielu autorów uważa wręcz, że paradygmatyczne przypadki oddziaływań przyczynowych zachodzą między własnościami wewnętrznymi¹⁶. To, czy dany byt jest samodzielny (samoistny), tak jak własność wewnętrzna danego przedmiotu, nie przesądza o tym, czy nie można podać jego konstytucji w kategoriach przyczynowych. Dosyć oczywiste jest to, że w fizycznym układzie złożonym może istnieć własność zależna od jego

¹⁵ Ten przykład podają za: N. Block, *Advertisement for a Semantics for Psychology*, „Midwest Studies in Philosophy” 10(1987) nr 1, s. 628.

¹⁶ Zob. J.A. Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*, „Behavioral and Brain Sciences” 3(1980) nr 1, s. 63-72. Warto jednak zauważyć, że – wbrew Fodorowi – relacje przyczynowe między własnościami zewnętrznymi są dosyć często postulowane w fizyce czy biologii. Zob. R.A. Wilson, *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences. Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

części, lecz nie od innych przedmiotów w świecie – na przykład masa. Można jednak zanalizować masę pewnego przedmiotu jako sumę mas wszystkich jego części. Innymi słowy, funkcjonalista będzie mógł powiedzieć, że masa jest konstytuowana przez części przedmiotu, a więc *z a l e ż n i e* od jego części. W przypadku innych własności konstytucja może mieć też charakter przyczynowy (w tym oczywiście nie ma).

Nie chcę tu wchodzić w dosyć złożone zagadnienie, jak należy definiować własności wewnętrzne (lub wręcz kilka rodzajów takich własności)¹⁷. Kluczowe jest to, że takie pragmatyczne zainteresowanie wyjaśnieniem wyznacza to, co jest relewantne dla określenia roli przyczynowych śledzi w kuchni polskiej. Tymczasem w dyskusjach zapomina się o koniecznej relatywizacji charakterystyki ról przyczynowych do określonej struktury przyczynowej, która jest postulowana w celu opisu określonego zjawiska¹⁸. Zjawisko wyjaśniane, czyli pewne explanandum, musi zostać dokładnie opisane. Dopiero znając charakterystykę explanandum, możemy stwierdzić, czy explanans rzeczywiście je wyjaśnia, a także, co jest składnikiem explanansa. W tym przypadku explanans jest postulowany model przyczynowy explanandum. Funkcjonalizm musi postulować pewną strukturę przyczynową systemu poznawczego, która będzie wyjaśniać zjawiska umysłowe (na przykład poznawcze bądź emocjonalne). Dopiero ze względu na opis tych wyjaśnianych zjawisk można mówić o relewancji pewnych innych bytów wobec nich: niektóre byty nie będą w ogóle częściami explanansa (tak jak fakty o pingwinach śmiejących się ze śledzi), a więc w tym sensie będą nieistotne przyczynowo. To nie znaczy jednak, że pingwiny wymykają się z sieci związków przyczynowych w świecie. Niestety, debaty nad bytami bezwzględnie epifenomenalnymi czy też własnościami całkowicie samoistnymi toczą się zwykle w oderwaniu od tej relatywizacji explanansa wobec explanandum i w konsekwencji rozważa się, mówiąc nieco obrazowo, czy można by zagwarantować rozważanym pingwinom status nieprzyczynowy w sposób logicznie konieczny.

Mówiąc krótko, funkcjonalista *z a w s z e* coś pominie jako nieistotne dla procesów umysłowych (tak jak dla smaku śledzi nieistotne jest rozbawienie pingwinów) w postulowanej strukturze funkcjonalnej systemu poznawczego. Jednak jeśli będzie to jakość przeżycia świadomego, to na zarzut przeciwnika funkcjonalista bez trudu będzie mógł tę jakość wpisać w charakterystykę wyjaśnianych zjawisk umysłowych, na przykład twierdząc chociażby, że wszelkie

¹⁷ Zob. B. Weatherston, D. Marshall, *Intrinsic vs. Extrinsic Properties*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Zalta, edycja zima 2012.

¹⁸ Współczesna metodologia wyjaśnień przyczynowych jest stosunkowo złożoną i dojrzałą teorią. Zob. J. Woodward, *Making Things Happen*, Oxford University Press, Oxford 2003; J. Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

świadome myśli są dostępne poprzez modalności zmysłowe¹⁹. Istnieje bowiem dosyć duża dowolność charakterystyki tego, co ma być konstytuowane przez role przyczynowe; co więcej, same bodźce i reakcje można rozumieć wężiej i szerzej: jedni behawioryści charakteryzowali je w kategoriach fizjologiczno-mięśniowych, inni zaś bardziej abstrakcyjnie. Z tej perspektywy staje się jasne, dlaczego na przykład własności wewnętrzne stały się przedmiotem tak gorących dyskusji w kontekście przeżyć świadomych. Żeby polemizować z funkcjonalistą, jego przeciwnik stara się uniemożliwić „funkcjonalizację” niektórych bytów, twierdząc, że nie są one w ogóle funkcjonalizowalne. Jeśli potrafi taką mocną tezę obronić, funkcjonalizm upada. Dyskusja przypomina wówczas, mówiąc w ogromnym uproszczeniu, debatę między zwolennikami i przeciwnikami strukturalizmu w dowolnej dziedzinie: rzecz w tym, czy pewne byty istnieją w izolacji, czy nie.

Tymczasem klasyczny funkcjonalizm może być problematyczny z zupełnie innych względów. Charakterystyczne dla niego jest twierdzenie, że dla realizacji jego funkcji umysłowych kluczowa jest organizacja systemu poznawczego, nie zaś jego materialny nośnik²⁰. Wyraża się to w tezach o „wielorakiej realizacji” czy też „niezależności od substratu”. Początkowo sądzono, że za pomocą takich tez można bronić autonomii nauk szczegółowych, zajmujących się właśnie organizacją układów złożonych²¹.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że można przyjmować funkcjonalizm, nie sądząc, że organizacja układu będzie pod każdym względem niezależna od jego materialnego nośnika. Co więcej, organizacja niektórych układów bardzo zależy od ich nośników. Mówiąc krótko, tezy o wielorakiej realizacji są motywowane funkcjonalistycznie, ale nie wynikają z samej tezy funkcjonalizmu. Dopiero klasyczny funkcjonalizm jest koniunkcją tezy o wielorakiej realizacji i ogólnej tezy funkcjonalizmu.

Teza o wielorakiej realizacji głosi, że możliwe będzie zrealizowanie tej samej funkcji przez różne układy fizyczne. Muszą się one różnić pod względem organizacji prowadzącej do realizacji funkcji. Jednak tradycyjne przykłady wielorakiej realizacji – na przykład ból u człowieka i u żaby, będący tą samą własnością różnie realizowaną neurologicznie – są błędne²². Złudzenie

¹⁹ Zob. np. R.S. J a c k e n d o f f, *Consciousness and the Computational Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990.

²⁰ Nie jest to, oczywiście, zastrzeżone wyłącznie dla funkcjonalistów. Na przykład biologowie teoretyczni uprawiający tak zwaną biologię relacyjną, jak Robert Rosen (zob. R. R o s e n, *Life Itself: A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin, and Fabrication of Life*, Columbia University Press, New York 1991), czy też zwolennicy ogólnej teorii systemów również przyjmują taką tezę.

²¹ Zob. F o d o r, *Nauki szczegółowe (albo: niejednorodność nauki jako hipoteza robocza)*.

²² Zob. W. B e c h t e l, J. M u n d a l e, *Multiple realizability revisited: Linking cognitive and neural states*, „Philosophy of Science” 66(1999), nr 2, s. 175-207; T.W. P o l g e r, *Evaluating the*

wielorakiej realizacji bierze się tutaj stąd, że realizowany ból jest identyfikowany bardzo niedokładnie (mimo że ludzie wyraźnie różnią się zachowaniem od żab), a realizująca struktura neurologiczna szczegółowo. Znalezienie niekontrowersyjnego przykładu wielorakiej realizacji okazuje się niezwykle trudne. Co więcej, sztandarowy przykład funkcjonalistów – komputer – realizowany za pomocą różnych układów elektronicznych czy mechanicznych, można bardzo różnie analizować, w zależności od tego, jak będzie się identyfikować ich funkcję²³. Jeśli funkcję scharakteryzujemy tak, aby uwzględnić szybkość przetwarzania, to r ó ż n e procesory czy układy elektroniczne będą realizować r ó ż n e funkcje. Jeśli uwzględnimy na przykład tylko oprogramowanie komputera, pomijając szybkość jego działania, to szybkość procesora okazuje się nerelevantna dla funkcji. Jest więc tym samym, co śmiech pingwina dla smaku śledzia: po prostu nieistotnym szczegółem. W takim wypadku wieloraka realizacja nie zachodzi. Mówiąc krótko, wielorakość jest dosyć słabo uchwytana.

Funkcjonalistyczne przeświadczenie, że organizacja bywa istotniejsza od nośnika czy substratu, można wyrazić nieco porządniej, mówiąc o „niezależności od substratu”²⁴. Nie chodzi tu oczywiście o całkowitą niezależność – tego funkcjonałisci nie mają na myśli, kiedy sądzą, że ta sama funkcja może być zrealizowana przez różnego rodzaju tranzystory: germanowe, krzemowe i z arsenku galu. Oczywiście, różne cechy tranzystorów wyznaczają ich zastosowania, a te cechy nie są zupełnie niezależne od tego, z czego tranzystor zbudowano; wręcz przeciwnie, tylko dzięki temu cechy te występują. Jednak z różnych tranzystorów można zbudować całkowicie równoważne urządzenia: bramki logiczne, które będą realizować te same funkcje logiczne, na przykład koniunkcję czy negację. Chalmers określa taką niezależność od substratu dokładniej „niezmiennością organizacyjną” (ang. *organizational invariance*)²⁵: podkreśla, że procesy obliczeniowe, czyli procesy będące w centrum zainteresowania funkcjonalizmu obliczeniowego, a więc i komputacjonizmu w kognitywistyce, mają taki właśnie charakter.

evidence for multiple realization, „Synthese” 2008, t. 167, nr 3, s. 457-472; L.A. Shapiro, *How to Test for Multiple Realization*, „Philosophy of Science” 75(2008) nr 5, s. 514-525; t e n ż e, *The Mind Incarnate*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2004; R. E n d i c o t t, *Resolving arguments by different conceptual traditions of realization*, „Philosophical Studies” 2010, t. 159, nr 1, s. 41-59.

²³ Por. M. M i ł k o w s k i, *Explaining the Computational Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2013, s. 67-71.

²⁴ Por. D.C. D e n n e t t, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, New York 1995, s. 50.

²⁵ Zob. D.J. C h a l m e r s, *A Computational Foundation for the Study of Cognition*, „Journal of Cognitive Science” (2011), nr 12, s. 325-359.

FUNKcjONALISTYCZNE TEORIE ŚWIADOMOŚCI

Najbardziej spektakularnym kontrargumentem przeciwko funkcjonalistycznemu ujęciu świadomości związanemu z niezmiennością organizacyjną jest argument Neda Blocka²⁶. Block przeprowadza następujący eksperyment myślowy: wyobraźmy sobie, że chiński rząd przekonał się do funkcjonalizmu i zobowiązał obywateli do realizacji ludzkiego umysłu przez godzinę. Miliard Chińczyków miałby symulować neurony, komunikując się ze sobą radiowo. Można by ich połączyć radiem ze sztucznym ciałem. Czy taki układ byłby świadomy? Dla Blocka jest jasne, że nie. Świadomość nie jest w jego koncepcji organizacyjnie niezmiennicza. Coś umyka: jakość przeżyć świadomych.

Możemy teraz wyrazić wątpliwość Chalmersa wobec teorii funkcjonalistycznych: wydaje się, że przeżycia świadome mają jakości (zwane przez niego z łaciny *qualiami*), które nie towarzyszą w sposób konieczny logicznie procesom obliczeniowym²⁷. Wiemy, że mogą im towarzyszyć, bo sami jesteśmy świadomi, ale możliwe jest też istnienie zombi: istot zachowujących się tak samo jak my i reagujących na te same bodźce, przetwarzających te same informacje, a pozbawionych świadomości.

Chalmers odróżnia tu przytomność (ang. *awareness*) od świadomości: ta pierwsza polega na informacyjnej dostępności stanów poznawczych, druga zaś na posiadaniu *qualiów*. Zombi mogą być przytomne, nie będąc świadome.

Zobaczmy, jak się to ma do pięciu wybranych teorii świadomości w stylu funkcjonalistycznym²⁸. Teoria globalnej przestrzeni roboczej²⁹ rzeczywiście charakteryzuje stany świadome jako te, które są dostępne w globalnej przestrzeni dla innych procesów obliczeniowych. Świadomość to w tym ujęciu właśnie przytomność w rozumieniu Chalmersa. Baars podkreśla, że samo znajdowanie

²⁶ Por. N. B l o c k, *Troubles with Functionalism*, w: tenże, *Collected Papers: Consciousness, Function, and Representation*, t. 1, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2007, s. 71-73.

²⁷ Nie chcę tutaj zajmować się samymi *qualiami*, które charakteryzowane są albo mylnie (konkluzja przypisywanych im własności prowadzi do sprzeczności), albo na tyle beztreściowo, że z użycia terminu „*quale*” nic dodatkowego nie można wynioskować, poza tym, że chodzi o przeżycie świadome. Zob. D. C. D e n n e t t, *Quining Qualia*, w: *Consciousness in Contemporary Science*, red. A. J. Marcel, E. Bisiach, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 42-77; K. F r a n k i s h, *Quining *diet qualia**, „*Consciousness and Cognition*” 21(2012) nr 2, s. 667-676.

²⁸ Ograniczam się tutaj do bardzo krótkiego ich scharakteryzowania. Charakteryzowane teorie wybieram za artykułem: M. M i ł k o w s k i, *Obliczeniowe teorie świadomości*, „*Analiza i Egzystencja*” 11(2010), s. 133-154.

²⁹ Zob. B. J. B a a r s, *In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind* Oxford University Press, New York–Oxford 1997; por. B. J. B a a r s, S. F r a n k l i n, *Consciousness Is Computational: The Lida Model of Global Workspace Theory*, „*International Journal of Machine Consciousness*” 01(2009) nr 01, s. 23. Filozoficznym odpowiednikiem tej teorii jest teoria „wielokrotnych szkiców” Dennetta (zob. D. D e n n e t t, *Słodkie sny: filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007).

się w globalnej przestrzeni nie jest równoznaczne z byciem przeżyciem świadomym. Teoria ta nie ujmuje jakościowego charakteru zdarzeń świadomych, lecz ma pokazać architekturę procesów przetwarzania informacji, które prowadzą do powstania między innymi świadomych przeżyć. Wyjaśnia, w jaki sposób stany obliczeniowe stają się świadome, a więc pozwala rozróżniać stany nieświadome i świadome. Jest więc teorią stanów świadomych, a nie teorią świadomego podmiotu (i nie wyjaśnia na przykład różnicy między jawą a snem).

Teoria świadomości jako myśli wyższego rzędu (ang. Higher-Order Thought – HOT) Davida Rosenthala również ma wyjaśnić proces uświadamiania, a jednocześnie swoistą strukturę samoświadomości, która towarzyszy świadomości (przynajmniej u człowieka)³⁰. Zgodnie z tą teorią myśl jest uświadomiona, gdy jest przedmiotem innej myśli. Same myśli drugiego rzędu rzadziej bywają uświadamiane, lecz są przyczyną uświadamiania innych. Tu rzeczywiście nie ma mowy o żadnych jakościach przeżyć, a jedynie o pewnej dostępności – ujmowanej w kategoriach bycia przedmiotem innej myśli (czyli dostępności dla innej myśli).

Nieco inny charakter ma teoria informacyjnej integracji. Jej twórcą jest współpracownik Geralda Edelmana³¹, Giulio Tononi³². Jego zdaniem świadomość określają dwie istotne cechy: (1) ma ona naturę informacyjną; (2) jest silnie zintegrowana. Tononi opracował miarę złożoności integracyjnej sieci przesyłających informacje, mającą służyć do eksperymentalnego pomiaru stopnia świadomości. Świadomość ma być efektem integracji informacji w sieci nerwowej; neuronalne korelaty świadomości mają się więc cechować swoistym stopniem zintegrowania (synchronizacji). Tym razem nie mówi się w ogóle o dostępności, lecz raczej o innej cesze organizacyjnej. Innymi słowy, Chalmersowskie rozróżnienie przytomności i świadomości słabo do tej teorii przystaje; można by jednak na obronę Chalmersa powiedzieć, że o przeżyciach nie mówi się tutaj w ogóle, bo teoria ta *de facto* stara się określić, czy dana organizacja jest na tyle złożona, aby mogła wytwarzać świadomość. Jak okaże się w części trzeciej niniejszych rozważań, własna teoria Chalmersa stoi w wyraźnej sprzeczności z ujęciem Tononiego, gdyż Chalmers nie wymaga, aby świadomy system informacyjny miał określoną złożoność.

Czy funkcjonalistyczne teorie nie starają się jednak w ogóle wyjaśnić świadomych przeżyć? Wbrew temu, co sugeruje Chalmers, istnieją takie teorie, których celem jest ujęcie, na czym polega jakościowość przeżycia ziele-

³⁰ Zob. D. R o s e n t h a l, *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005.

³¹ Znany polskim czytelnikom z popularnej pozycji: G. E d e l m a n n, *Przenikliwe powietrze, jasny ogień: o materii umysłu*, tłum. J. Rączaszek-Leonardi, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998.

³² Zob. G. T o n o n i, *An information integration theory of consciousness*, „BMC Neuroscience” 5(2004), s. 42.

ni. Taką teorią jest na przykład przywołana już wcześniej w przypisie koncepcja Raya Jackendoffa³³, który uważa, że konieczne jest także zbadanie struktury nośników informacji, czyli formatu reprezentacji świadomych. Sam stopień organizacji nie wystarczy. Należy odwołać się do modalności percepcyjnych.

Zdaniem Jackendoffa, tylko reprezentacje tak zwanego pośredniego szczebla mogą być treścią świadomości. Czyste dane percepcyjne, docierające z organów zmysłowych, nie są nam dostępne w świadomości (stanowią najniższy poziom reprezentacji); podobnie nie jesteśmy w stanie operować abstrakcyjnymi myślami w oderwaniu od modalności zmysłowych. Na przykład wyrazami operujemy zawsze w reprezentacji fonologicznej (lub graficznej, jeśli są to wyrazy języka tylko pisanego); nie są nam one dostępne w postaci czysto pojęciowej. Koncepcja Jackendoffa, choć powstawała nieco wcześniej od popularnych obecnie, jest bliska ujęciu Baarsa: bycie świadomym polega w niej na znajdowaniu się w pamięci krótkoterminowej (ang. short-term memory – STM) charakterystycznej dla danej modalności zmysłowej; reprezentacje z pamięci krótkoterminowej, na które skierowano uwagę, znajdują się w samym centrum świadomości. W ten sposób pojęcie dostępności (a więc i przytomności) zostaje powiązane z empirystycznym przekonaniem, że dla świadomości kluczowa jest percepcja. Istotne jest też to, że nie wszystkie dane percepcyjne są nam dostępne w reprezentacji zmysłowej, a więc nie wszystko jest nam dostępne świadomie. Niemniej, zgodnie z tą teorią neoempirystyczną, nie istnieją żadne informacje dostępne w świadomości, które nie miałyby natury quasi-percepcyjnej. Myśl świadoma ma zawsze naturę zmysłową.

Jak widać, istnieje jednak teoria obliczeniowa i funkcjonalistyczna, która mówi coś o przeżyciach. Otóż jakości przeżyć to jakości modalności zmysłowych: świadomość dlatego ma jakości, że informacje są przetwarzane przez systemy obsługujące dane percepcyjne. Możemy obstawać, że to nie jest wyjaśnienie trudnego problemu świadomości. Pojawia się jednak pytanie: jeśli wiemy, dlaczego zombi ma określoną modalność zmysłową, i to percepcyjną, posiada pamięć krótkoterminową i reprezentacje pośredniego szczebla, to czego będzie zombi brakować? Jeśli znamy strukturę przyczynową procesów uwagowych (bo takie właśnie wchodzi w grę w teorii Jackendoffa i w jej nowszej wersji u Prinza), to dlaczego coś miałyby nam umykać?

Eksperymenty Blocka czy Chalmersa przypominają Leibnizjański młyn z *Monadologii*³⁴: choćbyśmy odtworzyli umysł w postaci wielkiego młyna, wielkiego mechanizmu, to nigdzie nie zobaczymy percepcji. Istnieją rozmaite

³³ Zob. J a c k e n d o f f, dz. cyt. Zwolennikiem i kontynuatorem tej koncepcji jest Jesse Prinz w jego najnowszej książce (zob. J.J. P r i n z, *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*, Oxford University Press, Oxford–New York 2012).

³⁴ Zob. G.W. L e i b n i z, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1991.

wersje tego eksperymentu myślowego: bodaj najbardziej popularne, oprócz odmian, w których występują zombi i Chińczycy, jest wyobrażanie sobie neurolożki Marii, która wychowana w czarno-białym świecie miałaby nie wiedzieć, jak to jest widzieć czerwone pomidory³⁵. Mniej więcej z tym samym mamy do czynienia i w tym przypadku: Maria ma bowiem znać tylko młyn, nie znając wcześniej percepcji. Do Marii jeszcze wrócimy.

NIEZMIENNOŚĆ ORGANIZACYJNA I PANPSYCHIZM

Chalmers stara się nas przekonać, że zombi są tylko logicznie, lecz nie przyrodniczo możliwe w naszym świecie. Są możliwe logicznie, gdyż nie widzimy jawnej sprzeczności w stwierdzeniu, że byłyby pozbawione jakości przeżyć świadomych³⁶. A więc świadomość nie wyczerpuje się w funkcjonalnym opisie, ponieważ sama funkcji – pojmowanej w kategoriach ról przyczynowych czy ról funkcjonalnych – po prostu w ogóle nie ma. Jest tak dlatego, że świadomość jest zupelnie epifenomenalna: umyka funkcjonalizmowi, ale możemy ją postulować jako towarzyszący przytomności cień. Jeśli to jest poważne potraktowanie świadomości, to nie wiem, dlaczego zdaniem Chalmersa behawioryzm jest niepoważny. Wszak skrajni behawioryści, jak Watson czy Skinner, byli właśnie takimi epifenomenalistami.

Wydaje się, że pokusa epifenomenalizmu bierze się z pragnienia obalenia funkcjonalistycznego podejścia do świadomości przez wskazanie, że nigdy nie wystąpi ona w ramach struktury przyczynowej (czy zależnościowo-funkcjonalnej) zjawisk psychicznych związanych z przytomnością. To bardzo mocna teza, bo prowadzi wprost do kłopotów z wyjaśnieniem, dlaczego w ogóle wiedza o świadomości jakościowej jest możliwa: wiedza też musi zostać zanalizowana w kategoriach nieprzyczynowych, co Chalmers zresztą czyni³⁷. Jednak jego analiza – uprawiana w kategoriach bezpośredniości (czy też wiedzy przez znajomość) – jest zwodnicza; z faktu, że coś jest znane bezpośrednio, nie wynika, że znajomość ta nie ma podstaw przyczynowych, które zupełnie ją tłumaczą. Dopóki mamy jakąkolwiek zależność między jakimkolwiek zjawiskiem psychicznym a świadomością w rozumieniu Chalmersa (czyli z jakościowymi przeżyciami świadomymi), dopóty nie jest to epifenomenalizm, który wystarczałby do wbicia osinowego kołka w funkcjonalistycznego wampira. Wystarczający byłby dopiero absolutny epifenomenalizm, ale takie stanowisko jednocześnie podważyłoby sensowność

³⁵ Zob. F. Jackson, *Czego nie wiedziała Maria?*, tłum. T. Ciecierski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003 nr 4(6), s. 9-14.

³⁶ Na to fizykalista może odpowiedzieć, że widzi sprzeczność, bo zombi zgodnie z jego definicją świadomości (np. w teorii Baarsa) będzie świadomy, będąc przytomny.

³⁷ Por. Chalmers, *Świadomy umysł: w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, s. 354.

tej teorii świadomości: jeśli nic od takiej świadomości nie zależy, to jakim cudem może się ona obronić przez zasadą niemnożenia bytów ponad konieczność? Mówiąc krótko, świadomość mogłaby być zupełnie epifenomenalna, gdyby od niej kompletnie n i c nie zależało, łącznie z wiedzą na jej temat. Jakakolwiek zależność wiedzy o świadomości od owej świadomości konstytuowałaby bowiem jej rolę, a przez to dawałaby podstawę do jej funkcjonalizacji. Chalmers stara się przyjąć epifenomenalizm, ale jest to epifenomenalizm selektywny: świadomość nie ma mocy sprawczej, a więc przyczynowej, ale ma moc ujawniania się w bezpośredniej jej znajomości. Sелеktywny epifenomenalizm to jednak za mało. Gdyby jednak przyjął epifenomenalizm absolutny, wówczas jego teoria nie mogłaby postulować bytu takiego jak świadomość, bo nawet jako wytwór innych procesów nie mogłaby ona na nic wpływać w jakikolwiek sposób.

Jaką więc teorię chce nam Chalmers zaoferować w zamian? Otóż nie neguje on bynajmniej teorii funkcjonalistycznych, które opierają się na pojęciu dostępności czy przytomności. Za pomocą serii eksperymentów myślowych Chalmers stara się dowodzić, że w naszym świecie – bo nie na mocy pojęć – przytomności t o w a r z y s z y świadomość. A to dlatego, że obowiązuje „zasada niezmienności organizacyjnej”. Nie ma mowy o zależności, a jedynie o współwystępowaniu przytomności i świadomości. Ta nowa zasada gwarantuje współwystępowanie przeżyć z rolami funkcjonalnymi myśli, co w konwencjonalnym funkcjonalizmie zapewniała po prostu przyczynowość. Głosi ona – w skrócie – że przeżycia określonego rodzaju zawsze towarzyszą układom funkcjonalnym o tej samej (abstrakcyjnie pojętej) organizacji, niezależnie od materialnej realizacji tak zorganizowanych układów. Pojawia się jednak zasadnicza wątpliwość, czy koncepcja ta nie opiera się na sztuczce werbalnej: nazywamy przyczynowość bądź zależność „współwystępowaniem” czy „towarzyszeniem”, ale de facto nic się nie zmieniło. Można odnieść wrażenie, że strukturalnie teoria ta nie odbiega od funkcjonalizmu, lecz zamiast ról przyczynowych oferuje klasyczne dualistyczne rozwiązanie problemu z przyczynowością: harmonię przedustawną. Sęk w tym, że harmonie przedustawne w siedemnastym wieku mogły uchodzić za interesującą i płodną hipotezę, lecz dziś metodologia nauk – a Chalmers cały czas twierdzi, że tworzy podstawy n a u k o w e j teorii świadomości – wymaga dokładnego określenia, czym one są.

Zasada niezmienności organizacyjnej nie jest nową tezą o świadomości czy przeżyciach, lecz „łataniem dziury” po przyczynowej roli przeżyć, którą Chalmers wcześniej odrzucił, chcąc poradzić sobie z postulowaną przez siebie niesprzecznością pojęcia zombi. Korzystając z pomysłów eksperymentów myślowych, Chalmers pokazuje następnie, że nieintuicyjne byłoby odrzucenie zależności qualiów od organizacji funkcjonalnej systemu poznawczego³⁸. Istota większości

³⁸ Zob. tamże, rozdz. 7, s. 411-455.

z nich polega na tym, że wyobrażamy sobie izomorficzny odpowiednik funkcjonalny świadomego człowieka, który jednak zbudowany jest z elementów elektronicznych (np. półprzewodnikowych). Następnie buduje się szereg pośrednich stadiów między człowiekiem a jego odpowiednikiem funkcjonalnym i argumentuje, że wyznaczenie gdziekolwiek granicy, mówiącej, że tu właśnie zanikają przeżycia świadome i zostaje tylko przetwarzanie informacji, byłoby arbitralne.

Niemniej arbitralność ta dotyczyć ma jedynie, o dziwo, świata rzeczywistego, a nie wszelkich światów możliwych. Innymi słowy, Chalmers twierdzi, że w innych światach świadome przeżycie może w ogóle się nie pojawić mimo istnienia tej samej struktury przyczynowej. Jest to dosyć osobliwe: w innych światach, a więc w światach, gdzie nie obowiązuje zasada niezmienności organizacyjnej, taką granicę można wyznaczyć. Ale ona także jest intuicyjnie arbitralna. Mówiąc krótko, jego argumentacja zdaje się dosyć pokrętna.

Chalmers przypisuje tezie o związku świadomości z przytomnością charakter konieczności przyrodniczej, a nie logicznej. Podczas gdy fizykaliści, jego zdaniem, *m u s z ą* twierdzić, że związek ten będzie konieczny logicznie, dualista może przyjąć słabszą odmianę tej konieczności. Chalmers jednak zupełnie zapomina o możliwości stanowiska, zgodnie z którym wszystkie związki pojęciowe traktuje się jako potencjalnie podważalne, mimo że jest ono dominujące w filozofii analitycznej od czasów Quine'a. Co więcej, nasze definicje podlegają rewizjom, mimo że mówimy o tych samych przedmiotach: teorie naukowe dotyczyły tych samych przedmiotów, choćby przyjmowały różne ich definicje, jak pokazywał już Putnam³⁹. Trudno zatem dociec, dlaczego mielibyśmy uważać, że jakiś szczególnie nieobalalny charakter przysługuje definicjom pojęć takich jak „świadomość” czy „przytomność”. Poza tym, zdaniem niejednego fizykalisty – czy klasycznego funkcjonalisty – niesprzeczne wyobrażenie zombi nie jest możliwe, bo zombi na mocy swojej organizacji funkcjonalnej jest świadomy, gdyż takie właśnie rozumienie pojęcia świadomości przyjmuje się w teoriach funkcjonalistycznych. Wyobrażenie to jest sprzeczne; brak sprzeczności w wyobrażeniu niczego w istocie nie dowodzi, a jedynie wynika z przyjęcia innej teorii świadomości, w której inaczej się to pojęcie rozumie.

Naturalistyczni fizykaliści najczęściej w ogóle nie przypisują mocnego modalnego charakteru swoim twierdzeniom: skoro można uważać, że dowiemy się zapewne jeszcze sporo o wodorze, modyfikując tym samym nasze teorie chemiczne, a może nawet zmieniając znaczenie wyrazu „wodór”, to można identycznie traktować również pojęcie „świadomość”, które wraz z badaniami naukowymi również zostanie sprecyzowane w ramach kolejnych teorii. Wszelkie ogólne tezy na temat fizycznej realizacji świadomości opierają się, zdaniem

³⁹ Zob. H. P u t n a m, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

większości fizykalistów – i to fizykalistów naturalistycznych, z którymi Chalmers polemizuje – jedynie na skończonej liczbie świadectw empirycznych, które nigdy w pełni nie uzasadniają tez z kwantyfikatorem uniwersalnym. Podobnie jak Hume, tacy fizykaliści uznają te tezy za przygodne, a nie konieczne, ale nie czyni to z nich dualistów, mimo że przyjmują stanowisko istotnie słabsze od stanowiska Chalmersa. Z tego też względu dualizm Chalmersa wydaje się dosyć naciągany, a skądinąd interesujące zagadnienia modalności i analizy pojęciowej – zupełnie niezwiązane z podstawowym tematem jego książki. W dyskusji tej bowiem nie o modalność chodzi, lecz o naturę świadomości. Wypowiadanie tez mocniejszych niż przygodnie prawdziwe o empirycznie dostępnych zjawiskach wydaje się po prostu zupełnie irracjonalne, zgodnie z Kazimierza Ajdukiewicza zasadą racjonalności, iż sądy należy uznawać z taką mocą, z jaką są one uzasadnione. A prawa nauk empirycznych, z definicji kwantyfikowane uniwersalnie, nigdy nie będą uzasadnione tak, by można było poważnie się na mówienie o ich l o g i c z n e j konieczności.

Zostawmy kwestię dualizmu – realnego czy pozornego – na boku. Warto zauważyć, że Chalmersa teoria świadomości nie opiera się wyłącznie na reformułowaniu tez klasycznych funkcjonalistów, lecz zawiera istotne novum – spekulację na temat jakościowo-świadomego charakteru wszelkiej informacji (rozumianej strukturalnie; nie w sensie Shannona, jak błędnie sugeruje Chalmers⁴⁰, tylko tak jak logon u MacKaya⁴¹). Zgodnie z tą spekulacją świadomy bądź przynajmniej protoświadomy charakter ma wszystko, w czym tylko da się wskazać dowolne zróżnicowanie. Tak więc wszystko – poza izolowanymi punktami czy podobnie idealnymi bytami – będzie wyposażone w jakościową protoświadomość. Teoria Chalmersa hojnie przypisze więc praktycznie wszystkim bytom świadomość, w tym cząstkom elementarnym, choć nie odpowie, w jaki sposób taka świadomość ma się złożyć na świadomość na przykład nietoperzy czy ludzi. Taka spekulacja przede wszystkim nie ma żadnej wartości eksplanacyjnej, bo nie musimy wyjaśniać, dlaczego atomy mają świadome przeżycia, a jedynie wynika z odrzucenia przez Chalmersa pojęcia emergencji jako niejasnego. A skoro całości takie jak mózgi mają świadomość, to świadome muszą być części, sądzi Chalmers. No cóż, w podręcznikach logiki taką strukturę argumentu nazywa się błędem: nie jest prawdą, że skoro cały samochód może pojechać do Małkini, to pojedyncze koło samochodu może pojechać do Małkini. Rozumowanie takie jest po prostu niepoprawne, a żeby je odrzucić, nie trzeba uznawać żadnych niepewnych koncepcji meta-

⁴⁰ Zob. W.F. H a r m s, *The Use of Information Theory in Epistemology*, „Philosophy of Science” 65(1998) nr 3, s. 472-501.

⁴¹ Zob. D.M. M a c K a y, *Information, Mechanism and Meaning*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.

fizycznych, lecz wystarczy przyjąć prostą tezę, że całości miewają własności inne od własności części (np. własność bycia taką właśnie całością).

Co więcej, skoro świadomość nie wymaga zintegrowanego przetwarzania informacji, to teoria Chalmersa neguje teorię Tononiego, która dostarcza również coraz lepszych miar ilościowych świadomości w neuronauce⁴². Spekulacja zastępuje u Chalmersa empirię – i tak jak Hegel dedukował filozoficznie, ile będzie planet, tak autor *Świadomego umysłu* śmiało podważa cały dział badań neuropsychologicznych związany z określaniem minimalnej złożoności układu nerwowego wymaganej dla istnienia świadomości. A zdawałoby się, że czasy gabinetowego uprawiania filozofii już minęły. Oczywiście, można by odzierać, że Tononi nie przedstawia danych empirycznych, lecz tylko teorię, więc Chalmers może ją zanegować. Chodzi tu wszak o założenie teorii Tononiego, że świadome są tylko odpowiednio wysoko złożone systemy przetwarzania informacji. Nie wiadomo jednak, czemu negacja tego założenia miałaby służyć i jak jest ona uzasadniona: jakie mianowicie zjawiska ma wyjaśnić, które bez negacji tego założenia pozostają niewyjaśnione (zauważyć warto, że Tononi może bronić swojego założenia dosyć wiarygodną, choć przygodną tezę, że świadomość łączy się z odpowiednio dużą zmiennością zachowań będących reakcjami na różne bodźce, a takie zachowania u bardzo prostych organizmów po prostu nie występują). Na mocy (proto)panpsychizmu obliczający kalkulator, zeszyt i drożdże mają świadome przeżycia. Cały świat przenikają świadome jakości przeżyć. Tyle że jakości te nic nie robią, tylko są; wszak są epifenomenalne.

Osobliwy ten świat Chalmersa. Trzeba jeszcze uznać fundamentalne prawa psychofizyczne, które łączą świat przeżyć z całym światem oddziaływań, aby teoria była kompletna; co prawda nie wiadomo, dlaczego to robimy, skoro przeżycia nic nie wywołują ani nic ich nie wywołuje. Szczerze mówiąc, trudno wyobrazić sobie gorszą teorię świadomości.

POŻEGNANIE Z MARIĄ

Wcześniej napomknąłem już o znanej z eksperymentu myślowego Jacksona neurolożce Marii⁴³. Załóżmy, że Chalmers ma rację i argument z wiedzy jest

⁴² Zob. A.K. Seth i in., *Theories and measures of consciousness: an extended framework*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 103(2006) nr 28, s. 10799-10804; A.K. Seth i in., *Measuring consciousness: relating behavioural and neurophysiological approaches*, „Trends in Cognitive Sciences” 12(2008) nr 8, s. 314-321; A. Seth, *Explanatory Correlates of Consciousness: Theoretical and Computational Challenges*, „Cognitive Computation” 1(2009) nr 1, s. 50-63.

⁴³ Zob. Jackson, dz. cyt.

przekonujący. Załóżmy, że dysponująca całą wiedzą fizyczną Maria istotnie nie wie, jak to jest widzieć pomidora. Ale czy spekulacja Chalmersa – zasada niezmienności organizacyjnej, panpsychizm czy fundamentalne prawa psychofizyczne – da nam powody, aby uważać, że będzie to wiedziała Maria-dualistka? Nie wydaje się. Maria może co najwyżej wiedzieć, że pomidor będzie miał świadome przeżycia, które będą mu konieczne – lecz tylko przyrodniczo konieczne – towarzyszyć. Maria może też wiedzieć, iż powinna mieć jakieś przeżycia w kontakcie z różnymi treściami informacyjnymi. Ale jakie? Tego teoria wcale nie mówi; co gorsza, w ogóle nie wiadomo, co do niej należałoby dodać, żeby Maria mogła wiedzieć, jak to jest widzieć pomidora, zanim go zobaczy.

Być może ten przykład jest jednak zwodniczy; to nie argument przeciwko fizykalizmowi czy dualizmowi, lecz wykorzystanie faktu, że przeżycia mają subiektywny charakter, a więc wiążą się ze swoim podmiotem tak, że inne podmioty nie mają do nich bezpośredniego dostępu. Skoro Maria nigdy nie miała takich przeżyć, to zdrowy rozsądek podpowiada, że nie będzie mogła przewidzieć, jakie przeżycia będzie mieć. Nie znaczy to jednak, że dualizm lub fizykalizm jest fałszywy. Co innego bowiem mieć teorię, a co innego reprezentować coś w sposób charakterystyczny dla przeżyć wzrokowych i pamięci epizodycznej: Maria nie ma dostępu do odpowiednio zakodowanego przeżycia w pamięci roboczej – i tyle⁴⁴. Ludzie – całe szczęście, bo prowadziłoby to do częstych halucynacji – nie potrafią wzbudzać w sobie dowolnych reprezentacji wyłącznie na podstawie opisu, ale gdyby Maria była robotem, mogłaby sobie chwacko z tym radzić⁴⁵. Nie ma tu miejsca na szczegółowe omawianie tego argumentu; chcę jedynie podkreślić, że błędem jest zbyt szybkie przechodzenie od zdroworozsądkowego przeczucia do tez metafizycznych. Dualista musi również wyjaśnić, dlaczego nawet Maria-dualistka nie byłaby w stanie sobie wyobrazić, jak to jest widzieć pomidora (jeśli uważa, że Maria-fizykalistka by tego nie zdołała uczynić).

Chalmers musiałby uznać, że Maria-dualistka pozna jednak charakter jakościowy przeżyć, ale nie wiadomo, co uzasadniałoby jego sąd: żaden aspekt jego teorii nie tłumaczy jakości przeżyć, a jedynie mówi, że one występują. Ale nie mówi jak i e! Skoro tak, to jeśli przykład z Marią wystarcza do odrzucenia funkcjonalizmu i fizykalizmu, wówczas wystarcza on też do odrzucenia teorii Chalmersa, bo (nawet po uzupełnieniu treści praw psychofizycznych)

⁴⁴ Por. P r i n z, dz. cyt., s. 324. Swoją drogą, wyobrażenia i pamięć epizodyczna są realizowane przez te same mechanizmy mózgowe, tak więc wyobrażanie sobie obrazowo możliwe jest właśnie dzięki pamięci epizodycznej. Zob. S. E. T a y l o r, *Envisioning the Future and Self-Regulation*, w: *Predictions in the Brain: Using Our Past to Generate a Future*, red. M. Bar, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 135-143.

⁴⁵ Zob. D e n n e t t, *Słodkie sny: filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*.

teoria ta w żaden sposób nie umożliwia Marii przewidzenia, co odczuje. Jeśli Chalmers zaprotestuje, twierdząc, że ten przykład nie wystarcza do obalenia jego teorii, to wtedy też nie wystarcza on do odrzucenia funkcjonalizmu.

Chalmers stoi przeto przed dylematem: albo uzna, że tak naprawdę głosi jedynie wersję funkcjonalizmu ze wszelkimi nieintuicyjnymi konsekwencjami w postaci grupowej świadomości miliarda Chińczyków, i przyzna, że trudny problem świadomości jest pseudoproblemem, albo uzna, że jego własna teoria jest nie do przyjęcia, bo trudnego problemu świadomości nie tłumaczy. Ja zaś sugeruję, że jego teoria jest nie do przyjęcia także z innych powodów: po prostu nie jest nawet zaczątkiem poważnej teorii świadomości, która nie powinna głosić epifenomenalizmu, lecz rzetelnie wyjaśniać znane zjawiska, dobrze je opisując i wyróżniając.

KRYTERIA TOŻSAMOŚCI OSOBOWEJ A TAK ZWANY POGLĄD PROSTY

Termin „osoba” występuje w wielu kontekstach, często nieposiadających ze sobą żadnych związków znaczeniowych. Przykładowo pojęcie osoby pojawia się w dyskusjach prawnych, medycznych, literackich, artystycznych, religijnych, nie posiadając przy tym jednoznacznej definicji. Wskazuje to na notoryczną wieloznaczność tego terminu. Wydaje się, że termin „osoba” jest w tym sensie terminem otwartym, że jego znaczenie może względnie bezkolizyjnie być modyfikowane w zależności od potrzeb teoretycznych i praktycznych.

Jestem zwolennikiem animalizmu¹ i odrzucam psychologiczne kryteria tożsamości osobowej. Co więcej, uważam, że pojęcie osoby nie posiada jakiegś specyficznej roli do odegrania na gruncie ontologii. Pojęcie to jest oczywiście eksploatowane we współczesnych dyskusjach filozoficznych, ale według mnie jego nieustalony sens przyczynia się raczej do bałaganu w myśleniu o człowieku niż do konstruktywnych analiz antropologicznych.

Filozoficzne dyskusje na temat tożsamości osobowej znalazły się w dość dziwnym impasie². Literatura przedmiotu dostarcza wielu przekonujących kontrprzykładów wobec standardowo proponowanych kryteriów identyczności. W efekcie okazuje się, że żadne z tych kryteriów nie jest konieczne i zarazem wystarczające do ugruntowania przekonań o tożsamości. Na polu tych

¹ Stanowisko animalistyczne, w różnych, często niekompatybilnych ze sobą wersjach, prezentują następujący myśliciele: William R. Carter (zob. W.R. C a r t e r, *Why Personal Identity is Animal Identity*, „Logos” 11(1990), s. 71-81), Paul F. Snowdon (zob. P.F. S n o w d o n, *Persons, Animals, and Ourselves*, w: *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, red. Ch. Gill, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 83-107), Eric T. Olson (zob. E.T. O l s o n, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press, Oxford 1997), Trenton Merricks (zob. T. M e r r i c k s, *Objects and Persons*, Oxford University Press, Oxford 2001), Peter van Inwagen (zob. P. v a n I n w a g e n, *Material Beings*, Cornell University Press, Ithaca 1990), Patrick Toner (zob. P. T o n e r, *Hylemorphic Animalism*, „Philosophical Studies” 2011, t. 155, nr 1, s. 65-81), Steinvör T. Árnadóttir (zob. S.T. Á r n a d ó t t i r, *Functionalism and Thinking Animals*, „Philosophical Studies” 2010, t. 147, nr 3, s. 347-354). Na temat kontrowersji związanej z ustaleniem podstawowej tezy animalizmu zob. np. J. J o h a n s s o n, *What is Animalism?*, „Ratio” 20(2007) nr 2, s. 194-205.

² O wspomnianym impasie pisze między innymi Marcin Iwanicki (zob. M. I w a n i c k i, *Identyczność osobowa. Wybrane stanowiska i argumenty*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kłodziejczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 310-311). Artykuł Iwanickiego stanowi wyczerpujące i kompetentne wprowadzenie w problematykę współczesnych sporów wokół tożsamości osobowej.

zmagają pozostaje jeszcze tak zwany prosty pogląd (ang. *simple view*)³, którego większość zarzutów nie dotyka. Niemniej jednak również to stanowisko jest narażone na dezaprobatę: nie dostarcza ono bowiem żadnego interesującego opisu ani wyjaśnienia tożsamości osobowej. Być może jednak prosty pogląd jest ostatecznie stanowiskiem, które należałoby zająć – chociaż bowiem prosty pogląd jest prosty, motywy jego akceptacji już takie nie są.

W pracy niniejszej zamierzam, po pierwsze, nieco uporządkować terminologię dyskusji nad tożsamością osobową, zwracając uwagę na pewne pułapki pojęciowe i metodologiczne, które mogą prowadzić do zwiększenia zamętu wokół podjętej problematyki; po drugie, przywołać kontekst, w którym typowe analizy zagadnienia tożsamości się odbywają (mam tu na myśli zarówno kwestie formalne dotyczące kryteriów tożsamości, jak i zaangażowanie w dyskusjach pewnych przedzałożeń metafizycznych); po trzecie, wymienić typowe kryteria tożsamości osobowej; po czwarte, przypomnieć typowe zarzuty wobec owych kryteriów ze szczególnym uwzględnieniem trudności kryteriów psychologicznych i, po piąte, uwypuklić powody, które mogą skłaniać do przyjęcia poglądu prostego.

Wspomniany prosty pogląd nie jest stanowiskiem, które zazwyczaj przyjmują zwolennicy animalizmu; zwykle wybierają oni jakąś wersję tak zwanego kryterium cielesnego. W tekście niniejszym zaakceptuję rozwiązanie, iż pogląd prosty – po odrzuceniu kryteriów psychologicznych oraz po uznaniu, że wszystkie kryteria, zarówno psychologiczne, jak i cielesne, napotykają na pewną trudność metafizyczną, która zostanie wysłowiona – jest jedyną rozsądną opcją, to jest rozwiązaniem, które na tle dotychczas formułowanych stanowisk konkurencyjnych – chociaż posiada pewne mankamenty natury epistemologicznej – jest najbardziej odporne na zarzuty o charakterze metafizycznym. Postaram się również przy okazji pokazać, w jaki sposób rzeczone stanowisko może być spójne z animalizmem.

³ Wśród zwolenników tego stanowiska znajdują się: Roderick M. Chisholm (zob. R.M. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court Publishing Company, La Salle 1976), E.J. Lowe, (zob. E.J. Lowe, *Subjects of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1996), Geoffrey Madell (zob. G. Madell, *The Identity of the Self*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1981), Richard G. Swinburne (zob. R.G. Swinburne, *Identyfikacja osoby*, tłum. S. Stecko, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 329-345), Trenton Merricks (zob. T. Merricks, *There Are No Criteria of Identity Over Time*, „Noûs” 32(1998) nr 1, s. 106-124). Warto nadmienić, iż pogląd prosty można rozumieć na kilka różnych sposobów, a mianowicie jako pogląd głoszący, że: (1) tożsamość osobowa polega na prostym, nieredukowalnym fakcie; (2) tożsamość osobowa ugruntowana jest w jakimś niezłożonym czynniku ontycznym; (3) nie istnieją warunki tożsamości osobowej; (4) nie można sformułować odpowiednich kryteriów tożsamości osobowej.

TERMINOLOGIA DYSKUSJI NAD TOŻSAMOŚCIĄ OSOBOWĄ

Przywołajmy na początek kilkanaście pytań filozoficznych sformułowanych w odniesieniu do osób: (1) Czy termin „osoba” jest równozakresowy z terminem „człowiek”? (2) Czy żywy, ale nieświadomy organizm ludzki jest osobą? (3) Czy istnieją osoby niebędące ludźmi? (4) Czy istnieją podmioty lub jaźnie poza osobami lub ludźmi? (5) Czy człowiek jest identyczny ze swoim ciałem? (6) Jak powstają i giną osoby? (7) W jaki sposób osoby trwają w czasie, zachowując swoją tożsamość? (8) Czy osoby są przedmiotami prostymi, czy złożonymi? (9) Czy osoby mogą być częściami innych przedmiotów? (10) Czy osoby są przedmiotami *sui generis*, czy też są przez coś konstytuowane? (11) Czy istnieją i jakie są kryteria bycia osobą? (12) W jaki sposób dokonujemy identyfikacji i reidentyfikacji osób? (13) W jaki sposób indywidualizujemy i liczymy osoby?

Na pytania te nie zamierzam w niniejszym tekście odpowiadać. Zostały one wyliczone jedynie w celu zobrazowania kilku wstępnych trudności pojęciowych, które należałoby uchylić przed przystąpieniem do dalszych analiz zagadnienia tożsamości.

Weźmy na początek pojęcie osoby. Po pierwsze, termin „osoba” występuje w wielu kontekstach, często nieposiadających ze sobą żadnych związków znaczeniowych. Przykładowo pojęcie osoby pojawia się w dyskusjach prawnych, medycznych, literackich, artystycznych, religijnych, nie posiadając przy tym jednoznacznej definicji. Wskazuje to na notoryczną wieloznaczność tego terminu. Po drugie, wydaje się, że termin „osoba” jest w tym sensie terminem otwartym, że jego znaczenie może względnie bezkolizyjnie być modyfikowane w zależności od potrzeb teoretycznych i praktycznych (niektórzy sądzą nawet, że treść tego pojęcia jest wciąż nieustalona nawet w obrębie określonych kontekstów). Po trzecie, istnieje pewna podstawowa niejasność co do roli łącznika „jest” w funkcji zdaniowej „*x* jest osobą”. Chodzi tu w dużym skrócie o to, czy termin „osoba” należy interpretować jako wyrażenie denotujące rodzaj naturalny, którego poszczególne osoby są egzemplifikacjami, czy też należy go traktować bądź jako zwykły predykat, bądź jako ukrytą deskrypcję, bądź też w końcu jako termin klasyfikacyjny, choć transrodzajowy. Po czwarte, nieustalone pozostają związki logiczne i znaczeniowe między pojęciem osoby a takimi pojęciami, jak na przykład: „człowiek”, „żywy organizm ludzki”, „ciało ludzkie”, „istota świadoma”, „osoba pozaludzka”, „zwierzę”, „podmiot”, „jaźń” (co częściowo odzwierciedlają przywołane wyżej pytania).

Jest rzeczą oczywistą, że jeśli wprowadzimy różnicę znaczeniową i zakresową między terminem „osoba” a terminem „człowiek”, to, po pierwsze, nie wszystkie wypowiedzi o osobach będą równoznaczne z analogicznymi wypowiedziami o ludziach, a po drugie, tożsamość osobowa nie będzie tym

samym, co tożsamość człowieka. Jeśli zaś każdy człowiek jest osobą, a każda osoba – człowiekiem, to – nawet jeśli uzasadnione będzie odróżnianie znaczeń tych pojęć – rację bytu straci ewentualna dystynkcja metafizyczna.

Jakie rozstrzygnięcie należałoby zatem przyjąć? Otóż wydaje mi się, że istnieją dobre powody, żeby odróżniać wspomniane pojęcia. Jednym z tych powodów jest sytuacja definicyjna. Człowiek jest definiowany biologicznie jako gatunek ssaka z rodziny człowiekowatych (Hominidae), jedyny występujący współcześnie przedstawiciel rodzaju *Homo*. Osoba zaś jest zazwyczaj określana – o ile nie podaje się jakiejś definicji *explicite* – poprzez wiązkę kryteriów jako coś, co: (1) ma zdolność do samoodniesień, (2) posiada samoświadomość, (3) dysponuje zdolnością do racjonalnego poznawania i działania, (4) podlega moralnej ocenie, (5) posiada pierwszoosobową perspektywę, (6) ma uprzywilejowany dostęp do własnych stanów mentalnych. Chociaż więc każda osoba ludzka jest człowiekiem, to nie każdy człowiek musi być osobą. Ponadto można sobie wyobrazić istoty, które nie posiadają typowo ludzkiej konstytucji biologicznej, a spełniają wymienione kryteria bycia osobą (jak istoty pozaziemskie, Bóg, aniołowie, maszyny). Jeżeli dopuścimy taką ewentualność, to będziemy mieli do czynienia z wieloraką realizowalnością osób, to jest możliwością ich egzemplifikowania przez obiekty o różnych metafizycznych naturach. W takiej sytuacji bezpieczniej jest założyć, że zagadnienie tożsamości osobowej dotyczy wyłącznie osób ludzkich. Co więcej, pamiętając o tym, że chociaż każda osoba ludzka jest człowiekiem, nie każdy człowiek musi być osobą, powinniśmy mieć na uwadze ewentualność, że kryteria tożsamości osobowej nie będą się precyzyjnie pokrywać z kryteriami tożsamości przyjętymi dla ludzi (kryteria tożsamości osobowej mogą być bardziej „wrażliwe”).

Wypada również omówić kwestię przywoływanego pojęcia kryterium. Otóż należy wyraźnie odróżnić warunki identyczności od kryteriów identyczności oraz kryteria metafizyczne od kryteriów epistemicznych. Warunki identyczności są czynnikami ontycznymi warunkującymi identyczność, czyli czymś, na czym identyczność polega. Natomiast kryteria identyczności są językowym wysłowieniem tych warunków. Konsekwencją wskazanej różnicy jest możliwość zajścia sytuacji, w której coś będzie posiadało warunki identyczności, ale nie będą istniały żadne jej kryteria. Z kolei różnica między kryteriami metafizycznymi (ontologicznymi) a kryteriami epistemicznymi (ewidencyjnymi) polega na tym, że kryteria metafizyczne wysławiają wspomniane warunki identyczności, a kryteria epistemiczne zaopatrują nas w probie stwierdzalności identyczności (narzędzia rozpoznawcze identyczności). Ewentualną konsekwencją takiej różnicy jest dopuszczalność istnienia kryteriów epistemicznych przy braku odpowiednich kryteriów metafizycznych. Kryteriów identyczności nie należy traktować ani jako definicji rodzajów naturalnych, ani też jako definicji identyczności. Można je wszakże traktować jako

pewne twierdzenia filozoficzne, dostarczające bądź szcątkowej informacji na temat natury badanych obiektów, bądź procedur rozpoznawania identyczności. Kryteriom stawia się warunki informatywności i niekolistości, czyli żąda się, by wysławiały one niebanalną informację na temat analizowanych obiektów oraz by nie angażowały – jawnie lub niejawnie – pojęcia identyczności. Do owych warunków dodaje się niekiedy wymóg minimalności, żądający, by kryteria dotyczyły wyłącznie obiektów danego rodzaju, nie zaś przedmiotów należących do tego oraz innych rodzajów.

Jak wspomniano powyżej, warunki identyczności wysławia się w postaci kryteriów identyczności. Sformułować kryterium identyczności oznacza w tym wypadku wskazać warunki konieczne i wystarczające dla zachowania tożsamości przez dany przedmiot. Kryteria identyczności dzieli się ogólnie na kryteria jednopoziomowe i dwupoziomowe⁴. Postać kryterium jednopoziomowego jest następująca: $\forall x \forall y \{x \in K \wedge y \in K \rightarrow [x = y \equiv R(x, y)]\}$ (dla dwóch dowolnych przedmiotów x i y należących do rodzaju K : x jest identyczny z y zawsze i tylko wtedy, gdy pomiędzy x i y zachodzi relacja R). Kryterium dwupoziomowe można zobrazować następująco: (K2) $\forall x \forall y \{[x \in K \wedge y \in K] \rightarrow [x = y \equiv \forall w \forall z \{[S(x, w) \wedge S(y, z)] \rightarrow R(w, z)\}]\}$ (dla dwóch dowolnych przedmiotów x i y należących do rodzaju K : x jest identyczny z y zawsze i tylko wtedy, gdy dla dowolnych dwóch przedmiotów w i z , jeżeli pomiędzy przedmiotami x i w zachodzi relacja S i pomiędzy przedmiotami y i z zachodzi relacja S , to pomiędzy przedmiotami w i z zachodzi relacja R).

Różnica pomiędzy (K1) a (K2) sprowadza się właściwie do tego, że o ile w (K1) warunkiem identyczności x i y jest jakaś relacja pomiędzy nimi (R), o tyle w (K2) relacja ta nie zachodzi między x a y , lecz między jakimiś innymi obiektami odpowiednio powiązanymi z x i y (tu: przedmiotami w oraz z).

Dodatkowo w formułowaniu kryteriów tożsamości diachronicznej należy uwzględnić indeksy czasowe, których nie umieszcza się w kryteriach synchronicznych. Dodanie ich skutkuje następującymi formułami: (K1*) Osoba x w chwili t_1 jest tą samą osobą, co osoba y w chwili t_2 zawsze i tylko wtedy, gdy osoba x w t_1 jest powiązana relacją R z osobą y w t_2 ; (K2*) Osoba x w chwili t_1 jest tą samą osobą, co osoba y w chwili t_2 zawsze i tylko wtedy, gdy obiekty, z którymi osoba x w t_1 jest powiązana relacjami S , pozostają w relacji R do obiektów, z którymi osoba y w t_2 jest powiązana relacjami S .

Tak czy inaczej, relacja R w powyższych formułach oznacza poszukiwany warunek identyczności. W odpowiedzi na pytanie, czym jest owo R ukonstytuowały się trzy duże grupy rozwiązań: (a) rozwiązania fizykalistyczno-somatyczne, według których tożsamość osobowa polega na zachodzeniu pewnej

⁴ Na temat problematyki kryteriów identyczności zob. np. E.J. Lowe, *What Is a Criterion of Identity?*, „The Philosophical Quarterly” 39(1989) nr 154, s. 1-29.

relacji fizycznej (na przykład ciągłości czasoprzestrzennej, identyczności ciała czy identyczności mózgu); (b) rozwiązania psychologistyczne, według których tożsamość osobowa oparta jest na jakieś relacji psychicznej (na przykład ciągłości pamięci lub quasi-pamięci czy ciągłości psychologicznej innego typu); (c) rozwiązania deflacyjne, według których tożsamość osobowa nie polega na niczym bardziej od niej podstawowym – sama jest pierwotną i nieanalizowalną dalej relacją (pogląd prosty).

Dla porządku rekonstrukcji należy wspomnieć o pewnych przekonaniach metafizycznych, które uwikłane są w dyskusje na temat tożsamości osobowej. Mam tu na myśli następujące twierdzenia⁵: (1) zasadę „tylko *a* i *b*” (ang. the „only *a* and *b*” principle), która wysławia przekonanie, że zachodzenie identyczności między przedmiotami *a* i *b* zależy tylko i wyłącznie od własności wewnętrznych tych przedmiotów, nie zależy natomiast od tego, co dzieje się z innymi przedmiotami; (2) zasadę określoności (ang. the determinacy thesis), która głosi, że jest zawsze jednoznacznie określone: (i) że w danym miejscu i czasie istnieje dokładnie jedna osoba; (ii) czy osoba w danym miejscu i czasie jest identyczna z osobą w innym miejscu i czasie.

MANKAMENTY PROPONOWANYCH ROZWIĄZAŃ

Wobec obecnych w literaturze przedmiotu fizykalistycznych kryteriów identyczności zgłaszano wiele zasadnych zarzutów. W odniesieniu do najprostszego kryterium, odwołującego się do identyczności ciał, formułuje się zarzut, że skoro, po pierwsze, ciało osoby jest zbiorem molekuł oraz, po drugie, ciało notorycznie ulega zmianom w czasie, mamy w efekcie do czynienia z wieloma różnymi ciałami, które nie mogą służyć ugruntowaniu identyczności osobowej w czasie. Zwraca się również uwagę, że niezależnie od siły powyższego zarzutu rozwiązanie odwołujące się do identyczności ciał miałyby tę osobliwą konsekwencję, iż śmierć osoby nie wpływałaby na jej istnienie, jako że po śmierci mielibyśmy nadal do czynienia z ciałem (musielibyśmy twierdzić, że dana osoba – choć nie żyje – istnieje nadal).

Zwracając się ku bardziej skomplikowanym kryteriom, wypada stwierdzić, iż ani ciągłość cielesna (ciągłość czasoprzestrzenna ciała), ani ciągłość biologiczna, ani też ciągłość mózgu nie dostarczają warunków koniecznych i wystarczających tożsamości osobowej. Przekonują o tym liczne kontrprzykłady przywoływane w literaturze. W przypadku zwykłej ciągłości czasoprzestrzennej ciała o niewydolności kryterium świadczą eksperymenty myślowe

⁵ Na temat tych zasad por. np. H.W. Noonan, *Personal Identity*, Routledge, London–New York 2003, s. 103-105, 127-129.

dotyczące przeszczepu mózgu lub rozdzielenia mózgu i ciała. Jeśli chodzi o kryterium mózgowe, to jego słabość wykazują eksperymenty myślowe na temat podziału mózgu i przeszczepu. W przypadku kryterium biologicznego (ciągłości procesów życiowych) zwraca się uwagę, że kryterium to nie obejmuje takich okoliczności, jak na przykład stany wegetatywne będące skutkiem przewlekłej choroby, wywołane ciężkimi komplikacjami neurologicznymi lub uszkodzeniami mózgu, istnienie osób bezcielesnych lub osób „korzystających” z wielu ciał lub innych – niż ciała – „nośników” (na przykład twardych dysków komputerowych) czy wyobrażalna sytuacja zatrzymania a następnie wznowienia funkcji życiowych organizmu.

Jeśli chodzi o proponowane w literaturze kryteria psychologiczne, to konstatuje się następujące ich mankamenty. Kryterium odwołujące się do pamięci zdaje się mieć charakter kolisty: dysponowanie pamięcią jest uwarunkowane przez identyczność osoby, która nią operuje. Nadto kryterium to pomija oczywiste wypadki utraty pamięci (brak ciągłości pamięci), pamiętania faktów, które nie zaszły, czy sytuacji, w których pamięć jest w naturalny sposób niedostępna (na przykład podczas snu).

Kryteria psychologiczne upatrujące ugruntowania tożsamości nie w samej pamięci, lecz w ciągłości psychologicznej są również narażone na zarzuty. Trzy podstawowe z nich to: zarzut z przeszczepu, zarzut z duplikacji stanów mentalnych (na przykład w ramach teleportacji)⁶ oraz zarzut niekoherencji z fizykalizmem⁷. Dwa pierwsze zarzuty mają charakter eksperymentów myślowych, które mają wykazać, iż ciągłość psychiczna nie jest wystarczająca dla zachowania tożsamości osobowej. Ponadto pierwszy zarzut sugeruje, że ciągłość psychiczna narusza wysłowaną wyżej zasadę określoności (i dopuszcza tym samym niezde-terminowanie identyczności osobowej), natomiast drugi wskazuje, że w świetle scenariusza eksperymentu odrzucona musi być zasada „tylko *a* i *b*”. Trzeci zarzut jest o tyle poważniejszy, że nie odwołuje się wprost do eksperymentów myślowych, których wartość poznawcza bywa niekiedy kwestionowana. W zarzucie tym zwraca się uwagę na to, że wyznawca fizykalizmu nie może jednocześnie być zwolennikiem kryterium ciągłości psychologicznej, jako że kryterium to dopuszcza transfer stanów mentalnych (na przykład podczas teleportacji czy

⁶ Załóżmy, że dwie półkule mojego mózgu zostaną przetransplantowane do dwóch różnych głów. Wydaje się, że zarówno Głowa nr 1, jak i Głowa nr 2 będzie psychicznie ciągła ze mną. Skoro zaś będą one ze mną psychicznie ciągłe, to na podstawie kryterium ciągłości będę musiał uznać następujące zdania: (i) „Głowa nr 1 = Ja”; (ii) „Głowa nr 2 = Ja” oraz – na podstawie przechodniości identyczności – (iii) „Głowa nr 1 = Głowa nr 2”. Wynika z tego, że jeżeli Głowa nr 1 jest głodna w chwili *t*, a Głowa nr 2 nie jest głodna w chwili *t*, to – w chwili *t* – jestem i zarazem nie jestem głodny. Jednakże Głowa nr 1 ≠ Głowa nr 2, a zatem ciągłość nie jest wystarczająca dla identyczności. Kryterium psychicznej ciągłości wprowadza bowiem absurdalną możliwość, by jakieś dwie osoby były mną.

⁷ Ten istotny argument przedstawił Peter van Inwagen w artykule *Materialism and the Psychological Continuity Account of Personal Identity* („Philosophical Perspectives” 11(1997), s. 305-319).

kopiowania). Jeżeli osoby są przedmiotami fizycznymi, to nie jest możliwe, by jedna osoba była identyczna z dwoma różnymi przedmiotami fizycznymi (co zdaje się sankcjonować kryterium psychologiczne).

Niewydolność przywołanych kryteriów doprowadziła do sformułowania stanowisk hybrydowych, które, ogólnie mówiąc, polegają na dołączeniu do standardowych kryteriów klauzul usuwających potencjalne zarzuty. Do stanowisk takich należy zaliczyć następujące teorie: (a) kryterium psychologiczne z warunkiem braku rozgałęzienia, (b) kryterium psychologiczne z warunkiem istnienia najlepszego kandydata, (c) kryterium psychologiczne lub (i) fizyczne z dopuszczeniem niezeterminowania tożsamości osobowej. Koncepcje te muszą kwestionować bądź zasadę „tylko *a i b*”, bądź zasadę określoności, co jest rozwiązaniem kontrintuicyjnym.

Stanowiskami, które nie dają się jednoznacznie zakwalifikować ani do koncepcji redukcyjnych, ani do poglądu prostego, są stanowiska dualistyczne. Na ich gruncie, ogólnie rzecz biorąc, twierdzi się, że tożsamość osobowa polega na identyczności elementu duchowego w człowieku, na przykład duszy. Formalnie rzecz biorąc, jest to pogląd redukcyjny, ponieważ tożsamość osobowa jest tu określana poprzez tożsamość jakiegoś innego elementu. Z drugiej strony rozwiązanie dualistyczne jest inspirowane zazwyczaj krytyką stanowisk redukcyjnych oraz akcesem do poglądu prostego. Według mnie stanowisko dualistyczne nie może być utożsamiane z poglądem prostym, chyba że się założy, że osoba jest po prostu duszą (co automatycznie uczyni ten pogląd nieinformatywnym).

Tak czy inaczej, stanowisko dualistyczne spotyka się również z licznymi zastrzeżeniami. Pierwszym i najprostszym zarzutem jest tu zarzut czynienia eksplanacyjnego użytku z pojęcia duszy, które, po pierwsze, nie ma prawa obywatelstwa we współczesnej nauce (czego wyrazem jest to, że nie istnieje „duszologia”); po drugie, nie jest pojęciem empirycznym w żadnym ustalonym sensie; po trzecie, nie jest pojęciem, które poddawałoby się jakiejś dalszej analizie. Zarzut drugi odnosi się do tego, że pojęcie duszy nie posiada oczekiwanych walorów eksplanacyjnych i opisowych, a ona sama nie jest analizowalna i pozostaje nieinteligibilna. Zarzut trzeci dotyczy tego, że pojęcie duszy jest bezużyteczne w zabiegach identyfikacyjnych: może być wykorzystywane w autoidentyfikacji, ale nie służy do identyfikacji innych osób (do dusz ludzkich nie ma – o ile one istnieją – żadnego poznawczego dostępu).

ARGUMENTACJA NA RZECZ POGLĄDU PROSTEGO

Argumentacja, którą zamierzam przedstawić poniżej, jest wieloskładnikowa: nie mam do dyspozycji jednego, przekonującego argumentu wspierające-

go wspomniane stanowisko – dysponuję jedynie kilkoma niezniewalającymi powodami, które łącznie stanowią rację dla akceptacji poglądu prostego.

Zanim przedstawię te powody, wypada dokładnie wysłować stanowisko animalizmu, które zajmuję. Sprowadza się ono do następujących przekonań: (1) Każda osoba ludzka jest identyczna z jakimś ludzkim organizmem. (2) Nie każdy ludzki organizm jest osobą. (3) Każdy organizm ludzki jest substancją, to jest substancjalnym przedmiotem partykularnym, który jest niezależny – pod względem istnienia i identyczności – od innych partykularnych przedmiotów substancjalnych. (4) Jest możliwe, by istniały osoby niebędące biologicznymi organizmami. (5) Gatunek *homo sapiens* konstituuje rodzaj naturalny. (6) Każdy rodzaj naturalny wyznacza między innymi warunki identyczności i przetrwania egzemplarzy, które są instancjami owego rodzaju. (7) Termin „osoba” nie denotuje żadnego rodzaju naturalnego. (8) Grupa przedmiotów substancjalnych (tu – molekuł wody, białek, tłuszczów, cukrów, minerałów) komponuje ludzki organizm zawsze i tylko wtedy, gdy są one związane procesami życiowymi. (9) Organizm ludzki x w chwili t_1 jest tym samym organizmem, co organizm ludzki y w chwili t_2 zawsze i tylko wtedy, gdy x w t_1 jest powiązany z y w t_2 tymi samymi procesami życiowymi (x i y mają to samo życie). Innymi słowy: organizm ludzki x w chwili t_1 jest tym samym organizmem, co organizm ludzki y w chwili t_2 , zawsze i tylko wtedy, gdy pomiędzy częściami substancjalnymi x w t_1 i częściami substancjalnymi y w t_2 zachodzi ciągłość procesów życiowych.

Tezy te wypada mi uzupełnić o dalsze, bardziej szczegółowe przekonania. Z oczywistych powodów przyjmuję postawę realistyczną wobec osób: osoby istnieją. Z drugiej strony – ponieważ sądzę, iż osoby nie konstituuja odrębnego rodzaju naturalnego oraz że każda osoba ludzka jest identyczna z jakimś organizmem biologicznym, zgadzam się z poglądem, że o substancjalności osób można mówić jedynie wtórnie – w kontekście substancjalności egzemplifikujących je organizmów. W obliczu tego przekonania muszą jednocześnie przyjąć, że osoby są obiektami złożonymi, a nie – prostymi (przynajmniej w takim zakresie, w jakim złożone są organizmy ludzkie). W związku z tym wypada mi uznać dalej, że osoby składają się z tych samych części, z których składają się organizmy ludzkie, a ponieważ organizmy składają się z części fizycznych, biologicznych (molekuł, tkanek, organów), to i osoby muszą się z tych części składać. W przypadku osób ludzkich zachodzenie procesów życiowych w organizmie jest warunkiem koniecznym ich istnienia (nie ma osób ludzkich bez organizmów ludzkich), ale nie jest jego warunkiem wystarczającym. Aby organizm ludzki egzemplifikował osobę, musi dysponować – w sensie modalnym – odpowiednimi cechami, wymienianymi wcześniej: posiadaniem pierwszoosobowej perspektywy (zdolnością do samoodniesień i samoświadomością), zdolnością do racjonalnego poznawania i działania, podleganiem moralnej

ocenie i uprzywilejowanym dostępem do własnych stanów mentalnych. Nieco podobnie wygląda kwestia kryteriów identyczności. Jeżeli nie każdy ludzki organizm jest osobą (organizm może nią na przykład nie być w początkowych lub końcowych chwilach swego trwania), to jest oczywiste, że trwanie osób i trwanie ludzi nie muszą się dokładnie pokrywać. Kryteria identyczności dla osób muszą być zatem inne niż kryteria identyczności dla organizmów. Jeśli osoby rozważamy tylko w kontekście organizmów ludzkich, to musimy się zgodzić na to, że kryteria identyczności osób obejmują kryteria dla organizmów ludzkich, ale jednocześnie muszą być bardziej specyficzne niż one.

Tak pokrótce rysuje się stanowisko animalistyczne, którego jestem zwolennikiem. Każde z wysłowionych tu przekonań wymagałoby odrębnego przedyskutowania, ale wykonanie tego przekracza ramy niniejszego tekstu. W związku z tym pozostawię owe twierdzenia bez odpowiedniej warstwy uzasadnieniowej⁸ i przejdę do zagadnienia, które z punktu widzenia celów określonych na wstępie niniejszych rozważań jest najbardziej interesujące.

W zagadnieniu tym chodzi zasadniczo o dwie kwestie. Po pierwsze o to, jak wygląda anonsowana wieloskładnikowa argumentacja na rzecz poglądu prostego, po drugie natomiast o to, jak jest możliwe jednoczesne wyznawanie animalizmu oraz poglądu prostego.

Zacznę od zagadnienia drugiego. Otóż wydawać by się mogło, że jeśli ktoś jest zwolennikiem animalizmu, a zatem jeśli głosi, że osoby ludzkie są złożonymi fizycznymi przedmiotami partykularnymi, a nadto, jeśli formułuje specyficzne kryterium identyczności dla organizmów (via procesy życiowe), to nie powinien mieć kłopotów z ustaleniem odpowiednich kryteriów dla osób ludzkich. Rzecz w tym, że kryteria dla organizmów nie mogą się pokrywać z kryteriami dla osób (kryteria te podają de facto warunki konieczne, które muszą spełniać osoby, ale nie podają warunków wystarczających), a ponadto osoby nie konstytuują rodzaju naturalnego. W związku z powyższym nie jest możliwe sformułowanie wyczerpującego kryterium tożsamości dla osób⁹. Próba takiego

⁸ Na temat częściowego ich uzasadnienia zob. M. Gryganiec, *Substancjalność osób*, w: *Substancja*, red. M. Piwowarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 159-192. Na temat dalszych uzasadnień animalizmu zob. np. E.T. Olson, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, New York 2007.

⁹ Należy dodać, że czym innym jest niemożność sformułowania kryterium identyczności, a czym innym brak samego warunku identyczności. Oczywiście, niemożność sformułowania kryterium może być powodowana przez brak warunków, ale tak być nie musi. Przykładowo, według Lowe'a osoby, które na gruncie jego koncepcji konstytuują rodzaj naturalny, nie posiadają – jako jedna z podstawowych kategorii ontycznych – kryteriów identyczności. Jednocześnie Lowe nie głosi nigdzie poglądu, że nie istnieją warunki identyczności dla osób, a jedynie, że nie są one możliwe do wysłowienia. Por. E.J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 169-173. Według mojego mniemania kryteria identyczności dla osób nie mogą być wysłowione, ponieważ nie istnieją odpowiednie w tym wypadku warunki identyczności. Na temat stanowisk dystansujących się wo-

sformułowania mogłaby wyglądać następująco: (*) Osoba x w chwili t_1 jest tą samą osobą, co osoba y w chwili t_2 , zawsze i tylko wtedy, gdy (i) x w t_1 jest tym samym organizmem ludzkim, co y w t_2 , oraz (ii) ... , gdzie w miejscu (ii) powinien pojawić się dodatkowy element, sprawiający, że kryterium będzie również wystarczające, nie zaś tylko konieczne. Rzecz w tym, że takiego elementu być nie może z powodu już wskazanego. Ponieważ jednak posługiwanie się kryterium niepełnym mija się z celem z oczywistych powodów, pozostaje zgodzić się po prostu na brak stosownego kryterium. Brak zatem kryteriów tożsamości dla osób ludzkich jest naturalnym stanem na gruncie stanowiska animalistycznego. Nie znaczy to w żadnym razie, że nie powinno się formułować jakichś kryteriów ewidencyjnych, ale nie należy traktować ich jako kryteriów metafizycznych. Można na przykład powyższą formułę (*) uzupełnić do następującej postaci: (**) Osoba x w chwili t_1 jest tą samą osobą, co osoba y w chwili t_2 zawsze i tylko wtedy, gdy (1) x w t_1 jest tym samym organizmem ludzkim, co y w t_2 ; (2) pomiędzy stanami mentalnymi x w t_1 a stanami mentalnymi y w t_2 zachodzi ciągłość psychiczna, ale nie należy traktować jej jako kryterium metafizycznego, określającego, na czym identyczność osób miałaby polegać.

Przejdę teraz do argumentacji na rzecz poglądu prostego. Pierwszy i zasadniczy argument właściwie został już wyżej wysłowiony. Jeśli przyjmuje się tezę, że rodzaje naturalne wyznaczają warunki identyczności i przetrwania, oraz akceptuje sporne skądinąd stanowisko, że osoby nie konstytuują żadnego rodzaju naturalnego, to naturalną konsekwencją w tym wypadku jest uznanie, że osoby nie posiadają żadnych warunków (ani kryteriów) tożsamości. W tym sensie różne kryteria tożsamości osobowej – zarówno psychologiczne, jak i cielesne – są po prostu chybione. Ich wadliwość nie polega jednak na jakimś błędzie merytorycznym, a jedynie na prostej okoliczności, że są w ogóle formułowane. Innymi słowy, przy uznaniu, że osoby nie konstytuują żadnego rodzaju naturalnego, nie jest możliwe określenie dla nich niekolistych, informatywnych i minimalnych kryteriów identyczności. Kryteria, które w literaturze przedmiotu występują, mogą być traktowane jedynie jako kryteria ewidencyjne – nigdy zaś jako kryteria metafizyczne. Ponieważ na gruncie poglądu prostego nie formułuje się kryteriów tożsamości, należy pogląd ten przyjąć. Oczywiście powyższy argument uznamy za zniewalający, jeśli wcześniej zaakceptujemy tezę, że termin „osoba” nie denotuje rodzaju naturalnego. Przekonanie owo jest jednak sporne i dlatego argument ten należy – wbrew narzucającej się jego prostocie i sile – traktować z dystansem.

Drugim argumentem na rzecz poglądu prostego jest okoliczność, że wszystkie zaproponowane w literaturze przedmiotu sformułowania kryteriów tożsa-

bec kryteriów identyczności jako podstawowych środków analizy ontologicznej zob. np. M. J u b i e n, *The Myth of Identity Conditions*, „Philosophical Perspectives” 10(1996), s. 243-356; D.W. Z i m m e r m a n, *Criteria of Identity and the „Identity Mystics”*, „Erkenntnis” 1998, t. 48, nr 2-3, s. 281-301.

mości posiadają przekonujące kontrprzykłady. Nie istnieje takie kryterium, którego nie miałyby się przekonujące zarzuty. Z kolei odpieranie wspomnianych zarzutów nierzadko wymaga odrzucenia innych twierdzeń lub zasad, do których skłaniają nas inne, ważne powody (vide chociażby zasada „tylko *a* i *b*”). Okoliczność ta nie musi oczywiście sama przez się wspierać poglądu prostego, ale czyni to z prostego powodu – zarzuty te oraz kontrprzykłady w ogóle go nie dotyczą. Przyjmując pogląd prosty, nie musimy poświęcać ani żadnych istotnych przekonań na temat osób, ani też ważnych twierdzeń na temat relacji identyczności. Argument niniejszy osłabiany jest przez fakt, iż obejmuje on jedynie aktualne, znane skądinąd stanowiska w kwestii tożsamości osobowej, nie uwzględnia zaś wszystkich możliwych stanowisk. Może więc się okazać, że istnieje jednak jakieś stanowisko kryterialne, które nie jest narażone na przekonujące zarzuty – w takiej sytuacji pogląd prosty utraci wsparcie ze strony przytoczonej właśnie argumentacji.

Trzeciego argumentu, o niezbyt dużej sile, dostarcza okoliczność, że pogląd prosty może być spójny z wieloma koncepcjami natury ludzkiej. W niniejszym tekście starałem się unaocznic koherencję poglądu prostego ze stanowiskiem animalistycznym. W literaturze pogląd prosty najczęściej kojarzony jest z koncepcjami bądź dualistycznymi, bądź spirytualistycznymi, bądź też z bardzo egzotycznymi stanowiskami materialistycznymi. Jeśli jednak akceptacja poglądu prostego nie jest automatycznie podyktowana przez ustalenia na temat koncepcji natury ludzkiej, to powinno przemawiać to na jego korzyść.

Czwartym powodem ewentualnej akceptacji poglądu prostego mogłaby być okoliczność następująca. Otóż pogładowi temu zarzuca się standardowo, że jest stanowiskiem nieinformatywnym, niedostarczającym żadnego, choćby najdrobniejszego opisu natury ludzkiej. Zasadniczo jest to zarzut trafny, ale jego siłę osłabia fakt, iż w obrębie innych stanowisk, gdzie wprost formułuje się pożądane kryteria, utrzymuje się pomimo to swoista niemoc rozpoznawcza w odniesieniu do tak zwanych przypadków granicznych. W efekcie w wielu przypadkach jest zupełnie obojętne, czy ktoś jest wyznawcą poglądu prostego, czy jakiejś wyrafinowanej postaci kryterium psychologicznego: ich siła rozpoznawcza w odniesieniu do konkretnego problematycznego przypadku (na przykład transplantacji mózgu czy teleportacji) jest porównywalna. Trudno wtedy dostrzec przewagę intelektualną stanowiska kryterialnego nad poglądem prostym. Bywa nawet odwrotnie. Na gruncie poglądu prostego możemy dysponować niekiedy jednoznacznymi odpowiedziami w sytuacjach, w których stanowiska kryterialne ulegają wahaniom. Ponadto wszystkie proponowane w literaturze przedmiotu kryteria tożsamości mogą być przez zwolenników poglądu prostego wykorzystywane jako kryteria ewidencyjne. Moim zdaniem stanowi to mimo wszystko drobną przewagę taktyczną tego poglądu nad stanowiskami konkurencyjnymi.

Piąty powód akceptacji poglądu prostego ma charakter stricte metafizyczny. Otóż okoliczność braku kryteriów tożsamości mogłaby być podyktowana przez samą naturę tożsamości. Łatwo wyobrazić sobie następujący pogląd metafizyczny, w pełni kompatybilny z poglądem prostym. Pojęcie identyczności należy do podstawowych pojęć ontologicznych, które nie są definiowane klasycznie przy użyciu jakichś innych pojęć¹⁰. Gdyby tak było, to znaczy, gdyby pojęcie identyczności było definiowane przez bardziej podstawowe pojęcia, to wtedy owe pojęcia zajmowałyby miejsce pojęć pierwotnych w naszym systemie pojęciowym. Trudno jednak wyobrazić sobie, by było coś bardziej pierwotnego i nieredukowalnego niż pojęcie identyczności. Można stąd wysnuć wniosek, że identyczność nie może na czymś polegać, skoro sama jest pierwotna. W związku z tym mylące jest ujmowanie identyczności osobowej w schemacie redukcyjnym, gdzie usiłuje się określić relacje, do których identyczność miałaby rzekomo być sprowadzona. Jedynym stanowiskiem, na gruncie którego nie usiłuje się redukować identyczności do czegoś bardziej podstawowego, jest pogląd prosty, należy zatem pogląd ten zaakceptować. Zarazem – co warto odnotować – na gruncie tego stanowiska nie odrzuca się a limine możliwości formułowania kryteriów ewidencyjnych, rozpoznawczych.

*

Powyższe powody, które wspierają pogląd prosty, chociaż z osobna nie są zbyt silnymi motywami akceptacji tego stanowiska, stanowią łącznie wystarczającą podstawę dla substancjalnego animalisty, by rzeczony pogląd uznać. Z oczywistych powodów zarówno stanowisko animalizmu, jak i sam prosty pogląd narażone są na liczne zarzuty, których w niniejszym tekście nie rozpatruję. Wśród zarzutów najczęściej podnoszonych przeciwko animalizmowi wypada wymienić zarzut zbanalizowania metafizycznej problematyki osoby oraz zarzut fizykalistycznej, biologistycznej wizji człowieka. W odniesieniu do poglądu prostego formułuje się zarzuty nieinformatywności i niewydolności poznawczej. Osobiście uważam, że zarzuty te są niesłuszne, chociaż w niniejszym tekście nie uczyniłem niczego, by je odeprzeć. Zostawiam to na zupełnie inną okazję.

Starałem się natomiast ukazać, że pogląd prosty jest kompatybilny z animalizmem i że istnieją powody jego rozsądnej akceptacji nawet w obliczu zagrożenia nieinformatywnością. Mam nadzieję, że cel, który postawiłem sobie we wstępie niniejszego tekstu, został przynajmniej w jakimś wymiernym stopniu osiągnięty.

¹⁰ Warto nadmienić, iż stanowisko to nie wyklucza przy tym odpowiednich definicji aksjomatycznych (w uwikłaniu) identyczności. Wyklucza natomiast wszystkie definicje, które posiadałyby charakter redukcyjny.

Witold M. HENSEL

DŁUGA DROGA DONIKĄD
O Sydneya Shoemakera
funkcjonalistycznej teorii tożsamości osobowej

W świetle rozstrzygnięć Shoemakera, gdyby ludzkość dysponowała techniką mnożenia istniejących osób, zbrojńcy, zamiast stawać przed sądem, mogliby się po prostu rozdawać i spokojnie żyć dalej, nienękani przez wymiar sprawiedliwości (po rozdwojeniu nikt nie byłby tożsamy z osobą odpowiedzialną za zbrodnię).

Szósta rano. Przerażliwy huk. Przecierasz zaspane oczy; widzisz pięciu roślących mężczyzn w kominiarkach. Odkryto nowe okoliczności okrutnego morderstwa sprzed czterech dekad. Jesteś głównym podejrzanym. Kiedy popełniono zbrodnię, miałeś trzy lata. Nie pamiętasz ani ofiary, ani tym bardziej tego, jak jej podawałeś końską dawkę środka nasennego w herbacie, a następnie ćwiartowałeś ją tasakiem. Do dziś uważałeś się za szczęściarza: jako dwulatka przyjęto cię do Mensy, a wkrótce potem nakładem Oxford University Press ukazała się twoja pierwsza książka filozoficzna: *Ethics, or How to be a Good Person*. W entuzjastycznych recenzjach podkreślano twoje znakomite wyczucie subtelnych różnic między tym, co naganne, a tym, co zaledwie niesłuszne. Pięć lat temu odebrałeś pokojową Nagrodę Nobla.

Prokurator przedstawia materiał dowodowy; musisz przyznać, że wszystko przemawia na twoją niekorzyść: ślady DNA, odciski palców, twoja twarz wyraźnie widoczna na filmie nakręconym w trakcie zbrodni (policja prowadziła śledztwo powoli, ale metodycznie).

Grozi ci kara dożywotniego pozbawienia wolności w więzieniu o zastrzonym rygorze (mimo młodego wieku doskonale wiedziałeś, co robisz, także w kategoriach moralnych). Wszyscy jednak, łącznie z pracownikami prokuratury, czują, że jest coś niestosownego w skazywaniu człowieka za przestępstwo, którego ten nie pamięta. Nasuwa się pytanie, czy czterdziestotrzyletni noblista jest tą samą osobą co trzyletni morderca, a ogólniej – jakie warunki musi spełniać osoba A w chwili t , aby była tożsamy z osobą B w chwili $t \pm n$, albo – w nieco innej stylizacji – w jakich warunkach A-w- t stanowi przekrój czasowy tej samej osoby co przekrój czasowy B-w- $t \pm n$. Filozofowie, którzy podejmują to zagadnienie, nierzadko wskazują na praktyczny wymiar dokonywanych rozstrzygnięć. Niektórzy mają nadzieję, że filozoficzne rozwiązanie zagadki tożsamości osobowej w czasie rzuci nowe światło na charakter wielu rozpowszechnionych praktyk społecznych, a może nawet pozwoli uniknąć rozmaitych błędów. Inni, jak Sydney Shoemaker – główny bohater tego artykułu, liczą głównie na głębsze zrozumienie natury umysłu.

Zacznijmy od usunięcia możliwych nieporozumień. Po pierwsze, nasze pytanie nie dotyczy tożsamości jakościowej, lecz numerycznej. Nie chodzi więc o to, czy osoba A w chwili t jest t a k a s a m a jak osoba B w chwili $t \pm n$: chłopiec z naszej opowiadki niewątpliwie różni się pod wieloma względami od dorosłego noblisty, a jednak, mimo braku tożsamości jakościowej między nimi, sąd uzna oskarżonego i widocznego na filmie trzylatka wymachującego tasakiem za j e d n ą i t ę s a m ą osobę (tożsamość numeryczna). Po drugie, sprawę tożsamości osobowej w czasie będziemy rozpatrywać jako zagadnienie z zakresu metafizyki, nie zaś epistemologii. Usłyszawszy wątpliwości adwokata co do tożsamości noblisty z trzyletnim zabójcą, sędzia mógłby zlecić dodatkowe ekspertyzy. Istnieją rozmaite, mniej lub bardziej wiarygodne metody sprawdzania, czy ktoś, kto przed nami stoi, jest tą samą osobą, którą spotkał się wczoraj albo pięć lat temu. Jednak pytania o to, jakie intersubiektywne kryteria tożsamości osobowej stosujemy lub powinniśmy stosować i dlaczego, choć ciekawe, mają charakter epistemologiczny i dlatego zostawimy je na boku. Nas interesuje zagadnienie dotyczące n a t u r y tożsamości osobowej, a także natury jej p o j ę c i a. Kiedy więc mowa o kryterium tożsamości osobowej, należy przez to rozumieć zbiór warunków, których spełnienie odpowiada (zapewne z konieczności) za istnienie tożsamości osobowej.

Najważniejsze stanowiska filozoficzne we współczesnych dyskusjach na temat tożsamości osobowej powstają w wyniku skrzyżowania dwóch podziałów. Podział pierwszy otrzymujemy, gdy zapytamy, czy osoba jest bytem prostym, czy złożonym. Podział drugi, nieco mniej oczywisty i trudniejszy do jednoznacznego przeprowadzenia, wynika ze starcia dwóch intuicji. Według pierwszej intuicji osoby, jak wszystko inne, są w ostatecznym rozrachunku bytami materialnymi i – jako takie – pojawiają się i trwają wtedy i tylko wtedy, gdy spełnione zostaną określone warunki fizyczne. W myśl drugiej intuicji osoby są bytami psychicznymi, a zatem ich trwanie w czasie zależy od spełnienia jakichś warunków psychologicznych. Zwolennik kryterium psychologicznego nie musi jednak być antymaterialistą: wystarczy, by uznawał, że nawet jeśli istnienie osób z konieczności zależy od istnienia pewnych przedmiotów fizycznych, to warunki tożsamości tych pierwszych nie pokrywają się z warunkami tożsamości tych ostatnich¹. Takie, w rzeczy

¹ Analizę stanowisk utrudniają dwie okoliczności: po pierwsze, mało kto pisze, co rozumie pod pojęciem osoby; po drugie, filozofowie nierzadko dokonują reinterpretacji całego sporu, polemizując mimo to z innymi autorami tak, jakby akceptowali dotychczasowe ramy dyskusji. Dobrym przykładem myśliciela, który stosuje tę drugą taktykę, jest głośny ostatnio Eric Olson. Broni on poglądu zwanego animalizmem: zasadniczo rzecz biorąc, czyli na fundamentalnym poziomie analizy, jesteśmy zwierzętami, które tylko przygodnie bywają osobami (zaczynamy swoją egzystencję jako embriony, a kończymy, przynajmniej niektórzy z nas, w stanie wegetatywnym – w obu wypadkach nie jesteśmy osobami). Gdybyśmy zapytali Olsona, jakie są jego warunki tożsamości, odpowiedziałby, że są to warunki tożsamości konkretnego egzemplarza gatunku *homo sapiens*; zapytany natomiast o warunki tożsamości osób, rozłożyłby ręce, dodając jednak, że kryterium ciąg-

samej, jest stanowisko Shoemakera, najpełniej opisane w *Personal Identity: A Materialist's Account*².

TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA WEDŁUG SHOEMAKERA WSTĘPNE ROZPOZNANIE TERENU

Przekonanie, że jeśli w ogóle można podać konieczne i wystarczające warunki tożsamości osobowej w czasie³, to należy ich szukać wśród własności psychicznych, a nie fizycznych, jest mocno ugruntowane w naszym języku i tradycji. Ani narracje odwołujące się do zmartwychwstania czy reinkarnacji, ani opowieści o duchach czy teleportacji nie wydają się niespójne czy niezrozumiałe tylko dlatego, że ich podstawą jest milczące założenie o możliwości istnienia osób przed narodzinami lub po śmierci.

Nadto za kryterium psychologicznym przemawiają wszystkie argumenty na rzecz dualizmu ciała i umysłu. Zdaniem Shoemakera niezwykle istotną rolę odgrywają tutaj epistemologiczne argumenty z uprzywilejowanego dostępu. Wiedza o naszej własnej tożsamości osobowej w czasie różni się od wiedzy o tożsamości osobowej innych ludzi: ta pierwsza, w przeciwieństwie do drugiej, ma charakter bezpośredni – nie odwołuje się do ekstraspekacji, lecz niemal wyłącznie do pamięci, nie wymaga też analizowania danych na temat fizycznych stanów ciała rozważanej osoby. Nawet wtedy, gdy oba rodzaje wiedzy opierają się głównie na świadectwach pamięci, występuje między nimi wyraźna asymetria. Zdanie „Pamiętam, jak Marcin Jażyński zagrał rok temu soczysty bekhend po krosie” może okazać się fałszywe, ponieważ pomyliłem Marcina Jażyńskiego z jego bratem bliźniakiem; w odniesieniu do mojej własnej przeszłości t e g o t y p u błąd byłby wykluczony – jeśli pamięć mnie nie zawodzi, to moje wspomnienie mnie samego grającego soczysty bekhend po krosie nie będzie w ogóle podobne do wspomnienia, w którym soczysty bekhend po krosie został zagrany przez mojego brata bliźniaka. Używając terminologii Shoemakera, jeśli pamiętam coś od wewnątrz (ang. from the inside),

łości psychicznej Shoemakera jest błędne. Do sporu między Olsonem a Shoemakerem dochodzi więc wtedy, gdy potraktuje się Shoemakerowskie pojęcie osoby jako identyczne albo przynajmniej zągębujące się z Olsonowskim pojęciem jaźni. Niewykluczone, że Shoemakerowskie pojęcie osoby można rzeczywiście ująć za pomocą formuły „osoba, którą jestem = desygnat słowa «ja», kiedy je wypowiadałam w supozycji naturalnej”.

² Zob. S. S h o e m a k e r, *Personal Identity: A Materialist's Account*, w: S. Shoemaker, R. Swinburne, *Personal Identity*, Basil Blackwell Publisher, Oxford 1984, s. 67-132.

³ Nie jest to oczywiście przekonanie powszechne. Można twierdzić, że skoro niepodobna zdefiniować nazw naturalnorodzajowych (zob. H. P u t n a m, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 93-184), to projekt podania warunków tożsamości numerycznej egzemplarzy rodzajów naturalnych w czasie jest także skazany na niepowodzenie.

to podmiotem przeżycia odpowiadającego za to wspomnienie (czyli przeżycia, którego jest ono wspomnieniem) byłem ja sam. Według Shoemakera dobra teoria tożsamości osobowej w czasie powinna ten związek wyjaśnić.

Jeśli rozpatrujemy intuicje zakorzenione w kulturze zachodniej, to wypada od razu dodać, że naturalnym dopełnieniem kryterium psychologicznego i dualizmu byłby pogląd o ontycznej niezłożoności osoby. Póki pozostajemy na gruncie potocznych pojęć i wyobrażeń, najbardziej intuicyjne stanowisko w sprawie tożsamości osobowej głosi, że nośnikiem stanów umysłu jest niematerialna dusza, która może istnieć niezależnie od ciała i która nie może stopniowo zanikać ani mieszać się z innymi duszami. A ponieważ jest ona niepodzielna, każde pytanie o tożsamość osobową ma zawsze określoną odpowiedź, nawet jeśli jej nie znamy. Dzisiejszy noblista jest więc tą samą osobą co chłopiec z tasakiem sprzed czterdziestu lat wtedy i tylko wtedy, gdy dusza zamieszkująca obecne ciało noblisty zamieszkiwała czterdzieści lat temu ciało chłopca z tasakiem.

Jak słusznie zauważa Shoemaker, dobra teoria tożsamości osobowej w czasie powinna być jednak zgodna z pozostałymi przekonaniem, jakie żywimy o świecie. Dla większości filozofów współczesnych oznacza to, że dualizm substancji nie wchodzi w rachubę; dla samego Shoemakera nie wchodzi też w rachubę dualizm własności.

Jedną z konsekwencji przyjęcia materializmu jest to, że trudno na jego gruncie utrzymać pogląd o prostocie ontycznej osób. Teza, że za tożsamość osobową odpowiada na przykład jedna cząstka elementarna ukryta w jakimś zakamarku mózgu, nie prowadzi zapewne do sprzeczności, ale brzmi raczej niedorzecznie. Osoba musi zatem być dynamiczną strukturą relacyjną – to zaś stawia pod znakiem zapytania przeświadczenie, że pytanie o tożsamość osobową musi mieć zawsze określoną, niearbitralną odpowiedź.

Ponadto na pojęcie tożsamości osobowej w czasie nakłada się standardowo wymóg formalny, aby spełniało ono tradycyjne warunki identyczności. W logice identyczność jest relacją równościową (przechodnią, symetryczną i zwrotną) spełniającą prawo Leibniza: jeśli a jest identyczne z b , to wszystko, co jest prawdą w odniesieniu do a , jest też prawdą w odniesieniu do b i odwrotnie. Źródłem tego wymogu jest zapewne przywiązanie do zdroworozsądkowego pojęcia przedmiotu, zgodnie z którym paradygmatycznymi przedmiotami są stoły czy kamienie; jest ono wzmocnione przez obowiązujące praktyki moralne i prawne (jeśli w chwili t odpowiedzialna za jakiś czyn jest tylko jedna osoba, to w chwili $t + 1$ odpowiedzialność nie może spaść na więcej osób). Jak większość autorów zajmujących się zagadnieniem tożsamości osobowej, Shoemaker przyjmuje wspomniany wymóg formalny bez uzasadnienia⁴.

⁴ Mimo że, jak zobaczymy, w koniunkcji z innymi tezami przyjmowanymi przez Shoemakera wymóg ten prowadzi do paradoksalnych konsekwencji.

Warto przy okazji wspomnieć, że jeśli sprawę tożsamości trwałych przedmiotów materialnych rozważa się w kategoriach przekrojów czasowych, to ściśle rzecz biorąc, niepodobna tu mówić o identyczności. Przekroje czasowe wyodrębnia się przez odwołanie do chwili t , co sprawia, że przekrój czasowy $A-w-t_1$ nie może być identyczny z przekrojem czasowym $A'-w-t_2$, o ile $t_1 \neq t_2$. Zakładając, że to, co zwykliśmy nazywać przedmiotami materialnymi, takimi jak drzewa, fortepiany skrzydłowe czy kamienie, składa się z ciągu przekrojów czasowych, niewykluczone, że między przekrojami czasowymi $S-w-t$ i $S'-w-t+n$ zachodzi relacja, która sprawia, że $S-w-t$ i $S'-w-t+n$ stanowią na przykład stadia tego samego stołu. Określenie warunków zachodzenia tej relacji, nazywanej relacją jedności diachronicznej, byłoby równoważne z podaniem odpowiedzi na pytanie o tożsamość danego stołu w czasie⁵. Dlatego Shoemaker płynnie przechodzi od rozważania kwestii tożsamości osobowej w kategoriach zwykłych przedmiotów do rozważania jej w kategoriach przekrojów czasowych i odwrotnie. O wyborze danego sposobu mówienia decyduje wygoda.

OD PAMIĘCI DO CIĄGŁOŚCI PSYCHICZNEJ KRÓTKA HISTORIA KRYTERIÓW PSYCHOLOGICZNYCH WEDŁUG SHOEMAKERA

Pierwszym nowożytnym zwolennikiem kryterium psychologicznego tożsamości osobowej był John Locke, który – zdaniem Shoemakera – przyjmował dość skrajną wersję teorii pamięciowej: „Osoba A istniejąca w chwili t_2 jest tą samą osobą co osoba B istniejąca we wcześniejszej chwili t_1 wtedy i tylko wtedy, gdy w chwili t_2 A pamięta lub «może sobie przypomnieć» czyny lub przeżycia B, które wystąpiły w t_1 ”⁶. Według Locke’a czterdziestotrzyletniego noblistę należałoby więc wypuścić na wolność⁷.

Koncepcja ta nie tylko zdaje sprawę z bliskiego związku między pamięcią od wewnątrz a tożsamością osobową, ale wydaje się również intuicyjna z trzecioosobowego punktu widzenia. Jak zauważa Locke, „gdyby dusza księcia, z którą jest związana świadomość jego minionego życia, miała przejść do ciała łacza butów, aby ciało to ożywiać od chwili, kiedy własna dusza je opuściła,

⁵ Por. Shoemaker, dz. cyt., s. 75.

⁶ Tamże, s. 77 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – W.M.H.).

⁷ Przynajmniej, powtarzam, w interpretacji Shoemakera – z którą łatwo się nie zgodzić. Zob. np. D. Kolak, *Room for a View: On the Metaphysical Subject of Personal Identity*, „Synthese” 2008, t. 162, nr 3, s. 314-372.

to dla każdego jest widoczne, że łąacz ten stałby się tą samą osobą co książę, i za jego tylko czyny byłby odpowiedzialny”⁸.

Teoria Locke’a narażona jest na klasyczny zarzut wewnętrznej sprzeczności, sformułowany przez Thomasa Reida. Przypuśćmy, że jeszcze dwadzieścia lat temu noblista opisany na początku tego artykułu mógł sobie przypomnieć zbrodnię, którą popełnił jako chłopiec; załóżmy ponadto, że teraz pamięta wszystko, co robił i przeżywał jako dwudziestotrzylatek. Według teorii Locke’a obecny czterdziestotrzylatek jest, a zarazem nie jest tą samą osobą co trzyletni zabójca sprzed czterech dekad: z jednej strony jest tą samą osobą, ponieważ jest tożsamy z młodzieńcem sprzed dwudziestu lat, który – skoro mógł sobie przypomnieć zbrodnię popełnioną w dzieciństwie – jest z kolei tożsamy z małym mordercą; z drugiej strony nie jest tą samą osobą, bo teraz nie może sobie przypomnieć, jak zabijał ofiarę czterdzieści lat temu. Słowem, jeśli tożsamość osobowa jest relacją przechodnią, to teorię Locke’a należy zmodyfikować.

Żeby uniknąć wewnętrznej sprzeczności, dokonuje się następującej korekty. Najpierw wprowadza się pojęcie powiązania pamięciowego: dwa przekroje czasowe $A-w-t_1$ i $A'-w-t_2$, gdzie t_1 jest chwilą wcześniejszą niż t_2 , są z e s o b ą p o w i ą z a n e p a m i ę c i o w o wtedy i tylko wtedy, gdy $A'-w-t_2$ zawiera wspomnienia od wewnątrz przeżyć i czynów należących do $A-w-t_1$. Dysponując pojęciem powiązania pamięciowego, możemy zdefiniować następującą relację jedności diachronicznej: dwa przekroje czasowe należą do tej samej osoby wtedy i tylko wtedy, gdy stanowią dwa skrajne punkty ciągu przekrojów czasowych takich, że każdy element ciągu (z wyjątkiem pierwszego) jest powiązany pamięciowo z poprzedzającym go elementem⁹. Krótko mówiąc, tożsamość osobowa w czasie redukuje się do c i ą g ł o ś c i p a m i ę c i.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na eliptyczny charakter Shoemakerowskiej definicji powiązania pamięciowego. Nie wiadomo mianowicie, i l e wspomnień od wewnątrz powinien zawierać dany przekrój czasowy, abyśmy mogli już mówić o powiązaniu pamięciowym. Czy wystarczy, że każda para sąsiadujących ze sobą przekrojów czasowych noblisty jest powiązana tylko jednym wspomnieniem? Niech wszystkie te wspomnienia dotyczą rzeczy błahych z prawnego (moralnego) punktu widzenia, na przykład smaku rozmaitych potraw – czy stwierdzenie takiej ciągłości pamięci wystarczyłoby do skazania człowieka na dożywocie¹⁰?

⁸ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, PWN, Kraków 1955, s. 480.

⁹ Por. S h o e m a k e r, dz. cyt., s. 81.

¹⁰ Na stopniowalność pojęcia ciągłości (zarówno psychicznej, jak i fizycznej) i wynikające z niej problemy arbitralności warunków tożsamości osobowej w czasie słusznie wskazuje Derek

Autorem drugiego klasycznego zarzutu pod adresem koncepcji Locke'a był Joseph Butler, według którego jest ona kolista, ponieważ „świadomość tożsamości osobowej zakłada tożsamość osobową, a więc nie może jej konstituować”¹¹. Zdaniem Shoemakera uwagę Butlera można traktować jako źródło inspiracji argumentu głoszącego, że pojęcia wspomnienia nie sposób zdefiniować bez odwołania do pojęcia tożsamości osoby w czasie, a co za tym idzie, pierwsze nie może służyć jako podstawa eksplikacji drugiego.

Gdybyśmy chcieli wskazać znaczenie zwrotu „osoba O pamięta wydarzenie W”, nie wystarczyłoby powiedzieć, że (1) osoba O znajduje się w aktualnym lub dyspozycyjnym stanie umysłu, który można by nazwać domniemanym wspomnieniem, i że (2) między treścią tego stanu a wcześniejszym wydarzeniem W zachodzi odpowiednia relacja korespondencji. Gdybym był świadkiem jednego wypadku samochodowego, a ty widziałbyś inny, bardzo podobny, to wspominając pierwszy wypadek, nie wspominałbym jednocześnie drugiego¹². Dlatego naturalne wydaje się wymaganie, aby wzbogacić definicję o warunek, że (3) w czasie swojego wystąpienia wydarzenie W pozostawało w odpowiedniej relacji do osoby O. To by jednak oznaczało, że pamiętający musi być tą samą osobą co świadek wcześniejszego wydarzenia W, a wówczas wykorzystanie pojęcia pamięci do zdefiniowania tożsamości osobowej w czasie byłoby wykluczone. Trudność staje się jeszcze bardziej wyrazista, gdy mowa o wspomnieniu od wewnątrz – jak pisze Shoemaker: „Można bowiem twierdzić, że zdanie, że ktoś pamięta wykonywał daną czynność lub przeżywał dane doświadczenie”¹³.

Żeby oddalić zarzut kolistości, Shoemaker zwraca najpierw uwagę, że koniunkcja warunków (1)-(3) nadal nie daje adekwatnej definicji wspomnienia. Istnieją

Parfit (*Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchala, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012; por. zwłaszcza cz. 3).

¹¹ Cyt. za: t e n ż e, dz. cyt., s. 162. Por. J. B u t l e r, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature. To Which are Added Two Brief Dissertations*, Robert Carter & Brothers, New York, Christian Classics Ethereal Library 2006, s. 223 (książka dostępna na stronie <http://www.ccel.org/ccel/butler/analogy.html>).

¹² Warunek (2) wydaje się za mało precyzyjny. Czy jeśli osoba A pamięta dane wydarzenie inaczej niż osoba B (jeśli na przykład jego opisy podane przez A i B wzajemnie się wykluczają), mimo że w chwili jego zajścia A i B stały obok siebie, to tak naprawdę pamięta to wydarzenie albo A, albo B, ale nie A i B zarazem? Chyba nie. Nawet jeśli dana osoba myli się w sposób zasadniczy co do zaobserwowanych wydarzeń, często jesteśmy skłonni traktować jej relację jako opis wspomnienia (relację naocznego świadka). Ma to oczywiście swoje granice: po ich przekroczeniu „relacja naocznego świadka” zmienia się w „rojenia wariata”. Problem polega na tym, że nie wiadomo, gdzie te granice przebiegają.

¹³ S h o e m a k e r, dz. cyt., s. 82.

wspomnienia sfabrykowane, które właściwie nie są wspomnieniami, choćby były zgodne z rzeczywistością. Wytworzywszy w nobliście jakieś przekonania i obrazy mentalne związane z zabójstwem sprzed czterdziestu lat, nie uznalibyśmy, że teraz pamięta on, co wtedy zaszło, nawet gdybyśmy skądinąd wierzyli w prawdziwość tych przekonań i adekwatność towarzyszących im obrazów. Aby ktoś coś pamiętał, między wspomnieniem a wydarzeniem, którego ono dotyczy, musi zachodzić pewien związek przyczynowy: wspomnienie musi być skutkiem pamiętanego wydarzenia, i to skutkiem odpowiedniego rodzaju. Co to dokładnie znaczy – nie wiadomo, ale też nie chodzi nam teraz o usunięcie wszystkich niejasności¹⁴.

Co istotne, Shoemaker zdał sobie sprawę, że warunek (3), przywołujący impli-cite pojęcie tożsamości osobowej w czasie, można zastąpić innym – takim, który zamiast o trwaniu danej osoby będzie mówił o odpowiednim rodzaju związku przyczynowego między zdarzeniem i wspomnieniem. Warunek ten, nazwijmy go (3'), brzmi następująco: domniemane wspomnienie osoby O zostało wywołane w odpowiedni sposób przez to, że ktoś był świadkiem wydarzenia W¹⁵. Przy czym ów ktoś, kto obserwował wydarzenie W, nie musi być wcale tożsamy z osobą O.

Przedstawiona modyfikacja uchroni teorię pamięciową przed kolistością, jeżeli definicja pojęcia odpowiedniego związku przyczynowego nie musi się odwoływać do pojęcia tożsamości osobowej w czasie.

Shoemaker twierdzi, że istotnie, nie musi. Po pierwsze, aby ustalić zachodzenie odpowiedniego związku przyczynowego, czyli uznać, że ktoś pamięta wydarzenie W, nie musimy już wcześniej wiedzieć, że pamiętający jest tą samą osobą co świadek W. Jest raczej odwrotnie: na podstawie tego, że O pamięta W, wnioskujemy o tożsamości O ze świadkiem W. Jeśli przeszczepiliśmy mózg Browna do ciała Robinsona, to usłyszawszy, że osobnik wyglądający teraz jak Robinson (Shoemaker nazywa go Brownsonem) pamięta najróżniejsze fakty z życia Browna, uznamy, że Brownson to Brown, a nie Robinson.

Po drugie, za tym samym wnioskiem przemawiają eksperymenty myślowe, w których występuje wątek podziału osób. Gdybyśmy na przykład wyjęli część mózgu Browna i włożyli ją do pustej czaszki Robinsona, wówczas otrzymalibyśmy dwie osoby, które pamiętałyby to, co się przydarzyło Brownowi, choć przynajmniej jedna z nich nie byłaby z nim tożsama. A to dlatego, że jeden Brown sprzed operacji nie może być identyczny z dwiema różnymi osobami po operacji (to by oznaczało, że po operacji mamy do czynienia z jedną osobą w dwóch ciałach, a nie z dwiema)¹⁶.

¹⁴ Zdaniem Shoemakera rezultatu przeszczepienia w nobliście przekonań i obrazów dotyczących zbrodni nie określimy mianem wspomnienia, ponieważ równie dobrze można by było wytworzyć analogiczne stany o zupełnie innej treści.

¹⁵ Por. S h o e m a k e r, dz. cyt., s. 83; warunek, który nazwałem (3'), nosi tam numer (3'').

¹⁶ Pod warunkiem, że akceptujemy formalny wymóg, że tożsamość osobowa musi być rodzajem identyczności.

Tego typu eksperymenty myślowe często wykorzystywano do obalenia teorii pamięciowej: pokazują one, twierdzono, że ciągłość pamięci nie gwarantuje tożsamości osobowej w czasie. Dlatego zdaniem Shoemakera do zmodyfikowanej teorii Locke'a należy wprowadzić dodatkowe zastrzeżenie: tożsamość osobowa w czasie sprowadza się mianowicie do ciągłości pamięci, o ile dana osoba nie uległa podziałowi¹⁷.

Przyjmując tę teorię, zaprzeczymy jednocześnie tezie, jakoby między pamięcią od wewnątrz a tożsamością osobową zachodził jakiś szczególny związek – związek, który zdaniem Shoemakera dobra teoria tożsamości osobowej w czasie powinna wyjaśnić. Można go ocalić tylko na poziomie werbalnym – uznając, że pamiętać można jedynie to, co się samemu przeżyło, czyli pozostając przy warunku (3); w takim wypadku tożsamość osobową zdefiniujemy po prostu nie w kategoriach ciągłości pamięci, lecz w kategoriach ciągłości tak zwanej quasi-pamięci, spełniającej warunki (1)-(3'). Wówczas wszystkie wspomnienia będą zarazem quasi-wspomnieniami, lecz nie odwrotnie¹⁸.

Mimo pomysłowości neolocke'istów teoria pamięciowa upada w świetle bardzo prostej konstatacji: Wydaje się, że można przeżyć nawet całkowitą i nieodwracalną amnezję, nadal pozostając tą samą osobą co wcześniej. Wydaje się nawet, że można pozostać sobą, choćby się utraciło nie tylko całą pamięć epizodyczną, ale również pamięć proceduralną, propozycjonalną, semantyczną i zmysłową. Według Shoemakera trwanie osoby na pewno zostałoby przerwane w przypadku pełnego sformatowania mózgu (ang. brain zap). W rezultacie ra-

¹⁷ Trzeba chyba dodać: ani nie powstała w wyniku fuzji wielu osób, ani nie była takiej fuzji składnikiem.

¹⁸ Odpowiedź na zarzut kolościści angażująca pojęcie quasi-pamięci występuje już w artykule Shoemakera *Persons and Their Pasts* („American Philosophical Quarterly” 1970, t. 7, nr 4, s. 269-285). Z pojęcia quasi-pamięci korzysta też Parfit w pracy *Racje i osoby*, zastanawiając się między innymi nad konsekwencjami ewentualnego kopiowania wspomnień i wymieniania się nimi. Warto zwrócić uwagę, że tego typu scenariusze traktują pamięć epizodyczną jako swego rodzaju twardy dysk, na którym przeżycia z przeszłości zapisywane są w postaci zbliżonej do filmów. Wspomnienia jednak nie tylko różnią się pod wieloma istotnymi względami od filmów, ale też nie są uporządkowane według daty nagrania niczym zdjęcia w aparacie cyfrowym. Dlatego wszczepienie quasi-wspomnienia musiałoby polegać na czymś więcej niż tylko skopiowaniu wyizolowanego śladu pamięciowego; potrzebna wydaje się również ingerencja w rozmaite przekonania biorcy, dzięki którym quasi-wspomnienie zostałoby zintegrowane z innymi informacjami zawartymi w pamięci. Mogłoby to prowadzić do głębokich przekształceń psychicznych: na przykład cała autonarracja podmiotu mogłaby się zmienić w fikcyjną opowieść łączącą wspomnienia wyrwane z kontekstu z przypadkowo dobranymi quasi-wspomnieniami (niewykluczone, że wpłynęłoby to również na przekonania dotyczące praw przyrody). Trudno powiedzieć, czy po takich przekształceniach moglibyśmy mówić o jakiegokolwiek ciągłości pamięci. Zob. w tej sprawie np. M. S l o r s, *Personal Identity, Memory, and Circularity: An Alternative for Q-Memory*, „The Journal of Philosophy” 2001, t. 98, nr 4, s. 186-214. Co ciekawe, sam Shoemaker wysunął podobne argumenty przeciwko możliwości konsekwentnego wprowadzenia do języka Goodmanowskich predykatów nierzutowalnych, takich jak „ziebieski” i „nieblony”. Zob. S. S h o e m a k e r, *On Projecting the Unprojectible*, „Philosophical Review” 84(1975) nr 2, s. 178-219.

cyjonalne wydaje się porzucenie kryterium ciągłości pamięci na rzecz szerszego kryterium ciągłości psychicznej, uwzględniającego również takie własności, jak zainteresowania, gusta, talenty, cechy osobowości i charakteru.

Ktoś mógłby zaoponować, że tożsamość osobowa w czasie nie może polegać na podobieństwie pod takimi względami, jak cechy charakteru, zamiłowania, zainteresowania czy gusta, ponieważ dowolna z tych własności może przysługiwać wielu różnym osobom. Związek między tożsamością osobową a wspomnieniami wydaje się znacznie silniejszy.

Shoemaker zwraca jednak uwagę na zależność przyczynową między dawnymi a obecnymi cechami psychicznymi danej osoby: „Nie chodzi tylko o to, że Brownson przejawia te same cechy osobowości co dawny Brown; Brownson przejawia te cechy, ponieważ życie Browna potoczyło się tak, że Brown te cechy nabył. Fakt, że Brownson ma mózg Browna, pozwala wysunąć przypuszczenie o kontrfaktycznej lub przyczynowej zależności między cechami Browna sprzed operacji a cechami Brownsona po operacji – mamy podstawy, by sądzić, że gdyby cechy Browna były inne, analogicznie różniłyby się cechy Brownsona. Świadcstwa na rzecz podobieństwa są równocześnie świadectwami na rzecz identyczności właśnie wtedy, gdy przemawiają za istnieniem takiej kontrfaktycznej lub przyczynowej zależności”¹⁹. W odniesieniu do wspomnień rozumowanie przebiega w ten sam sposób: podobieństwo wspomnień świadczy o tożsamości osobowej w czasie tylko wtedy, gdy podejrzewamy istnienie odpowiedniego związku przyczynowego – to, że opisuję jakiś szkolny incydent tak samo jak mój kolega Marcin, nie potwierdza hipotezy o tym, że byliśmy dawniej jedną i tą samą osobą.

W świetle przedstawionych rozważań Shoemaker dokonuje ostatniej modyfikacji teorii tożsamości osobowej w czasie: przekroje czasowe $A-w-t_1$ i $A'-w-t_2$, gdzie t_1 jest chwilą wcześniejszą niż t_2 , są ze sobą b e z p o ś r e d n i o p o w i ą z a n e p s y c h i c z n i e wtedy i tylko wtedy, gdy $A'-w-t_2$ zawiera stan psychiczny (wspomnienie, cechę osobowości itp.), który pozostaje w odpowiednim stosunku zależności przyczynowej do jakiegoś stanu należącego do $A-w-t_1$. Dwa przekroje czasowe należą do tej samej osoby wtedy i tylko wtedy, gdy stanowią dwa skrajne punkty ciągu przekrojów czasowych takich, że każdy element ciągu (z wyjątkiem pierwszego) jest bezpośrednio powiązany psychicznie z poprzedzającym go elementem i ciąg ten nie rozgałęzia się (żaden element ciągu nie jest bezpośrednio powiązany psychicznie z więcej niż jednym elementem ciągu istniejącym w danej chwili t). Krótko mówiąc, tożsamość osobowa w czasie redukuje się do c i ą g ł o ś c i p s y c h i c z n e j, o ile nie wystąpi podział²⁰.

¹⁹ Shoemaker, *Personal Identity*, s. 89n.

²⁰ I tu należałoby dodać warunek zabraniający fuzji. Por. przyp. 17.

Oczywiście i te definicje mają charakter eliptyczny. Nie mówią one, ile współzależnych przyczynowo stanów psychicznych powinny zawierać rozpastrywane przekroje czasowe, abyśmy rzeczywiście mieli do czynienia z ciągłością psychiczną. Zapewne więcej niż jeden i niekoniecznie wszystkie. W rezultacie, jak w paradoksie łysego, otrzymujemy ogromny zbiór przypadków pośrednich i, jak w paradoksie łysego, jeśli potrzebujemy rozstrzygnąć, musimy zadekretować, gdzie przebiega granica między ciągłością psychiczną a jej brakiem.

FUNKCJONALIZM

Przedstawiona do tej pory koncepcja tożsamości osobowej w czasie nadal pozostawia wiele istotnych pytań bez odpowiedzi. Na przykład: Co znaczy zwrot „odpowiedni stosunek zależności przyczynowej”? Co sprawia, że dany stan umysłu w chwili t należy do tej, a nie do innej osoby (czyli na czym polega jedność synchroniczna)? Zdaniem Shoemakera, aby udzielić na nie choć częściowych odpowiedzi, trzeba się odwołać do podejścia teoretycznego znanego jako funkcjonalizm.

Według Shoemakera funkcjonalizm odznacza się czterema niebagatelny-
mi zaletami: powstał niezależnie od dyskusji na temat tożsamości osobowej;
jest spójny z materializmem, ale go nie implikuje; jest zgodny z intuicją, że
dwa stworzenia o zupełnie innej budowie wewnętrznej mogą się znajdować
w takim samym stanie umysłu, i tłumaczy, jak zdobywamy wiedzę o stanach
umysłu innych osób: na drodze wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia ich
zachowań²¹.

Z grubsza biorąc, rozmaite wersje funkcjonalizmu łączy teza o definiowal-
ności wszystkich stanów umysłu²² w kategoriach (przeważnie przyczynowych)
relacji, jakie zachodzą między nimi samymi a innymi stanami umysłu oraz
bodźcami z jednej strony a zachowaniami z drugiej. Na przykład istotą przekonania, że pada rześisty deszcz, jest to, że często bywa ono wywoływane przez określone wrażenia zmysłowe (szum, ochłodzenie, widok ciemnych chmur i wody lejącej się z nieba) i że wraz z pewnymi innymi stanami umysłu (na

²¹ Wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia (ang. inference to the best explanation) to, podobnie jak indukcja, pewien typ wnioskowania zawodnego. Wnioskowania tego rodzaju przebiegają zgodnie z zasadą: jeśli, w świetle dostępnych świadectw, hipoteza h stanowi najlepsze wyjaśnienie jakiegoś zjawiska z , to h jest prawdopodobnie prawdziwa. Na przykład najlepszym wyjaśnieniem tego, że Iksiński mówi „Jestem zmęczony”, byłby fakt, że Iksiński jest zmęczony; zatem Iksiński jest zmęczony.

²² Wbrew Shoemakerowi teza ta nie dotyczy zazwyczaj wszystkich rodzajów stanów umysłowych; w sprawie ograniczeń zob. np. J. F o d o r, *Język myśli. LOT 2*, tłum. W.M. Hensel, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011; J. K i m, *Umysł w świecie fizycznym*, tłum. R. Poczobut, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.

przykład pragnieniem wyjścia z domu i dużym zbiorem pragnień i przekonań, które trudno wyliczyć) często prowadzi do zachowań typu wzięcie parasola czy włożenie płaszcza i kaloszy. Skoro przyczyny są zawsze wcześniejsze niż ich skutki (najpierw pojawia się wrażenie, potem przekonanie, a dopiero potem zachowanie), z tego punktu widzenia relacja jedności diachronicznej (ciągłość psychiczna) to nie innego jak rozgrywanie się w czasie funkcjonalnej natury stanów umysłu.

Jednak przekonanie, że pada deszcz, prowadzi wraz z innymi stanami do założenia kaloszy tylko wtedy, gdy chodzi o stany i zachowania tej samej osoby. A zatem definicja jedności diachronicznej musi się odwoływać do jedności synchronicznej. Za tę ostatnią też odpowiadają relacje przyczynowe.

Niestety, określenie ich nie jest łatwe. Dlatego Shoemaker poprzestaje na poczynieniu w tej sprawie zaledwie kilku ogólnikowych uwag. Podstawowy pomysł – znów – polega na tym, że stany umysłu danej osoby wchodzą w relacje przyczynowe głównie z innymi stanami umysłu tej samej osoby. Znane są jednak zjawiska świadczące o modułowej strukturze umysłu: pewne układy przekonań są na przykład odizolowane od innych, tak że jeden człowiek może w życiu prywatnym postępować według innego kodeksu etycznego niż w życiu zawodowym. Skrajnym przypadkiem tego typu izolacji wydaje się zespół osobowości wielorakiej, gdzie jedna jaźń może przejawiać odmienne cechy psychiczne niż inne jaźnie ujawniające się w tym samym ciele. Według Shoemakera nie uznajemy takich przypadków za potwierdzenie hipotezy o możliwości zamieszkiwania jednego ciała przez wiele osób, ponieważ nawet wówczas zachodzi jakiś przepływ informacji między jaźniami, a ponadto wydaje się, że przynajmniej w zasadzie zespół ten jest uleczalny. Przeciwnieństwem izolacji jest integracja – kiedy na dany stan umysłu czy zachowanie mogą wpływać wszystkie inne stany. Im większa integracja, tym łatwiej zdefiniować relację jedności synchronicznej.

Niestety, wypracowanie czysto ilościowej miary powiązań kauzalnych nie wystarczy. Przyczyny wielu naszych stanów umysłu i zachowań są usytuowane poza nami, a często w głowach innych osób. Dlatego socjologowie i psychologowie społeczni nie narzekają na brak pracy. Niewykluczone, że przekonania, postawy i zachowania rodziców mogą wywierać większy wpływ na życie mentalne ich dziecka dotkniętego zespołem osobowości wielorakiej niż analogiczne stany którejkolwiek z jego własnych jaźni. Biorąc pod uwagę takie przypadki, trudno uniknąć konkluzji, że zdefiniowanie relacji jedności synchronicznej wymagałoby wykorzystania rozmaitych kryteriów fizycznych, a więc wykraczających poza potocznie rozumianą psychologię.

W ten sposób dochodzimy powoli do jednego z podstawowych problemów funkcjonalizmu. Stanie się on wyraźnie widoczny, gdy poznamy odpowiedź Shoemakera na kolejny zarzut *petitio principii*. Otóż jeśli funkcjonalizm głosi,

że coś stanowi realizację danego stanu mentalnego, o ile wraz z innymi stanami tej samej osoby wywołuje u tej osoby określone skutki, to każda wzmianka o stanie umysłu odwołuje się implícite do pojęcia tożsamości osobowej; jednocześnie jednak pojęcie tożsamości osobowej definiuje się w kategoriach relacji przyczynowych między stanami mentalnymi – czy można tu uniknąć kłopotów?

Można – twierdzi Shoemaker – jeśli zdefiniujemy odpowiednie terminy za pomocą zdania ramseyowskiego. Zaczniemy od dobrze znanej definicji funkcjonalnej stanów umysłu, a potem zbudujemy analogiczną definicję relacji jedności osobowej.

Aby skorzystać z metody Ramseya, musimy dysponować jakąś teorią – w tym wypadku nazwiemy ją po prostu psychologią o maksymalnej mocy eksplanacyjnej (PMME)²³. Niestety, teoria ta nie istnieje, więc trudno o niej powiedzieć coś bliższego; jeśli obecne tendencje w naukach szczegółowych utrzymają się, będzie ona raczej zbiorem teorii należących do wielu dyscyplin. Załóżmy dla uproszczenia, że PMME zawiera tylko następujące prawo: Dla każdego x , jeśli naskórek x zostanie uszkodzony, to x odczuwa ból, przy czym jeśli x jest w złym humorze, to x krzyczy „Auaa!”, a jeśli x nie jest w złym humorze, to x krzyczy „Przestań!”²⁴.

²³ Unikam tu wyrażenia „prawdziwa psychologia”, ponieważ prawdziwość bardzo łatwo uzyskać; zapewne prawdziwa jest teoria psychologiczna składająca się z jednego prawa: Każdy czegoś chce. Teoria ta nie wystarczy funkcjonałście do zdefiniowania pojęcia tożsamości osobowej. Nadto nawet najlepsze teorie empiryczne zawierają fałszywe założenia idealizacyjne. Przytoczone względy nie odgrywają żadnej roli w następnym przypisie, gdzie orzekam prawdziwość o uproszczonej teorii bólu.

²⁴ Każdą teorię empiryczną można wyrazić na wiele różnych sposobów – zdanie ramseyowskie jest jednym z nich. Pozwala ono na zastąpienie dowolnego terminu należącego do danej teorii charakterystyką roli, jaką teoria ta przypisuje określonym przedmiotom, to znaczy desygnatom tego terminu.

Powiedzmy, że z jakiegoś powodu nie chcemy, aby gdzieś w naszym wywodzie pojawił się wyraz „ból”. Załóżmy dalej, że pojęcie bólu figuruje tylko w następującym prawie: Każdy ból jest spowodowany uszkodzeniem naskórka i wywołuje grymas na twarzy. Zdanie ramseyowskie dla wspomnianego prawa (naszej teorii bólu) będzie wówczas brzmiało: *Istnieje coś, co jest spowodowane uszkodzeniem naskórka i wywołuje grymas na twarzy* (zauważmy: wyraz „ból” w ogóle tu nie występuje). Zakładając prawdziwość i wyczerpujący charakter przyjętej teorii, będziemy teraz mogli zdefiniować ból jako coś, co jest spowodowane uszkodzeniem naskórka i wywołuje grymas na twarzy – taka definicja nosi miano funkcjonalnej. Jeśli teoria jest prawdziwa, to owo coś rzeczywiście istnieje – w przeciwnym razie „ból” może się okazać terminem pustym; ponadto jeśli teoria jest wyczerpująca, wówczas podana definicja będzie też adekwatna.

Niektórzy funkcjonałści wykorzystują zdania ramseyowskie do eksplikacji terminów mentalistycznych („ból”, „przekonanie”, „pragnienie” itp.) w sposób mający pokazać, że istota stanów i procesów umysłowych nie tkwi w jakiejś specyficznej własności metafizycznej, jaka owym stanom i procesom rzekomo przysługuje, lecz w tym, że są one uwikłane w określone prawidłowości dotyczące bodźców i zachowań.

Skonstruujemy zdanie ramseyowskie, zastępując „odczuwa ból” i „jest w dobrym humorze” skwantyfikowanymi egzystencjalnie zmiennymi B i D²⁵: Istnieją własności B i D takie, że dla każdego x , jeśli naskórek x zostanie uszkodzony, to B(x), a wówczas jeśli D(x), to x krzyczy „Auaa!”, natomiast jeśli $\sim D(x)$, to x krzyczy „Przestań!”. Dzięki temu uzyskujemy definicję: x o d c z u w a b ó l wtedy i tylko wtedy, gdy istnieją własności B i D takie, że dla każdego x , jeśli naskórek x zostanie uszkodzony, to B(x); wówczas jeśli D(x), to x krzyczy „Auaa!”, a jeśli $\sim D(x)$, to x krzyczy „Przestań!”, przy czym naskórek x został uszkodzony. Nie występuje tu błędne koło, bo zamiast definiendum w definiensie pojawia się skwantyfikowana zmienna B. Definicja zwrotu „jest w dobrym humorze” wyglądałaby analogicznie.

Żeby nasze zdanie ramseyowskie uwzględniało relację jedności osobowej, musimy je poprzedzić kwantyfikatorem egzystencjalnym wiążącym zmienną relacyjną J, a także zwiększyć liczbę zmiennych indywiduowych: $\exists J, B, D \forall x_1, x_2, x_3, x_4, x_5 \{ [J(x_1, x_2) \wedge J(x_2, x_3) \wedge J(x_3, x_4) \wedge J(x_4, x_5)] \rightarrow [UszkNaskórek(x_1) \rightarrow B(x_2) \wedge (D(x_3) \rightarrow KAua(x_4)) \wedge (\sim D(x_3) \rightarrow KPrzestań(x_5))] \}$. Definicja: x jest przekrojem czasowym tej samej osoby co y wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje relacja J taka, że.... i J zachodzi między x i y .

Jak widać, o relacji jedności osobowej funkcjonalista może powiedzieć tylko tyle, że dzięki jej zachodzeniu coś spełnia prawa PMME. Jednak fakt, że PMME nie istnieje, pozbawia koncepcję Shoemakera jakiegokolwiek waloru eksplanacyjnego. Bez PMME nie rozstrzygniemy żadnej kwestii spornej – nadal na przykład nie wiemy, czy między trzyletnim zabójcą a czterdziestotrzyletnim noblistą zachodzi wystarczająca ciągłość psychiczna, aby uznać ich za stadia tej samej osoby – ani nie uzyskamy głębszego zrozumienia natury umysłu.

Kiedy się rozpatruje problem tożsamości osobowej z perspektywy funkcjonalistycznej, nie widać też powodu, dla którego relacja J miałaby nie za-

Shoemaker wykorzystuje tę samą metodę do zdefiniowania pojęcia tożsamości osobowej. Mówiąc bardzo schematycznie, tożsamość osobowa, a właściwie jedność osobowa, to taka relacja, która zachodząc między określonymi przekrojami danego układu, sprawia, że układ ten spełnia prawa psychologii. Intuicja, powtarzam, jest następująca: mój ból może zostać spowodowany wyłącznie uszkodzeniem mojej skóry i wywołać grymas tylko na mojej twarzy; układ składający się z: uszkodzonej skóry psa Azora, mojego bólu i grymasu na twarzy Czytelnika, nie stanowi jednego umysłu, bo między odpowiednimi stanami nie zachodzi związek przyczynowo-skutkowy (uśmieślenie mojego bólu nie usunęłoby na przykład grymasu z twarzy Czytelnika).

W kontekście naszych rozważań okolicznością o znaczeniu zupełnie zasadniczym jest to, że za treść poznawczą zdania ramseyowskiego (oraz adekwatność definicji funkcjonalnych) odpowiada wyłącznie przyjęta teoria – w tym wypadku PMME. Fakt, że PMME nie istnieje, czyni z koncepcji Shoemakera „teoretyczną wydmuszkę”.

²⁵ Można tę formułę wzbogacić o warunek jedności B i D – ściśle rzecz biorąc, „istnieje takie X” znaczy bowiem tyle co „istnieje c o n a j m n i e j j e d n o takie X”. Shoemaker nie pisze jednak, że dodatek ten jest konieczny.

chodzić, jeśli dojdzie do rozgałęzienia czy też fuzji. Gdybyśmy rozszczepili jedną osobę na dwie, zachowanie obu powstałych osób można by do pewnego stopnia wyjaśniać i przewidywać przez odwołanie do stanów układu wyjściowego, czyli pierwotnej osoby. Między osobami powstałymi w wyniku podziału ta zależność już nie zachodzi. Odmawianie tożsamości osobowej A -w- t_1 i A' -w- t_2 , jeśli na przykład istnieje A'' -w- t_2 taki, że między nim a A -w- t_1 też zachodzi ciągłość psychiczna, wydaje się fanaberią podyktowaną względami pozanaukowymi.

Z moralnego czy prawnego punktu widzenia sprawa też nie jest oczywista. W świetle rozstrzygnięć Shoemakera, gdyby ludzkość dysponowała techniką mnożenia istniejących osób, złoczyńcy, zamiast stawać przed sądem, mogliby się po prostu rozdawać i spokojnie żyć dalej, nienękani przez wymiar sprawiedliwości (po rozdwojeniu nikt nie byłby tożsamy z osobą odpowiedzialną za zbrodnię). Mogłyby też istnieć gangi trudniące się rozdwarzaniem ludzi wbrew ich woli: gdyby ktoś pozostawił swój majątek dwóm synom, jeden ze spadkobierców mógłby przejąć całą schedę, zlecając uprowadzenie i rozmnożenie brata.

BARDZO KRÓTKI „MORAŁ” NA ZAKOŃCZENIE

Reasumując, teoria Shoemakera jest właściwie pozbawiona treści poznawczej (ponieważ podstawowe źródło tej treści, czyli PMME, jeszcze nie powstało), a także prowadzi do paradoksalnych konsekwencji wynikających z niezgodności funkcjonalizmu z formalnym wymogiem przechodniości relacji tożsamości osobowej. Koncepcja Shoemakera nie radzi sobie również z przypadkami granicznymi: nie pomogłaby nam odpowiedzieć na pytanie, czy charakter lub liczba bezpośrednich powiązań psychicznych między rozważanymi przekrojami czasowymi uzasadniają tezę o zachodzeniu między nimi relacji jedności osobowej.

Co ciekawe, Shoemaker w ogóle tej ostatniej trudności nie dostrzega. Prosta analiza pojęciowa ujawnia dławczego. Źródłem problemu jest napięcie między założeniem o niestopniowalności pojęcia tożsamości osobowej (niepodobna powiedzieć „Dzisiaj jestem b a r d z i e j tą samą osobą co wczoraj niż dwa lata temu”) a stopniowalnością pojęć bezpośredniego powiązania psychicznego i ciągłości psychicznej (bezpośrednich powiązań psychicznych między przekrojami czasowymi może być mniej lub więcej, a powiązanie powiązaniu nie musi być równe). Jak zauważyłem wcześniej, stopniowalność dwóch ostatnich pojęć mogłaby nam umknąć z uwagi na eliptyczność ich definicji, trudno jednak uwierzyć, że filozof tej klasy co Shoemaker mógł paść ofiarą tak banalnego błędu.

Sęk w tym, że z przypadkami granicznymi można sobie poradzić tylko na dwa sposoby: albo uznając istnienie obszarów nieusuwalnej nieostrości, albo dokonując arbitralnych rozstrzygnięć. Oba rozwiązania sugerują, że w pewnych wypadkach pytanie o tożsamość osobową musi pozostać bez interesującej metafizycznie odpowiedzi. Czyżby Shoemaker nie chciał tego przyjąć do wiadomości?

Na tym jednak nie koniec. Shoemaker, jak wielu autorów podejmujących zagadnienie trwania osób w czasie, wykorzystuje w argumentacji niemal wyłącznie eksperymenty myślowe. W rezultacie analizuje jedno z pojęć tożsamości osobowej, czyli bada reguły, zgodnie z którymi używa określonych wyrażeń. Inni myśliciele, na przykład Olson, posługują się odmiennym pojęciem tożsamości osobowej i nie powinno nikogo dziwić, że odkrywają inne reguły użycia niż Shoemaker. Nadal jednak nie wiemy, czy tak zdefiniowane pojęcia mają jakieś interesujące teoretycznie desygnaty – równie dobrze moglibyśmy debatować o warunkach tożsamości krasnoludków. Co innego bowiem p o j ę c i e tożsamości osobowej, a co innego jej n a t u r a.

TOŻSAMOŚĆ JAKO WARTOŚĆ

TOŻSAMOŚĆ POLITYCZNA EDITH STEIN Próba rekonstrukcji

Listy do Romana Ingardena stały się dla Edith Stein być może pierwszym pretekstem do tego, aby swoje „afektywne przywiązanie do własnej ojczyzny” poddać refleksji teoretycznej. Przedmiotem jej refleksji w listach do niego staje się przy tym nie tylko różnica w postrzeganiu przebiegu wojny, związana z odmiennością ich narodowych perspektyw, lecz również różnica w kwestii samego ich stosunku do państwa i narodu.

W liście z roku 1937, cztery lata po wstąpieniu do zakonu karmelitanek w Kolonii, lekko zirytowana przyszła święta pisała do Romana Ingardena: „Czy nie mógłby się Pan wreszcie przełamać i nazywać mnie «siostrą Benedyktą», tak jak do tego obecnie przywykłam? Kiedy pisze Pan «panna Stein», muszę się zastanawiać, co to właściwie znaczy”¹. Nie jedyne to świadectwo, że zagadnienie ludzkiej tożsamości we wszystkich jej aspektach odsłoniło przed Edith Stein swój właściwy sens dopiero w perspektywie jej konwersji religijnej. Kiedy dwadzieścia lat wcześniej w zakończeniu rozprawy doktorskiej *O zagadnieniu wczucia*² zastanawiała się nad możliwością doświadczenia osób czysto duchowych, a także nad rzetelnością związanego z nim ludzkiego doświadczenia „nagłej przemiany swej osoby”, już wówczas wskazywała, że studium świadomości religijnej byłoby „najbardziej właściwym środkiem [poszukiwania] odpowiedzi na to pytanie”³. Odpowiedź tę znalazła ostatecznie w sentencji św. Jana od Krzyża, swego duchowego patrona: „Jeśli chcesz dojść do tego, by być wszystkim, nie żądam w niczym, by być czymś”⁴. I choć dotychczasowa korespondencja z Romanem Ingardenem nie pozwalała jej żywić nadziei, że spotka się w tej sprawie ze zrozumieniem z jego strony, to

¹ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, List do Romana Ingardena nr 161 [z lata 1937], tłum. A. Wajs, w: *taż, Autoportret z listów*, cz. 3, *Listy do Romana Ingardena*, tłum. A. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003, s. 380 (wszystkie przytoczenia z listów do Ingardena pochodzą z tego wydania).

² Zob. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.

³ *Tamże*, s. 152.

⁴ „By dojść do tego, byś był wszystkim, nie chciej być czymś w niczym”. Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, ks. I, rozdz. 13, p. 11, w: *tenże: Droga na Górę Karmel. Noc Ciemna*, tłum. B. Smyrak OCD, Ediciones Altaya–De Agostini, Warszawa 2002, s. 67.

przesłała mu tę właśnie odpowiedź, wydrukowaną na odwrocie pamiętkowego obrazka z okazji obłóczyn⁵.

Czy w obliczu tego lapidarnego zdania, w którym zamknęła swoje życiowe doświadczenie Teresa Benedykta od Krzyża, ma sens poświęcanie uwagi temu, co o tożsamości człowieka miała do powiedzenia „panna Stein”? Jakie przesłanki przemawiają za tym, aby tematem badań czynić sposób, w jaki odnosiła się ona do *ż a d a n i a*, *b y b y ć c z y m ś* w dziedzinie politycznej? Zważywszy na jej przynależność do getyńskiej szkoły fenomenologów, a także na rolę, jaką odegrała później w ruchu fenomenologicznym – nie tylko jako asystentka Edmunda Husserla, lecz także oryginalna myślicielka, której idee można niejednokrotnie odnaleźć w pismach jej „mistrza” – nie ulega wątpliwości, że już samej tylko „Edith Stein” przysługuje niekwestionowane miejsce w historii filozofii. Również zainteresowanie sensem, jaki w jej poglądach uzyskuje kategoria ludzkiej tożsamości, nie wymaga odrębnego uzasadnienia. Sprawa struktury osoby ludzkiej, którą uczyniła tematem swojej rozprawy doktorskiej, „osobiście bardzo leżała [jej] na sercu” i – jak pisze w autobiografii – „we wszystkich późniejszych pracach zajmowała [ją] ciągle na nowo”⁶. Czy jednak zagadnienie, c o w ł a ś c i w i e z n a c z y „tożsamość polityczna”, nie jest problemem wniesionym do jej filozofii z zewnątrz, pytaniem, którego sama Edith Stein n i e z w y k ł a sobie stawiać?

Podjęta tu próba rekonstrukcji jej wczesnej myśli z perspektywy tego pytania motywowana jest przekonaniem, że to właśnie jej „osobiste” zainteresowanie kwestią sensu tożsamości politycznej sprawiło, iż Edith Stein weszła do nielicznego grona przedstawicieli ruchu fenomenologicznego, którym przysługuje miejsce również w podręcznikach politologii⁷. Powszechnie wiadomo, że w swojej rozprawie *Eine Untersuchung über den Staat* [„Badania dotyczące państwa”]⁸ jako jedna z pierwszych – obok Maxa Schelera i Adolfa Reinacha, którzy w swoich tekstach powstałych jeszcze przed pierwszą wojną światową

⁵ Por. św. T e r e s a B e n e d y k t a o d K r z y ż a – E. S t e i n, List do Romana Ingardena nr 160 z 5 V 1934, tłum. A. Wajs, s. 377n.

⁶ T a ż, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, w: *taż, Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. Adamska OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2005, s. 507.

⁷ Choć miejsca tego – niesłusznie – dotychczas jeszcze nie zajęła, jej filozofia polityczna stała się tematem odrębnej monografii (zob. V. A u c a n t e, *De la solidarité. Essai sur la philosophie politique d'Edith Stein*, Parole et Silence, Paris 2006), a także szeregu artykułów (zob. np. M. N i c o l e t t i, „Eine Untersuchung über den Staat” – eine philosophische Grundlegung der politischen Theorie?, w: *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, red. B. Beckmann-Zöller, H.B. Gerl-Falkovitz, Peter Lang, Frankfurt am Main 2006).

⁸ Zob. E. S t e i n, *Eine Untersuchung über den Staat*, w: *taż, Edith Stein Gesamtausgabe*, t. 7, Herder, Freiburg im Breisgau 2006 (pierwodruk w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 7(1925), s. 1-123).

czynili przedmiotem analiz niektóre szczegółowe zagadnienia z zakresu filozofii państwa i prawa⁹ – odniosła się z perspektywy fenomenologii do jednego z podstawowych problemów filozofii politycznej w sposób systematyczny. Był to problem s t r u k t u r y p a ń s t w a. Mniej jasny wydaje się komentatorom cel, dla którego w swym ostatnim „czysto filozoficznym” dziele podjęła ona to właśnie zagadnienie. W pracy tej wykazała się rozległymi kompetencjami, nie tylko prawniczymi, lecz również socjologicznymi¹⁰.

Główną przesłanką podjętej tu rekonstrukcji pozostaje przekonanie, że tym, co przyświeca rozważaniom Edith Stein o państwie, jest nurtujące ją od samego początku pytanie o strukturę ludzkiej osoby. Próba odczytania *Eine Untersuchung über den Staat* z perspektywy pytania o miejsce, jakie zajmuje w tych badaniach problem tożsamości politycznej, stawia nas przed koniecznością interpretacyjnego usytuowania ich w kontekście prac, w których zagadnienie struktury i tożsamości osoby Edith Stein analizowała wcześniej. Podstawowe znaczenie dla możliwości tak pomyślanej rekonstrukcji jej filozofii politycznej ma zatem określenie relacji, w jakiej problematyka *Eine Untersuchung über den Staat* pozostaje do analiz przeprowadzonych przez nią przede wszystkim w pracy *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* [„Przyczynki do filozoficznego ugruntowania nauk humanistycznych”]¹¹, poświęconej zagadnieniu przyczynowości psychicznej oraz problemowi stosunku między jednostką a wspólnotą.

W niniejszym tekście podjęte zostanie zadanie skromniejsze, choć nie mniej podstawowe. Wstępem do badań nad filozofią polityczną Edith Stein powinna stać się analiza jej osobistej politycznej świadomości, której dała świadectwo zarówno poprzez swoje polityczne zaangażowanie, jak i w pozostawionych przez siebie pismach autobiograficznych oraz listach. Wydaje się, że szczególnie dla zrozumienia teoretycznej intencji, która legła u podstaw

⁹ Zob. A. R e i n a c h, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, w: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1(1913), s. 685-847; M. S c h e l e r, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1(1913) s. 405-565, 2(1916), s. 21-478. W tej ostatniej rozprawie, jak deklaruje Scheler, „przedmiotem rozważań stały się nie tylko metodyczne zasady filozofii fenomenologicznej, lecz również pozytywna hierarchia wartości, stanowiąca milczące założenie podjętej w towarzyszących jej artykułach krytyki naszego czasu i jego etosu”. M. S c h e l e r, *Abhandlungen und Aufsätze*, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig 1915, t. 1, s. XI (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – A.G.)

¹⁰ Por. I. R i e d e l - S p a n g e n b e r g e r, *Einleitung*, w: *Edith Stein Gesamtausgabe*, t. 7, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. IX-X.

¹¹ Zob. E. S t e i n, *Edith Stein Gesamtausgabe*, t. 6, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Herder, Freiburg im Breisgau 2010 (pierwodruk w: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, t. 5 (1922), rozprawa pierwsza: „Psychische Kausalität”, s. 1-116; rozprawa druga: „Individuum und Gemeinschaft”, s. 116-283).

Eine Untersuchung über den Staat, a także relacji, w jakiej problematyka tego dzieła pozostaje do analizy osoby podejmowanej przez Edith Stein w innych pracach, rekonstrukcja biograficznego kontekstu tej rozprawy ma zasadnicze znaczenie.

„OBYWATELKA PRUSKA I ŻYDÓWKA”

Taki właśnie punkt wyjścia badań nad myślą polityczną Edith Stein znajduje swoje uprawnoczenie i wsparcie także w jej słowach. „Moje prace są zawsze jedynie odzwierciedleniem tego, czym zajmowałam się w życiu – oznajmia ona i dopowiada – bo jestem już tak skonstruowana, że nie mogę się obejść bez refleksji”¹². Zgodnie z tą wskazówką również rozprawy *Eine Untersuchung über den Staat* – mimo ściśle technicznej terminologii i bogatej warstwy erudycyjnej – nie można odczytywać wyłącznie jako czysto teoretycznej konstrukcji, powstałej na gruncie naukowej polemiki Edith Stein z wybranymi stanowiskami z zakresu współczesnej jej teorii państwa i prawa. Również w tych rozważaniach należy widzieć świadectwo refleksji nad własnym politycznym doświadczeniem Stein, odzwierciedlenie jej osobistego politycznego zaangażowania. Podobnie jak ukończona w roku 1920 rozprawa *Individuum und Gemeinschaft* [„Jednostka a wspólnota”], przeprowadzone rok później badania z zakresu filozofii państwa stanowią zatem „echo działalności politycznej”, która – według słów Edith Stein – „pochłonęła bez reszty kilka dobrych miesięcy”¹³ jej życia.

Mimo poczynionego przez Edith Stein zastrzeżenia: *secretum meum mihi*¹⁴, pewne światło na biograficzny kontekst obu tych rozpraw rzuca jej książka *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej* oraz zbiór *Autoportret z listów*, obejmujący trzy tomy jej korespondencji¹⁵. W pismach tych, dokumentujących kształtowanie się jej osobowości w kryzysowych latach przed pierwszą wojną światową i w okresie powojennym, wyraźnie ujawnia się istotne znaczenie, jakie dla Edith Stein miało w tym czasie jej samookreślenie polityczne. Znajduje ono wyraz zwłaszcza w jej autobiografii, pisanej w obliczu narastającego państwowego antysemityzmu w Niemczech, w której na prośbę Ericha Przywary autorka daje świadectwo temu, czego na przestrzeni swego życia sama doświadczyła

¹² T a ż, List do Romana Ingardena nr 78 z 15 X 1921, tłum. A. Wajs, s. 215.

¹³ T a ż, List do Romana Ingardena nr 65 z 16 IX 1919, tłum. A. Wajs, s. 180.

¹⁴ Por. H. C o n r a d - M a r t i u s: *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, red. P. Taranczewski, K. Tarnowski, H. Woźniakowski, Znak, Kraków 1989, s. 3.

¹⁵ Zob. cz. 1, 1913-1933, tłum. I. Adamska OCD, A. Talarek, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2002; cz. 2, 1933-1942, tłum. I. Adamska OCD, A. Talarek, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003.

jako Żydówka¹⁶. Niemniej istotne niż kwestia jej tożsamości jako dziecka żydowskiej rodziny (problem ten poddała analizie dopiero po roku 1933, w celu uzmysłowienia sytuacji Żydów niemieckim współobywatelom¹⁷) okazuje się w pismach autobiograficznych Edith Stein zagadnienie jej całkowitego „wżycia” w kulturę niemiecką¹⁸ oraz stosunku do historycznych form niemieckiej państwowości, w których toczyło się jej życie: od Wilhelmińskiego Cesarstwa, przez Republikę Weimarską po narodowosocjalistyczną Trzecią Rzeszę.

Jako „obywatelka pruska i Żydówka”¹⁹, jak przedstawiła się w swym życiorysie, przedłożonym władzom wydziału wraz z doktoratem w roku 1916, a przede wszystkim jako kobieta, która po zdaniu z wyróżnieniem egzaminu państwowego oraz uzyskaniu najwyższej oceny z egzaminu doktorskiego poszukiwała swojego miejsca w sferze publicznej, przed problemem politycznego samookreślenia musiała Edith Stein stanąć bardzo wcześnie. Została przez ten problem poniekąd „zagadnięta” jeszcze przed samym egzaminem, kiedy na swą żartobliwą zapowiedź: „a więc będę przygotowana na cum laude”, usłyszała od Husserla: „Niech Pani będzie zadowolona, jeżeli w ogóle Pani przebrnie przez egzamin”²⁰. Z pewnością dopiero po latach odebrała ten komentarz jedynie jako „mały tłumik”²¹ nałożony na jej pychę. Zdecydowanie większym „tłumikiem” stała się dla niej w roku 1919 odmowa rozpatrzenia jej prośby o habilitację, uzasadniona przez dziekana wydziału filozofii na uniwersytecie w Getyndze faktem, że dopuszczenie do niej kobiety „napotyka ciągle jeszcze wiele trudności”²². Już wówczas Edith Stein zdawała sobie sprawę z tego, że jej ewentualne starania o wszczęcie analogicznej procedury w Hamburgu miałyby jeszcze mniejsze szanse powodzenia, ponieważ – jak pisała do Ingardena – filozofia ma już tam dwóch profesorów zwyczajnych pochodzenia żydowskiego²³.

Te istotne dla konstituowania się jej tożsamości zdarzenia stają się szczególnie wymowne w kontekście charakterystyki jej przedwojennej formacji politycznej. W *Dziejach pewnej rodziny żydowskiej* Edith Stein wyznaje, że

¹⁶ Por. św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 23.

¹⁷ Por. tamże, s. 21.

¹⁸ Por. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: Stein, *O zagadnieniu wżycia*, s. 158.

¹⁹ E. Stein, *Życiorys*, w: tamże, *O zagadnieniu wżycia*, s. 153.

²⁰ T a ż, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 524.

²¹ Tamże.

²² Por. t a ż, List do Konrada Haenisch a nr 26 z 12 XII 1919, tłum. A. Talarek, w: tamże: *Autoportret z listów*, cz. 1, 1913-1933, tłum. I. Adamska, A. Talarek, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003, s. 68.

²³ Por. t a ż, List do Romana Ingardena nr 66 z 11 XI 1919, tłum. A. Wajs, s. 183.

została wychowana przez matkę, która „zawsze była patriotką niemiecką”²⁴ i że postawa ta cechowała całą jej rodzinę. Podczas pierwszej wojny światowej i odbywającego się po niej plebiscytu szczególnie rodzina ze strony matki, pochodząca z Górnego Śląska, ściągnęła na siebie „nienawiść Polaków swym zdecydowanym popieraniem sprawy niemieckiej”²⁵. Edith Stein podkreśla wprawdzie, że w jej domu we Wrocławiu „czytano tylko liberalne gazety, co miało przeciwważyć oficjalny hurra-patriotyzm”²⁶, ale – jak pisze Roman Ingarden – „w kołach żydowskich było to wówczas dość modne”²⁷. Jej starszy brat Arno był „zarliwym politykiem liberalnym”²⁸ i bez wątpienia wywarł w ten sposób pewien wpływ na fakt, że – jak sama pisze – jeszcze jako licealistka była bardzo krytyczna wobec szkolnej propagandy propaństwowej oraz czysto prusko-konserwatywnego wydźwięku lekcji historii²⁹. Również podczas swych wrocławskich studiów Edith Stein – w odróżnieniu od koleżanek wywodzących się ze śląskiej ludności wiejskiej, która „była przeważnie poglądów prusko-konserwatywnych wskutek nacisku wielkich właścicieli ziemskich”³⁰ – miała ulegać wpływom liberalnym,

Mimo to właśnie wówczas, na kilka lat przed wojną, pod wpływem motywów zarówno teoretycznych, jak osobistych, zaczęła się dokonywać w Edith Stein – jak czytamy w jej autobiografii – pewna zmiana, gdy chodzi o stosunek do państwa. Najsilniejszym spośród wskazywanych przez nią motywów teoretycznych okazała się *m i ł o ś ć d o h i s t o r i i*, która w jej przypadku nie była bynajmniej „romantycznym zatopieniem się w przeszłości”, lecz „łączyła się najściślej z namiętnym pragnieniem udziału w politycznych wypadkach teraźniejszości jako historii, która się tworzy”³¹. Wraz z Georgiem Kaufmanem i Johannesem Ziekurschem, swoimi ówczesnymi profesorami, którzy byli również politykami o przekonaniach narodowo-liberalnych i potrafili wszechstronnie naświetlić powiązania historyczne w skali wydarzeń światowych, zaczęła ona przeżywać „radosną dumę z powodu nowego państwa niemieckiego”³². Nie miało to jednak, jak deklarowała, nic wspólnego „ze śle-

²⁴ T a ż, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 53. „Wyszła za mąż w roku 1871 i piosenkę ułożoną z okazji jej ślubu śpiewano na melodię *Es braust ein Ruf wie Donnerhall* [Grzmi wezwanie jak huk piorunów]. Dlatego też i dziś nie może zrozumieć, dlaczego chce się ją pozbawić niemieckości” – pisała Edith Stein o swej matce Auguście w roku 1933. Tamże, s. 54.

²⁵ Tamże, s. 36.

²⁶ Tamże, s. 206.

²⁷ I n g a r d e n, dz. cyt., s. 158.

²⁸ Ś w. T e r e s a B e n e d y k t a o d K r z y ż a – E. S t e i n, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 205.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Tamże, s. 233.

³¹ Tamże, s. 235.

³² Tamże.

pym ubóstwianiem domu panującego i ciasnotą pruskiego punktu widzenia”³³. Niemniej to właśnie dzięki swym profesorom „coraz bardziej uwalniała się od idei liberalnych”³⁴, w których wzrosła, i doszła do „pozytywnego poglądu na państwo, bliskiego konserwatywnemu”³⁵, choć ciągle dystansowała się od szczególnego „piętna konserwatyizmu pruskiego”³⁶.

Osobistym motywem przewartościowania liberalnych, minimalistycznych poglądów na rolę państwa stała się dla Edith Stein jej głęboka w d z i ę c z n o ś ć d l a p a ń s t w a, które dając młodej studentce „akademickie prawo obywatelstwa”³⁷, zapewniło jej zarazem „wolny dostęp do nauk humanistycznych ludzkości”³⁸. Atrybuty budowanego przez Bismarcka państwa opiekuńczego, które dla studentów oznaczały między innymi tańsze bilety do teatru i na koncerty, uważane były przez Edith Stein – w całkowitej zgodzie z ich założeniami politycznymi – „za pełną miłości troskę państwa nad swymi wyróżnionymi dziećmi”³⁹. Wykazując się silnym zmysłem socjologicznym, sama zresztą wyraźnie dostrzegała związek między społeczną polityką państwa a kształtowaniem się w społeczeństwie poczucia przynależności państwowej i politycznej tożsamości. Bardzo przykre wrażenie pozostawiło w niej wydarzenie z roku 1913 świadczące o braku zrozumienia dla tej współzależności ze strony cesarza Wilhelma II. Jak wspominała, nie znalazł on czasu, aby w nowo zbudowanej we Wrocławiu Hali Stulecia wysłuchać koncertu piosenek ludowych przygotowanych przez dziesięć tysięcy dzieci ze szkół podstawowych. „Zachowanie się cesarza uznałam za strasznie niemądre. Przecież kilkoma ciepłymi słowami mógł sobie zdobyć tak wiele dziecięcych serc, które by na całe życie zachowały mu wierność”⁴⁰. Będąc mimo to daleka od przekonania, że swoją miłością do Prus odpowiada nie tyle na miłość, ile na wyrachowanie władzy politycznej, żywiła wówczas pragnienie odwzięcenia się w przyszłości narodowi i państwu przez swoją pracę zawodową⁴¹.

Na długo zatem, zanim w studium *Eine Untersuchung über den Staat* nadała swoim poglądom na państwo usystematyzowaną formę teoretyczną,

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Roman Ingarden wiąże fakt, iż Edyta Stein była – jak sam pisze – „patriotką niemiecką”, a co więcej, „patriotką państwa pruskiego” i „powoli przeszła na przekonanie raczej konserwatywne”, z wpływem Lamprechta, „którego słuchała w Getyndze, a który jak wiadomo był laudator temporis acti, w szczególności Wilhelmskiego państwa pruskiego” (I n g a r d e n, dz. cyt., s. 158).

³⁷ Św. T e r e s a B e n e d y k t a o d K r z y ż a – E. S t e i n, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 235.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 349.

⁴¹ Tamże, s. 235.

Edith Stein była mocno przekonana o „sensie i naturalnej oraz historycznej konieczności poszczególnych państw i różnic członkowskich narodów”⁴². Choć budził w niej odrazę nacjonalizm darwinistyczny, nigdy nie wywarły na nią wpływu poglądy socjalistyczne ani inne „dążenia międzynarodowe”⁴³. Wobec tych oczywistych świadectw trudno zgodzić się z tezą, jakoby jej konserwatyzm i szacunek dla pruskich ideałów został przez nią zakwestionowany – pod wpływem Maxa Lehmana – podczas studiów w Getyndze⁴⁴. Choć miły był jej, jak przyznaje, europejski sposób myślenia tego profesora historii o nastawieniu antypruskim, którego ideał polityczny stanowił angielski liberalny konstytucjonalizm, to jednak jego krytyczny wykład o Bismarcku uznała za nazbyt jednostronny. Sprawił on, że – jak autoironicznie stwierdziła – „bardziej niż kiedykolwiek uświadomiła sobie istotę pruskości i umocniła się w moim prusycyzmie”⁴⁵.

„DROGIE MOJE PRUSY”

Przed nieuniknioną koniecznością politycznego samookreślenia, udzielenia świadomej odpowiedzi na wezwanie: *gnothi seauton*, w tym właśnie obszarze ludzkiego doświadczenia, postawił Edith Stein przede wszystkim wybuch pierwszej wojny światowej. Szczególnie załamanie się w jej wyniku Drugiej Rzeszy Niemieckiej, przypieczętowane zwycięstwem rewolucji listopadowej i abdykacją cesarza, stało się prawdziwą próbą ogniową dla ukształtowanej przed wojną tożsamości politycznej przyszłej patronki Europy. Wyjątkowo intensywna w tym czasie korespondencja z Romanem Ingardenem przynosi wiele świadectw wewnętrznych „ruchów tektonicznych” i głębokich przemian, jakim podlegała formacja polityczna Edith Stein, kiedy śledziła ona niezwykle uważnie rozwój wypadków wojennych. Wprawdzie – jak sama mu o tym pisała – „szczególnie w ciężkich czasach odczuwa się niezwykle silną więź z narodem, człowiek staje się wówczas bardzo wrażliwy i lęka się jakiegokolwiek kontaktu z kimś z zewnątrz”⁴⁶, to jednak darzyła Ingardena zaufaniem jako członka getyńskiej wspólnoty fenomenologów i była przekonana, że nie musi uważać go za „cudzoziemca», którego los Niemiec obcho-

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. A. MacIntyre, *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913-1922*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2006, s. 93.

⁴⁵ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 341-342.

⁴⁶ T a ż, List do Romana Ingardena nr 50 z 3 X 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 148.

dzi o tyle tylko, o ile ma to jakieś znaczenie dla niego samego”⁴⁷. Dzieliła się więc z nim, na tyle otwarcie, na ile tylko pozwalała na to wojenna cenzura⁴⁸, swoimi nadziejami i rozczarowaniami, a przede wszystkim sama dawała w tej korespondencji liczne dowody politycznej empatii i potocznie rozumianego „wczucia”. Całkowicie świadomie szukała „sposobności, by na żywo zajrzeć do serca narodu polskiego, to znaczy w głąb tych kręgów, które są nosicielami życia politycznego”⁴⁹, także w sugerowanych jej przez Ingardena i wybieranych na własną rękę lekturach.

Wybuch wojny powitała Edith Stein, tak jak większość niemieckiego społeczeństwa, w poczuciu pełnego utożsamienia swojego życia z losami państwa i narodu. Już w przeddzień rozpoczęcia działań wojennych, 31 lipca 1914 roku, uświadomiła sobie jasno i zdecydowanie swoją sytuację. Tak pisze o tym w autobiografii: „W tej chwili wygasa moje życie osobiste – myślałam. – Wszystkie siły muszę teraz poświęcić temu, co nastąpi. Gdy się wojna skończy, a ja przeżyję, dopiero wtedy będzie mi wolno powrócić do moich spraw osobistych”⁵⁰. Po latach cytuje z pamięci fragment listu do Romana Ingardena z lutego 1917 roku, w którym – z perspektywy pytania o jej ówczesną świadomość polityczną – brzmi to jeszcze bardziej jednoznacznie. W liście tym pisała: „Właśnie wtedy spostrzegłam z całą wyrazistością: dziś skończyło się moje życie indywidualne i wszystko, czym jestem, należy do państwa; jeżeli przeżyję wojnę, na nowo przyjmę je w darze”⁵¹. W roku 1917 Edith Stein, jak się wydaje, wciąż w pełni akceptowała także wojenny program polityczny rządu, którego hasłem stała się idea zdominowanej ekonomicznie i wojskowo przez Rzeszę niemiecką Mitteleuropy. W liście z 16 stycznia pisała do Ingardena: „Cele Ententy: zdusić Europę Środkową, zanim się narodziła. Ale to się nie uda!”⁵².

Listy do Romana Ingardena stały się dla Edith Stein być może pierwszym pretekstem do tego, aby swoje „afektywne przywiązanie do własnej ojczyzny”⁵³ poddać refleksji teoretycznej. Mimo całej sympatii, jaką odczuwała wobec polskiego filozofa i ich wzajemnej bliskości, miała bowiem świadomość, że nie może liczyć na wspólne z nim przeżywanie tego rodzaju *c z u c i a s i ę j e d n y m*, jakie analizowała w swej rozprawie doktorskiej i ilustrowała następującym przykładem: „Dodatek nadzwyczajny [do gazety] donosi, że twierdza

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ „Wolę nie obciążać dziś listu polityką, ponieważ chciałabym, żeby Pan go dostał”. T a ż, List do Romana Ingardena nr 54 z 18 X 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 158.

⁴⁹ T a ż, List do Romana Ingardena nr 38 z 5 VII 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 128.

⁵⁰ T a ż, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 383n.

⁵¹ Por. t a ż, List do Romana Ingardena nr 7 z 9 II 1917, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 58.

⁵² Por. t a ż, List do Romana Ingardena nr 2 z 16 I 1917, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 45.

⁵³ M. Nicoletti, „Eine Untersuchung über den Staat“ – eine philosophische Grundlegung der politischen Theorie, w: *Die unbekannte Edith Stein*, s. 74.

padła – i nas wszystkich, którzy to słyszymy, ogarnia jeden entuzjazm, jedna radość, jedno poczucie tryumfu”⁵⁴. Świadomość ta zdaje się coraz bardziej pogłębiać wraz z rozwojem wypadków wojennych oraz przekształceniami relacji łączącej ją z Ingardenem. W liście z maja 1918 roku Edith Stein pisze do Ingardena: „W sumie – widzę, że jednak dzieli nas o wiele więcej, niż byłam gotowa przyznać; jest to co najmniej ogromna próżnia, która musi pozostać niewypełniona, gdyż widocznie nie można, dokładając starań z jednej tylko strony, stworzyć medium służącego porozumieniu”⁵⁵.

Wierząc początkowo w możliwość stworzenia takiego medium i ciesząc się z „postępów” Ingardena w „rozumieniu niemieckości”⁵⁶, sama „przyłącza się” niekiedy na tym, że wydarzenia widzi „najpierw tak, jak wyglądają one zapewne z zewnątrz”⁵⁷. Przedmiotem jej refleksji w listach do niego staje się przy tym nie tylko różnica w postrzeganiu przebiegu wojny, związana z odmiennością ich narodowych perspektyw, lecz również różnica w kwestii samego ich stosunku do państwa i narodu. Podejmując się uzmysłowienia Ingardenowi specyfiki swojego pruskiego patriotyzmu, Edith Stein w liście do niego daje wyraz poczuciu organicznej więzi z narodem niemieckim, porównywalnej do relacji pomiędzy komórką a organizmem. W nawiązaniu do terminologii redagowanej przez nią w tym czasie drugiej księgi *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserla oraz zawartych tam analiz na temat „konstytucji świata duchowego”⁵⁸ stwierdza: „Narody są «osobami», które mają swoje życie, swoje stawanie się i wzrastanie, i przemijanie. To życie toczy się poza naszym, mimo że i nasze życie włącza w swój obieg”⁵⁹.

Tak jak dla Husserla pojedyncze osoby to „graniczny przypadek zerowy podmiotu społecznego”⁶⁰, który stanowi względem nich „wyższą jedność świadomościową”⁶¹, tak i dla Edith Stein jednostki tworzące naród różnią się od komórek organicznych tym, że potrafią uświadomić sobie stosunek do całości, do której przynależą⁶². W odróżnieniu od Ingardena, który pisze o sobie, że jest „zakochany w polskiej duszy”⁶³ i – jak można domniemywać – nie sy-

⁵⁴ Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 33.

⁵⁵ Taż, List do Romana Ingardena nr 33 z 17 V 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 116.

⁵⁶ Taż, List do Romana Ingardena nr 7 z 9 II 1917, s. 57.

⁵⁷ Taż, List do Romana Ingardena nr 28 z 19 II 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 102.

⁵⁸ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 262n.

⁵⁹ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, List do Romana Ingardena nr 7 z 9 II 1917, s. 57.

⁶⁰ Por. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, s. 278.

⁶¹ Tamże, s. 275.

⁶² Taż, List do Romana Ingardena nr 7 z 9 II 1917, s. 57.

⁶³ Tamże.

tuuje swojego stosunku do narodu na poziomie świadomości, czyli „ducha”, Edith Stein deklaruje, że wraz z innymi Niemcami jest w stanie „doświadczać aktualnych kierunków rozwoju”⁶⁴ Niemiec jako pewnej osoby i świadomej siebie całości, a także podporządkowywać się jej z własnej woli. Ta świadomość przynależności, zdolność utożsamienia swego życia indywidualnego z życiem narodu, stanowi – jak pisze – podstawowy warunek ukonstytuowania się narodu jako osobowości politycznej: „Im żywsza i potężniejsza jest w narodzie ta świadomość, tym bardziej formuje się on w państwo”, definiowane tu przez Edith Stein jako „samoświadomy naród, który dyscyplinuje swoje funkcje”⁶⁵.

Specyfika patriotyzmu pruskiego polega w jej przekonaniu na tym, że tego rodzaju świadome samookreślenie polityczne, dobrowolne podporządkowanie się państwu jako pewnej całości, jest w Prusach szczególnie mocne i żywe. Traktując „krzepnięcie samoświadomości”⁶⁶ i zdolność do organizacji jako znak siły wewnętrznej narodu, skłaniając się wręcz do uznania, że pod względem bycia narodem najbardziej doskonały jest ten, który „najbardziej jest państwem”⁶⁷, widzi ona w Prusach nieomal ucieleśnienie tego ideału. Także w swojej rozprawie doktorskiej wskazuje na znaczenie, jakie ma dla każdego Niemca postać Fryderyka Wielkiego – „ducha, który wtargnął w dzieje Europy, przekształcając je”⁶⁸. To właśnie polityczne oddziaływanie tego ducha decyduje, według niej, o tym, iż „rozpatrując rzecz zupełnie obiektywnie, można powiedzieć, że od czasów Sparty i Rzymu nigdzie nie było tak niezwykle silnej świadomości państwowej jak w Prusach i nowej Rzeszy Niemieckiej”⁶⁹. Ameryka – stwierdza Edith Stein – „znajduje się na poziomie zerowym pod względem rozwoju państwowości”⁷⁰, jest zatem całkowicie „wykluczone, byśmy teraz ulegli”⁷¹.

Zaufanie, jakim Edith Stein darzyła swój rząd w konserwatywnym przeświadczeniu, że stanowią go ludzie, „którzy nie tworzą genialnych planów, lecz w skupieniu i z pokorą starają się dociec, ku czemu zmierza bieg zdarzeń w świecie”⁷², podważyły już najbliższe miesiące. W lipcu z głębokim smutkiem pisała do Ingardena: „Niedawno odkryłam w szafie z książkami cały plik dysertacji moich wrocławskich kolegów ze studiów, z których żaden już nie żyje. W takiej chwili człowiekowi wydaje się, że należy do pokolenia, które

⁶⁴ Tamże, s. 58.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ T a ż, *O zagadnieniu wczucia*, s. 146.

⁶⁹ T a ż, List do Romana Ingardena nr 7 z 9 II 1917, s. 58.

⁷⁰ Tamże, s. 59.

⁷¹ Tamże, s. 58.

⁷² Tamże, s. 59.

dawno wymarło, i zdziwiony zadaje sobie pytanie, jak to właściwie jest, że sam pozostał przy życiu”⁷³. Jeszcze w styczniu zapewniała go z optymizmem: „Po wojnie prawo wyborcze, a co za tym idzie, skład izby poselskiej i zapewne również ministerstwa będą inne. Wówczas drogie moje Prusy staną się bardziej niemieckie, a zarazem także bardziej środkowoeuropejskie”⁷⁴. Teraz jednak zwierzała się Ingardenowi ze swego politycznego rozczarowania: „Najogólniej mówiąc, właściwie tylko 2 rzeczy dodają mi sił: pragnienie przekonania się, co będzie z Europą, i nadzieja, że dokonam czegoś z pożytkiem dla filozofii”⁷⁵.

Ciosem, który – jak wspomina Roman Ingarden – w szczególny sposób zaważył na dalszych osobistych losach Edith Stein, była śmierć jej nauczyciela i przyjaciela Adolfa Reinacha w listopadzie 1917 roku⁷⁶. Jak sama pisze w autobiografii, kiedy w roku 1915 pełniła ochotniczą służbę pielęgniarczą w szpitalu wojskowym na Morawach, więź z nim, a także więź z innymi kolegami na froncie, pozostała nadal żywa. „Jakże cieszyłam się, kiedy mi Reinach napisał: «Kochana Siostró Edyto! Jesteśmy teraz towarzyszami wojennymi...»”⁷⁷. Jej reakcja na wieść o śmierci Reinacha pozostała dla Ingardena niezatartym wspomnieniem, nawet po pięćdziesięciu latach: „Widziałem [...], jakie to na niej straszliwe zrobiło wrażenie. Moim zdaniem to był początek pewnych przemian, które się w niej potem dokonały”⁷⁸. Na tydzień przed pogrzebem Reinacha, w „gwiazdkowym” liście do Ingardena, być może najbardziej niezwykłym, jaki kiedykolwiek do niego napisała, Edith Stein wyznaje: „Jeśli teraz czegoś szukam, to spokoju i przywrócenia zupełnie utraconej pewności siebie. Gdy tylko poczuje, że znowu znaczą cokolwiek i że mogę dać coś innym, chciałabym Cię zobaczyć”⁷⁹.

„URATOWAĆ WIARĘ W SWÓJ NARÓD”

Całkowite „wzycie” Edith Stein w kulturę niemiecką, które oznaczało z jej strony identyfikację nie tylko z „zasadniczym etycznym rysem charakteru”⁸⁰ narodu niemieckiego, lecz również z cesarstwem jako jego aktualną formą państwową, stało się przedmiotem jej krytycznej refleksji szczególnie w ostat-

⁷³ T a ż, List do Romana Ingardena nr 20 z 6 VII 1917 tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 85n.

⁷⁴ T a ż, List do Romana Ingardena nr 3 z 28 I 1917, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 46.

⁷⁵ T a ż, List do Romana Ingardena nr 20 z 6 VII 1917, s. 86.

⁷⁶ Por. Ingarden, dz. cyt., s. 160.

⁷⁷ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 473.

⁷⁸ Ingarden, dz. cyt., s. 160.

⁷⁹ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, List do Romana Ingardena nr 25 z 24 XII 1917, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 94.

⁸⁰ T a ż, List do Romana Ingardena nr 7 z 9 II 1917, s. 59.

nich miesiącach wojny. W konsekwencji włączenia się do niej w kwietniu 1917 roku Stanów Zjednoczonych, które uczyniło upadek państw centralnych kwestią czasu, a także w wyniku rewolucji w Rosji, która stworzyła nadzieje na powstanie niezależnego od Niemiec państwa polskiego, między Stein a Ingardenem coraz częściej zaczyna dochodzić do różnicy zdań w ocenie sytuacji politycznej. Edith Stein podejmuje się w swoich listach roli adwokata cesarstwa niemieckiego, wskazuje na jego szczególne położenie jako państwa prowadzącego wojnę, apeluje o sprawiedliwy osąd, o ocenę niezależną od chwilowych nastrojów i osobistych pragnień. W odpowiedzi na list Ingardena, który odebrała jako wyjątkowo „wstrętny”⁸¹, zaleca mu: „Proszę przeczytać sobie kiedyś niedługo *Ursachen des Deutschen Hasses* [„Przyczyny nienawiści do Niemców”] Schelera”⁸². Równocześnie jednak w jej własnym stosunku do państwa i narodu zaczyna dawać o sobie znać pewne zdystansowanie, dostrzegalne nawet wówczas, kiedy stwierdza: „W pewnym sensie czuję się współodpowiedzialna za to, co się dzieje (nie mogę tego nie pochwalać, ponieważ zakładam, że istnieją przekonujące powody), a zatem i przeciw mnie kieruje się oburzenie, które bez wątpienia odczuwa Pan teraz”⁸³.

Komentując Edith Stein teorię państwa, którą rozwijała ona już po wojnie, Alasdair MacIntyre zwraca uwagę na istotną różnicę, jaka zachodzi między tą koncepcją a poglądami na państwo prezentowanymi przez niemiecką filozof jeszcze w listach do Ingardena. Zmiana polega przede wszystkim na tym, że „podczas gdy w roku 1917 mówiła ona o państwie jako o formie przybieranej przez naród, kiedy organizuje on swoje życie, o tyle teraz, w roku 1921, ostro rozróżnia naród i państwo”⁸⁴. W *Eine Untersuchung über den Staat* Edith Stein stwierdza jednoznacznie, że „naród w swoistości własnego życia wspólnotowego może pozostać nienaruszony, kiedy zniesiona zostanie jego suwerenność i tym samym państwowość”⁸⁵. Powołuje się przy tym na przykład państwa polskiego, którego zniszczenie nie zakończyło dalszego trwania polskiego narodu: „Stał się on potem nawet w wyższym stopniu narodem, niż był nim przedtem”⁸⁶. Edith Stein przyjmuje tu również, że i odwrotnie, możliwość istnienia państwa nie jest uzależniona od jedności narodowej. „Ani homogeniczność etniczna, ani kulturowa – podsumowuje jej stanowisko Alasdair Mac-

⁸¹ T a ż, List do Romana Ingardena nr 26 z 29 I 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 97.

⁸² Tamże, s. 98. Zob. M. S c h e l e r, *Ursachen des Deutschen Hasses. Eine nationalpädagogische Erörterung*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1917.

⁸³ Św. T e r e s a B e n e d y k t a o d K r z y ż a – E. S t e i n, List do Romana Ingardena nr 28 z 19 II 1918, s. 102.

⁸⁴ M a c I n t y r e, *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913-1922*, s. 95.

⁸⁵ S t e i n, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 17.

⁸⁶ Tamże.

Intyre – nie jest konieczna do podtrzymania więzi politycznych i wspólnych celów, potrzebnych państwu do życia”⁸⁷.

Podstaw zmiany w poglądach Edith Stein na relację między narodem a państwem, a co za tym idzie, zmiany sensów, jakie wiąże ona z pojęciem państwa i pojęciem narodu, należy szukać z pewnością w bolesnym doświadczeniu politycznym, które stało się jej udziałem w przededniu kapitulacji Niemiec. To wtedy, w obliczu groźby zniszczenia ich państwowości, w liście do Romana Ingardena po raz pierwszy odwołała się ona do porozbiorowej historii Polski jako możliwego scenariusza przyszłego losu Niemiec. To również wtedy po raz pierwszy doświadczyła głębokiego kryzysu swej pruskiej tożsamości politycznej, dotychczas określonej przez jej oddanie się do dyspozycji ginącemu niemieckiemu państwu. W tej nowej sytuacji zwierzała się Ingardenowi: „Oczywiście najprostszym sposobem pogodzenia się z tym nędznym światem byłoby pożegnać się z nim. Tylko że jestem przekonana, że nie wolno iść na taką łatwiznę”⁸⁸. I właśnie w tym ciężko przeżywanym przez nią czasie poszukiwania nowej drogi, gdy pewne wizje przyszłości wydawały się jej zupełnie nie do zniesienia, Edith Stein myślała o życiu polskich patriotów w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat. Pisała: „Uratować wiarę w swój naród poprzez wszystkie zmienne koleje losu znaczy chyba więcej niż rzymskie poczucie dumy ze swej cnoty, dumy nie umiejącej przetrwać poniżenia. Tylko że zbyt nagle trzeba się tego uczyć i takie to trudne”⁸⁹.

W teorii państwa z powojennej rozprawy Edith Stein należy widzieć próbę przełożenia na język filozofii jej ówczesnych poszukiwań wiedzy na wskroś praktycznej – takiej, która pozwoliłaby jej odnaleźć się w rozpadającej się wokół politycznej rzeczywistości. Wiedzą taką z pewnością nie był w stanie podzielić się z nią Edmund Husserl, który jako filozof „czysto naukowy” przyjął wobec otaczającej go rzeczywistości postawę skrajnego ekskluzywizmu. Z Fryburga pisała zatem do Ingardena: „Jedyny naprawdę bliski mi tutaj człowiek – Mistrz, feruje bezlitosne wyroki na osoby i instytucje, które przedtem wysławiał pod niebiosa, tak że wprost nie mogę tego słuchać”⁹⁰. To zrozumiałe, że z perspektywy roku 1933 Edith Stein mogła wspominać dawny porządek z nostalgią: „Pokolenie wojenne czy powojenne nie może sobie nawet wyobrazić spokojnej pewności i bezpieczeństwa, w jakim zdawaliśmy się żyć do roku 1914. Pokój, zabezpieczenie posiadanego majątku, stałość układu stosunków stały się dla nas nienaruszalną niemal zasadą życia”⁹¹. Jed-

⁸⁷ MacIntyre, dz. cyt., s. 95.

⁸⁸ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, List do Romana Ingardena nr 51 z 6 X 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 151.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Taż, List do Romana Ingardena nr 56 z 29 X 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 159n..

⁹¹ Taż, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 378.

nak również w roku 1918 starała się być sprawiedliwa wobec tego ustroju. Pisała: „Przecież zrosłam się z tym, co właśnie runęło, mimo że dorastałam w opozycji do «systemu» i nigdy nie byłam wobec niego tak bezkrytyczna jak Mistrz. I na pewno nie jest prawdą, jeśli ktoś nagle odwraca się od swojej historii”⁹².

Poszukując na własną rękę tej praktycznej prawdy, która pozwoliłaby jej na samookreślenie polityczne po upadku Cesarstwa, Edith Stein odnalazła bliską jej postawę w pismach i działalności Walthera Rathenaua, po wojnie ministra spraw zagranicznych Republiki Weimarskiej. Przesyłając siostrze Ernie („abyś wiedziała, że inni myślą o wojnie tak samo, jak ja”⁹³) jego artykuł opublikowany w lipcu 1918 roku we „Frankfurter Zeitung”, podzielała nadzieję weimarskiego polityka, że Niemcy stoją „w punkcie zwrotnym rozwoju duchowego”⁹⁴, w momencie kryzysu, który – tak jak w filozofii materializm i naturalizm – zostanie wkrótce przezwyciężony. Jeszcze bardziej przekonująca niż poglądy Rathenaua była dla niej droga i wybory polityczne tego człowieka: „jednego z najpotężniejszych niemieckich Żydów”⁹⁵ – jak napisał o nim Alsdair MacIntyre – prezesa koncernu energetycznego Allgemeine Elektrizitäts-Gesellschaft (AEG), od roku 1914 wspierającego finansowo i logistycznie wysiłek wojenny Niemiec. Po zawieszeniu broni w listopadzie 1918 roku Rathenau, wraz z Alfredem Weberem i z wydawcą „Berliner Tageblatt” Theodorem Wolffem, przystąpił do tworzenia Niemieckiej Partii Demokratycznej (poprzedniczki współczesnej FDP), która stawiała sobie za cel ustanowienie w Niemczech demokratycznej republiki⁹⁶.

Program tej partii, opowiadającej się za utworzeniem w Niemczech instytucji, które umożliwiłyby wszystkim Niemcom pełne uczestnictwo w życiu obywatelskim i społecznym, odwoływał się do ideałów bliskich Edith Stein jeszcze podczas studiów. W autobiografii wspomina ona, że przed wojną wstąpiła razem z przyjaciółkami do Pruskiego Związku dla Prawa Głosu Kobiet, który miał na celu zapewnienie kobietom pełnego równouprawnienia politycznego⁹⁷. Po powrocie do Wrocławia, spowodowanym naleganiami matki, zaniepokojonej rozprzestrzenianiem się rewolucji w Niemczech, już w tydzień po zakończeniu wojny Edith Stein relacjonuje Ingardenowi, że natychmiast rzuciła się tam „w wir polityki”⁹⁸. Informuje go, jednocześnie otwarcie de-

⁹² T a ż, List do Romana Ingardena nr 56 z 29 X 1918, s. 159.

⁹³ T a ż, List do Erny Stein nr 10 z 6 VII 1918, tłum. A. Talarek, w: *taż*, *Autoportret z listów*, cz. 1, s. 39.

⁹⁴ *Tamże*.

⁹⁵ M a c I n t y r e, dz. cyt., s. 94.

⁹⁶ *Por. tamże*.

⁹⁷ *Por. Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 236.

⁹⁸ T a ż, List do Romana Ingardena nr 59 z 18 XI 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 164.

klarując zmianę swojej dotychczasowej orientacji politycznej, że wstąpiła do współtworzonej przez Rathenaua Niemieckiej Partii Demokratycznej i że gotowa jest nawet wejść do jej zarządu. „Upadek starego systemu przekonał mnie – pisze do Ingardena – że system ten przeżył się, a jeśli kocha się swój naród, to oczywiście chce się pomóc w tworzeniu jego nowej postaci, i nie ma co opierać się koniecznym przemianom”⁹⁹.

Na przewartościowanie w tym okresie postawy politycznej Edith Stein, znajdujące swój wyraz w wyborze przez nią tej konkretnej partyjnej przynależności, wpłynęło najwyraźniej przeświadczenie, że to właśnie w programie Niemieckiej Partii Demokratycznej najpełniej dochodzi do głosu ów nowy „duch czasu”, o którym pisała w liście do siostry Erny¹⁰⁰. W odróżnieniu od swego kuzyna Richarda Couranta, który deklarował przekonania socjaldemokratyczne i w okresie powojennego zamieszania został wybrany do jednej z Rad Żołnierskich i Robotniczych¹⁰¹, wykazywała ona daleko idący sceptycyzm wobec ówczesnej sytuacji w Berlinie, „z niepokojem bolszewickim, strajkami, drucianymi zasiekami i barykadami na ulicach”¹⁰². Do Ingardena pisała: „Na razie trudno mi oczywiście cieszyć się ze «zdobyczy rewolucji», nie należę do ludzi, którzy lekką ręką przekreślają całą swoją przeszłość”¹⁰³.

Tak zwane ideały lewicy nie wyrażały, zdaniem Edith Stein, nowego ducha czasu w sposób właściwy. Żywiła ona niezmiennie przekonanie, że „życie jest za bardzo skomplikowane, by je można uzdrowić jakimś przemyślnym planem poprawy świata, a także ostatecznie i jednoznacznie określić, jak ma się ono toczyć”¹⁰⁴. Nie wierząc w możliwość ostatecznego rozwiązania problemów społecznych na drodze rewolucji, z trudem żegnając się ze swymi dotychczasowymi, monarchistycznymi sympatiami i nadzieją na zachowanie w Niemczech ciągłości konstytucyjnej, Edith Stein jednak opowiadała się teraz jednoznacznie za republiką i parlamentarną demokracją. „Oprócz zakładania partii absorbuje mnie obecnie praca oświatowa, niezbędna, jeśli idzie o pozyskanie kobiet do wyborów. Obie te rzeczy służą przede wszystkim przygotowaniu Zgromadzenia Narodowego, które jest teraz dla nas sprawą życia i śmierci”¹⁰⁵ – pisała do Ingardena.

Mimo konserwatywnych przekonań Edith Stein oraz odczuwanej przez nią potrzeby – jak ujmuje to Roman Ingarden – „wspólnoty z narodem, którego

⁹⁹ T a ż, List do Romana Ingardena nr 60 z 30 XI 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 165.

¹⁰⁰ Por. t a ż, List do Erny Stein nr 10 z 6 VII 1918, s. 39.

¹⁰¹ Por. MacIntyre, dz. cyt., s. 95.

¹⁰² Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 288.

¹⁰³ T a ż, List do Romana Ingardena nr 60 z 30 XI 1918, s. 165.

¹⁰⁴ T a ż, List do Erny Stein nr 10 z 6 VII 1918, s. 39.

¹⁰⁵ T a ż, List do Romana Ingardena nr 60 z 30 XI 1918, s. 165.

czuła się członkiem”¹⁰⁶, sam ówczesny duch czasu nie pozwolił jej również na samookreślenie polityczne o charakterze „prawicowym”. Świadomości tej dała wyraz w autobiografii, kontrastując swój wybór polityczny z postawą powracającego wówczas z frontu Hansa Biebersteina. Dla jej przyszłego szwagra – jak wspomina – „wojna aż do końca zachowała posmak romantyzmu” i dlatego „czuł się zupełnie zagubiony po tym przewrocie politycznym”¹⁰⁷. Przywołując z frontu – „jak dawni Gotowie swego zmarłego króla”¹⁰⁸ – zwłoki dowódcy, grzebane i ekshumowane na kolejnych postojach, Bieberstein w obliczu wyboru między partią republikańską a cesarską z entuzjazmem zamierzał opowiedzieć się za cesarzem. Choć początkowo zupełnie nie rozumiał, dlaczego nikt nie chce przynależeć do partii monarchistycznej, w czasie wyborów 19 stycznia 1919 roku wspólnie z narzeczoną, siostrą Edith Stein, oraz jej matką ostatecznie głosował jednak na Niemiecką Partię Demokratyczną. Powrót do społeczeństwa i żydowskiej rodziny uświadomił bowiem również jemu, że „opowiadając się za prawicą, nie mógł jako Żyd liczyć na żadne sympatie”¹⁰⁹.

Alasdair MacIntyre w swoim komentarzu do tego wspomnienia Edith Stein wskazuje na istotną zmianę nastrojów w powojennych Niemczech wobec społeczności żydowskiej, zmianę, która odebrała jej szansę zatopienia się w jakiegokolwiek postaci politycznego romantyzmu. O ile w pierwszej dekadzie dwudziestego wieku, jak zauważa, otwarte przejawy wrogości wobec Żydów nie były wśród wykształconych Niemców akceptowane, o tyle w roku 1918 potrzeba znalezienia kozła ofiarnego, którego można byłoby obarczyć winą za „wbicie armii sztyletu w plecy”¹¹⁰, wyzwoliła ukryte pokłady antysemityzmu, szczególnie na prawicy. Popierając Walthera Rathenaua (zamordowanego cztery lata później w antysemickim zamachu), wstępując do ugrupowania, uznawanego za partię „wolnomyślicieli”¹¹¹, którego hasłem stała się walka przeciwko wszelkiej formie wykluczenia społecznego, Edith Stein w tym okresie swojego życia została – jak ujmuje to Alasdair MacIntyre – „po raz pierwszy zmuszona do uznania, że ma interesy polityczne «jako Żydówka»”¹¹².

Świadomość tych interesów wynikających z przynależności do narodu, na którym – jak pisała Edith Stein w roku 1939 – „Bóg znowu kładzie swą ciężką

¹⁰⁶ Ingarden, dz. cyt., s. 172.

¹⁰⁷ Św. Teresa Benedykta od Krzyża – E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 286.

¹⁰⁸ Tamże, s. 287.

¹⁰⁹ Tamże..

¹¹⁰ Por. G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, tłum. A. Kopacki, Borussia, Olsztyn 2007, s. 365.

¹¹¹ Tamże, s. 399.

¹¹² MacIntyre, dz. cyt., s. 95.

rękę”¹¹³, i uznanie faktu, że los tego narodu jest także jej losem, nie przekładały się jednak w jej wypadku na samookreślenie polityczne. Nie czuła, aby miała jakiegokolwiek wspólne, konkretne interesy polityczne ze zróżnicowaną w jej oczach społecznością, za której prawdziwych reprezentantów nie uznawała w swojej autobiografii ani „wielkich kapitalistów”, ani „impertynenckich literatów”, ani „niespokojnych głów, które odegrały przewodnie role w ruchach rewolucyjnych ostatnich dziesięcioleci”¹¹⁴. Nie tylko j a k o N i e m k a, lecz zapewne także j a k o Ż y d ó w k a wyrzucała sobie w liście do Ingardena: „Wciąż jeszcze przywiązuję taką wagę do żalosnej krztyny swego «ja». – Zamierzam odtąd (który to już raz!) najgorliwiej zabiegać o rzeczowość”¹¹⁵. Jako główny motyw swej intensywnej działalności politycznej na przełomie 1918 i 1919 roku przedstawiała bezinteresowną miłość do ideałów. Pisała: „Ideały kocham także dla nich samych – [...] a poza tym jako jedyne pewne gwiazdy przewodnie w naszym życiu, bez których niechybnie pobłądzimy, tak jak się to stało w ciągu ostatnich dziesięcioleci”¹¹⁶. Podkreślając swą obojętność dla kwestii materialnych i „ducha kapitalizmu”, deklarowała: „W tym sensie jestem niepoprawną «idealistką», a cała moja aktywność polityczna będzie zmierzać ku temu, by wartość idealnego punktu widzenia wykazać w praktyce”¹¹⁷.

Osobiste doświadczenie konfrontacji tych ideałów z polityczną rzeczywistością sprawiło, że aktywność polityczna Edith Stein zakończyła się wraz z wyborami do Zgromadzenia Narodowego. Na trzy tygodnie przed wyborami pisała do Ingardena: „Polityki mam już dosyć aż do obrzydzenia. Brak mi zupełnie stosownych narzędzi: odpornego sumienia i gruboskórności”¹¹⁸. Zapowiadała, że z uwagi na nadmiar pracy partyjno-politycznej, którą trzeba koniecznie wykonać, wytrzyma do wyborów. Przyznawała jednak: „Wśród ludzi, z którymi mam do czynienia, czuję się całkiem bezdomna i jakby oderwana od podłoża”¹¹⁹. Mimo trapiących ją niekiedy obaw o przyszłość z niezmiennym optymizmem snuła przed Ingardenem swe już czysto naukowe plany: „Gdy zdolam wyswobodzić się z całego tego bałaganu, spróbuję zrobić habilitację. W «nowych Niemczech» – «o ile będą» – habilitowanie się nie będzie już przecież przysparzać zasadniczych trudności”¹²⁰.

¹¹³ Por. Św. T e r e s a B e n e d y k t a o d K r z y ż a – E. S t e i n, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 536.

¹¹⁴ Tamże, s. 22.

¹¹⁵ T a ż, List do Romana Ingardena nr 33 z 17 V 1918, s. 116.

¹¹⁶ T a ż, List do Romana Ingardena nr 62 z 10 XII 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 171.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ T a ż, List do Romana Ingardena nr 63 z 27 XII 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 172.

¹¹⁹ Tamże, s. 172n.

¹²⁰ Tamże, s. 173.

WSPÓLNOTA: „PODMIOT WYŻSZEGO RZĘDU”

W pracy *Individuum und Gemeinschaft*, która weszła w skład czterokrotnie odrzucanej rozprawy habilitacyjnej Edith Stein, a także w *Eine Untersuchung über den Staat*, jej doświadczenie polityczne stało się przedmiotem rzeczowej refleksji fenomenologicznej. Badając państwo jako pewien fenomen – pytając o to, „czym państwo właściwie jest”¹²¹ – dokonała w swych pracach zmiany nastawienia wobec niego z praktycznego na czysto teoretyczne. Ponieważ celem, jaki przed sobą postawiła, stało się filozoficzne uzasadnienie niepodważalnej wiedzy na temat państwa, podjęła próbę – zgodnie z hasłem „powrotu do samych rzeczy” – określenia jego struktury ontycznej względnie istoty, przyjmując perspektywę redukcji fenomenologicznej. Oznacza to, że Edith Stein wzbraniała się przed czynieniem użytku „z rezultatów jakiegokolwiek nauki szczegółowej”¹²², dokonała też metodycznego wyłączenia wszelkich programów partyjnych, z którymi dotychczas się utożsamiała. W nawias redukcji wzięte zostały zatem przez nią również jej własne polityczne interesy, ponieważ – jak pisała – „to że ja, to empiryczne ja, o określonym nazwisku i zawodzie, wyposażone w takie to a takie właściwości, istnieje – nie jest niepodważalne”¹²³.

W powojennych rozprawach Edith Stein przedmiotem jej równie rzeczowej refleksji musiała stać się także struktura politycznej tożsamości, która z perspektywy redukcji fenomenologicznej pozostaje z fenomenem państwa w istotny sposób intencjonalnie skorelowana. Tak jak w rozprawie *Individuum und Gemeinschaft* przedmiotem badań stała się relacja, w jakiej osoba indywidualna pozostaje wobec wspólnoty jako „podmiotu wyższego stopnia”¹²⁴, tak w *Eine Untersuchung über den Staat* Edith Stein podjęła problem relacji zachodzącej między państwem jako „podmiotem suwerenności” a jednostką – względnie jednostkami – stanowiącymi jego „fundament ontyczny”¹²⁵. I choć w pracy tej wciąż uznawała za własne przekonanie Arystotelesa, że przyjaźń w jeszcze większym stopniu niż sprawiedliwość jest istotą więzów łączących państwa¹²⁶, to jednak w sposób wolny od jakiegokolwiek politycznego romantyzmu stwierdzała, że ontyczna struktura państwa nie wymaga koniecznie świadomości wspólnoty. Struktura ta wymaga, jak zmuszona była przyznać

¹²¹ Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 107.

¹²² Taż, *O zagadnieniu wczucia*, s. 15.

¹²³ Tamże, s. 17.

¹²⁴ Taż, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, s. 112.

¹²⁵ Taż, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 18.

¹²⁶ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1155 a.

Edith Stein po wojnie, jedynie „pewnego kręgu osób należących do trzonu państwa oraz określonej relacji tych osób do państwa jako całości”¹²⁷.

Wyswobodziwszy się z bałaganu polityki partyjnej i z kręgu osób, wśród których czuła się bezdomna, gdzie indziej zaczęła szukać podłoża, na którym byłaby w stanie w sposób odpowiedzialny postawić zagadnienie struktury ludzkiej osoby i kwestię jej przynależności do „świata ducha”. O przynależności tej przestała dla niej przesądzać wyłącznie tożsamość polityczna, pojmowana jako świadomość przynależności do państwa i narodu o określonej kulturze. „Przemiany jej osoby”, która to umożliwiła, w żaden sposób nie można uznać za nagłą: Już na początku roku 1917 Edith Stein dawała wyraz przekonaniu, że „bez poruszania kwestii Boga nie sposób doprowadzić do końca teorii osoby ani zrozumieć, czym jest historia”¹²⁸. Na długo, zanim przeczytała biografię świętej Teresy z Avila, pisała do Ingardena: „Pomału doszłam do chrześcijaństwa, pojmowanego ze wszech miar pozytywnie. Oswobodziło mnie to od życia, pod którym się ugięłam, a zarazem dało mi siłę, by życie przyjąć na nowo i z wdzięcznością. Mogę więc mówić o «odrodzeniu się» w najgłębszym znaczeniu tego słowa”¹²⁹.

*

Sposób, w jaki również to nowe doświadczenie znalazło odzwierciedlenie w jej wczesnych pismach, organizując jej „czysto filozoficzną” refleksję nad zagadnieniem tożsamości politycznej, wymagałby omówienia w odrębnym studium. Kwestią, którą należałoby w nim rozstrzygnąć, musiałoby stać się pytanie o sam teoretyczny sens myśli politycznej Edith Stein: o to, czy mamy w jej przypadku do czynienia jedynie z *f e n o m e n o l o g i c z n ą* *f i l o z o f i ą*, czy również z *t e o l o g i ą* *p o l i t y c z n ą*. W roku 1925, w którym ukazało się studium *Eine Untersuchung über den Staat*, kwestię własnej „tożsamości politycznej” definiowała ona przecież już jednoznacznie. Pisała do Ingardena: „Chrystus stanowi punkt odniesienia mojego życia, a Kościół Chrystusowy moją Ojczyznę”¹³⁰.

¹²⁷ S t e i n, *Eine Untersuchung über den Staat*, s. 18.

¹²⁸ T a ż, List do Romana Ingardena nr 9 z 20 II 1917, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 64.

¹²⁹ T a ż, List do Romana Ingardena nr 53 z 10 X 1918, tłum. M. Klentak-Zabłocka, s. 154.

¹³⁰ T a ż, List do Romana Ingardena nr 96 z 13 XII, tłum. A. Wajs, s. 259.

Dariusz SKÓRCZEWSKI

NARÓD – TEN DZIWNY TWÓR KTÓRY NIE CHCE ZNIKNĄĆ Z DYSKURSU HUMANISTYKI*

Region nasz przysparza kłopotów nie tylko tak zwanemu Zachodowi, ale i swoim własnym mieszkańcom. W naszej literaturze, tej najbardziej wyrafinowanej formie zbiorowej autorefleksji, odnaleźć można wiele zapisów odnoszących owo doświadczenie upodrzednienia, jakie przez wiele lat było – i po części nadal jest – udziałem środkowo-wschodnich Europejczyków w kontaktach kulturowych z mieszkańcami „Zachodu”.

Pisząc u nas o nacjonalizmie, socjologowie, filozofowie, a także przedstawiciele innych dziedzin wiedzy odczuwają na ogół potrzebę usprawiedliwienia się z sięgania po ten termin. Ostrożności tej nie należy jednak przypisywać wyłącznie obawom, że posłużenie się kategorią nacjonalizmu może zostać odczytane jako „budzenie demonów” zjawiska, którego potępienie – a przynajmniej zdystansowanie się od niego – uznawane jest przez wielu współczesnych humanistów za bon ton czy wręcz wzór postawy naukowej. Do preferowania bardziej „neutralnych” kategorii ekwiwalentnych (np. „narodowy” zamiast „nacjonalistyczny”) przyczyniła się również nasza tradycja językowa, na co zwrócił nie tak dawno uwagę Władysław Stróżewski: „W języku polskim pojęcie «nacjonalizm» ma zabarwienie negatywne: oznacza nieuzasadnioną dumę z samego faktu przynależności do jakiegoś narodu, bez względu na to, jakie wartości naród ten potrafił zrealizować”¹.

Nie sposób jednak nie dostrzec, że dość mocno u nas zakorzenione pejoratywne znaczenie nacjonalizmu jako antytezy patriotyzmu i synonimu ksenofobii coraz wyraźniej koliduje w ostatnich latach z innym, aksjologicznie neutralnym jego pojmowaniem, rozpowszechnionym w krajach anglojęzycznych². Ta ambiwalencja pojęciowa stanowi implikację znanego rozróżnienia, wprowadzonego do teorii narodu przez Hansa Kohna³, który dokonał dycho-

* W artykule zawarte zostały przeredagowane i zmienione fragmenty książki autora *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, w druku).

¹ W. S t r ó ż e w s k i, *Myśli o patriotyzmie*, „Znak” 53(2001) nr 9(556), s. 96.

² Por. A. W a l i c k i, *Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny?*, „Znak” 49(1997) nr 3(502), s. 32n.; K. J a s k u ł o w s k i, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 7-14.

³ Zob. H. K o h n, *The Idea of Nationalism: A Study of Its Origins and Background*, Macmillan, New York 1967 (pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w roku 1944).

tomicznej typologii nacjonalizmów według klucza ideologiczno-geograficznego. Badacz ten wyróżnił nacjonalizm pozytywny, polityczny, reprezentowany przez społeczeństwa zachodnie, i nacjonalizm negatywny, kulturowy, który przypisywał ludom Wschodu, w tym – narodom wschodnioeuropejskim. Pomimo swej nieadekwatności, nieostrości stosowanych pojęć i nadmiernych uogólnień wyprowadzonych z przyjętych założeń ideologicznych, dychotomia Kohna, sprowadzona do opozycji: narody obywatelskie–narody etniczne, wciąż bywa przywoływana w wielu pracach, zwłaszcza badaczy amerykańskich, generując niezliczoną ilość wartościujących sądów i quasi-naukowych stereotypów, szczególnie w odniesieniu do naszego regionu. Jedną z niedawnych, spektakularnych emanacji tej koncepcji można było dostrzec w nader przychylnie komentowanej przez sporą część naszych środowisk uniwersyteckich – jak to często bywa w przypadku idei „z importu” – książce Briana Portera-Szűcsa o rzekomo „nienawidzącym” polskim nacjonalizmie, pod wymownym, a przy tym nienaukowym tytułem *When Nationalism Began to Hate*⁴. Istotę problemu, którego egzemplifikację stanowi ta praca, dobrze ujął swego czasu Edward Said, który w nakładaniu na „peryferyjne” społeczeństwa ocen ukutych na kategoriach wypracowanych w zachodnim dyskursie akademickim widział paternalizujący gest hegemonu w stosunku do populacji spoza wąskiego, „elitarnego” kręgu: „We wszystkich tych poglądach pojawia się [...] wyraźne (moim zdaniem ahistoryczne) niezadowolenie z faktu uzyskiwania przez niezachodnie społeczeństwa niepodległości narodowej, którą uważa się za «obcą» ich etosowi. Stąd powtarza się w tych ujęciach przekonanie o zachodnim pochodzeniu filozofii nacjonalistycznych, które jako takie są zatem nieodpowiednie dla Arabów, Zulusów, Indonezyjczyków, Irlandczyków czy Jamajczyków, i najprawdopodobniej zostaną przez nich źle wykorzystane”⁵.

Wspominam o przypadku książki Portera i jej polskiej recepcji, ponieważ jest on charakterystycznym przejawem szerszej tendencji, jaka znamionuje nie tylko naszą humanistykę. Recepcja sądów płynących z zachodnich metropolii,

⁴ Zob. B. Porter, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, Oxford University Press, Oxford–New York 2000. Praca ta ukazała się także w polskim przekładzie (zob. B. Porter - Szűcs, *Gdy nacjonalizm zaczął nienawidzić. Wyobrażenia nowoczesnej polityki w dziewiętnastowiecznej Polsce*, tłum. A. Nowakowska, Pogranicze, Sejny 2011), a Ośrodek „Pogranicze” na swojej stronie internetowej zalicza tę książkę do „najlepszych w historiografii nie tylko endecji, ale i w ogóle polskiej myśli politycznej” (zob. http://pogranicze.sejny.pl/brian_porter_szűcs_gdy_nacjonalizm_zaczal_nienawidzic_wyobrazenia_nowoczesnej_polityki_w_dziewietnastowiecznej_polsce,47-1,11379.html). Jedyne znane mi krytyczne omówienie pracy Portera-Szűcsa opublikował amerykański historyk polskiego pochodzenia M.J. Chodakiewicz (zob. M.J. Chodakiewicz, *Nacjonalizm wyobrażony*, „Arcana” 2004, nr 6(60), s. 167-186; zob. też: www.glaukopis.pl/pdf/czytelnia/brianporter.pdf).

⁵ E.W. Said, *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 243.

zarówno z ośrodków naukowych, jak z i centrów innych dyskursów, przybiera u nas szczególnie intensywną postać, będącą efektem „kompleksu peryferii”. Niemala część wschodnioeuropejskich elit, zapatrzona we francuską czy amerykańską myśl humanistyczną, wykształciła zdolność duplikowania, przetwarzania i nieograniczonego, niekiedy wręcz idolatrycznego respektu dla obcych koncepcji, poglądów, diagnoz oraz ocen (co znajduje także odbicie w strukturze zarządzania nauką w Polsce – to jednak temat na osobne studium); również – a może zwłaszcza – dla tych z nich, które dotyczą spraw naszego regionu, jego kultury i społeczeństw. Uznanie dla prac pokroju dysertacji Portera opiera się na tej właśnie zasadzie – zasadzie *receptywności* wobec *autoritetu* hegemonu, apriorycznie wręcz przyznawanego każdemu naukowcowi, który publicznie okaże zainteresowanie zagadnieniami wschodnioeuropejskimi.

Postawa ta – oparta na jakże pięknej, lecz zupełnie nieprzystającej do obyczaju współczesnego świata, a przy tym jakże naiwnej wdzięczności – stanowi rezultat długotrwałego procesu marginalizowania naszej części kontynentu w dyskursach płynących z ośrodków naukowych i kulturalnych Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Nie bierze ona pod uwagę „politycznych okoliczności powstawania wiedzy”⁶, z jakimi mamy do czynienia również we współczesnym, zdyscyplinowanym intelektualnie, ale – jak dowodzi nie tylko wspomniana książka, lecz i dziesiątki innych prac, artykułów naukowych i wypowiedzi publicznych – najwyraźniej nie dość samokrytycznym, dyskursie na temat naszego regionu. Wśród okoliczności tych na pierwszy plan wysuwa się czynnik tak irytujący dla polskiej publiczności i generujący wspomnianą postawę wdzięczności wobec śladowej nawet uwagi poświęcanej Polsce, polskiej kulturze i polskim sprawom w publikacjach zachodnioeuropejskich czy amerykańskich – czynnik, który z naszej perspektywy wygląda na jakieś zasadnicze *désintéressement* dla Polski i szerzej, Europy Środkowo-Wschodniej, w głównym nurcie światowej humanistyki. Postawa ta wyraża się zróżnicowaną gradacją: od znużenia, poprzez zniecierpliwienie, niechęć, przesyty, po zakwestionowanie wartości oraz sensowności zajmowania się środkowoeuropejską i wschodnioeuropejską problematyką oraz jej odrzucenie. Przesłanek tej postawy szukać zaś należy w założeniach fundujących zachodnią epistemologię, a mających swe korzenie w zachodnioeuropejskim oświeceniu. Dobrą ilustrację zagadnienia, o którym mowa, stanowi jedno z ogniw recepcji najnowszej książki Anne Applebaum *Iron Curtain*⁷. Recenzja opublikowana

⁶ T e n z e, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 34.

⁷ Zob. A. A p p l e b a u m, *Iron Curtain: The Crushing of Eastern Europe 1944-56*, Penguin Books, London 2012.

w jednym z najbardziej prestiżowych amerykańskich dzienników przedkłada wymowną – i zarazem reprezentatywną dla dyskursu o naszym regionie – ocenę książki. Omówienie cechuje się znamioną ambiwalencją. Zawiera „pochwałę szczegółowości”, z charakterystyczną nutą oficjalnej empatii, po której następuje zmiana perspektywy prowadząca do całkowitego odwrócenia początkowego, zdawałoby się przychylnego, werdyktu: „Dobrze przypomnieć sobie o tych koszmarnych wydarzeniach, zwłaszcza teraz, gdy mamy coraz większy dostęp do archiwów i gdy żyją jeszcze świadkowie pamiętający te potworności. Dlaczego jednak powinniśmy zajmować się przetrawianiem takiego ogromu szczegółów przeszło pół wieku później?”⁸.

Retoryka tego pytania wyraźnie daje do zrozumienia, że zachodni dyskurs humanistyczny nie tylko nie radzi sobie z udźwignięciem problematyki wschodnioeuropejskiej, lecz także – kwestionując sens takich prac, jak książka laureatki Nagrody Pulitzera – po raz kolejny powtarza błąd, jaki Said wytknął orientalistom w swojej fundamentalnej pracy: *n i e c h ę ć d o s o l i d a r n o ś c i z p e w n y m s e g m e n t e m l u d z k i e g o d o ś w i a d c z e n i a*⁹, w którym – nie z własnego wyboru – mieli udział środkowo-wschodni Europejczycy, a który zachodni świat wciąż chce od siebie odsunąć, odrzucić, nie przyjmując go do wiadomości.

„ORIENTALIZACJA” EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Przedstawione wyżej pokrótce zjawisko dotyczy różnych obszarów dyskursu: literatury, publicystyki, a także polityki, co dobitnie uświadamia nam dwie sprawy: *p e r y f e r y j n y s t a t u s m i e j s c a*, w którym żyjemy, oraz wynikający stąd *g ł ó d u z n a n i a* przez innych jako formy dyskursywnego potwierdzenia naszego istnienia i wartości w oczach świata. Prawdliwość tu obowiązującą można ująć za pomocą następującego „wzoru”: chwytanie się takich sposobności uwierzytelnienia swojej obecności i zwiększenia własnej widoczności w świecie, jak najlichsza wzmianka prasowa czy książka naukowa („naukowa”), jest odwrotnie proporcjonalne do stopnia pewności siebie populacji na światowej arenie i zarazem wprost proporcjonalne do jej automarginalizacji.

⁸ M. F r a n k e l, *Stalin's Shadow. „Iron Curtain” by Anne Applebaum*, „New York Times”, dodatek: „Sunday Book Review” z 25 XI 2012, s. 16 (tłum. fragm. – D.S.).

⁹ „Uważam, że grzechy orientalizmu są grzechami zarówno przeciwko człowiekowi, jak przeciwko intelektowi. Przecistawiając się bowiem pryncypialnie pewnej części świata, którą raz na zawsze uznał za obcą, orientalizm okazał brak solidarności z pewną częścią doświadczenia ludzkiego, a w istocie odmówił uznania go za doświadczenie ludzkie”. S a i d, *Orientalizm*, s. 468.

Nie zyskujemy jednak w ten sposób szacunku u partnerów dyskursu – ani w polityce, ani w kulturze, ani w humanistyce akademickiej. Powielamy za to opisane przez Saida w *Orientalizmie* struktury epistemologiczne, utrwalone od czasów oświecenia, wedle których przedmiot zaczyna istnieć o tyle, o ile zostaje opisany przez zachodni podmiot. W odniesieniu do naszego regionu można by to ująć za pomocą następującej formuły: Zachód zna Europę Środkowo-Wschodnią, E u r o p a Ś r o d k o w o - W s c h o d n i a j e s t t y m, c o z n a Z a c h ó d¹⁰. Struktury i sprofilowanie zachodniej, zwłaszcza amerykańskiej humanistyki w bezprecedensowym stopniu sprzyjały – i niestety nadal w dużej mierze sprzyjają – temu, co za Saidem można nazwać orientalizacją naszego regionu. Chodzi, jak objaśniał autor *Orientalizmu*, o zespół praktyk reprezentacji, które odbierają przedmiotowi badań podmiotowość, zastępując ją systemem odniesień epistemologicznych nałożonych przez zewnętrzny, obcy podmiot i mieszczących się całkowicie w jego „obrazie świata”. Praktyki te, mimo iż wytwarzają pewien rodzaj wiedzy o przedmiocie, prowadzą nie tyle do jego poznania, ile do utrwalenia „potęgi zachodniego dyskursu kulturalnego”¹¹. W zgodzie z tym mechanizmem współczesne zachodnie metropolie, ośrodki uniwersyteckie i centra medialne – obecny hegemon sporej części Europy Środkowo-Wschodniej i zarazem obiekt kultu wielu tutejszych intelektualistów – dostarczają wzorców ocen i wyznaczają ramy epistemologiczne, w jakich możliwe jest rozumienie i opisywanie naszej części kontynentu, przez co zyskują status niepodważalnego autorytetu. Piśmiennictwo hegemonu staje się w rezultacie „tekstualnym standardem, który skolonizowane kultury i ich książki stygmatyzuje jako marginalne i gorsze”¹².

Europa Środkowo-Wschodnia, co rusz budząca zdziwienie i irytację zachodnich polityków tym, że ośmiela się niekiedy zabierać samodzielnie głos we własnej sprawie, stanowi dla wszystkich kłopot. Choć część jej państw, takich jak Polska czy Węgry, ma długą, przeszło tysiącletnią historię – uważana jest za twór nie tylko historycznie młodszy, lecz także drugorzędny, upośledzony zarówno ekonomicznie, jak i kulturalnie, wreszcie – politycznie n i e d o j r z a ł y, przez co musi ustawicznie dowodzić i przekonywać innych, że zasługuje na suwerenność i partnerskie traktowanie. Dla środkowo-wschodnich Europejczyków frustrujące jest, że podczas gdy ich bliźsi i dalsi zachodni sąsiedzi: Niemcy, Francuzi, a nawet mieszkańcy niewielkich państw: Belgowie, Holendrzy, Duńczycy, w sposób „naturalny” posiadają prawo kreowania własnej narracji tożsamościowej i prowadzenia bez komplek-

¹⁰ To parafraza komentarza Saida do logiki brytyjskiego panowania epistemologicznego nad Egiptem: „Anglia zna Egipt, Egipt jest tym, co zna Anglia” (tamże, s. 65).

¹¹ Tamże, s. 53.

¹² L. G a n d h i, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 130.

sów dyskursu na swój temat, Polacy, Węgrzy, Ukraińcy czy Białorusini wciąż znajdują się na pozycji spaternalizowanej: są dla tego Zachodu peryferiami, nie tylko w sensie ekonomicznym, lecz także – a nawet przede wszystkim – mentalno-kulturowym. Ustawicznie muszą się od Zachodu „uczyć”, Zachód „naśladować” (czyli imitować „cudze”, bo „własnego” rzekomo nie mają albo to, co mają, jest gorsze) czy „zdawać egzamin”. Retoryka „bezustannego doszlusowywania” do Zachodu¹³ stała się stałym komponentem języka debaty publicznej po roku 1989 do tego stopnia, że skutecznie wpłynęła na styl myślenia setek tysięcy, jeśli nie milionów, mieszkańców naszych krajów.

Region nasz przysparza kłopotów nie tylko tak zwanemu Zachodowi, ale i swoim własnym mieszkańcom. W naszej literaturze, tej najbardziej wyrefinowanej formie zbiorowej autorefleksji, odnaleźć można wiele zapisów odnotowujących owo doświadczenie upodrzednienia, jakie przez wiele lat było – i po części nadal jest – udziałem środkowo-wschodnich Europejczyków w kontaktach kulturowych z mieszkańcami „Zachodu”. Wśród rozmaitych obliczy doświadczenie to ma również i takie, odnotowane przez Czesława Miłosza w pięknym wierszu *Rue Descartes*:

Mijając ulicę Descartes
Schodziłem ku Sekwanie, młody barbarzyńca w podróży
Onieśmielony przybyciem do stolicy świata.

Było nas wielu, z Jass i Koloszwaru, Wilna i Bukaresztu, Sajgonu
i Marakesz,

Wstydliwie pamiętających domowe zwyczaje
O których nie należało mówić tu nikomu [...] ¹⁴.

Przybysze z Europy Środkowo-Wschodniej nie czują się w paryskiej metropolii – symbolicznym Centrum zachodniej cywilizacji – „u siebie”. Odkrywają, że nie mają do zaoferowania niczego, co mogłoby „tam” zostać uznane za wartość, „dobro wspólne”. Są „onieśmielonymi barbarzyńcami”. To wymowne, że w wierszu Miłosza, polskiego poety urodzonego na Litwie, mieszkańcy wielokulturowych miast naszego regionu, które – mimo różnorodnych dziejów – wszystkie w końcu spotkał ten sam, traumatyczny, ale i trywialny, „płaski” los ofiar sowieckiego reżimu, włączeni zostali w społeczność wygnańców i przybyszów z terytoriów o „twardej” historii kolonialnej, jak Indochiny czy Afryka Północna. Język poezji zdaje się tu wyrażać intuicję, która dopiero od stosunkowo niedawna znajduje artykulację w idiomie teoretycznym polo-

¹³ Zob. np. J. B r ö c z, *Hungary in the European Union. „Catching Up”, Forever*, „EPW: Economic & Political Weekly”, 47(2012) nr 23 z 9 VI 2012, s. 22-25.

¹⁴ C. M i ł o s z, *Rue Descartes*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011, s. 765.

nistów, ukrainistów i lituanistów, tworzących zręby swoich lokalnych teorii postkolonialnych adekwatnych do polskiego, litewskiego i ukraińskiego doświadczenia historycznego.

Poczucie upodrzednienia, skutkujące uchwyconym przez Miłosza „onieśmieleniem”, boleśnie odczuwanym kompleksem niższości, traumą nieprzynależności do gromady wolnych społeczeństw, które nikomu nie muszą tłumaczyć się ze swej egzystencji i skomplikowanych dziejów, to jeden ze spektakularnych i trwałych rezultatów skolonizowania. Trzeba bowiem spojrzeć prawdzie w oczy: okres, w którym Polska i inne kraje regionu znalazły się w strefie wpływów Związku Sowieckiego, był dla tych narodów i społeczeństw erą kolonialną, epoką hegemonii wschodniego imperium, ze wszystkimi implikacjami tego faktu: nie tylko politycznymi i ekonomicznymi, lecz także kulturowymi, społecznymi i psychologicznymi.

Warto w tym kontekście podkreślić kwestię, która została przez zachodnich teoretyków postkolonializmu niemal zupełnie zaniedbana: to nie różnica rasowa ani dystans terytorialny stanowią o mechanizmie skolonizowania, mimo że myśląc o koloniach, mamy zazwyczaj przed oczyma obraz roznegliżowanych, kolorowych „tubylców” na odległych wyspach, skonfrontowanych z „białymi” i ich „wyższą” cywilizacją. Istotą kolonizacji jest zawłaszczenie terytorium: zawłaszczenie fizyczne, czyli przemoc, a w ślad za nim, bądź też w awangardzie, przed nim – zawałaszczenie dyskursu. To z jego długofalowymi skutkami borykają się wszystkie bez wyjątku społeczeństwa naszego regionu, nie do końca zdając sobie z tego sprawę. Teoria postkolonialna okazuje się tu o tyle przydatna, że dostarcza kategorii oraz pojęć, które umożliwiają krytyczną analizę obecnej, postkolonialnej kondycji zbiorowości¹⁵. Refleksja tego rodzaju jest niezbędna wszystkim zdekolonizowanym społeczeństwom, które w celu dojrzałego samookreślenia i zdefiniowania swej obecnej kondycji oraz potrzeb muszą przemyśleć i zrozumieć własne doświadczenie historyczne, a także procesy mentalnościowe i kulturowe, jakie w nich zachodziły, tak na etapie obcej dominacji, jak i po jej formalnym ustaniu.

Wskazany tu kontekst teoretyczny postkolonializmu dostarcza interesujących perspektyw dla konceptualizacji zagadnienia nacjonalizmu w odniesieniu do polskiej tożsamości narodowej jako tożsamości typu postkolonialnego. Nacjonalizm, jak wiadomo, stał się jedną z kwestii ogniskujących aktywność oraz myśl antyimperialną w byłych koloniach brytyjskich i francuskich, czego liczne dowody znajdujemy w piśmiennictwie takich krytyków kolonializmu, jak Frantz Fanon, Derek Walcott, Wole Soyinka, Chinua Achebe czy Albert Memmi. Pojmowany jako nieuchronna reakcja skolonizowanych na

¹⁵ Por. J. K o r e k, *Postkolonializm a Europa Środkowo-Wschodnia*, „Porównania” 5(2008), s. 75-90.

obcą dominację, nabrał znaczenia synonimicznego wobec „antykolonializmu”. Zagadnienie „bojowego” potencjału terminu „nacjonalizm” wydaje się dziś, w świetle procesów dekolonizacyjnych, jakie zaszły w świecie w drugiej połowie dwudziestego wieku, oczywiste, bo przecież kolonializm „musiał wywołać opór podbitej ludności, który w sprzyjających okolicznościach przekształcił się w formę zorganizowaną”¹⁶. Niemniej jednak objaśnienia takie – stwierdza badacz problematyki nacjonalizmu – są „wysoko naiwne pod względem teoretycznym”, gdyż opierają się na przesłankach, które same powinny zostać wyjaśnione. „Zamiast pokazać, dlaczego pojawia się dążenie do tego, aby rządzeni i rządzący należeli do tego samego narodu – przyjmuje się je za pewnik i tłumaczy się nim wybuch wojen antykolonialnych”¹⁷.

Tego rodzaju wątpliwości metodologiczne tracą natomiast zasadność w odniesieniu do narodów o tożsamości ustabilizowanej w okresie poprzedzającym skolonizowanie (jak Polacy, Węgrzy czy Czesi). Emancypacja nie oznacza bowiem w tym przypadku przejścia od etnicznej do narodowej fazy zbiorowej egzystencji, czyli ukonstytuowania się innego, nowego jakościowo typu tożsamości. Jest raczej aktem czy też procesem odbudowy, rekonstrukcji, odzyskiwania (wzmocnienia) osłabionej tożsamości. Można zatem przyjąć za nietrudną do dowiedzenia na gruncie teoretycznym, a także zrozumiałą i całkowicie uwierzytelnioną w perspektywie historycznej, tezę, że dążenia narodowościowe społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej, do roku 1989 podporządkowanych hegemonii sowieckiego imperium, miały podłoże antykolonialne i że główną ich przesłanką była, realnie i obiektywnie istniejąca – pomimo trudności ze zdefiniowaniem i artykulacją tej kategorii – narodowa wspólnota interesów oraz celów.

Jednocześnie wydaje się, że w refleksji nad tożsamością społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej można pominąć – jako w tym odniesieniu niezbyt relewantny – etap rozbudowanej argumentacji socjologicznej, uzasadniającej wyłanianie się wspólnot narodowych w wyniku antykolonialnych ruchów emancypacyjnych. Mamy bowiem w ich przypadku do czynienia z organizmami, które tworzyły naród i dysponowały własnym państwem w okresie przedkolonialnym. Obca dominacja zaś stała się dla wielu z nich okresem „zduszenia” dyskursu narodowego tudzież jego „przechwycenia” przez dyskurs hegemonu, co nie mogło pozostać bez skutków dla autoekspresji zbiorowości, tak w formie działań i praktyk społecznych, jak i refleksji tożsamościowej. Wysuwany na tej podstawie przez socjologów prognozą trudno przeto zarzucić błądność: „Polakom przez minione 55 lat nie pozwalano na swo-

¹⁶ Jaskułowski, dz. cyt., s. 138. O relacji między narodem a narodowością pisał m.in. Ernest Gellner (zob. np. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991).

¹⁷ Jaskułowski, dz. cyt., s. 138.

bodne wyrażanie narodowej tożsamości poza zdefiniowanymi przez państwo sposobami i narracjami. Mając obecnie tę szansę, zrobią oni niewątpliwie użytek z posiadanej wolności. Bez wątpienia pierwszym zadaniem ich «pracy pamięci» będzie redefinicja tożsamości, z całą jednak pewnością redefinicja ta będzie się dokonywała w kategoriach narodowych¹⁸.

Tożsamość jest dla człowieka wartością: lepiej ją mieć, niż jej nie posiadać¹⁹. Stanowi ona bowiem ontologiczne oparcie dla podmiotu, dostarcza mu legitymizacji wobec innych (tak jednostek, jak i zbiorowości). Jej antytezą jest nie tylko brak tożsamości, lecz również możliwość jej utraty w wyniku konfrontacji z cudzą „silną ręką”. Ewentualność ta powoduje, że „istnieje [...] w nas lęk przed utratą tożsamości, lęk naturalny i obecny nie tylko w jednostkach, lecz także w grupach społecznych. Stąd rodzi się wielki problem tożsamości osoby, a także narodów i kultury. I tak oto kategoria identyczności staje się czymś więcej niż logiczną zasadą myślenia, jest ona też zasadą porządku świata, naszego własnego istnienia, ciągłości istnienia naszej kultury. Nic tedy dziwnego, że zaczynamy ją traktować jako wartość²⁰.

W rozważaniach o tożsamości postkolonialnej w odniesieniu do społeczeństw naszego regionu, takich jak polskie, szczególnie ważną rolę odgrywa tożsamość w wymiarze czy też aspekcie *n a r o d o w y m*, rozpatrywana w kontekście dyskursu narodowego i ideologii narodowej²¹. Zarówno bowiem imperializm, jak i kolonializm, w wariantach wcielanych w życie na terytoriach Europy Środkowo-Wschodniej od późnego oświecenia aż po schyłek dwudziestego, dotyczyły nie tylko – jakkolwiek boleśnie i drastycznie – egzystencji jednostek, lecz także całych wspólnot: etnosów i narodów. Z tego rodzaju oddziaływania hegemon na podbitych zdawał sobie sprawę Frantz Fanon, gdy w kontekście walki narodowowyzwoleńczej Algierczyków pisał o potrzebie *o d z y s k a n i a t o ż s a m o ś c i* na drodze oporu antykolonialnego: „Kolonializm pozbawił osobowości skolonizowanego. Depersonalizacja

¹⁸ S. K a p r a l s k i, *Oświećmy: konflikt pamięci czy kryzys tożsamości?*, „Przegląd Socjologiczny” 49(2000) nr 2, s. 162 (cyt. za: A. Chmielewska, *Naród – państwo – tożsamość. Odmienność perspektywy starych i nowych państw członkowskich Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie” 10(2006) nr 1(37), s. 28).

¹⁹ Por. Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 53

²⁰ B. S k a r g a, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 12.

²¹ „Ponieważ podstawowe pytanie studiów nad narodem dotyczy tego, jak ideologia narodowa, głoszona przez elity narodowe, zostaje przyswojona przez masy, stając się tożsamością narodową, kluczem do zrozumienia tego procesu jest dyskurs narodowy, który stanowi medium między ideologią a tożsamością. [...] dyskurs narodowy nie jest po prostu wyartykułowaniem obiektywnej ideologii narodowej, lecz jednocześnie procesem jej zmiany”. M. Ł u c z e w s k i, *Naród jako ruch społeczny*, „Studia Socjologiczne” 2011, nr 3(202), s. 57.

ta odczuwana jest także na poziomie grup, na poziomie struktur społecznych. Skolonizowany naród został sprowadzony do zbiorowości jednostek, które swoje istnienie uzależniają wyłącznie od obecności kolonizatora²².

Mimo że studia postkolonialne niemal od początku poświęcają uwagę zagadnieniom narodu i „nacionalizmu”, w ich głównym nurcie przeważa pogląd o rzekomym „wyczerpywaniu się” narodowości jako głównego czynnika zbiorowej (auto)identyfikacji, a sama kategoria narodu bywa kontestowana i zastępowana utopijnymi formułami tożsamości, takimi jak „trans-naród”²³. Czy wobec tego skazani jesteśmy na wybór pomiędzy dwóch możliwości: zrezygnować z tego narzędzia analitycznego w postkolonialnych studiach nad literaturą i kulturą – albo wносить do interpretowanych za jego pomocą tekstów ów sceptyczny, niechętny wobec narodu i narodowości, ładunek?

Leela Gandhi podkreśla, że przy całej mnogości ujęć teoretycznych, podających zagadnienie tożsamości zabiegom dyskursywizacji, „wciąż powinniśmy uważnie wsłuchiwać się w kategorię przedstawię przez Fanona zarys konkretnie osadzonej, monolitycznej i nastawionej na walkę tożsamości narodowej”²⁴. Oddaje przy tym sprawiedliwość badaczom takim, jak Said, którzy „uznają pozytywną rolę antykolonialnych nacjonalizmów w mobilizowaniu i organizowaniu aspiracji uciskanych i skolonizowanych ludów na całym świecie”²⁵. To znamienne, iż autorka kompendium teorii postkolonialnej – choć sama jako zwolenniczka stanowiska dekonstrukcjonistycznego uważa, że „postkolonializm dąży do postnarodowego odczytania spotkania kolonialnego”²⁶ – zwraca uwagę na realność, by nie rzec: namacalność, czynnika narodowego w tego rodzaju kontakcie²⁷. Uświadamia to nam, iż problematyka nacjonalizmu, w której kontekście rozpatrywane są w teorii postkolonialnej zagadnienia narodu i narodowości, jest istotna niezależnie od pozycji ideolo-

²² F. F a n o n, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985, s. 200.

²³ B. A s h c r o f t, *Beyond the Nation: Post-Colonial Hope*, „Journal of the European Association for Studies of Australia”, 1(2009), s. 12. Zob. też: D. B r y d o n, *Cross-Talk, Postcolonial Pedagogy, and Transnational Literacy*, „Situation Analysis”, 4 (2004), s. 70-87.

²⁴ G a n d h i, dz. cyt., s. 103.

²⁵ Tamże, s. 111. Należy podkreślić, że ocenę nacjonalizmu w pismach Said’a cechuje ambivalencja. Autor *Kultury i imperializmu* przestrzegał jednak nie przed samym nacjonalizmem jako takim, a przed jego możliwym zdegenerowaniem po odzyskaniu suwerenności przez populację podporządkowaną. W procesie tym, który określał jako „fetyszyzację rodzimej esencji (ang. essence) i tożsamości” (*Power, Politics, and Culture. Interviews with Edward Said*, red. G. Viswanathan, Vintage, New York 2002, s. 175; tłum. fragm. – D.S.), dostrzegał główne źródło zagrożenia egzystencji narodu na etapie postkolonialnym.

²⁶ G a n d h i, dz. cyt., s. 117.

²⁷ Do opisu tego rodzaju kontaktu między dwiema populacjami przydatna może być koncepcja „sytuacji kolonialnej” George’a Balandiera (zob. G. B a l a n d i e r, *The colonial situation: a theoretical approach*, w: *Social Change: The Colonial Situation*, red. I. Wallerstein, Wiley, New York, 1966, s. 34-61).

gicznej, z jakiej postrzega się te zjawiska. Perspektywa ta pozwala zarazem uniknąć niebezpieczeństwa, jakie stwarzają „tradycyjne – narodowo-nacjonalistyczne sposoby badania historii, literatury i sztuki ze swoim biało-czarnym obrazem naszych i obcych”, które „okazują się niewystarczające dla ukazania ambiwalentnych relacji kolonizator/skolonizowany”²⁸, bez wylewania wszak dziecka z kąpielą, czyli bez eliminacji z dyskursu badawczego zagadnienia narodowej identyfikacji.

STARANIE O NARÓD

W formie odpowiedzi na zadane wyżej pytanie o możliwość współczesnej refleksji nad zagadnieniem narodu z uwzględnieniem przesłanek teoretycznych postkolonializmu proponuję analizę porównawczą esejów: *Sprawa polska*²⁹ Leszka Kołakowskiego z roku 1973 i *O kulturze narodowej*³⁰ Frantza Fanona z roku 1959. Polski filozof wskazywał na związek między ubezwłasnowolnieniem populacji a skolonizowaną mentalnością, niejako antycypując współczesną refleksję nad tożsamościowymi implikacjami podporządkowania wspólnoty narodowej obcej władzy imperialnej: „Jeśli naród jest aktywną wspólnotą kultury, jeśli więc żyje o tyle, o ile czuje się podmiotem tego życia, czyli odpowiada za siebie, to najskuteczniejszym sposobem zniszczenia narodu jest pozbawić go samego tego poczucia odpowiedzialności, sprawić, aby u w i e r z y ł w to, iż na skutek własnej bezszyi albo małości, albo okoliczności zewnętrznych zmuszony jest żyć tak, jak mu inni każą. Naród, który by uwierzył, że jest bezwzględnie pozbawiony wolności moralnej, straciłby wszelką nadzieję odzyskania jej kiedykolwiek”³¹.

Powyższą interpretację „kolonialnego losu” (abstrahuję tu od dyskusyjnej ramowej tezy Kołakowskiego o przygodności istnienia narodów i ludzkości) można uznać za paradygmatyczną próbę przewyciężenia dyskursu wiktymistycznego, w którego pułapkę łatwo wpadają uciskane społeczności. Autor *Głównych nurtów marksizmu* nie oplakuje spętania narodu więzami niewoli, nie lamentuje nad doznaną przez populację stratą, upokorzeniem, destrukcją. Nie odwołuje się też do tradycyjnych, romantyczno-mesjanistycznych rejestrów stylistycznych, które sprzyjałyby tego rodzaju ujęciom, hiperbolizującym – i zarazem kanonizującym – rolę oraz status niewinnej i bezwolnej ofiary podboju. W obliczu faktycznej siły, manifestowanej w każdej dziedzinie

²⁸ E. D o m a ń s k a, *Badania postkolonialne*, w: Gandhi, dz. cyt., s. 163.

²⁹ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Sprawa polska*, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 201-214.

³⁰ Zob. F. F a n o n, *O kulturze narodowej*, w: tenże, *Wyklęty lud ziemi*, s. 141-168.

³¹ K o ł a k o w s k i, *Sprawa polska*, s. 204.

przez hegemoną („inni”, którzy „każą”), zwraca uwagę na warunki, których spełnienie może zapewnić narodowi zachowanie podmiotowości pomimo formalnego podporządkowania i braku politycznej suwerenności. Należą do nich: odrzucenie wszelkiego fatalizmu i determinizmu oraz oparcie we wzorach dostarczanych przez własną kulturę (nie solipsystyczną, lecz otwartą na inne kultury), uczących naród żyć „w godności”, to jest w zgodzie z aspiracjami wspólnoty, bez względu na zewnętrzne przeszkody, ze świadomością, że „istnienie narodu polskiego rozstrzyga się w tej chwili za sprawą Polaków w Polsce żyjących, a nie mających ani własnej polityki zagranicznej, ani armii, nad którą by suwerennie panowali, ani swobody w zmienianiu instytucjonalnych form życia społecznego, ani wpływu na międzynarodowe przetargi i układy między mocarstwami”³².

Opis kolonialnej kondycji narodu i możliwej drogi jej przełamania, jaki wyszedł spod pióra Kołakowskiego, interesująco współbrzmi z rozpoznaniem sformułowanym przez Fanon, wprawdzie w odmiennym kontekście geograficznym i politycznym, lecz w podobnych warunkach zniewolenia: „W okresie kolonialnym najeźdźcy nie wystarcza obiektywny fakt niszczenia narodu i jego kultury. Domaga się ponadto, żeby mieszkaniowiec kolonii uznał niższość swej kultury”³³. Spostrzeżenie autora *Wyklętego ludu ziemi* wieńczy następująca konkluzja: „Naród jest nie tylko jednym z warunków istnienia kultury, jej rozkwitu, stałego odradzania się i rozwoju. Naród jest jej warunkiem koniecznym. [...] Naród skupia w sobie elementy niezbędne do istnienia kultury; dzięki nim kultura staje się wiarygodna, żywotna i twórcza. Narodowy charakter kultury sprawia, że jest ona otwarta na kultury innych narodów”³⁴.

To zastanawiające, że – przy wszystkich oczywistych różnicach: historycznych, cywilizacyjnych czy kulturowych, między narodami polskim i algierskim – obaj pisarze dochodzą do tak zbieżnych wniosków i wyrażają w istocie tę samą pozytywną troskę, której nie sposób zinterpretować inaczej jak *s t a r a n i e o n a r ó d* (w obu przypadkach zresztą odległe od nacjonalistycznych skrzywień, z których niebezpieczeństwa zdają sobie jednakowo dobrze sprawę). Obaj także wskazują na strategiczny cel dyskursu hegemonicznego, jakim jest wprawienie w ruch i podtrzymywanie u podbitych mechanizmu *a u t o d e p r e c j a c j i*. Podobnie też diagnozują stan wspólnoty pochodzenia, wskazując zarazem, niezależnie od siebie, to samo remedium: ocalenie podmiotowości narodu poprzez jej mobilizację środkami kultury. Uznając identyfikacyjny, tożsamościotwórczy walor kultury narodowej, opowiadają się przeciwko redukowaniu jej czy to do roli antykolonialnego arse-

³² Tamże, s. 209.

³³ F a n o n, *O kulturze narodowej*, s. 161.

³⁴ Tamże, s. 166.

nału, czy do zbioru clichés, zacierających dynamikę procesów narodotwórczych i operujących uproszczonymi, stereotypowymi autoprezentacjami. Gdy Fanon przestrzega: „Nie wolno nam przeto zadowalać się grzebaniem w przeszłości swojego ludu w poszukiwaniu tego, co można by przeciwstawić fałszującym i niszczyielskim dążeniom kolonializmu. [...] Kultura narodowa to nie folklor ani abstrakcyjny populizm pewny, iż odkrył prawdziwą naturę ludu. Kultura narodowa to cały zespół wysiłków podejmowanych przez lud w sferze myśli w celu opisanie, uzasadnienia i pochwały działań, za pomocą których lud ten stworzył sam siebie i ocalił swe istnienie”³⁵, Kołakowski z równą kategorycznością podkreśla: „Wolno nam wierzyć w jedność narodowej tradycji, o ile pamiętamy zawsze, że jest to jedność pojawiająca się tylko z naszej perspektywy, ludzi, co przyszli później, że więc jest jednością projektowaną, nie zaś zawartą w doświadczeniu aktorów historycznych zdarzeń. Nie wolno nam natomiast wierzyć w jedność narodową jako realny stan rzeczy, teraz czy w przyszłości – i to bez względu na to, jak bardzo sprawa ogólnonarodowa przytłacza inne konflikty”³⁶.

Nie chcę tu rozwijać kwestii perspektywiczności ujmowania ontologii narodu, sugerowanej u Kołakowskiego. Szczególnie ciekawy wydaje mi się punkt, do którego obaj pisarze – z jakże różnych wychodząc pozycji – docierają w swoich rozważaniach nad „sprawą narodową”. Podzielają oni mianowicie pogląd, że kultura narodowa stwarza przestrzeń dla postawy szacunku, a nawet receptywności w stosunku do innych (obcych) wzorców kulturowych. Mają jednak zarazem świadomość, że sytuacja skolonizowania kwestię tę w zasadniczy sposób komplikuje, otwierając pole dla rozmaitych odchyłeń i anomalii postaw kształtujących dyskurs antykolonialny o różnym stopniu szkodliwości dla istnienia populacji, takich jak: natywizm, etnocentryzm, ekskluzywizm kulturowy, izolacjonizm, szowinizm, rasizm à rebours czy ksenofobia. Stąd zarówno w eseju Kołakowskiego, jak i w wystąpieniu Fanona wyartykułowana zostaje przestroga wobec tych, którzy chcieliby z kultury narodowej uczynić idola, fetysz bądź oręż rywalizacji z innymi grupami. Polski filozof mówi o zgubnej wierze w „samowystarczalność narodowej kultury”³⁷, grożącej jej „skarłowaceniem”³⁸; algierski pisarz i psychiatra zwraca uwagę na

³⁵ T e n z e, *On National Culture: Reciprocal Bases of National Culture and the Fight for Freedom*, w: tenże, *The Wretched of the Earth*, tłum. C. Farrington, Grove Press, New York 1965, s. 188; tłum. fragm. – D.S. (podaję tłumaczenie własne ze względu na znaczną rozbieżność między polskim przekładem a jego angielską podstawą).

³⁶ K o ł a k o w s k i, *Sprawa polska*, s. 214.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże. Myśl ta ma zresztą w polskim piśmiennictwie swoją tradycję. Na przykład Stanisław Brzozowski krytykował defetystyczne zasklepianie się w „polskości” jako karykaturalną i błędną linię obrony polskiej tożsamości, grożącą wyalienowaniem ze świata ludzi nowoczesnych, duchowo wolnych (zob. R. N y c z, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2001, s. 71).

niebezpieczeństwo „nieokreśloności kulturowej, grożącej młodym republikom”³⁹ i podkreśla, że jakkolwiek „świadomość narodowa jest najwyższą formą kultury”⁴⁰, to jednak samoświadomość, stanowiąca jej ostateczny horyzont, „nie jest równoznaczna z zamknięciem się na innych”⁴¹. Ubi Varsovia, ubi Algeria...

Lektura cytowanych tekstów po kilkudziesięciu latach, w określonej sytuacji odbioru i w określonym klimacie politycznym, a także mentalnym i ideologicznym, nietożsamym z okolicznościami ich powstania, nie powinna jednak prowadzić do zbyt pochopnych wniosków. Jakkolwiek odczytywać te wypowiedzi, nie sposób dowieść, że ich autorzy poszukują jakiejś mglistej, „bez-narodowej” czy też „postnarodowej” antytezy dla tego, co „narodowe”, że wydźwięk tożsamościowy ich tekstów ulega rozłamaniu, pęknięciu, z którego wydobywają się niekontrolowane znaczenia, opozycyjne wobec jądra przekazu. Tego rodzaju dekonstrukcjonistyczna interpretacja byłaby tu z pewnością nie na miejscu. Ostrzeżenia wysuwane zarówno przez Kołakowskiego, jak i przez Fanona mają swoje miejsce w „porządku dyskursu”, dyskursu tożsamościowego. Autorzy ci nie deprecjonują ani nie dezawuują narodu jako podmiotu kultury i zarazem przedmiotu autorefleksji populacji, jak również nie dokonują subwersji na polu narodowych wartości (choć niekoniecznie ich komplet wyznają). Przeciwnie, uznając f a k t y c z n o ś ć i d o n i o ś l o ś ć tych wartości dla świadomego, podmiotowego istnienia zbiorowości, wskazują oni na perspektywę rozszerzenia horyzontu, jaki wartości te pozwalają osiągnąć w wyniku kontaktu z tym, co inne, obce, nieznanne, dzięki czemu owa odmiennność może się stać dla kultury narodu swoistą „wartością dodaną”: rozszerza bowiem horyzonty świadomości członków wspólnoty, skłaniając ich do afirmacji i akceptacji i n n o ś c i, przyjęcia odpowiedzialności za Innego; stwarza szansę rewizji stereotypów i budowy nowych więzi, a także rekonfiguruje dotychczasową matrycę aksjologiczną dyskursu narodowego, dopisując do niej nowe parametry i przemieszczając dotychczasowe jakości. Członkowie wspólnoty uzyskują dzięki temu możliwość transgresji własnych ograniczeń poznawczych, wychylenia ku odmienności, jednak bez rezygnacji z oparcia na wyznawanym przez wspólnotę systemie wartości. Unicestwienie własnego organizmu państwowego albo drastyczne ograniczenie jego suwerenności mocno nadwątla bądź wręcz eliminuje z życia wspólnoty tego rodzaju doświadczenie, pozostawiając w dyskursie publicznym tylko jego formy namiastkowe, dostępne zaledwie części elit lub mocno okrojone i zdeformowane. Kolonializm jest bowiem systemem, który stwarza strukturalne bariery uniemożliwiające albo

³⁹ F a n o n, *O kulturze narodowej*, s. 167.

⁴⁰ Tamże, s. 168

⁴¹ Tamże.

przynajmniej wydatnie utrudniające afirmatywną postawę wobec wszelkich form kulturowych nieidentycznych z dominującymi wzorcami danej narodowości. Być może w tym tkwi jedna z głównych przyczyn, dla których Europę Środkowo-Wschodnią – do niedawna strefę wpływów sowieckich, a przedtem głównie rosyjskich i niemieckich – wciąż nękają mniejsze i większe erupcje radykalnych, „chorobliwych”⁴² nacjonalizmów wykluczających, agresywnych i zamkniętych, a ona sama jest w tych okolicznościach postrzegana przez resztę świata (przede wszystkim „Zachód”) poprzez taki właśnie filtr, jako obszar regresji w zakresie współżycia między etnosami, narodami i grupami społecznymi, noszący znamiona atawizmu („trybalizmu”).

Wypada powtórzyć z odpowiednim naciskiem: to znamienne i zarazem dające do myślenia, że obaj cytowani intelektualiści, wywodzący się z dwóch skolonizowanych społeczeństw, które dzieliło – i nadal dzieli – od siebie niemal wszystko, funkcjonujący w jakże odmiennych tradycjach i kontekstach, dotarli w swoich rozważaniach nad narodem do identycznych konkluzji. Zdaje się to potwierdzać, że kategoria narodu nie jest li tylko europejską ani tym bardziej wschodnioeuropejską aberracją czy przeżytkiem w dobie rzekomej „postnarodowości”⁴³. Przeciwnie, stanowi centralne zagadnienie (przedmiot), a także nadrzędny głos (podmiot) i ostateczny punkt dojścia (cel) dyskursu antykolonialnego pod każdą długością i szerokością geograficzną. Tym samym można – i należy – widzieć w niej istotny problem badawczy dla studiów postkolonialnych, wymagający prawidłowego steoretyzowania, które uwzględni wskazane tu uwarunkowania dyskursu tożsamościowego, w tym fundamentalne niebezpieczeństwo kolonializmu, a także neokolonializmu, jakim jest atrofia samoświadomości podporządkowanego narodu.

Z drugiej strony trzeba pamiętać – o czym przypominają nam również na swój sposób Kołakowski i Fanon – że choć naród stanowi telos dyskursu antykolonialnego, nie jest on wartością najwyższą. Absolutyzacja tego, co narodowe, prowadzi do aksjologicznego zamętu, rzutującego tak na zbiorową świadomość i dyskurs publiczny, jak i na politykę. Wyrządza to niewątpliwą szkodę narodowi, a także jego ethosowi, skutkując – w wersji łagodniejszej

⁴² Zapożyczam to określenie od Aleksandra Fiuta, z jego tytułowego eseju „tożsamościowego” zamieszczonego w książce *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 18).

⁴³ O rozziwieniu między hasłami postnarodowości a praktyką porządku społecznego we współczesnym świecie, która na przekór głoszonym nie tylko przez ideologów, lecz także przez naukowców sloganom radykalnego kosmopolityzmu „nadal opiera się na silnie zakorzenionej rzeczywistości narodowej” (H. W a n g, *Mind the Gap: On Post-National Idea(l)s and the National Reality*, w: *Globalization: Critical Issues*, red. A. Chun, Berghahn Books, New York 2004, s. 32; tłum. fragm. – D.S.). Por. Ch.Y. W a i, *Postcolonial Discourse in the Age of Globalization*, w: *Globalization: Critical Issues*, s. 37-48; por. Ł u c z e w s k i, dz. cyt., s. 69n.

– megalomanią narodową, izolacjonizmem kulturowym i etnocentryzmem⁴⁴, w wariancie bardziej radykalnym zaś – szowinizmem i wrogością wobec innych grup. Niebezpieczeństwo to dotyczy w szczególności sposób społeczeństw postkolonialnych. Problem ten został następująco przedstawiony *avant la lettre* przez filozofa wartości, którego wnikliwa diagnoza z racji swej aktualności zasługuje na obszerniejsze przytoczenie: „Nie dlatego widzę w czymś najwyższą wartość, że to jest na przykład – polskie, lecz przeciwnie: dlatego, że jest autentyczną wartością, pragnę, by było także polskie. Gdy stanie się polskim, nie nabiera przez to więcej czystej «wartościowości», ale uzyska jeszcze jedną partykularną realizację, a więc to, do czego każda wartość jest przeznaczona. [...] Tak jest w sytuacji normalnej. W sytuacji nienormalnej dzieje się inaczej. Nienormalną jest zaś każda sytuacja *z a g r o ż e n i a*. Wtedy gdy zagrożona jest możliwość realizacji wartości, trzeba akcentować potrzebę *w a r u n k ó w* ich realizacji. A nawet trzeba o nie walczyć. Gdy zostaną odzyskane, wszystko powinno wrócić do normy. Jednakże stan stałego zagrożenia czy stan *u t r a t y* odpowiednich warunków (a są nimi między innymi wolność i niepodległość) *p o w o d u j e p r z e s t a w i e n i e* w hierarchii wartości. Na plan pierwszy wysuwa się konkretna postać realizacyjna, która nie może dojść do urzeczywistnienia. W konsekwencji dojść może do takiego przeakcentowania, że *n a r o d o w e* przesłoni całkowicie *u n i w e r s a l n e*. Ich organiczna jedność zostaje zerwana. Ta konsekwencja jest jednym z najpoważniejszych skutków utraty wolności i niepodległości”⁴⁵.

Sądzę, że w rozważaniach nad postkolonialnością polskiego społeczeństwa i jego kultury nie powinno się tracić z oczu ani pierwszej, ani drugiej perspektywy. Zarówno bowiem dewaluowanie narodu pod wpływem tez o rzekomej anachroniczności tej kategorii lub wręcz jej „demoniczności”, jak i jego fetyszycacja i przeciwstawianie temu, co „ogólnoludzkie”, w imię obrony przed wyimaginowanym „wrogiem” będą w przypadku analizy konkretnych zjawisk nieuchronnie skłaniały do mylnych wniosków, prowadząc do przerysowań i nadinterpretacji tak w odniesieniu do zachowań i postaw społecznych, jak i do literatury, tekstów kultury oraz całego pola narodowej samoartykulacji. By jednak podjąć refleksję badawczą tego rodzaju, konieczne jest uświadomienie sobie, z jakiej pozycji można ją sensownie prowadzić, nie popadając

⁴⁴ Por. S. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 103n.

⁴⁵ W. S t r ó ż e w s k i, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 295n. Uwagi Stróżewskiego, sformułowane w języku aksjologii, dostarczają z teoretycznego punktu widzenia adekwatnego rozpoznania kondycji postkolonialnego narodu. Język ten uwzględnia zarówno podmiotowy status narodu, jak i etyczny wymiar jego egzystencji.

z jednej strony w nacjonalistyczną retorykę, z drugiej zaś nie narażając się na bezkrytyczne przyjmowanie tez postnarodowych⁴⁶.

W świetle powyższych rozważań być może środkowoeuropejska i wschodnioeuropejska humanistyka – pod warunkiem uwolnienia się spod dominacji niektórych wskazanych w obecnym szkicu wzorców epistemologicznych, które utrwały niepodmiotowy status naszej części świata – mogłaby się stać źródłem impulsu, który przyczyniłby się do przewartościowania anty-narodowościowego nastawienia, jakim podsyte są nie tylko współczesne studia postkolonialne, lecz również inne sektory myśli humanistycznej. Postulat ten, jak nietrudno się domyślić, zakłada projekt zmiany podejścia epistemologicznego zachodnich – przede wszystkim anglojęzycznych i niemieckich – naukowców. To jednak temat na osobne rozważania, których nie sposób jednak wyczerpać w formie eseju czy nawet serii artykułów, wymagają one bowiem szerzej zakrojonego przemyślenia kategorii i celów finalnych humanistyki, być może nawiązującego do projektu „prowincjonalizacji” Europy, wysuniętego przez uczonych indyjskich⁴⁷.

⁴⁶ Zob. np. G. Delanty, *Odkrywanie Europy: idea, tożsamość, rzeczywistość*, tłum. R. Włoddek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 1999; J. Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, tłum. M. Pensky, M. Lilla, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001; P. Leonard, *Nationality between Poststructuralism and Postcolonial Theory: A New Cosmopolitanism*, Pulgrave Macmillan, New York 2005. Niektórzy socjologowie przewidują, że po względnie rychłym uporaniu się z „pracą pamięci” społeczeństwa wschodnioeuropejskie zaczną „doceniać uroki życia «postnarodowego»” (K. Palucki, dz. cyt., s. 162). Ostatnie lata dotkliwie zweryfikowały tę prognozę. Tożsamość, zwłaszcza tożsamość narodowa i etniczna, oraz związany z nią fenomen narodów i nacjonalizmu, stanowią jedno z najbardziej centralnych i aktualnych, a przy tym niezwykle żywotnych zagadnień współczesnej humanistyki – niejako na przekór zapowiedziom niektórych teoretyków, wieszczącym jeszcze nie tak dawno erę zmierzchu narodów (por. E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1790: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1992).

⁴⁷ Zob. D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

POLEMIKI

CO PO POSTMODERNIZMIE
CZYLI TĘSKNOTA ZA MOCNYM PODMIOTEM
Na marginesie książki Ewy Domańskiej „Historia egzystencjalna”

Postać podmiotu, którego na dobrą sprawę nie ma, uległa swoistej ewolucji. Rozumienie tezy, czym on jest, stanowi nierzadko owoc krytyki przeciwników tej wizji człowieka. Kiedy jednak chce się mówić ogólnie o obrazie człowieka, uproszczenia wydają się konieczne. Co więcej, synteza dokonań różnych myślicieli, u których można znaleźć charakterystyczne rysy stanowiące coś w rodzaju znaku firmowego danej epoki, wymaga zgody na to, że wylaniający się na jej tle obraz człowieka jest do pewnego stopnia karykaturalny.

Coraz częściej słyszy się pytanie: Co po postmodernizmie? Zakłada się więc dość powszechnie, że nurt myślowy zwany szeroko postmodernizmem, obejmujący to, co zwie się poststrukturalizmem, konstruktywizmem, dekonstrukcjonizmem, narratywizmem i tekstualizmem – nurt o nieostrym znaczeniu i rozmytych granicach czasowych – wyczerpał się. Co miałoby to znaczyć? Oczywiście nie to, że przestał inspirować, bo siła jego oddziaływania jest nadal wielka, lecz że zakończone zostało „dopisywanie” idei nowych do tego, co można nazwać twardym rdzeniem idei reprezentatywnych dla tego kierunku. Równocześnie też wyczerpał się krąg tych, którzy owe idee tworzyli.

Sformułowane powyżej pytanie odnosi się do wielu dyscyplin naukowych i do różnych sektorów kultury. Ze względu na szeroki wpływ tego jakże „pojemnego” nurtu myślenia dotyczy ono nie tylko filozofii, dyscypliny najczęściej z postmodernizmem kojarzonej, ale również teorii literatury, teatrologii, socjologii, politologii czy religioznawstwa. Ewa Domańska, autorka niedawno wydanej *Historii egzystencjalnej*¹, pytanie to odnosi do historiografii: Jak pisać historię po postmodernizmie? Jak historia taka powinna wyglądać i jakie wartości powinny przyświecać jej spisaniu, by sprostać wymogom nadchodzącego czasu?

Pytanie postawione w ogólnej formie: Co po postmodernizmie? nie jest pytaniem kogoś, kto usiłuje przewidzieć przyszłość humanistyki. Zadawane jest ono raczej tonem: I co teraz (kiedy mleko się już rozlało)? Jakie jeszcze granice przyjdzie nam przekroczyć (jeśli takie istnieją)? Ale też: Do czego musimy

¹ Zob. E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

wrócić, by (od)budować określone dziedziny? Jak sprawić, by mogły rozkwiąć na nowo? Jednym słowem: Jak wyprowadzić humanistykę z kryzysu?

Nie przyjmując postawy jednostronnie krytycznej, dostrzegając również ożywczy wpływ postmodernizmu na sposób uprawiania historii, Domańska wpisuje się w krąg badaczy, którzy kładą nacisk na konieczność jej (od)budowy. Pośród wymienianych przez nią negatywnych skutków zwrotu narratystycznego najdotkliwsze są: deprofesjonalizacja tej dziedziny, utrata jej uprzywilejowanej pozycji, atomizacja badań oraz komercjalizacja wiedzy o przeszłości. Uznając owe zjawiska za sygnały świadczące o teoretycznym zastoju w owej dyscyplinie, pyta, jak ją z niego wyprowadzić.

By na to pytanie odpowiedzieć, autorka tworzy ogólny obraz wpływu idei postmodernistycznych na historiografię. Obraz ten – zauważmy to raz jeszcze – nie jest jednostronnie negatywny; ze względu na pytanie o przyszłość dziedziny pozostaje jednak przede wszystkim krytyczny. Warto podkreślić, że analizy Domańskiej uznać należy za wysoce profesjonalne studium obecności wątków postmodernistycznych w historiografii i choćby z tego powodu warto krótko podsumować dokonania autorki. Nam jednak przyświecać będzie jeszcze inny cel.

Domańska skupia się na anglo-amerykańskiej wersji narratywizmu i z niej stara się wyłowić główne tendencje, jakie utrzymywały się wśród współczesnych historyków ulegających wpływom postmodernistycznych idei. Czyni to po to, by zaproponować nową metodologię pracy historyka, którą określa mianem praktycznej. My skróconego przeglądu owych tendencji dokonamy z innego powodu, traktując go jako grunt dla polemicznego pytania związanego z postulowanym przez autorkę zwrotem ku podmiotowości mocnej. W ten sposób szeroką kwestię tego, co po postmodernizmie, zawężymy do postaci pytania o nowy niepostmodernistyczny już podmiot, którego potrzebują nadchodzące czasy.

WĄTKI POSTMODERNISTYCZNE W HISTORIOGRAFII

Schylek oddziaływania wielkich nurtów myślowych sprzyja podsumowaniu, od których myśl nowa, by tak rzec, może się „odbić”. Relację z podsumowania, którego dokonała Domańska, zacznijmy od ogólnego stwierdzenia, że zwrot narratystyczny w historiografii zmienił zasadniczo sposób, w jaki postrzegano przeszłość. Filozoficzne pytanie postawione w lakonicznej formie: Jak przeszłość obecna jest w teraźniejszości? doczekało się bowiem nie tylko filozoficznej – teoretycznej – odpowiedzi, ale znalazło swoją materializację w twórczości tych, których idee narratywizmu intelektualnie uwiodły.

Opis historyczny po owym zwrocie stał się, jak na to wskazuje sama jego nazwa, narracją. Uznany został za jeden ze sposobów widzenia przeszłości, jedną z możliwych opcji światopoglądowych. Na poznawczą wartość narracji wskazywali w latach sześćdziesiątych między innymi Arthur C. Danto i Walter B. Gallie. Podkreślona została wówczas rola twórczej wyobraźni historyka, który tracąc status kogoś, kto daje świadectwo faktom, staje się kimś, kto historię konstruuje, kto ją tworzy – a nie odtwarza. A to znaczy, że mamy do czynienia nie z historią, lecz z historiami, których istnienie uzależnione jest nie od zaistniałych zdarzeń w przeszłości, lecz od „istnienia” tworzących ją historyków.

W ten sposób refleksja historyczna zostaje włączona do sporu o relację języka i rzeczywistości. Za teoretyka tej zmiany należy uznać Haydena White’a, który wydając w roku 1973 książkę *Metahistory*², dokonuje „zwrotu lingwistycznego” w teorii historii. „Przeszłość jako taka” znika, a w jej miejsce pojawia się fabuła. Opis – a ten dokonuje się przecież w języku – staje się pewną alternatywną rzeczywistością powołaną do istnienia przez historyka-kreatora. A gdy mówi się o tym ostatnim, akcent pada nie na jego wolę (lub samowolę, jak można by przypuszczać), lecz na fakt, że posługuje się on gotowym językiem, w którym tkwi pewien obraz świata.

Język, jak uznano, nie jest „niewinny”. Nie stanowi *m e d i u m*, które niczego nie wnosi do tego, co opisuje. Wręcz odwrotnie: język konstruuje rzeczywistość alternatywną – alternatywną jednak nie dla tej, którą można uznać za podstawę opisu, ale dla innych możliwych opisów. Historiografia zatem tworzy pewien świat, przy czym „świat” ów ma postać pisma lub wypracowanego sensu wynikłego z „rozmowy” powstających tekstów. Jako taki, metasystem staje się przedmiotem własnej analizy, choć mogłoby się zdawać, że jej przedmiotem jest *r e a l n a* – to jest rzeczywiście *b y ł a* – przeszłość.

O historyku można zatem mówić jako o kreatorze rzeczywistości, który stwarza przeszłość, przy czym akt kreacji nie powołuje jej do bytu *e x n i h i l o*, lecz pozostaje zależny od związków, jakie zachodzą pomiędzy znaczeniami wyrażen języka, którymi posługują się historycy. Język staje się tym samym „odpowiedzialny” nie tylko za samo „jak”, ale również za „co” powstającego opisu. Nie odzwierciedla, lecz kreuje historyczną przeszłość. Historia jako dyscyplina nabiera tym samym charakteru konstruktywistycznego.

Twierdząc tak, czyni się krok w kierunku uznania historii za dziedzinę nieempiryczną, podobną bardziej literaturze niż nauce. Jej rolę dostrzega się nie w wyjaśnianiu, lecz w interpretacji. Historyk przestaje być badaczem, poszukiwaczem prawdy (historycznej), a staje się budowniczym przeszłości. Jaki zatem status zyskuje fakt historyczny?

² Zob. H. W h i t e, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973.

Pomijając – z oczywistych względów – złożoną dyskusję na ten temat i narażając się tym samym na zbytne uproszczenie, stwierdzić można, że fakt historyczny, jako występujący poza perspektywą obraną przez historyka, nie istnieje. Arthur C. Danto, Roland Barthes i Hayden White podkreślają, że fakty się opisuje, a to znaczy, że mają one postać językową. Jeśli przeszłość – zgodnie z przyjętą wykładnią – podzielić na praktyczną i historyczną, ta ostatnia staje się nie „głosem” samych faktów, ale wyrazem przekonania panujących wśród historyków. Odwołując się do „faktów”, historycy odwołują się do powstałych już opisów i te interpretują na swój sposób.

Istnienie owego „swojego” sposobu nie oznacza, że historyk nie dąży do opisu rzeczywistości odpowiadającego prawdzie, ale to, że ową prawdę należy rozumieć jako reprezentację za pomocą znaków (jak to czynił Frank Ankersmit³), które tworzą znaczenia, a zatem jako pewną propozycję rozumienia przeszłości. Tym samym przeszłość traci charakter tego, co się odkrywa, i staje się tym, co się porządkuje. A sposoby porządkowania są po prostu różne – zależą od opcji światopoglądowej historyka.

Podkreślenie roli perspektywy historycznej dla powstającego opisu prowadzi do czegoś, co można nazwać decentralizacją tej perspektywy. Fikcjonalizacja historii sprawia, że od opisów historycznych nie żąda się bezwzględnej wiarygodności, a relatywizacja skutkuje ich równorzędnością, co z kolei znaczy, że nie istnieje perspektywa wyróżniona. A skoro tak, to przeszłość staje się czymś, co daje się swobodnie uhistorycznić. Historyk-narratywista może zwrócić „snop światła” na zdarzenia, które tak zwany tradycyjny historyk mógłby uznać za pozbawione (historycznej) wagi. Skutkuje to pojawieniem się tendencji, by odwrócić się od dziejopisarstwa pojmowanego jako synteza obejmująca tylko te zdarzenia, które na mocy odkrywanych praw historycznych wpisują się w większe całości. Powstaje w ten sposób przekaz mówiący o tym, co marginalne, zapomniane, uznawane tradycyjnie za mało w dziejach znaczące.

Wiąże się z tym wyraźna tendencja do pisania historii w taki sposób, by zdemaskować działania władzy. Paradygmat konstruktywistyczny, jak powszechnie wiadomo, ma charakter interwencyjny. Historyk traktuje historię jako instrument wywoływania zmian, jako „walkę klasową w teorii”⁴. Historia odsłaniająca strefy marginalne, peryferia przeszłości nie jest n i e w i n n a. Jej celem jest wyemancypowanie pomijanych rejonów, wyeksponowanie ich właśnie jako zepchniętych na margines, zbudowanie ś w i a d o m o ś c i

³ Zob. E. Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, tłum. E. Domańska i in., Universitas, Kraków 2004, s. 5-27.

⁴ L. Althusser, *Przeobrażenie filozofii*, tłum. Z.M. Kowalewski, „Lewą Nogą” 1997, nr 9, s. 225.

opozycyjnej. W pracach Glorii Anzaldúy, bell hooks, czy też Chely Sandoval przyjęty styl narracji wzmacnia i kształtuje postawę oporu. Następuje coś, co można określić mianem zwrotu ku wykluczonym. Historyk mówi w imieniu – jak powiedziałby Lévinas – obcych, wdów i sierot. Jeśli zatem w historii istnieje podmiot uprzywilejowany – czyli ten, dla którego historię się opowiada – to nie jest nim już Europejczyk (biały mężczyzna), ale inny – słaby i uciskany, ktoś postrzegany jako ofiara.

Humanistyka (ta, która uległa wpływom postmodernistycznych idei) staje się tym samym zbiorowo podjętą próbą mówienia w imieniu ofiar. Jak słusznie zauważa Domańska, celem tak pojmowanej humanistyki staje się „uobecnienie, oddanie głosu tym, których dotychczasowy dyskurs dominujący (historia zwycięzców) pozbawił głosu. Nie chodzi zatem już o kreowanie własnego obrazu (obrazu własnej kultury, rasy, płci) poprzez negację, ale o możliwość rozpoznania się w innym, dostrzeżenie jego odmienności, która stała się wartością jednoznacznie pozytywną”⁵.

I w tym miejscu warto się wtrącić w tok „narracji” Domańskiej. Zaznaczyć bowiem trzeba, że ofiara jako podmiot historii nie pojawia się przypadkowo. Jest niejako alter ego podmiotu wyłaniającego się z pism dwudziestowiecznych filozofów. Za pojawienie się takiego podmiotu odpowiada ogólna antykartezjańska tendencja, charakterystyczna dla w filozofii tego okresu. Dekonstruując podmiotowość nowożytną, co czynią nie tylko postmoderniści, ale również inni filozofowie dwudziestego wieku, tworzy się jej rewers, czego skutkiem jest teza o nieokreśloności bytowej podmiotu. Występuje on pod postacią „tego, którego nie ma”. Stanowiąc „esencjalne” *n i c* (co samo w sobie jest paradygmatyczne) charakteryzowany jest jako bezwolny, niesamodzielny w myśleniu i emocjach, zależny od ponadjednostkowego sensu, represjonowany, działający pod dyktando reguły, których nie wybrał, a właściwe nawet nie zna. Czego więc przede wszystkim nie można o nim powiedzieć, to tego, że jest podmiotem sprawczym. Nie panuje nad swoim losem, i to zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Jest podmiotem słabym – ofiarą.

PODMIOT SŁABY W POSTMODERNIZMIE

Podmiot słaby jako zbiorcza nazwa dla podmiotowości wyłaniającej się z pism takich filozofów, jak: Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Lacan, François Lyotard, a także humanistów inspirowanych poglądami tych pierwszych, między innymi Ankersmita i White’a w teorii historii, jest rzecz jasna efektem pewnych uproszczeń. Postać podmiotu,

⁵ Domańska, dz. cyt., s. 124.

którego na dobrą sprawę nie ma⁶, uległa swoistej ewolucji. Rozumienie tezy, czym on jest, stanowi nierzadko owoc krytyki przeciwników tej wizji człowieka. Kiedy jednak chce się mówić ogólnie o obrazie człowieka, uproszczenia wydają się konieczne. Co więcej, synteza dokonań różnych myślicieli (choćby tych wymienionych powyżej), u których można znaleźć charakterystyczne rysy stanowiące coś w rodzaju znaku firmowego danej epoki, wymaga zgody na to, że wylaniający się na jej tle obraz człowieka jest do pewnego stopnia karykaturalny. Nie inaczej jest przecież z kartezjańską wizją człowieka, która silnie przeniknęła do świadomości powszechnej właśnie w postaci uproszczonej, pozbawionej jakiegokolwiek wyrafinowania, tu i ówdzie odbiegającej od intencji jej twórcy.

Podmiot pojawiający się jako pustka (po kartezjańskim ego cogito) – szczelina, jak pisze o nim Deleuze⁷ – przenika do świadomości powszechnej jako ktoś społecznie i politycznie bierny. Na pytanie bowiem, jaką postawę życiową kształtuje taki obraz ludzkiej podmiotowości, odpowiedź brzmi: postawę ofiary, kogoś bezsilnego wobec dziejących się wokół niego spraw. Zmiany, zdarzenia, w które obfituje życie publiczne, rozumiane są jako te, których jednostka ani nie prowokuje, ani też sprowokować nie może, gdyż nie są one w żadnej mierze efektem woli konkretnego „ja”. W postmodernistycznej filozofii człowiek jawi się jako wydany na pastwę tego, co ponadjednostkowe, powszechne, wcześniejsze niż on sam⁸. Wydany jest narracjom, na które wpływu nie ma, lecz których jest – w ważnym sensie – wypadkową⁹. Pojawia się bowiem jako podmiot przyporządkowany pewnemu sensowi – sensowi p r z y g o t o w a n e m u dlań przez epokę, w której przyszło mu żyć. Dlatego też pozostaje bierny, myślący i działający pod dyktando reguł, których nie jest świadomy.

Jakkolwiek taki obraz podmiotu nie jest pozbawiony racji, jego charakterystyka jako słabego nie w pełni odpowiada – moim zdaniem – intencjom filozofów zaliczanych do postmodernistów. Uzależnienie podmiotu od kulturowego kontekstu, historycznego dyskursu (lub jakiegokolwiek innej postaci powszechności, w której została zanurzona jednostka) nie jest równe odcięciu

⁶ Michel Foucault w często cytowanym fragmencie *Słów i rzeczy* pisze o nim w ten sposób: „Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka. Bo pustka ta nie draży luki, nie wyznacza przestrzeni do wypełnienia. To ani więcej, ani mniej, jak tylko wyrównanie fałdów w przestrzeni, gdzie znowu zaczyna się myśleć” (M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 307).

⁷ Por. G. D e l e u z e, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 379.

⁸ Michel Foucault pisze, że własna źródłowość człowieka zawsze włącza go w coś innego niż on sam; nie dotrze on do własnego źródła, gdyż wydany jest temu, co obce. Por. F o u c a u l t, dz. cyt., s. 298.

⁹ O wielkich metanarracjach i lokalnych grach narracyjnych pisze Jean-Francois Lyotard w swym manifestie myśli postmodernistycznej. Zob. J.F. L y o t a r d, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.

człowieka od wszelkiego źródła i pozbawieniu go wszelkich fundamentów. Filozoficzne posunięcie polegające na przyporządkowaniu mu pewnej p o r c j i sensu nie odbiera mu całkowicie decyzyjności. Jako niedecyzyjny pojawia się w postawie życiowej, co do której sądzi się powszechnie, że ma swoje teoretyczne uzasadnienie w refleksji filozoficznej drugiej połowy dwudziestego wieku. Twierdzę zatem, że nihilistą i ofiarą jest nie tyle sam konstrukt teoretyczny, ale człowiek z krwi i kości, dziecko minionej epoki.

Bez względu jednak na to, czy to sam pierwowzór jest już słaby, czy też dopiero jego egzemplifikacja, faktem pozostaje, że jego pojawienie się wywołuje słuszną frustrację wśród humanistów (w tym Domańskiej). Reakcją na słabość podmiotu jest „zwrot ku sprawczości”. Oczekiwanym bohaterem nadchodzących czasów staje się podmiot aktywny – remedium na bolączki, jakich przysporzył podmiot słaby. Będąc jego przeciwieństwem, podmiot aktywny charakteryzowany jest jako decyzyjny, świadomy siebie, własnowolny. Miejsce ofiary ma zająć buntownik. Jego postać powstaje na zasadzie sinusoidy, jako awers podmiotu bezwolnego i biernego, ale – i to podkreśla Domańska – jest odpowiedzią na potrzebę chwili, kiedy to dochodzi do „coraz większych nacisków ujawniających totalitarne zakusy różnych systemów władzy; wzmagającej się kontroli, procesów regularyzacji i standaryzacji”¹⁰. Jej zdaniem nie tylko sam sinusoidalny kształt zmian w obrębie historii podmiotowości wymusza „zwrot ku sprawczości” (ang. agentive turn) – rodzi go również potrzeba chwili: historyczny moment dziejów ludzkości.

Można zatem powiedzieć, że frustracja związana ze światopoglądową spuścizną po dwudziestym wieku, na gruncie której pojęliśmy siebie jako znajdujących się pod władzą tego, co wykracza poza nasze sprawstwo, jest impulsem ku p o s z u k i w a n i o m nowego sposobu ujęcia siebie, sposobu, który wyzwoliłby nas z okowów bezsilności. I tu rzecz ciekawa: posunięcie owo pojmujemy, świadomie czy też nieświadomie, w quasi-postmodernistyczny sposób – jako pewną konstrukcję podmiotu, a właściwie jako jego rekonstrukcję. W ten sposób nasze usiłowania zmierzają do uczynienia tego, co według wieszczów odchodzącej epoki czyni historia, skrawając człowieka na miarę potrzeby swej chwili. Chcemy skonstruować go tak, by stawiał czoła wyzwaniom stawianym przez aktualną rzeczywistość historyczną.

Można zatem powiedzieć, że konstrukcja podmiotu mocnego, choć z przedstawionego wyżej powodu paradoksalna, przyjmuje kształt wezwania do pokonania negatywnego bohatera minionej epoki jego własną bronią. Jeśli jest on bytem skonstruowanym, przylegającym do określonej epoki historycznej, to godząc się na to i widząc, jaka jest owa epoka, skonstruujemy go jako remedium na zagrożenia, które ze sobą niesie. Według Domańskiej są to „nowe akty ludobójstwa i ma-

¹⁰ D o m a ń s k a, dz. cyt., s. 136.

sowych mordów, terroryzm, w tym także terroryzm państwowy, nieprzestrzeganie przez rządy praw człowieka, stosowanie tortur, napór globalnego kapitalizmu, biopolityka, postęp biotechnologiczny, nasilające się klęski żywiołowe”¹¹.

KONSTRUKCJA PODMIOTOWOŚCI MOCNEJ – GŁOS EWY DOMAŃSKIEJ

Wróćmy zatem ponownie do *Historii egzystencjalnej*, śledząc tym razem przebieg konstrukcji podmiotowości mocnej. Konstrukcja ta polega – zgodnie z zasadą dekonstrukcjonizmu – na zastępowaniu elementów starych nowymi, przy czym te ostatnie stanowią mają przeciwieństwo pierwszych. W ten sposób pojawić się ma twór o nowej użyteczności. Ponieważ słaby podmiot nie sprostałby wyzwaniom wieku dwudziestego pierwszego, pojawić się powinien taki, który stawia im czoła. Zobaczmy zatem, jakiej podmiany – czego i na co – spodziewa się Domańska.

Na początek oddajmy głos jej samej: „Punktem wyjścia dla prób (od)budowania idei mocnego podmiotu istotne wydaje się zneutralizowanie idei konstruowania podmiotowości jednostkowej i zbiorowej zarówno według koncepcji psychoanalitycznych, które uznają zdarzenia traumatyczne za fundujące dla takiej konstrukcji, jak i marksistowskich, podkreślających rolę doświadczeń opresji. [...] Dla podmiotowości jednostki i zbiorowości najważniejsza jest, jak sądzę, życiowa energia autoregeneracji, która umożliwia stawanie się i odtwarzanie oraz zaczynanie od nowa”¹². Jednym zdaniem: tam, gdzie do tej pory była trauma lub opresja, ręką konstruktora „wstawiona” zostaje regeneracja. Zamiast ofiary powinien pojawić się ktoś, kto o własnych siłach podnosi się z upadku.

Drugim krokiem jest „przemyślenie w nowym kontekście idei esencji i esencjalizmu”¹³. Jako zdeklarowana neoesencjalistka Domańska ową esencję chce rozumieć w postaci j a k i e j ś esencji, a zatem nie jako uniwersalną naturę ludzką, ale jako jaźń do pewnego stopnia płynną, tworzącą się w konkretnej sytuacji i w dialogu. Autorka uznaje, że jednostka pojawia się jako wynik uwarunkowań zarówno biologicznych, jak i kulturowych, a ponieważ warunkowania te są zmienne, zbudowana na niej stałość podmiotu musi mieć charakter względny. Względna stałość lepsza jest od całkowitej płynności podmiotu kulturalistycznego konstruktywizmu. W czasach bowiem kryzysów i katastrof stałość, nawet ta względna, ma znaczenie zasadnicze. Podmiot płynny, niezwiązany z żadną ze swoich postaci, nie miałby motywacji do przezwycię-

¹¹ Tamże, s. 137.

¹² Tamże, s. 137n.

¹³ Tamże, s. 138.

żania przeszkód. Aby mógł się odbudować po klęsce (a regeneracja zostaje uznana za jeden z najważniejszych elementów jego nowej struktury), potrzeba mu w miarę przynajmniej stabilnego „ja”.

Kolejnym krokiem w budowie nowej podmiotowości jest zmiana sposobu jej rozpowszechniania. Zamiast postawy opiekuńczej wobec człowieka należy zająć postawę dyscyplinującą go i wspierającą jego walkę z własnymi słabościami. Dlaczego? Słabą podmiotowość charakteryzuje uległość w stosunku do własnych niedoskonałości, wręcz ich afirmacja. Jednostka taka kieruje do otoczenia żądanie, aby sprzyjało jej ono nie tylko pomimo jej słabości, ale z e w z g l ę d u na jej słabości. Żądanie to i jego kompensacja składają się na mechanizm przetrwania, ale wyłącznie w sytuacji komfortowej, kiedy historyczny moment, w którym jednostka żyje, niewiele od niej samej wymaga. Wtedy bowiem żądanie opieki jest po prostu zwyrodniałą – ale jednak podejmowaną przez podmiot – formą walki o przetrwanie. Problem pojawia się natomiast przy zmianie warunków. Jednostka przywykła do opieki nie będzie w stanie poradzić sobie z sytuacją wymagającą od niej walki, działania i ryzykownych decyzji.

Nie oznacza to jednak – podkreśla Domańska – że podmiot mocny, który nie oczekuje pomocy innych, ma nie liczyć się z innymi (pozostawiając ich sobie i ich własnej zaradności). Chodzi o to, żeby miejsce opieki zajęły stawiane jednostce wymagania, a te możliwe są przy założeniu empatii, która jest zjawiskiem pozytywnym. Jej poziom Domańska uznaje za miarę dojrzałości człowieka. Jaki płynie z niej pożytek?

Mocny podmiot to nie tylko mocna jednostka, ale – ze względu na więź z innymi – to zarazem też mocna wspólnota. Oznacza to, że jego konstrukcji przyświeca nie tylko cel uczynienia jednostki odporniejszą wobec wyzwań historycznego momentu, ale również wzmocnienia, a tym samym dowartościowania wspólnoty. Domańska proponuje, by odbywało się to w oparciu o wybrane idee komunitarystów, co osłabiłoby indywidualistyczną, liberalną koncepcję człowieka. Jednostka funkcjonująca we wspólnocie innych mocnych podmiotów zdolna byłaby do buntu, a nie tylko do oporu wobec u w i e r a j ą c e j ją władzy.

Zdolność ta – li tylko jednak w miejscu stawianego oporu – ma duże znaczenie dla człowieka i jego poczucia tożsamości. Dzięki niej człowiek się scala. Ten, kto się buntuje, zapewnia sobie poczucie bycia sobą, sam dla siebie stanowi względnie stabilne „ja”. Bunt kogoś, komu brakuje związku z sobą w przyszłości, nie miałby przecież sensu.

CZY MOŻNA CZŁOWIEKA ZAPLANOWAĆ?

Trudno nie przyklasnąć takiej recepturze. Składniki nie budzą żadnych wątpliwości: pojawienie się podmiotu w zaproponowanym kształcie wydaje

się nad wyraz pożądane. Liczne przykłady, których dostarcza życie społeczne, począwszy od problemu nadmiernego zadłużania się ludzi żyjących według beztroskiej zasady „jakoś to będzie”, po przykład dramatycznej w skutkach niezaradności zaatakowanej przez zamachowca na wyspie Utøya młodzieży, widzącej jedyny ratunek dla siebie w kontakcie telefonicznym z rodzicami i służbami bezpieczeństwa, są nad wyraz wymowne. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku uwidacznia się ta sama postawa: bierności i oczekiwania na pomoc z z e w n ą t r z. Człowiek słaby liczy na opiekę i pomoc systemu, który paradoksalnie odczuwa również jako opresyjny¹⁴. I nie chodzi o to, że taka postawa jest całkowicie pozbawiona racji, lecz że skupia niczym w soczewce sposób myślenia podmiotu słabego o sytuacjach trudnych, wymagających koncentracji sił, woli i działania.

W zaproponowanej konstrukcji nowego podmiotu wątpliwości może budzić jednak to, że jego przyszłość rysuje się jako sprawa wyboru zarówno modelu człowieka, jak i wartości, które owej konstrukcji przyświecają. Powstaje wrażenie, że człowieka daje się skonstruować zgodnie z wybraną recepturą, odmierzając uncje człowieczeństwa. Oczywiście nie można zaprzeczyć, że owa konstrukcja ma szczytne cele, można się jednak zastanawiać, czy nie jest ona spreczna z filozoficzną ideą poszukiwania p r a w d y o człowieku.

I jak zostało to już powiedziane, idea konstruowania podmiotu przez nawiązanie do myśli postmodernistycznej daje się bronić – co z pewnością nie było zamierzeniem Domańskiej – musimy jednak pamiętać, że możemy zostać najwyżej prognostami kształtu, w jakim ukaże się przyszły człowiek. Kiedy bowiem twórcy tego kierunku określają podmiot mianem bytu skonstruowanego, niezaprzeczalnie kwestionują istnienie jego stałej natury i podkreślają fakt, że jest on coraz to nowym bytem – nie oznacza to jednak, że rezygnują z idei adekwatności. O jaką adekwatność mogłoby im jednak chodzić?

Rezygnacja z przekonania o istnieniu tego, co w człowieku stałe, niezmiennie mimo upływającego czasu i zmieniających się warunków życia, nie jest jednoznaczna z jego nieujmowalnością. Uznanie, że człowiek nie ma natury stałej, gdyż pozostaje ona zależna od p o r c j i sensu przypadającej mu w historycznym udziale, nie jest równoznaczne z nadaniem mu miana nieuchwytnego. Rezygnując z poszukiwań tego, co uniwersalne w człowieku, nie zaniechano prób o d n a l e z i e n i a go. Zmianie uległ tylko kierunek tych poszukiwań. Nie znaleziono go tam, gdzie przez wieki starano się go wytropić, a mianowicie w jego wnętrzu, pozaświatowej sferze prywatnej. Nieznalezienie

¹⁴ Zwrócił na to uwagę Leszek Kołakowski, który w eseju *Wież utracona* pisze, że z jednej strony chcemy coraz mniej państwa w postaci kontroli i nadzoru w naszym życiu, z drugiej zaś chcemy go coraz więcej, by zapewniało nam bezpieczeństwo totalne, wspierając jednocześnie nasze partykularne interesy. Por. L. K o ł a k o w s k i, *Wież utracona*, w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 45.

człowieka stało się impulsem, aby zwrócić się w stronę przeciwną i spróbować go odszukać w sferze publicznej, w świecie. A to równało się rezygnacji z podejścia esencjalnego.

Widzimy zatem, że postmoderniści nie zrezygnowali z idei od-nalezienia człowieka na rzecz jego wy-nalezienia. Określiwszy go mianem rozproszonego, uznali za „byt” niełatwy do p o s k ł a d a n i a. Rzeczywistość człowieka – jako zbudowana z motywów kulturowych – utraciłszy znamiona tego, co obiektywne, uczyniła go plastycznym, ale nie w jego własnych rękach. Dlatego też, aby człowieka odnaleźć, trzeba go złożyć – nie wymyślić, a znaleźć; tak jak znaleźć można podmiot słaby, o którym trudno byłoby powiedzieć, że jest li tylko samym konstruktem teoretycznym tych, którzy go zbudowali jako b o h a t e r a t w o r z o n e j p r z e z s i e b i e literatury – na to wydaje się właśnie zbyt prawdziwy.

Konstrukcję „na zamówienie” momentu historycznego można usprawiedliwić samym sinusoidalnym rytmem historii ludzkiej podmiotowości. Wystarczy przypomnieć raz jeszcze, że postmodernistyczny obraz człowieka daje się zobaczyć jako odwrócony obraz podmiotowości kartezjańskiej. Tam, gdzie była substancja, pojawia się nicość. Tam, gdzie była samoprzejrzystość, jest nieświadomość. W miejsce autonomii myślenia pojawia się zależność od nieidentyfikowalnej, kulturowej matrix, w której człowiek jest zanurzony. Historia ludzkiej podmiotowości, rozwijająca się w dysonansach, pozwala wciąż na nowo i za każdym razem inaczej rozumieć podmiot i zachęca myślicieli ją znających do tego, by przejęli jej ster we własne ręce i samodzielnie wystukali choć parę najbliższych taktów.

Przeciwstawiając podmiotowości słabej mocną, pragnie się nadrobić braki tej ostatniej, wyprostować krzywą ścieżkę, którą powędrował podmiot. Bo tak jak podmiot postmodernistyczny wyłonił się wskutek bankructwa kartezjańskiej wizji podmiotowości, będąc haustem r e a l i z m u po złudzeniach tamtej wizji, tak też podmiot mocny wydaje się r e m e d i u m na braki słabego.

*

Staralam się zwrócić uwagę na to, że jakkolwiek słuszne byłyby apele tych spośród nas, którzy chcą odejść od nieodpowiadającego wyzwaniom nadchodzącej epoki obrazu człowieka, to konstrukcja, jakiej dokonuje się w oparciu o potrzebę konkretnego momentu historii, prawdopodobnie pozostanie dobrym życzeniem albo też niespełnioną prognozą. Działanie m e c h a n i z m u zrozumienia siebie „na nowo” – a tego mogliśmy się dzięki postmodernistom nauczyć – tylko w niewielkiej mierze zależy od naszej woli. Nie oznacza to, rzecz jasna, że wskazówki humanistów, którzy rozumieją wyzwania nadchodzącego czasu, są bez znaczenia. Ich rolę trudno przecenić, gdyż polega ona na

otwieraniu horyzontów możliwego rozumienia siebie i czasu, w jakim przyszło nam żyć. Ich zadaniem jest dostrzec zmiany w kulturze, a tym samym również ostrzec przed zmianami niepożądanymi, pamiętając, że właściwym konstruktorem człowieka pozostaje – ludzka wprawdzie, lecz bezimienna – historia. Będąc wiedzą – co podkreśla Domańska – historia ma charakter autologiczny: zmienia nas samych.

Mariusz BRYL

ZAROİŁO SIĘ OD GROTTGERA...

Sfera symboliczna – bo o niej tu głównie mówimy – to sfera doceniana przez silne państwa. Im silniejsze jest państwo, tym większy nacisk kładzie na tę sferę. Im słabsze – tym bardziej ustępuje pola silniejszemu, a jego elity, kamuflując swój strach i serwilizm, jawnie lekceważą narodowe imponderabilia, od czasu do czasu instrumentalizując je w służbie bieżącej polityki. Państwem, które znakomicie rozumie wagę sfery symbolicznej w egzekwowaniu swojej dominacji nad innymi państwami (narodami) jest Rosja.

LOSZY LEGENDY

Zaroilo się od Grottgera. Wszędzie pełno jego obrazów: w prasie, na portalach internetowych, plakatach anonsujących uroczyste sesje, akademie i koncerty. W trakcie tych ostatnich ich uczestnicy konfrontowani są często z imaginariem Grottgerowskim, jak to miało miejsce w przypadku ruchomego tła sceny hip-hopowego (!) koncertu pieśni powstańczej. I nie ma w tym nic dziwnego – jest początek roku 2013 (piszę te słowa na początku marca), okrągła rocznica Powstania Styczniowego, okazja, by przypomnieć o tym wielkim narodowym zryw, tragicznym, ale w ostatecznym rachunku zwycięskim, bo kształtującym patriotyczną świadomość następnych pokoleń. Zarówno tego najbliższego, które wyłoniło obu głównych architektów Niepodległej, jak i pokoleń wnuków i prawnuków powstańców. Ci ostatni, realizując odziedziczony imperatyw patriotyczny, uczestniczyli w dwóch kolejnych zrywach – Powstaniu Warszawskim i Powstaniu Antysowieckim: obu, podobnie jak Powstanie 1863 roku, zakończonych klęską militarną i polityczną i zarazem zwycięstwem moralnym polskości, bo potwierdzającym wartości konstytuujące tożsamość naszego narodu jako wspólnoty etycznej.

Czas komunizmu był czasem wielkiej podmiany wartości, z której w rezultacie miał się wyłonić nowy sowiecki naród polski, czyli zatomizowana masa ludzka, pozbawiona wspólnotowego kodu kulturowego przekazującego wspomniany imperatyw. Nie do końca się to udało, choć stopień zaawansowania tego procesu był na tyle znaczny, że jego skutki odczuwamy do dziś. Nie do końca się udało, o czym świadczył wybuch pierwszej „Solidarności”: owo niebywale szesnaście miesięcy błyskawicznego odtwarzania więzi społecznych i początku „uobywatelniania” się Polaków jako członków wspólnoty narodowej hołdującej wartościom republikanizmu i niepodległości. „Solidarność” wyhamowała ów postępujący proces sowietyzacji i ubezwłasnowolnienia polskiego narodu, nie była jednak w stanie go zatrzymać. Zamach 13 grudnia 1981 roku był

w tym sensie niewątpliwie zbrodnią na narodzie polskim, popełnioną przez tak zwanych polskich komunistów po to, by zachować totalitarną władzę na zasadzie wewnętrznej okupacji (przez „polskie” wojsko i aparat bezpieczeństwa), będącej ogniwem okupacji zewnętrznej (Układu Warszawskiego).

Nic dziwnego, że po akcie krwawego stłumienia „Solidarności” w publicystyce podziemnej okres owych szesnastu miesięcy porównywano do lat 1860-1862, do okresu przedpowstaniowego (a zwłaszcza do tak zwanych czasów polskich wiosną 1861 roku), który miał charakter „rewolucji moralnej”, pokojowej próby odbudowy życia społecznego w oparciu o obudzone poczucie wspólnoty narodowej. „Rewolucja moralna” lat 1980-1981, która do końca zachowała swój pokojowy charakter, została stłumiona tak skutecznie, że już nigdy (jak dotąd) się nie powtórzyła. W tym sensie rok 1989 nie był rokiem 1918 – wybuchem Polski niepodległej, umożliwiającym budowę niepodległego państwa w oparciu o ufundowaną etycznie wspólnotę narodową. Był natomiast długo przygotowywaną i kontrolowaną przez siły starego systemu operacją tak zwanej transformacji ustrojowej, z której wyłoniła się obecna hybrydalna i w dużym stopniu dysfunkcjonalna forma polskiej państwowości, określana mocno na wyrost mianem III RP. Wszystko to jest zresztą dobrze opisane, od 1989 roku narosła już całkiem pokaźna literatura naukowa (historyczna, politologiczna, socjologiczna, ekonomiczna czy medioznawcza), przynosząca wszechstronne analizy polskiego systemu po transformacji.

Obok „postkomunizmu”, kategorią, za pomocą której próbuje się ujmować ten stan rzeczy, jest „postkolonializm”. Rzadziej mówi się o „neokolonializmie”, a szkoda, bo wydaje się, że „post” zlewa się u nas w jedno z „neo”. Proces post-neo-kolonizacji Polski jest już mocno zaawansowany, przy czym, poza momentem zewnętrznym, obejmuje on także moment wewnętrzny, będący kontynuacją dawnej okupacji wewnętrznej, której podmiotem był PRL-owski aparat państwowy. Ten moment wewnętrzny określany jest przez stan polskich elit, przy czym pojęcie elity rozumiemy tu socjologicznie, aksjologicznie neutralnie, jako grupę mającą większy niż inne grupy społeczne dostęp do władzy, pieniędzy, prestiżu – i w tym sensie integralny element każdej wspólnoty, działający albo na jej rzecz, albo przeciw jej interesom. Problem z polskimi elitami polega na ich wykorzenieniu, wyobcowaniu z narodowej wspólnoty, na ojkofobicznym do niej stosunku. Jednym z najbardziej drastycznych przejawów owej nienawiści do własnego domu jest praktykowana przez nie od roku 1989 względem polskiego narodu pedagogika wstydu, mająca pozbawić nas poczucia dumy z przynależności do wspólnoty narodowej o określonej tożsamości ufundowanej na określonej, afirmowanej tradycji, którą najkrócej ujmuje hasło: Bóg–Honor–Ojczyzna.

O tym wszystkim trzeba pamiętać, by zobaczyć w szerszym kontekście, jako konsekwencję i część pewnego procesu, niedawne zawirowania w Sejmie

w związku z projektem ogłoszenia roku 2013 Rokiem Pamięci o Powstaniu Styczniowym. Wydarzenie sprzed stu pięćdziesięciu lat, a raczej sposób jego upamiętnienia stał się ponownie przedmiotem „kontrowersji” o groteskowo-rytualnym charakterze. Bezpośrednio po roku 1864 było ono naprawdę kontrowersyjne, przy czym odnośnie do tamtych lat to eufemizm, bo chodziło wówczas o radykalne odrzucenie idei zrywu, przekładające się nierzadko na wzgardę okazywaną jego uczestnikom. Potem nastąpił okres wyparcia, trwający kolejne trzy dekady. Dopiero pod koniec dziewiętnastego wieku zaczęła się szerzyć legenda Powstania, której nośnikiem było nie tylko medium dyskursywne, ale także wizualne – masowo rozpowszechniane imaginarium powstańcze, w którego centrum znalazły się cykle Artura Grottgera. Oczywiście, cały ten czas trwały dyskusje nad „słusznością” zrywu 1863 roku – aż do roku 1918, który ostatecznie rozstrzygnął tę kwestię na jego rzecz. Kult Powstania Styczniowego stał się integralną częścią oficjalnej ideologii polskiego odrodzonego państwa, a weteranom 1863 roku przysługiwało na uroczystościach patriotycznych wyróżnione miejsce: przed żołnierzami służby czynnej. Powstanie Warszawskie 1944 roku zaktualizowało nie tylko mit Powstania, ale i kontrowersje wokół niego, przy czym odtworzona została dawna logika argumentacji, zarówno pro (musiało wybuchnąć, było konieczną manifestacją istnienia polskiego narodu i jego dążenia do niepodległości), jak i kontra (wynikiem nieodpowiedzialności przywódców była niepotrzebna ofiara ułatwiająca zniewolenie, czyli sowietyzację narodu). Jeśli teraz prześledzimy losy „mitu powstańczego” w III RP, to ponownie dostrzeżemy więcej różnic niż podobieństw między rokiem 1918 a rokiem 1989.

Cezura roku 1989 tylko pozornie pociągała za sobą oficjalną, państwową afirmację Powstania Warszawskiego. Co prawda celebrowano kolejne rocznice jego wybuchu, dopuszczając do udziału w ich obchodach samych powstańców, jednak fasada ta zastaniała jedynie kontynuację stanu rzeczy z PRL-u, wyrażającą się w zachowaniu przez funkcjonariuszy reżimu komunistycznego uprzywilejowanej pozycji w stosunku do prześladowanych przez nich polskich patriotów. Ci ostatni stawali się zresztą po roku 1989 – rzecz nie do pomyślenia w II RP względem powstańców 1863 roku – obiektem prześladowania ze strony mainstreamu medialnego (do dziś najpotężniejszego narzędzia ojkofobicznego elit), czego najbardziej drastycznym przykładem był niesławny artykuł-paszkwil w „Gazecie Wyborczej” o powstańcach mordujących Żydów, opublikowany w roku 1994 w oczywistym celu: zanieczyszczenia polskiej pamięci w pięćdziesiątą rocznicę bohaterskiego zrywu¹. A jednak Powstanie Warszawskie nie dało się zepchnąć do wstydliwych zakamarków świadomości zbiorowej i w końcu doczekało się spektakularnego muzeum, gdzie żywa obecność historii zapew-

¹ Zob. M. C i c h y, *Polacy – Żydzi czarne karty powstania*, „Gazeta Wyborcza” z 29-30 I 1994, s. 13n.

nia nieustanne odnawianie się powstańczego mitu. To, że Powstanie 1944 roku wyszło zwycięsko z tej ogniowej próby, zawdzięczamy zarówno pielęgnowaniu pamięci o nim przez mieszkańców Warszawy, jak i niezłomnej politycznej woli ówczesnego prezydenta stolicy Lecha Kaczyńskiego.

Ograniczona, raczej taktyczna aniżeli trwała, aprobatą tego projektu ze strony elit (nie dziwi, że dziś – w połowie marca 2013 roku – słyszymy na przykład o braku zgody władz Warszawy, by stacja metra obok Muzeum Powstania Warszawskiego nosiła jego imię, choć taka jest, dotąd przestrzegana we wszystkich przypadkach, zasada nazywania stacji – od ważnych instytucji znajdujących się w pobliżu) była możliwa dzięki funkcjonowaniu Powstania głównie w kontekście walki z jednym okupantem (choć trudno do końca ukryć antysowieckie ostrze pamięci o tym zrywie): hitlerowskim (lub nazistowskim, bo używanie identyfikacji narodowej – Niemcy – uważane jest obecnie za w najwyższym stopniu niestosowne). Widać to wyraźnie, gdy przywołamy los pamięci o uczestnikach kolejnego zrywu niepodległościowego, tym razem skierowanego już wyłącznie przeciw drugiemu, zwycięskiemu okupantowi – Powstania Antysowieckiego, trwającego z różnym natężeniem przez wiele lat powojennych. Pierwszą publikacją (i w ogóle – z różnych względów – najważniejszą książką pierwszej dekady po roku 1989), która oddawała sprawiedliwość „żołnierzom wyklętym”, była Czerwona msza, czyli uśmiech Stalina² Bohdana Urbankowskiego. Dopiero po dziesięciu latach monumentalny IPN-owski Atlas polskiego podziemia niepodległościowego 1944-1956³ nadgonił czas, przynosząc w miarę kompletny pejzaż Powstania Antysowieckiego. „Żołnierze wyklęci”, albo lepiej – „żołnierze niezłomni”, nie mają obecnie szans na zajęcie należnego im miejsca w oficjalnej, państwowej pamięci III RP choćby w ramach obchodów organizowanych 1 marca w ustanowiony przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Kaczyńskiego w 2010 roku Narodowy Dzień Pamięci Żołnierzy Wyklętych. Obchody, które w tym roku rozlały się nieoczekiwanie szeroką falą po całym kraju, organizowane są oddolnie i wbrew rządzącym elitom. A nieliczne miejsca pamięci, jak choćby pomnik bohaterkiej „Inki”, bezczeszczone przez „nieznanych sprawców”. Dla elit III RP anatema „nacjonalizmu” i „antysemityzmu”, jaką nałożyły na ostatnich żołnierzy Niepodległej, jest niczym ostatnia reduta, której poddanie nieuchronnie prowadziłoby do tych elit unicestwienia.

Sfera symboliczna – bo o niej tu głównie mówimy – to sfera doceniana przez silne państwa. Im silniejsze jest państwo, tym większy nacisk kładzie na tę

² Zob. B. Urbankowski, *Czerwona msza, czyli uśmiech Stalina*, t. 1-2, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998.

³ Zob. *Atlas polskiego podziemia niepodległościowego 1944-1956*, red. R. Wnuk i in., Instytut Pamięci Narodowej. Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Warszawa-Lublin 2007.

sferę. Im słabsze – tym bardziej ustępuje pola silniejszemu, a jego elity, kamuflując swój strach i serwilizm, jawnie lekceważą narodowe imponderabilia (vide pomnik pod Ossowem, wystawiony bolszewickim najeźdźcom 1920 roku z inicjatywy ówczesnego marszałka sejmu, a obecnego prezydenta), od czasu do czasu instrumentalizując je w służbie bieżącej polityki (vide prezydencki Marsz Niepodległości w roku 2012). Państwem, które znakomicie rozumie wagę sfery symbolicznej w egzekwowaniu swojej dominacji nad innymi państwami (narodami) jest Rosja. Ze szczególną pieczołowitością broni ona swojego symbolicznego stanu posiadania na obszarach, nad którymi (jak wierzy – chwilowo) utraciła bezpośrednią kontrolę militarno-polityczną. Ta przemyślana rosyjska strategia utrzymywania duchowego władztwa nad innymi odnosi znaczące (jakkolwiek niezaskakujące w świetle tego, co zostało już powiedziane) efekty wobec współczesnej Polski: od pomnika „czterech śpiących”, przez superprodukcję *Rok 1612*⁴ z udziałem „gwiazdy” polskiego kina w roli demonicznego polskiego hetmana, aż do współfinansowania niesławnego *Pokłosia*⁵, najbardziej ostatnio jaskrawego przykładu samozniewolenia elit III RP. Przykłady można by mnożyć: ich wspólnym mianownikiem jest walka o kształt pamięci, o wizję wspólnej (!) przeszłości, o to, czyja wersja historii stanie się dla tej pamięci najbardziej rozpowszechnioną i sugestywną pożywką. Jak wynika z analiz podręczników historii w polskich szkołach, z kształtowanego w nich obrazu historii Polski w dwudziestym wieku Rosja wychodzi całkiem nieźle, polscy patrioci natomiast – niekoniecznie⁶.

„LOCI COMMUNES”

A jednak, mimo wszystko, zaroilo się od Grottgera. Wykorzystujący jego obrazy zakładają ich rozpoznawalność i dlatego reprodukują je, gdzie tylko się da. Kartony cykli przywoływane są dziś jednak wyłącznie jako ilustracje, tracąc na samodzielności jako dzieła sztuki, a przecież to ten właśnie status przesądził ongiś o ich recepcyjnym sukcesie i sile społecznego oddziaływania. Gdy przed wielu laty, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, zajmowałem się cyklami Grottgera, to na ten właśnie aspekt położyłem największy akcent. Swoją książkę na temat Grottgerowskich cykli⁷, rozpoczynałem od dwóch znamienitych wypowiedzi: „Emigracja to ucieczka

⁴ *Rok 1612*, Rosja, 2007, reż. W. Chotinienko.

⁵ *Pokłosie*, Polska, 2012, reż. W. Pasikowski.

⁶ Zob. świetną książkę Andrzeja Nowaka *Strachy i Lachy. Przemiany polskiej pamięci 1982-2012* (Biały Kruk, Kraków 2012).

⁷ Zob. M. B r y l, *Cykle Artura Grottgera. Poetyka i recepcja*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1994.

od rysunków Grottgera» – zanotował w swym dzienniku Andrzej Bobkowski⁸, a słowa te padły 20 sierpnia 1944 roku w kontekście tragedii Powstania Warszawskiego. Motyw ten powrócił kilka lat później w rozważaniach Bobkowskiego na temat przyczyn wyjazdu Conrada z Polski. «Conrad [...] mógł także uciekać od tego, co skrótowo nazywa się sztychami Grottgera. Świetnie go rozumiem»⁹. «Grottger stał się [...] najdoskonalszym wyrazicielem pewnych stron psychiki narodu. [...] odżyła sztuka Grottgera i jej klimat w dobie powstania warszawskiego i żyje po dzień dzisiejszy»¹⁰ – stwierdzał z kolei Mieczysław Gębarowicz. I dodawał: «Wydobyć tę treść drogą analizy formalnej niepodobna, mierzyć ją racjonalistycznymi kategoriami estetyki przodujących narodów świata jest bezcelowe»¹¹ ¹².

Przytaczając te wypowiedzi na początku swej rozprawy, tak je komentowałem: „Obie wypowiedzi, choć odmiennie wartościują przywoływane zjawisko, zgodne są co do jego istoty. Sztuka Grottgera dotyczy najgłębszych pokładów narodowej psyche, uczestniczy w procesie kształtowania, utrwalania i przekazywania narodowych mitów, znajdujących się u podstaw kolektywnej świadomości Polaków. Grottgerowskie cykle zrosły się tak silnie z tym, co niekiedy określa się mianem «polskości», że – jak w przytoczonej wypowiedzi Bobkowskiego – mogą nawet ową jakość reprezentować na zasadzie *pars pro toto*. Gębarowicz jako historyk sztuki konstatuje bezradność swej dyscypliny w obliczu twórczości Grottgera, a u podstaw takiego stanowiska leży przekonanie o nikłej w porównaniu z innymi wartościami aktualizowanymi przez odbiorców cykli wartości artystycznej dzieł autora Polonii»¹³. W moim przekonaniu stanowisko zajęte przez Gębarowicza, silnie zakorzenione w opozycji forma-treść, prowadziło do nieuzasadnionej deprecjacji artystycznej jakości obrazów Grottgera i uzależniało ich oddziaływanie od bliskiej sercu odbiorców (ale czy wszystkich i czy zawsze?) tematyki.

Pytałem więc: „Czy istotnie tak silnie mitotwórcze oddziaływanie cykli byłoby możliwe bez trwałej podstawy w arcydzielnej strukturze wizualnej obu Warszaw, Polonii, Lituanii i Wojny? Czy swoją «wielkość» cykle te opierają wyłącznie na wartości «dodanej», czerpanej z innych niż artystyczny obszarów, takich jak: historia, ideologia, literatura? Wydaje się, że jest to po prostu niemożliwe, że mitotwórcze działanie cykli jest zakorzenione w przemyślanej

⁸ A. B o b k o w s k i, *Szkice piórkiem (Francja 1940-1944)*, t. 2, Instytut Literacki, Paryż 1957, s. 435.

⁹ T e n ż e, *Coco de Oro. Szkice i opowiadania*, Oficyna Liberałów, Warszawa 1989, s. 247.

¹⁰ M. G ę b a r o w i c z, *Niektóre zagadnienia metodologii historii sztuki cz. II*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1976, nr 4, s. 341.

¹¹ Tamże.

¹² B r y ł, dz. cyt., s. 7.

¹³ Tamże.

i doskonale zrealizowanej strukturze wizualnej kartonów”¹⁴. Taki był punkt wyjścia i teza. A punkt dojścia? Dla podsumowania rozwiniętych na kilkuset stronach analiz „poetyki i recepcji” cykli sięgnąłem do kategorii „Pathosformel” Aby’ego Warburga (swoją drogą była to relatywnie wczesna nie tylko na polskim gruncie recepcja myśli tego wybitnego, przez pół wieku zapoznanego, a obecnie przeżywającego swój wielki renesans historyka sztuki). Po scharakteryzowaniu koncepcji Warburga konkludowałem: „Kategoria «Pathosformel» i teoria «pamięci społecznej» Aby’ego Warburga okazują się zatem niezwykle pomocne w dookreśleniu roli, jaką w kształtowaniu polskiej świadomości (i podświadomości) narodowej odegrały Grottgerowskie cykle, oraz funkcji, jaką pełnią one nadal w świadomości narodu. Kartony cykli powstawały jako «środek rozsadzający» wobec pozbawionej humanitarystycznego patosu sztuki polskiej współczesnej Grottgerowi. Funkcjonowały wśród jego współczesnych jako «wentyle emocji» i «estetyczne oczyszczenie». Zgodnie z zasadą «mne-micznej katharsis» przypominały i jednocześnie łagodziły narodowe cierpienie, aktywizowały i natychmiast neutralizowały emocje, tworząc ową «przestrzeń rozważań», działając jako «wytwór ugody» między potrzebami i ich zaspokojeniem, między popędem i działaniem, między pragnieniem niepodległości, wolności i niemożnością ich osiągnięcia”¹⁵.

Jak widać, teoria Warburga tyleż podsumowywała moje analizy sposobu ugruntowania mitotwórczego oddziaływania cykli w arcydzielnosci ich wizualnej struktury, co przenosiła je na inny poziom, otwierając na antropologicznie rozumiany obszar tego, co obrazowo-mitotwórczo-irracjonalne. Cofnijmy się jednak do zawartych między punktem wyjścia i powyższą Warburgiańską puentą ustaleń historyka sztuki co do podstawowych cech poetyki Grottgerowskich cykli, które zadecydowały o ich sukcesie. Był to splot wzajemnie się uzupełniających i wspomagających czynników. Znakomite opanowanie warsztatu rysownika, skutkujące doskonałą iluzją rzeczywistości przedstawionej, szło w parze z równie znakomitą operowaniem retoryką wizualną, które przejawiało się choćby w sięganiu po obrazowe wspólne miejsca (łac. loci communes), zapewniające wysoki stopień perswazyjności przedstawień, dzięki któremu nie odczuwano na przykład dysonansu wobec wzajemnej gry typowości i indywidualizacji zarówno sytuacji, jak i postaci. Perfekcja na obu tych polach, obliczona na zaspokojenie podstawowych oczekiwań widza co do realizmu i zrozumiałości scen, nie była celem samym w sobie, ale niezbędnym środkiem umożliwiającym skuteczne rozwinięcie narracji obrazowej. Narracyjność bowiem to sedno Grottgerowskiej poetyki. Stwierdzenie to wydawać się może oczywiste: bądź co bądź mówimy tutaj o cyklach, zatem formie narracyjnej

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 377.

par excellence. Jednak chodzi o coś więcej niż tylko zdeterminowane wielością scen w danym cyklu rozciągnięcie opowieści w czasie. Chodzi o narracyjność wewnątrz każdego poszczególnego przedstawienia, o ukonstytuowanie takiej struktury obrazowej, w którą wpisana jest temporalizacja danego wydarzenia, polegająca na aktualizacji wymiarów przeszłości i przyszłości odniesionych do momentu teraźniejszości. Coś podobnego postulował wobec malarstwa Lessing w swoim *Laokoonie*¹⁶ (1766), mówiąc o konieczności wyboru przez artystę „owocnego momentu”, który pozwoliłby widzowi na zrekonstruowanie tego, co poprzedzało ów moment i tego, co po nim nastąpiło.

W ciągu stulecia, jakie upłynęło od postulatu niemieckiego estetyka, akademickie malarstwo historyczne, ewoluujące w kierunku historycznego *genre*’u, a następnie popularne medium ilustracji prasowej, wypracowały bogaty repertuar chwytów narracyjnych apelujących do powszechnie przyjętego wśród odbiorców horyzontu oczekiwań określonego przez mimetyczny (nastawiony na realizm) i literacki (nastawiony na opowieść) kod odbioru. Strategia nadawcza Grottgera mieściła się znakomicie w tym horyzoncie, łącząc mimetyczne ujęcie rzeczywistości z podwójną temporalizacją: wewnętrzną (pojedynczego przedstawienia) i zewnętrzną (następstwem kartonów cykli). W rezultacie widz ówczesny, chociaż – albo właśnie dlatego, że – miał do czynienia ze starannie przemyślaną, wręcz wyrafinowaną strukturą artystyczną, zupełnie nie był tego świadom i traktował świat przedstawiony cykli jak „życie samo”. (Działał tu mechanizm podobny do tego, który ujawnił niegdyś Mahatma Gandhi, przyznając autorefleksyjnie, że nic nie jest tak kosztowne, jak stworzenie wrażenia ubóstwa i prostoty). Właśnie ta natychmiastowa oczywistość i zrozumiałość stanowiła istotę struktury oddziaływania kartonów Grottgera i zarazem fundament ich popularności. Nie należy oczywiście zapominać o istotnej roli obu mediów – wykonania (rysunku czarną i białą kredką na tonowym, lekko kremowym kartonie) i kopiowania (czarno-białej fotografii) – których specyfika umożliwiła zmniejszenie dystansu między oryginałami a reprodukcjami, co przydawało tym ostatnim aury autentyczności, przyczyniając się do ich szybkiego rozpowszechnienia i zawładnięcia masową wyobraźnią przez Grottgerowskie *imaginarium*.

PRAGNIENIE MITU – PRAGNIENIE PRAWDY

Czyżby zatem – tak samo jak wówczas – zaroilo się dziś od Grottgera? Mówiąc „wówczas”, mam na myśli okres pierwszej masowej popularności

¹⁶ Zob. G.E. L e s s i n g, *Laokoon, czyli o granicach malarstwa i poezji*, tłum. H. Zymon-Dębicki, Universitas, Kraków 2012.

Grottgerowskich cykli, trwający od końca lat osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku do czasu odzyskania niepodległości, w którym najliczniej reprodukowano utwory Grottgera, zarówno pod postacią albumów (najróżniejszych zresztą formatów), jak i pocztówek czy ilustracji prasowych. Czy nadal kartony Grottgera stanowią imaginacyjne miejsca wspólne naszej narodowej wspólnoty? Zestawmy dwa świadectwa. Pierwsze pochodzi z końcowych lat wspomnianego okresu reprodukcyjnej prosperity Grottgera. Bronisław Dembiński, jeden z najwybitniejszych polskich historyków, wielki polski patriota, zasłużony dla obrony interesów II RP w Europie, dziś właściwie postać zapoznana, zanotował 8 października 1914 roku – a znajdował się wówczas we Lwowie, zajętym właśnie przez wojska rosyjskie: „Co nas tu czeka? Drobnny szczegół świadczy o duchu nowej administracji! Urzędnik-generał zwiedzał zakłady prywatne gimn.[azjalne] i zakład p. Strzyłkowskiej. Tu zauważył Lituanie Grottgera i nie mógł ukryć swego niezadowolenia. A przecież ta Litwania – nie podpadała pod cenzurę ros.[yjską]. Tu nikt nie potrzebował pytać się o pozwolenie w Petersburgu czy Moskwie... To wyjawienie niezadowolenia świadczy o zachłanności, o niewzruszonym dążeniu, aby nas nigdy w niczem i w nikim nie uznać, nie uznać naszej przeszłości i przyszłości, o dążeniu, aby nas objąć i zniszczyć jako samodzielną jednostkę. Mamy utonąć w morzu słowiańskim... Znamienna ta wizyta rozdziera mgłę obietnic...”¹⁷.

I świadectwo drugie, które przywołałem przed laty we wspomnianej książce o „poetyce i recepcji” cykli Grottgera. Jeden z górników z kopalni „Wujek” tak wspominał przygotowania do jej obrony w grudniu 1981 roku: „Gdy doszły nas wiadomości o masakrze w kopalni «Staszic», w nocy z wtorku na środę, wszedłem do kuźni. Zobaczyłem tam kilkudziesięciu mężczyzn w wieku dwadzieścia kilka lat, wszystkie paleniska były rozpalone. Przypomniał mi się obraz Kossaka (sic!) Kucie kos, pomyślałem, że gdyby umiano ten zapal wykorzystać, to chłopcy ci przewróciliby Polskę do góry nogami”¹⁸. Tak komentowałem te słowa: „Górnicy w 1981 roku kujący pręty i piki w kopalnianej kuźni z myślą o obronie narodowej wolności [...], gotujący się do walki na śmierć i życie, walki nierównej, skazanej na przegraną, ale «koniecznej» dla zamanifestowania buntu wobec nagiej przemocy, i ich kolega, również górnik, obserwujący przygotowania i «myślący Grottgerem», a raczej – trwalszymi od samego nazwiska artysty jego dziełami! To wydarzenie mówi wszystko o rodowodzie tożsamości narodowej Polaków, o jej oparciu na «miecie powstańczym»”¹⁹. „Kilka lat później”, kontynuowałem, „autor podziemnego wydania

¹⁷ B. D e m b i ŋ s k i, *Pamiętnik 1914-1919*, rękopis w zbiorach Archiwum PAN w Poznaniu, Materiały Bronisława Dembińskiego, sygn. 112.

¹⁸ Cytat z pamięci, audycja telewizyjna prezentująca film dokumentalny *Kopalnia „Wujek”*, Program I TVP, 15 XII 1989, godz. 17.55-18.25.

¹⁹ B r y l, dz. cyt. s. 372.

kalendarza «Solidarności» na rok 1988 w ilustracjach, mających przedstawić najważniejsze wydarzenia i postaci z historii współczesnej Polski, na pierwszym miejscu – dla upamiętnienia daty powstania styczniowego – umieścił właśnie Bój z Lituanii”²⁰.

Pisząc to w roku 1990, sam dawałem – widać to teraz z dystansu – świadectwo swojego uczestnictwa w ciągłej aktualizacji Grottgerowskich cykli, właściwej dla dekady lat osiemdziesiątych, zakładając jako oczywistość także uczestnictwo swoich potencjalnych czytelników. Nie dostrzegałem, że właśnie wtedy rozpoczął się proces niszczenia polskiej pamięci i świadomości narodowej, który przez kilka lat wokółokrągłostołowych poczynił większe spustoszenia, aniżeli cały okres PRL-u²¹. O ile w przypadku górników z „Wujka”, zarówno oni, jak i strzelający do nich funkcjonariusze systemu, wykształceni na tych samych podręcznikach, podzielali imaginarium i mit powstańczy, tylko przeciwnie wobec zawartego w nim imperatywu działali (tu od czasów Dembińskiego niewiele się zmieniło), o tyle obecnie trudno byłoby założyć możliwość podobnej wspólnoty aktualizacyjnej opartej na loci communes Grottgerowskich cykli. Od roku 1989 wytworzyły się w Polsce dwie wspólnoty etyczne (dlatego mówi się niekiedy o „dwóch narodach”), z których jedną można by rzeczywiście obdarzyć mianem „narodu odnarodowionego”, bo cechuje ją nie tylko ikonoklazm (ten w tym przypadku nie jest domeną mas, ale „twórców kultury”; ciekawe skądinąd, że zwykły podział ról zostaje tu odwrócony), ale w przeważającej mierze indyferentność wobec narodowych imponderabiliów, również obrazowej natury. Widać to dobrze AD 2013, gdy kartony Grottgera przywoływane są – jako spajające wspólnotę imaginarium – przez jedną tylko stronę. Nie ma wątpliwości, że w sytuacji przyszłego buntu, natychmiast ożyje „mit powstańczy” i jego niewymazywalna z kolektywnej pamięci Polaków wizualizacja – Grottgerowskie kartony.

Bo do czego innego, do jakich innych mitotwórczych dzieł wizualnych mogłaby się odwołać masowa wyobraźnia zbuntowanego, „powstańczego” narodu polskiego? Jaki gatunek artystyczny, lub szerzej, jaka dziedzina sztuki mogłaby dziś przejąć funkcję ucieleśniającego mit i zarazem mitotwórczego obrazu? Odpowiedź wydaje się oczywista: kino. Bo czyż zasygnalizowane wyżej, specyficzne cechy poetyki cykli Grottgera i ich recepcji, nie przypominają poetyki i recepcji pewnego typu filmu fabularnego, cechującego się sugestywnym iluzjonizmem, wartkim rozwojem akcji w oparciu o stały repertuar chwytów narracyjnych, konwencjonalizacją sytuacji, postaci, ich reakcji i relacji et cetera? A wszystko to po to, by widz mógł wnikać w świat przedstawiony i przeżywać rozgrywający się na ekranie dramat. Oczywiście odmienną

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. Nowak, dz. cyt.

mediów – nieruchomych kartonów i ruchomego obrazu – można próbować osłabić wskazaniem na wewnętrzną narracyjność obrazów Grottgera z jednej strony, a z drugiej strony, na myślenie przez wielu reżyserów pojedynczymi kadrami, tyle tylko, że szybko po sobie następującymi. Można by zgłosić kolejne zastrzeżenie: o ile powszechność i głębia oddziaływania Grottgerowskich cykli wynikała z ich dostępności w prywatnych przestrzeniach, z faktu, że reprodukcje wiszące na ścianach dworów i mieszkań lub przechowywane w szufladach w postaci albumów czy kolekcji pocztówek towarzyszyły mieszkańcom na co dzień i mogły być po wielokroć poddawane skupionej kontemplacji, o tyle współczesna kultura wizualna, przyzwyczajając do odbioru rozproszonego, nie-uważnego, zmusza kino do potęgowania środków utrzymywania uwagi widzów (większym tempem akcji, niesamowitością fabuły, nowymi efektami specjalnymi czy ulepszaniem techniki przekazu), sprawiając, że traci ono tym samym możliwość trwalszego i głębszego zapadania w świadomość odbiorców.

Jeszcze nie tak dawno zastrzeżenie to miałoby rację bytu. Ale dziś? Gdy każdy z nas ma w komputerze lub na „przenośnym twardym dysku” prywatną filmotekę? Lub gdy może „wejść do Internetu”, by oglądać co tylko dusza zapagnie „online”? Dziś taki właśnie kontemplacyjny odbiór w przestrzeni prywatnej, jaki był właściwy dla recepcyjnej sytuacji odbiorców reprodukcji Grottgerowskich kartonów, jest udziałem milionów widzów digitalnie zapośredniczonych filmów, które można zatrzymywać, cofać, zapamiętywać, co przypomina proces oglądu nieruchomego medium malarstwa. Wydaje się zatem, że przewyżczyliśmy problem różnicy medium i sytuacji recepcyjnej. Ale czy rzeczywiście „grottgerowski” filmowy dramat historyczny, najlepiej rozwinięty do rozmiarów fresku historycznego, z elementami chwytającego za serce melodramatu i przymieszką zapierającego dech patosu, podniesiony do rangi eposu narodowej, czy takie dzieło mogłoby dziś działać równie mitotwórczo jak jego „pierwowzór”? Czy może – niezależnie od tego, co byłoby kanwą takiego filmu, niezależnie od wielkości budżetu i talentu reżysera, pozostałby on tylko kolejną pozycją kina – w najszerszym tego słowa znaczeniu – rozrywkowego, bez szans na mitotwórcze kreowanie zbiorowej wyobraźni Polaków?

Na razie trudno to sprawdzić. Polityczne uwarunkowania III RP nie sprzyjają finansowaniu takich przedsięwzięć (jak na przykład Historia „Roja”, czyli w ziemi lepiej słyszać²² Jerzego Zalewskiego), nie zapewniają też promocji najwybitniejszym spośród już powstałych (jak na przykład Generał Nil²³ Ryszarda Bugajskiego) i – co najważniejsze – nie stwarzają zbytniego zapotrzebowania na prawdę historyczną (jak na przykład Katyń²⁴ Andrzeja Wajdy). Ostatni

²² Polska, 2012.

²³ Polska, 2009.

²⁴ Polska, 2007.

z wymienionych tu filmów należy uznać za straconą szansę, no ale nic w tym dziwnego, akurat Wajda nie za bardzo – a świadczy o tym cała jego twórczość – nadaje się do kreowania afirmatywnej, czy nawet niezmistyfikowanej wizji polskiej przeszłości²⁵. Tymczasem zamierzona mistyfikacja przeszłości nigdy nie doprowadzi do powstania mitu. Mitotwórcza siła Grottgerowskich „formuł patosu” zakorzeniona była przecież w prawdziwościowej relacji z rzeczywistością historyczną. Tylko ten życiodajny grunt może zakorzenić mit i zapewnić mu wieczną żywotność. Z potencjalnie mitotwórczego obrazu przeświecać musi prawda dziejowa. Polska wspólnota (jak każda inna) musi bronić się przed „falszywymi mitami” na swój temat – najefektywniej we współczesnej kulturze wizualnej można to robić za pomocą arcydzieł sztuki filmowej. Póki co, ciężar tej obrony spoczął na mniej eksponowanym od fabuły gatunku filmowym – dokumencie. To tutaj toczy się od lat dwudziestu główny bój o polską pamięć i polską świadomość, o prawdziwy obraz polskiej historii i współczesności.

Grzegorz Braun, Maria Czerniakowska, Maciej Drygas, Maciej Gawlikowski, Robert Kaczmarek, Grzegorz Królikiewicz, Ewa Stankiewicz, Jerzy Zalewski (by wymienić tych z największym dorobkiem) – za każdym z tych twórców stoją dokonania oczyszczające polską pamięć z deformujących naleciałości i zarazem użyźniające ją tym, co dotąd było w niej nieobecne. Wszystkie razem już teraz tworzą prawdziwą narodową filmotekę, która, gdyby tylko funkcjonowała w powszechnej świadomości, mogłaby przygotować grunt pod dzieła fabularne o potencjale mitotwórczym. Próbę takiego przejścia od dokumentu do fabuły podjął Jerzy Zalewski, którego fabularne przedsięwzięcie Historia „Roja”..., poprzedzała dokumentalna Elegia na śmierć „Roja”²⁶. „Palec Boga” i „pazur diabła” – te dwie przeciwstawne moce wpływające na bieg dziejów przywołane zostały przed kilku laty przez Grzegorza Królikiewicza w jednej z audycji z cyklu „Mistrzowie dokumentu” prezentowanej przez TVP Historia i chyba tylko on, który mistrzowsko opanował język filmowy i potrafi go używać w sposób niekonwencjonalny, mógłby pokusić się o stworzenie arcydzieła unaoznaczającego zmaganie wspomnianych mocy w polskiej historii. Na pewno nie nadaje się do tego język filmowy wzorowany na zbanalizowanym, efekciarskim języku kina hollywoodzkiego, który wszystko, czego się tylko dotknie, zamienia w „Midasowe złoto” – jeszcze jeden produkt przemysłu rozrywkowego zapraszający, by „zabawić się na śmierć”, według określenia Neila Postmana. Tymczasem tutaj chodzi o coś zupełnie innego: o odbudowę dążenia do prawdy i zarazem o zaspokojenie pragnienia mitu. Być może właśnie taki rezultat dałoby połączenie niekonwencjonalnej formy narracyjnej filmów Królikie-

²⁵ Zob. świetny przyczynek do odbrazowanej biografii reżysera: P. Włodarski, *Pan Andrzej. Opowieść dokumentalna o Andrzeju Wajdzie*, nakładem autora, 2001.

²⁶ Polska, 2007.

wicza z tradycyjną formą powieści i opowiadań Józefa Mackiewicza? Obaj są twórcami „dla dorosłych” (by nawiązać do tytułu najważniejszej, moim zdaniem, książki minionej dekady *Pisarz dla dorosłych. Opowieść o Józefie Mackiewiczu*²⁷), obaj też, będąc bezwzględnymi fanatykami prawdy, takiej samej bezwzględności wymagają od odbiorców. A mit, powtórzmy to po raz ostatni, można budować wyłącznie na prawdzie, inaczej, prędzej czy później, staje się on karykaturą samego siebie.

²⁷ Zob. Grzegorz E b e r h a r d t, *Pisarz dla dorosłych. Opowieść o Józefie Mackiewiczu*, Wydawnictwo Lena–Stowarzyszenie „Solidarność Walcząca”, Wrocław 2008.

Robert PIŁAT

AKTUALNOŚĆ HEGLA

Wojciech Chudy, zmarły przed sześcioma laty lubelski filozof, systematycznie wracał w swoich pracach do Hegla, uważając słusznie, że zrozumienie miejsca jego koncepcji w nowożytnym (pokartezjańskim) nurcie filozofii zorientowanej na refleksję, a także krytyka tego nurtu są ważnym źródłem dzisiejszej filozofii. Znałe mi prace Chudego dotyczące historycznych poglądów filozoficznych mają wszystkie tę właśnie cechę – nie ograniczają się do ustaleń historycznych i kontekstowej interpretacji, lecz zmierzają do zdefiniowania intelektualnych i duchowych perspektyw współczesnej filozofii.

Książka *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*¹ – wydana nakładem Oficyny Naukowej w serii „Terminus”, ze wstępem Zbigniewa Stawrowskiego *Wojciecha Chudego czytanie Hegla* – oparta została na artykułach publikowanych w latach 1996-2005 w pracach zbiorowych i w czasopiśmie naukowych, ostatni jej rozdział stanowi fragment książki tego autora *Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*² z roku 1993. Zebrane w jednym tomie, teksty te

dają wyobrażenie o skali studiów Chudego nad Heglem oraz ujawniają w pełni jego strategię interpretacyjną i krytyczną.

Rozdział pierwszy: „Hegla metafizyka pojęcia absolutnego” (s. 3-53), ma charakter przeglądowy i propedeutyczny, choć nie jest pozbawiony akcentów krytycznych i polemicznych. Wojciech Chudy dokonuje najpierw historycznego umiejscowienia filozofii Hegla, przedstawiając ją na tle tradycji pokartezjańskiej. Wyprowadza genezę myśli Hegłowskiej, wskazując na dwa wielkie paradygmaty filozoficzne, wywodzące się odpowiednio od Platona i Arystotelesa (pierwszy charakteryzuje orientacja na podmiot, drugi zaś na przedmiot – w najbardziej zgrubnym ujęciu). Podkreśla splatanie się tych paradygmatów w filozofii siedemnastego i osiemnastego wieku, aż do Kanta, oraz ukazuje ich ostateczną syntezę zaproponowaną przez Hegla. Chudy rekonstruuje etapy rozwoju myśli tego filozofa interesująco, a także dowcipnie, kiedy wyjaśnia centralne pojęcie koncepcji tej koncepcji – „określoność” – za pomocą tekstu literackiego (Jorge L. Borgesa *Argumentum ornithologicum*). Pojęcie określoności pozwala zrozumieć, dlaczego na gruncie filozofii Hegla świadomość staje się modelem dla metafizyki. Dalej autor przedstawia inne kluczowe pojęcia: stawiania się, prawdy jako bytu czy intelektu (rozumu). Następnie charakteryzuje części systemu Hegłowskiego: logikę, filozofię

¹ Wojciech Chudy, *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, oprac. M. Chuda, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, ss. 208.

² Zob. tenże, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.

przyrody i filozofię ducha, która z kolei obejmuje filozofię ducha subiektywnego, filozofię ducha obiektywnego i filozofię ducha absolutnego. Prezentację tę kończy zwięzłe podsumowanie – wskazanie na główne rysy filozofii Hegla, którymi są: (1) refleksyjność; (2) dynamiczność; (3) racjonalizm; (4) obiektywizm; (5) teologiczność (por. s. 43). Następnie autor przechodzi do omówienia kontynuacji poglądów Hegla i nawiązań do jego myśli, rozpoczynając od filozofii jego zdecydowanego przeciwnika Sorena Kierkegaarda. Wpływy Hegla widzi autor we współczesnej filozofii dialogu (u Józefa Tischnera), w strukturalizmie i poststrukturalizmie oraz w filozofii przyrody. Na koniec Chudy omawia dyskusję wokół koncepcji końca historii głoszonej przez popularnego amerykańskiego filozofa i politologa Francis Fukuyamę. Bardzo ciekawą cechą tego tekstu jest pokazywanie Hegla od strony innych tekstów kultury – odnajdujemy tu przytoczenia z *Fausta* Goethego i fragment wiersza Pawła Huelle.

W kolejnym rozdziale, zatytułowanym „O Heglowskiej relacji pan–sługa. Destrukcyjny antagonizm czy konflikt intensyfikujący istnienie?” (s. 55-76) autor komentuje jedną z najsławniejszych figur myślowych Hegla: przedstawienie relacji pan–sługa (Chudy słusznie przedkłada ten przekład niemieckiego „Herr–Knecht” nad dawniejszy „pan–niewolnik”). Jako wprowadzenie do analizy zamieszcza krótką rekapitulację Heglowskiej filozofii ducha subiektywnego. Ukazana tu zostaje duchowa geneza „ja” – podmiotu. „Odkrycie w przedmiocie siebie – czyli ducha, czyli Ja – dokonuje się wskutek konstatacji, że różnica między podmiotem a przedmiotem na poziomie świadomości jest różnicą pozorną” (s. 59) – wyjaśnia Chudy. Opisuje następnie kolejne fazy konstytuowania się podmiotu: samowiedzę i pożądanie. W tym ostatnim „Ja” dąży do uprzedmiotowienia relacji z innym. Parabola o panu i słudze oddaje grę wzajemnego uprzedmiotowienia, kiedy to rela-

cja metafizyczna zdominowana jest przez pragnienie. Następuje walka o uznanie, w której obie strony zarówno potrzebują siebie wzajemnie, jak i siebie wzajemnie zwalczają. Jest to walka podmiotów o samookreślenie. Omawiany tu tekst zawiera interesującą egzemplifikację artystyczną idei Hegla – interpretację filmu *Służący* według scenariusza Harolda Pintera. Tę kilkustronową analizę czyta się z prawdziwym zaciekawieniem – należałoby sobie życzyć, by autorzy komentarzy do dzieł klasycznych filozofów częściej sięgali po tego rodzaju środki.

Artykuł „Antygoną – patos i ironia żywiołu politycznego” (s. 77-105), stanowiący trzeci rozdział książki, jest zapewne jednym z ostatnich opublikowanych za życia autora. Chudy wykorzystuje w nim uwagi Hegla na temat *Antygony* Sofoklesa do rozwinięcia interpretacji zasadniczego konfliktu opisanego w tej znanej tragedii – konfliktu między etyką państwa i etyką indywidualną. Autor podejmuje myśl Hegla o tym, że człowiek etyczny pozostaje w pewnym sensie „nieświadomy samego siebie” (s. 78), nie wie skąd biorą się prawa. Czyn *Antygony* pokazuje jednak możliwość wyrwania się jednostki z tej anonimowości ducha obiektywnego – zaznaczenia swojego indywidualnego punktu widzenia. Polityka zaś nakłada ramy na ekspresję indywidualnej etyczności. Chudy broni w swym tekście tezy, że tego rodzaju konflikt nie wynika z konieczności ze struktury ducha. Zarysowuje proces budowania porządku społecznego na indywidualnym – przede wszystkim poprzez rodzinę. Ukazuje przy tym dobre osadzenie tej tezy w poglądzie Hegla, dla którego „naturalny stosunek [członków rodziny do siebie] jest w istocie swej również czymś duchowym i tylko jako istota duchowa czymś etycznym. Wynika z tego, że państwo, „niszcząc jednostkę osobową i jej życie rodzinne [...] podkopuje zarazem swoje podstawy” (s. 89). Na koniec autor

interpretuje postawę Antygony, posługując się pojęciem miłości, rozumianej tu jako uczucie wyższe, którego treść wyraża abstrakcyjne sformułowanie: „akt racjonalny na podstawie wartości ogólnych” (s. 95). Stanowisko przedstawione przez Wojciecha Chudego pozwala mu na krótkie spojrzenie na bieżącą sytuację i niedawną historię Polski. Pokazuje on, że pozornie oderwane rozważania mają w sobie wielki potencjał moralny i polityczny w bieżącej sytuacji.

W rozdziale „Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultury” (s. 107-115) Chudy rozróżnia na gruncie filozofii Hegla wolność jako atrybut bytu (przezroczystość bytu, „bycie zawsze u siebie”, samoprzenikanie) oraz wolność jako własność człowieka (jako prawdę konieczności, która jest jego udziałem na mocy rozumienia). W paragrafie „Hegel dziś” autor stawia diagnozę, że zjawiska kryzysowe we współczesnej kulturze i wychowaniu biorą się z przeakcentowania pierwszego pojęcia wolności kosztem drugiego. Tymczasem drugie, antropologiczne pojęcie wolności, jest u Hegla silnie związane z obiektywnością i wartościami.

W studium „Filozofia dialektycznej refleksji” (s. 117-196) autor dokonuje szczegółowej rekonstrukcji głównych tez Hegla na temat pojęcia, refleksji i dialektyki zawartych szczególnie w *Fenomenologii ducha* i *Nauce logiki*. Chudy pokazuje odrębność projektu Hegla na tle pokartezjańskiej, a szczególnie pokantowskiej filozofii. Wychodzi od znanej konstatacji, że poczynając od Kartezjusza – z kulminacją u Kanta – ontologia i metafizyka pozostają w cieniu epistemologii, czyli refleksji na temat poznania. Ustanowione w tej refleksji relacje tożsamości pojęciowej zostają przeniesione do metafizyki, służąc w niej jako kryterium istnienia. „Być” i „być identyfikowalnym w pojęciu” staje się niemal tym samym. Autor podkreśla jednak, że zarówno u Kanta, jak u Fichtego i Schellinga stosunek podmiotu do bytu nie został jesz-

cze całkiem wchłonięty przez refleksję. Utrzymuje się pewien dualizm polegający na tym, że stosunek do rzeczy nie da się zamknąć całkowicie w stosunkach wewnątrz podmiotu. Dopiero u Hegla cała bytowa treść zostaje zamknięta w pojęciu. W modelu ontologicznym Hegla ważne są przede wszystkim dwa pojęcia: zapośredniczenia i przewyciężenia. Pierwsze zapewnia jedność bytu, drugie jego (dialektyczną) dynamikę. Chudy wykazuje przekonująco, że to spekulatywne domknięcie filozofii Hegla ma źródło w naturze refleksji. Na uwagę zasługują również fragmenty wywodu wiążące idee zapośredniczenia i przewyciężenia z ideą wolności oraz prezentacja Hegla typologii refleksji (rozróżnienia refleksji zakładającej, zewnętrznej, określającej i absolutnej) oraz pokazanie roli refleksji absolutnej (spekulatywnej) dla metafizyki Heglowskiej. Niemniej interesujące są rozważania autora na temat pozytywności bytu. Dokładnej analizie poddaje on te fragmenty *Nauki logiki*, które mogłyby sugerować symetryczność Bytu i Nicości na gruncie metafizyki Hegla (a tym samym swoistą autodestrukcję refleksji). Chudy wykazuje, że w istocie nie ma tam symetrii, co oznacza, że „filozofia Hegla nie jest w istocie filozofią negatywną” (s. 153). Autor dostrzega wielki potencjał tej metafizyki, uważa jednak heglizm za zamkniętą formę refleksji. Podkreśla konieczność przekroczenia paradygmatu refleksyjnego w filozofii i wskazuje przykłady świadczące o tym, że takie przekroczenie się dziś dokonuje.

W pełniącym rolę zakończenia tekście „Świat jako kultura” autor pisze, że system Hegla zasadniczo należałoby interpretować jako filozofię kultury (opartej na grze refleksji).

Podsumowując to omówienie zebranych tekstów Wojciecha Chudego, chcę podkreślić ich oryginalny, lecz zarazem przystępny charakter. Trudniejsze w odbiorze jest jedynie ostatnie studium, które odsłania erudycyjne i analityczne podsta-

wy przedstawionych wcześniej oryginalnych zastosowań koncepcji Hegłowskiej. Autor pokazał, że filozofia ta może służyć jako twórcza interpretacja współczesnych problemów człowieka i społeczeństwa i że pomimo zasadniczej „pułapki refleksji”, w jakiej znalazła się metafizyka Hegla, filozof ten ma nam wciąż wiele do powiedze-

nia na temat ludzkiej kondycji oraz wartości i podstaw życia społecznego. *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia* to jedna z bardzo nielicznych książek, które rzeczywiście uprzystępniają myśl Hegla i pokazują jego aktualność. To książka dla tych, którzy szukają głębszych podstaw krytyki kultury i krytyki politycznej.

Patrycja MIKULSKA

FILOZOFIA RADYKALNIE ROZUMIANA

Do napisania *Wprowadzenia do fenomenologii*¹ zachęciła amerykańskiego filozofa Roberta Sokolowskiego rozmowa z matematykiem Gian-Carlo Rotą, który z pewnym niezadowoleniem odnosił się do pracy dzisiejszych filozofów: zamiast mówić własnym głosem i włączać we własną pracę dokonania poprzedników, poprzestają oni zazwyczaj na relacjonowaniu prac innych autorów. Rozmówca zachęcał Sokolowskiego do napisania książki, która pomogłaby badaczom chcącym tę sytuację zmienić i wyposażyla ich w narzędzie pozwalające samodzielnie filozofować – takim narzędziem miałyby być właśnie fenomenologia. Zachęta Roty brzmiała prosto: „Nie mów, co myślał Husserl czy Heidegger, powiedz ludziom, czym jest fenomenologia” (s. 15). Korzystając z tej rady, Sokolowski zastosował metodę fenomenologiczną do fenomenologii i – wierząc, że „kapitał intelektualny fenomenologii daleki jest jeszcze od wyczerpania, a jej filozoficzna energia wciąż w znacznym stopniu pozostaje niewykorzystana” (s. 16) – napisał książkę przystępną, nie nazbyt obszerną i nieprzeciążoną przypisami. Wydaje się, że jest to rzeczywiście dobre narzędzie dla wszystkich, którzy – jak pisze Sokolowski

– chcą „pielegnować życie rozumu” (s. 21). Choć książka nie jest jawnie erudycyjna i zawiera nieliczne tylko przypisy, wywód autora nie jest zawieszony w historycznej próżni: Sokolowski krótko przedstawia twórców fenomenologii, poświęca rozdział jej historii, a także przedstawia problemy filozoficzne obecne we współczesnej kulturze i sugeruje odpowiedzi, jakich mogłaby udzielić fenomenologia.

PROBLEM JĘZYKA

Kwestia języka jest dla *Wprowadzenia...* ważną kwestią – i to na różnych poziomach. Dla czytelnika istotny jest język, jakim została napisana, a w przypadku przekładu, także język, jakim została przetłumaczona. Zarówno jej autor, jak i tłumacz, Mariusz Rogalski, dokładali starań, aby się ją dobrze czytało i ich wysiłek przyniósł skutek więcej niż zadowalający. Tekst jest wartki, dynamiczny, trudna terminologia filozoficzna wprowadzana jest sprawnie i przekonująco. Można by dyskutować nad niektórymi wyborami terminologicznymi tłumacza (który zresztą do takiej dyskusji niejako zaprasza, poprzedzając książkę pożytecznym wstępem) czy kształtem poszczególnych zdań, ale całość wydaje się przyjazna czytelnikowi, a miejscami – sędzę, że również dzięki językowi przekładu – pasjonująca.

¹ Robert Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 235.

Innym problemem jest język samej fenomenologii, jej terminologia, a nawet nazwa – na które Sokolowski niekiedy po prostu narzeka. Klasyczne dzieła fenomenologii powstały w języku niemieckim i francuskim i często pisane były stylem, którego przenoszenie na grunt języka angielskiego bywa sztuką trudną i prowadzi do powstawania tekstów sztucznych i niedostępnych: „Rzekłbym, że [...] utrwalona terminologia jest niedomaganiem ruchu fenomenologicznego. Słowa takie, jak «noeza» i «noemat», «redukcja», «świat życia codziennego» i «transcendentalne ego» mają tendencję do kostnienia i prowokowania sztucznych problemów. Substancjalizują one to, co powinno być tylko aspektem bycia i filozoficznej aktywności. Sama nazwa «fenomenologia» jest myląca i nieporęczna. Terminologia jest trudna do przetłumaczenia na angielski i wydaje się zbyt pompaticzna” (s. 229). I chociaż *Wprowadzenie...* udało się Sokolowskiemu napisać bezpośrednio i przystępnie, tekst ten również nosi ślady zmagania autora z językiem.

Trudność związana z językiem fenomenologii – jak wskazuje Sokolowski – jest jednak głębsza. Płynie ona z faktu, że fenomenologia wykorzystuje dla swoich celów język, który powstał do celów innych; mówiąc technicznym językiem fenomenologii: język, którym posługujemy się, pozostając w nastawieniu naturalnym, czyli jako podmioty należące do świata, fenomenologowie wykorzystują do opisanego tego, co uchwycili, przyjmując specyficznie zdystansowane, transcendentalne nastawienie do świata. Użycie języka w fenomenologii będzie więc wymagało dużej wrażliwości na szczegól i umiejętności precyzyjnego posługiwania się metaforą.

Sama terminologia, z której korzysta Sokolowski, pochodzi przede wszystkim od Husserla; autor przywołuje też niekiedy terminy Heideggera, z lekka krytycznie zwracając uwagę na ich patos lub poetyc-

kość („Sposób, w jaki wymykamy się bezpośredniej teraźniejszości ku przyszłości, został nazwany przez Heideggera, trochę dramatycznie, ekstatycznym charakterem naszego doświadczenia” – s. 145). Pomiędzy to we *Wprowadzeniu...* również pojawiają się niekiedy uroczysty ton czy zaskakujące „przebłyski” poezji. Dzieje się to zwykle w chwilach, gdy analiza sposobu, w jaki rzeczy manifestują się człowiekowi, doprowadza równocześnie do odsłonięcia jakiegoś istotnego rysu ludzkiej kondycji. Dzieje się tak również wtedy, gdy autor chwali przedmiot swoich rozważań i przedstawia „filozoficzny sposób życia jako największe ludzkie osiągnięcie” (s. 30).

FENOMENOLOGIA W KONTEKŚCIE KULTURY

Swoje omówienie fenomenologii Sokolowski rozpoczyna od omówienia zagadnienia intencjonalności i jego filozoficznej wagi w kontekście dzisiejszej kultury, naznaczonej egocentrycznym zakłopotaniem (por. s. 25) czy też poczuciem uwięzienia w subiektywności, które sprawia, że chociaż „jesteśmy pewni, że możemy wyjść poza nasz mózg i nasze wewnętrzne stany mentalne, ale nie wiemy, jak uzasadnić to przekonanie” (tamże). Autor przekonuje, że fenomenologia, badając intencjonalność, „pomaga nam odzyskać publiczny sens myślenia, rozumowania i spostrzegania” (s. 27).

W rozdziale drugim autor przedstawia przykład analizy fenomenologicznej, dokonując opisu spostrzeżenia sześcianu jako paradygmatu przeżycia świadomości. Przykład ten, dający czytelnikowi wyobrażenie, jakiego rodzaju filozofowaniem jest fenomenologia, będzie służył w książce jako model bardziej złożonych analiz.

W rozdziale trzecim omówione zostały trzy podstawowe dla fenomenologii zagadnienia: części i całości, tożsamości

i różnitości oraz obecności i nieobecności, przy czym Sokolowski podkreśla, że badanie tej ostatniej struktury jest oryginalnym osiągnięciem tego nurtu filozoficznego: „Jednym z najbardziej oryginalnych spostrzeżeń Husserla było zwrócenie naszej uwagi na puste intencje, na nasz sposób intencjonalnego odnoszenia się do tego, co nieobecne, oraz podkreślenie ich wagi w filozoficznym badaniu bytu [...], świadomości i ludzkiej kondycji” (s. 50).

W rozdziale czwartym czytelnik otrzymuje wstępne wyjaśnienie, czym jest fenomenologia oraz czym ten sposób myślenia różni się od doświadczenia filozoficznego; w rozdziale tym dokonano przede wszystkim rozróżnienia i charakterystyki nastawienia fenomenologicznego (przyjmowanego przez podmiot filozofujący) i nastawienia naturalnego (właściwego podmiotowi doświadczającemu i myślącemu podmiotowi, zaangażowanemu w życie i świat).

Następne trzy rozdziały poświęcone są fenomenologicznemu nadaniu trzech obszarów ludzkiego doświadczenia: wewnętrznego, zewnętrznego i intelektualnego. I tak, w rozdziale piątym autor przeprowadza analizę percepcji oraz jej dwóch odmian: pamięci i wyobraźni; w szóstym bada słowa, obrazy i symbole; w siódmym zaś – obszar myślenia kategorialnego. W tym właśnie rozdziale zwraca szczególną uwagę na fenomen braku jasności, jego zdaniem rzadko omawiany przez filozofów.

W rozdziale ósmym Sokolowski przechodzi do problematyki „ja” i opisuje je przede wszystkim jako podmiot sprawczy prawdy (ang. agent of truth). Omawia pojęcie „ja” transcendentnego, publiczny charakter owego „ja”, a także jego cieleśnego sposobu istnienia. W rozdziale dziewiątym podjęty został temat czasu i jego wewnętrznej świadomości, która stanowi podstawę tożsamości „ja”. Rozdział dziesiąty dotyczy świata życia codziennego – świata bezpośredniego doświadczenia oraz fundamentu nauk przyrodniczych;

w rozdziale tym omówiono również temat intersubiektywności.

Rozdział jedenasty przedstawia fenomenologię rozumu, w szczególności analizę zagadnienia oczywistości oraz nakierowania umysłu na prawdę, a rozdział dwunasty, stanowiący dalsze rozwinięcie fenomenologii rozumu, zagadnienie intuicji ejdetycznej. Oba te rozdziały stanowią wprowadzenie do przedstawionego w rozdziale trzynastym wyczerpującego opisu fenomenologii „samej w sobie”. W rozdziale następnym zostaje ona przeciwstawiona nowożytnemu sposobowi myślenia i postmodernizmowi oraz zestawiona z filozofią tomistyczną, która również jest próbą odpowiedzi na intelektualne i praktyczne bolączki naszego czasu. Jak wspomniano, autor przedstawił (w aneksie) skrótową historię ruchu fenomenologicznego, a zakończył książkę wskazaniem możliwości dalszego rozwoju: „Jednym z wielkich braków ruchu fenomenologicznego jest całkowita nieobecność jakiegokolwiek filozofii polityki. Jest to wyraźnie obszar wymagający uzupełnienia” (s. 228).

Wprowadzenie... zostało też zaopatrzone w krótką adnotowaną bibliografię pozycji bardziej szczegółowo wprowadzających w fenomenologię, a zwłaszcza w myśl głównych jej przedstawicieli; obejmuje ona jednak wyłącznie publikacje w języku angielskim.

KONDYCJA LUDZKA I SENS FILOZOFOWANIA

Wprowadzenie do fenomenologii jest jednak czymś więcej niż prezentacją fenomenologii jako metody i jako zjawiska – nadal żywego – w dziejach myśli. Sokolowski bowiem niejako w obecności czytelnika uprawia fenomenologię i formułuje filozoficzne wnioski dotyczące całości naszego doświadczenia i nas samych jako jego podmiotów. Własne filozoficzne stanowisko autora jest we *Wprowadzeniu...*

wypowiadane „przy okazji”, lecz bardzo wyraźnie; wydaje się nawet, że bez tego wymiaru książka o fenomenologii w takim rozumieniu, jakie przyjmuje Sokolowski, byłaby wręcz niemożliwa²; a na pewno nie byłaby tak interesująca.

Książka ta jest bowiem książką zaangażowaną – jednak nie bezpośrednio w polemikę, lecz raczej w pokazywanie, z jednej strony bogactwa życia tego bytu, któremu odsłaniają się rzeczy i który tak jest stworzony, że na przykład „zdolność do intencjonalnego odnoszenia się do rzeczy nieobecnych jest znaczącym elementem konstytuującym ludzką kondycję” (s. 89), a z drugiej – natury filozofowania. To z kolei prowadzi go do zajęcia stanowiska w sporze między realizmem a idealizmem i przyjęcia określonej interpretacji myśli twórcy fenomenologii: „Husserl dokonał decydującego wyłomu w nowożytnej myśli; pokazał możliwość uniknięcia kartezjańskiego, locke’owskiego pojęcia świadomości jako zamkniętej w sobie kuli; przywrócił rozumienie umysłu jako publicznego i jako obecnego przy rzeczach. Otworzył drogę filozoficznemu realizmo-

wi i ontologii, która może zastąpić prymat epistemologii. Wiele z tych pozytywnych możliwości myśli Husserla nie zostało docenionych, ponieważ kartezjański uścisk – «la main morte de Descartes» – mocno trzyma wielu filozofów oraz uczonych. Zbyt często wszystko u Husserla reinterpretuje się według dokładnie tych stanowisk, które on odrzucał” (s. 229).

*

Wprowadzenie do fenomenologii z pewnością jest książką przydatną. Korzystać z niej odniosą na pewno wszyscy nauczyciele, którzy stają przed zadaniem przybliżenia uczniom i studentom istoty fenomenologii i jej aparatu pojęciowego. Szczególnie pożyteczne mogą okazać się przykłady zaczerpnięte zarówno z życia codziennego, jak i z literatury czy z teologii. Książka zawiera również pokaz zastosowania metody fenomenologicznej mogący pomóc w zrobieniu pierwszego kroku tym, którzy chcieliby ją praktycznie opanować. Takie właśnie praktyczne zastosowania nie wyczerpują jednak znaczenia tej pracy; stanowi ona swoiste świadectwo filozofa, które pokazuje, jak szlachetnym zajęciem jest filozofowanie i jak radykalne są jego cele. „Wielu filozofów – pisze we wstępie – twierdziło, że musimy nauczyć się żyć bez «prawdy» i «rozumności», ale niniejsza książka próbuje pokazać, że możemy i musimy zachować odpowiedzialność i prawdomówność, o ile mamy być ludźmi” (s. 18). Warto na sobie sprawdzić siłę przekonywania tego zarazem poruszającego i przepełnionego pogodnym humorem tekstu.

² Książką o charakterze propedeutycznym, napisaną z podobnych motywów jest Lestera Embree *Analiza refleksyjna. Wprowadzenie do badań fenomenologicznych* (tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006). Jest ona jednak znacznie bardziej niż *Wprowadzenie...* Sokolowskiego skupiona na fenomenologii jako metodzie, którą można stosować w innych niż filozofia dziedzinach, na przykład w naukach społecznych, i w dużo mniejszym stopniu ujawnia stricte filozoficzne wnioski jej autora.

Kazimierz MRÓWKA

SPECYFIKA FENOMENOLOGII FRANCUSKIEJ

Praca *Międzyprzedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej*¹ jest dwujęzyczna – w języku francuskim jej tytuł brzmi: *Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française*. Składa się z pięciu części (ich tytuły podaje tylko w języku polskim): „Dziedzictwo inaczej pojęte”, „Drugi i żywa cielesność – ku myśleniu radykalnemu”, „Fenomenologia doznaniowości i piękna”, „Zwrot w stronę absolutności”, „Hermeneutyczne rozwinięcia fenomenologii”. Poszczególne części wypełnione są refleksją nad poglądami konkretnych filozofów, wśród nich wymienić należy zwłaszcza: Jeana Naberta, Gabriela Marcela, Edmunda Husserla, Emmanuela Lévinasa, Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Paula Ricoeura, Michaela Henry’ego i Jean-Luca Marion².

¹ *Międzyprzedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, red. Andrzej Gielarowski, Robert Grzywacz, Wydawnictwo Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 510.

² Autorzy artykułów zebranych w tomie to: Karol Tarnowski, Tadeusz Gadacz (cz. 1); Agata Zielinski, Paul Gilbert (cz. 2); Jérôme de Gramont, Monika Murawska (cz. 3); Andrzej Gielarowski, Wojciech Starzyński, Jean-François Petit (cz. 4); Marguerite Léna, Robert Grzywacz (cz. 5).

W swojej recenzji tej książki omówię najpierw samą koncepcję wydania, a następnie odniosę się krótko do merytorycznego wymiaru pracy.

Warto docenić dwujęzyczną publikację, która stanowi owoc zaangażowania polskich i francuskich historyków filozofii oraz fenomenologów. Jest to przykład dobrej praktyki, polegającej na budowaniu więzi filozoficznych między przedstawicielami różnych narodowości. Redaktorom pracy zbiorowej nietrudno było przekonać do współpracy uczonych znad Sekwany (a również znad Tybru, w przypadku Paula Gilberta), ponieważ tematyka książki dotyczy fenomenologii francuskiej.

Współpraca międzynarodowa, powszechna w naukach ścisłych i technicznych, dużo rzadziej spotykana jest w naukach humanistycznych. Dzieje się tak między innymi dlatego, że filozofia, zwłaszcza ta określana przymiotnikiem „kontynentalna”, pozostaje w ścisłym związku z językiem, w którym jest tworzona i rozwijana. Wiele dzieł filozoficznych pisanych w językach ojczystych ma nie tylko wartość merytoryczną, ale także literacką, a czasem są one nawet stylistycznie bliskie prozie poetyckiej. Dotyczy to zwłaszcza prac redagowanych w języku francuskim; część z nich stanowi przedmiot analiz zawartych w omawianej pracy.

Filozofia francuska jest od dawna trwale obecna w kulturze polskiej. Cho-

ciaż francuski funkcjonuje jako język konferencyjny, to jednak jego popularność i znajomość w Polsce mocno osłabły w ostatnich latach. Mimo łatwego obecnie dostępu do literatury obcojęzycznej trzeba stale podejmować wysiłek translatorski i wydawniczy, aby prace francuskich filozofów (a także dotyczące ich opracowania i analizy) mogły dotrzeć do polskiego czytelnika. Nie wymagają tego natomiast prace redagowane w języku angielskim lub niemieckim.

Autorzy przekładów tekstów z języka francuskiego, a w pewnym stopniu również hermeneuci filozofii francuskiej, muszą zmierzyć się z podwójną trudnością: z jednej strony w przekładzie powinni wiernie oddać treść oryginału, z drugiej zaś muszą znaleźć taką formę, która pozwoli zachować literacki i poetycki wymiar słowa. Wiersz, który tłumacz przekłada z języka obcego na swój ojczysty, jest innym wierszem, ma inną melodię, inaczej brzmią w nim słowa, ma on inny rytm. Krótko mówiąc, jest to zazwyczaj – choć nie zawsze – zupełnie inny utwór niż w oryginale. Nieprzekładalność poezji, a także, choć w mniejszym stopniu, literatury pięknej (w tym wypadku zależy to od konkretnego dzieła), jest powszechnie akceptowana wśród tłumaczy i czytelników. Filozofia jest jednak przede wszystkim nośnikiem logosu filozoficznego, wobec którego logos poetycki pełni funkcję jedynie pomocniczą. Jeśli nawet jego rola jest ważna, logos poetycki nie powinien ani przesłaniać, ani przytłaczać filozoficznego.

Należy dodać jeszcze jedną uwagę, ściśle związaną z tematyką omawianej pracy. W dużym stopniu upraszczając, można powiedzieć, że pojęcie intencjonalności interesuje zarówno filozofów kontynentalnych, jak i tych z kręgu kultury anglosaskiej, uprawiających filozofię w duchu analitycznym. „Problematyka intencjonalności – piszą autorzy wstępu – Andrzej

Gielarowski i Robert Grzywacz – w ostatnich dziesięcioleciach jest szeroko dyskutowana, zwłaszcza na gruncie analitycznej filozofii umysłu i filozofii języka, oraz w szerszych dyskusjach, w związku z zagadnieniem możliwości naturalizacji świadomości. Upraszczając nieco sprawę, można powiedzieć, iż prowadzone badania mają na celu weryfikację możliwości sprowadzenia tego, co wydaje się specyficzne dla aktów mentalnych, do wyjaśnień z zakresu nauk kognitywnych: językoznawstwa kognitywnego, neurolingwistyki, psychologii poznawczej, neuropsychologii czy neurobiologii. Chodzi tu zatem o problem współzależności perspektywy podmiotowego doświadczenia, wyrażanego gramatycznie w pierwszej osobie, oraz obiektywnego podejścia naukowego, któremu gramatycznie odpowiada dyskurs trzecioosobowy. O ile pierwsze z tych ujęć jest charakterystyczne dla fenomenologii, o tyle została ona włączona we współczesną debatę na temat intencjonalności, prowadzoną w ramach paradygmatu analitycznego” (s. 7).

Filozofię francuską charakteryzuje zatem literacki i poetycki powab formy, co powoduje dodatkową trudność przy próbie dokonania wiernego przekładu. Od tłumacza i hermeneuty wymaga się zatem nie tylko znajomości filozofii, lecz również wrażliwości i talentu literackiego. Autorzy wielu francuskich prac z zakresu współczesnej fenomenologii podejmują wysiłek wyrażania doświadczenia w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Rodzi to oczywiście problem dotyczący naukowości i obiektywnej oceny wartości przyjętej metody. Ocena naukowości fenomenologii francuskiej wykracza jednak poza ramy recenzji.

Problematyka omawianej tu książki obejmuje zagadnienia związane z pojęciem intencjonalności w fenomenologii francuskiej. Rzeczownik „intencjonalność” oraz przymiotnik „francuska” wyznaczają za-

kres tej problematyki, samo wyrażenie „filozofia francuska” jest w pracy potraktowane jako określenie ograniczające i selektywne. Nie chodzi bowiem o przedstawienie specyfiki filozofii francuskiej, która polegałaby na przykład na szczególnym, oryginalnym ujęciu intencjonalności: Po pierwsze dlatego, że intencjonalność stanowi kluczowe pojęcie fenomenologii w ogóle, nie tylko francuskiej („fenomenologia to intencjonalność” – to powiedzenie Lévinasa z *Ruiny przedstawienia*³ z roku 1959 przywołane zostaje we wstępie do książki – s. 8). Po drugie, samo określenie „fenomenologia francuska” jest problematyczne.

Do fenomenologii odwołuje się wielu myślicieli francuskich, ale często ich ścieżki filozoficzne są tak odmienne, że nie łączy ich nic prócz samego – trzeba przyznać, że bardzo pojemnego i ładnie brzmiącego – pojęcia fenomenologii. Najbardziej charakterystycznym przykładem tego rodzaju myśli jest – notabene coraz bardziej znana w Polsce – filozofia Michela Henry’ego, określana takimi wyrażeniami, jak „fenomenologia materialna” czy „fenomenologia życia”.

W kontekście omawianej pracy istotnego znaczenia nabiera określenie filozofii Henry’ego jako „fenomenologii nieintencjonalnej”. Już w samym tym wyrażeniu zaprzeczona zostaje istota fenomenologii, czyli właśnie intencjonalność. Innymi słowy, negacja intencjonalności jest negacją samej fenomenologii – metody i nurtu filozofii, której źródła biją w starożytnej Grecji, a która została nazwana, zdefiniowana i rozwinięta przez Edmunda Husserla.

Dociekania francuskiego myśliciela, również na polu historycznym, pozostają w radykalnej opozycji do historii filozofii

zakorzenionej w myśleniu greckim. Kiedy Henry czyta i interpretuje postaci historyczne, robi to w duchu tworzonej przez siebie historii filozofii. W ten sposób ani Kartezjusz, ani Maine de Biran, ani Marks nie mają wiele wspólnego z postaciami z obiektywnie uprawianej historii filozofii; są to natomiast Kartezjusz Henry’ego, Maine de Birane Henry’ego i Marks Henry’ego. Zawarte w książce analizy poglądów tych i innych filozofów tworzą zbiór subiektywnych i prywatnych interpretacji Henry’ego; takich, z których student filozofii nie powinien uczyć się historii myśli Zachodu (chyba że czynić to będzie po to, by zarazić się śmiałością i rozmachem interpretacyjnym francuskiego fenomenologa).

Henry jest nieposkromiony w swej odwadze i oryginalności hermeneutycznej, ale z tego powodu bywa również irytujący. Píše na przykład o Marksie: „Żaden filozof nie miał większego wpływu niż Marks, żaden też nie był gorzej rozumiany [...]. Marksizm jest zespołem nonsensów, jakie wypowiedziano na temat Marksa”⁴ (s. 368). Wielu historyków filozofii do wspomnianego „zespołu nonsensów” dołożyłoby interpretację Henry’ego, a uczyniłoby to chociażby w geście obronnym przeciwko deprecjonowaniu ich własnych badań i dociekań. Henry nie mówi przecież „mój Marks”, lecz chodzi mu o obiektywne odczytanie myśli współautora *Manifestu partii komunistycznej*. Według Henry’ego jedyną słuszną interpretacją, pośród innych błędnych, ma być interpretacja dokonana w świetle fenomenologii materialnej.

W innym miejscu Henry pisze: „Brac Marksa poważnie nie znaczy położyć go na kanapie” (s. 373). W tym zdaniu tym przebrzmiewa ponury pomruk historii, która we Francji pozostała – na szczęście! – „na kanapie”; za żelazną kurtyną

³ Zob. E. Lévinas, *Ruina przedstawienia*, w: tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 129-141.

⁴ Por. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, s. 9.

natomiast potraktowano ją całkiem serio i wpłątano w ideologię Engelsa, Lenina i Stalina.

Fenomenologia nieintencjonalna Henry'ego jest tworem ładnym, intrygującym, lecz zamkniętym i mało inspirującym. Można podziwiać oryginalność i dużą sprawność hermeneutyczną francuskiego fenomenologa, miejscami można smakować estetykę słowa, ale jest to jedna z tych ścieżek fenomenologii, które wydeptane zostały raz jeden przez danego myśliciela i którymi nie da się za nim podążyć, a przynajmniej jest to niezwykle trudne. To droga jednorazowego użytku. W tym właśnie tkwi niebezpieczeństwo uprawiania filozofii w pierwszej osobie i uprawiania jej w sposób niedookreślony, niezdefiniowany, nieprecyzyjny; niebezpieczeństwo, które dotyczy również niemal całej filozoficznej i literackiej twórczości postmodernistycznej.

Nie deprecjonuję myśli Henry'ego, sądzę nawet, że jest on bardzo jasną postacią na firmamencie współczesnej filozofii, myślicielem dogłębnie uczciwym, wyciągającym praktyczne wnioski ze swej

filozofii i żyjącym w zgodzie ze swymi poglądami. Inna sprawa, że w dziedzinie filozofii społecznej jest Henry myślicielem naiwnym. Zwracam natomiast uwagę na szerszy problem dotyczący uprawianej dziś fenomenologii francuskiej, powołując się na charakterystyczny przykład filozofii Henry'ego. Ten problem polega na rozproszeniu filozofii na wiele ścieżek, które przecinają się ze sobą w niewielu miejscach, a w niektórych wypadkach nie spotykają się w ogóle. Takiemu myśleniu, nawet jeśli pozostaje ono – jak choćby w przypadku Henry'ego – jawnie opozycyjne wobec wspomnianej już wcześniej filozofii postmodernistycznej, bliżej jest do tej ostatniej niż do fenomenologii w rozumieniu Husserla.

Praca *Międzyprzedmiotowością a podmiotowością* jest niewątpliwie wartościowym wkładem w popularyzację filozofii francuskiej w Polsce. Czytelnik nie znajdzie w niej jednak twórczego rozwinięcia idei intencjonalności i podmiotowości, znajdzie za to rzetelne omówienie tychże idei w myśli ważniejszych współczesnych przedstawicieli francuskiej fenomenologii.

Dorota CHABRAJSKA

MUZYKA – SUMIENIE – POETYKA ISTNIENIA O uniwersum moralnym Williama Wordswortha

„Dlaczego czytać Wordswortha?” – pyta Adam Potkay na początku swojej książki o etyce przenikającej utwory poety, który powszechnie uznawany jest za najznamienitszego spośród angielskich romantyków¹. Potkay podejmuje próbę rekonstrukcji jego światopoglądu moralnego, który rozwijał się i ewoluował na tle konstytutywnej dla epoki romantyzmu idealistycznej wizji świata jako procesu ścierania się przeciwieństw, a zarazem harmonijnego uniwersum, u podłoża którego leży ostatecznie metafizyczna tożsamość wszystkich sposobów bytowania. W dziesięciu rozdziałach swojej pracy Potkay przybliży czytelnikowi utwory poetyckie Wordswortha, wykraczając poza analizy teoretycznoliterackie czy krytycznoliterackie i ukazując kolejne elementy uniwersum moralnego poety. Nie tylko przekonuje przy tym, że do utworów Wordswortha w istocie warto powracać, ale wydobywa też najciekawsze drogi takich powrotów: wskazują na nie poszczególne aspekty teoretyczne

poezji brytyjskiego romantyka, których rozwój Potkay śledzi zarówno w aspekcie chronologicznym, jak i merytorycznym. Ukazany w ten sposób „świat” Wordswortha dostarcza wielowarstwowej wizji jego poezji i na pewno stanowi zachętę do jej lektury w kontekście osiemnastowiecznej i dziewiętnastowiecznej estetyki i metafizyki, których elementy pod piórem poety „ożywają” wskutek jego subtelnej wrażliwości na dobro i piękno bądź też są przez niego zdecydowanie odrzucane.

We wstępie Potkay zaznacza, że swoją książką świadomie nawiązuje do kształtującego się obecnie na Zachodzie – jakkolwiek jeszcze bardzo wątego – nurtu w badaniach literackich, który zmierza do odczytywania poezji współczesnej w kategoriach aksjologicznych, do ujmowania „etyki w poezji”. Nurt ten stanowi w pewnym sensie reakcję na odejście od problematyki moralnej w krytyce literackiej inspirowanej historyzmem i poststrukturalizmem i jest czymś odrębnym od charakterystycznych dla lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku prób „przemycania” krytyki – a raczej poprawności – politycznej do badań literackich, czyli oceny autorów na podstawie ich stosunku do kwestii rasowych i klasowych, do problemów dotyczących płci czy też reprezentowanych przez nich poglądów politycznych. Zdaniem Potkaya ów nowy nurt krytyki literackiej, w którym sytuuje on swoje analizy, może

¹ Adam Potkay, *Wordsworth's Ethics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012, ss. 254. Pierwszy rozdział tej książki, „Audition and Attachment” [„Słuch i więź”], został opublikowany w polskim przekładzie pod tytułem *Słowo i więź. O etycznym wymiarze poezji topograficznej Jamesa Thomsona i Williama Wordswortha* w „Ethosie” 25(2012) nr 1-2(97-98), s. 193-215.

zaowocować ciekawym odczytaniem lektury poetów takich, jak Wilfred Owen, Robert Frost, Elizabeth Bishop, Derek Walcott, Seamus Heaney, Zbigniew Herbert czy Czesław Miłosz (por. s. 4-7).

POETA CZY TEORETYK?

Warto podkreślić, że William Wordsworth nie był filozofem i nie rozwijał systematycznej myśli, która funkcjonowałaby niezależnie od jego poezji – utworom poety towarzyszyły natomiast teoretyczne komentarze: eseje, listy i rozważania, w których pisał o swoim rozumieniu sensu poezji i jej funkcjach – a także o jej metafizycznym znaczeniu dla ludzkiego życia. Bodaj najważniejsze z tych poza-poetyckich wypowiedzi Wordswortha są jego przedmowy: z roku 1800 – do drugiego wydania *Lyrical Ballads* [„Ballad lirycznych”], które opublikował wspólnie z Samuelem T. Coleridge’em², oraz do pochodzącego z roku 1815 tomu jego własnych utworów poetyckich. Zdaniem Potkaya tę teoretyczną, w istocie fragmentaryczną myśl Wordswortha organizują właśnie jego utwory: wiersze i poematy, które w pewnym sensie stanowią dla niej rusztowanie. Potkay podkreśla przy tym, że nie można zapominać o kierunku tej zależności: w przypadku Wordswortha to nie teoria daje początek poezji – myśl teoretyczna pojawia się natomiast jako swoiste postscriptum czy explanandum.

Książka *Wordsworth's Ethics* ukazuje ewolucję światopoglądu poety widoczną

w jego utworach: od koncentracji na indywidualnym przeżyciu świadomego podmiotu, które prowadzi do jakościowej – trwałej bądź chwilowej – zmiany w jego doświadczaniu świata, do stoickiej wizji, w której jednostka odkrywa istotę swojego bytowania dzięki uczestnictwu w powszechnym uniwersum.

Wymiar etyczny utworom poetyckim Wordswortha powstałym przede wszystkim w pierwszej fazie jego twórczości nadaje utrwalona w nich więź łącząca podmiot liryczny (a przyjmując metodologię Potkaya – podmiot moralny) z otaczającym go światem, ujawniająca się w afektywnej konstatacji jego jedności z elementami naturalnymi świata oraz w odkrywaniu przezeń powinności. Korzeniem etyki są w poezji Wordswortha spotkania „twarzą w twarz”: spotkania z ludźmi (zwykle odrzuconymi, opuszczonymi, samotnymi, jak zwolniony ze służby żołnierz czy poławiacz pijawek), ze zwierzętami (na przykład z wiernym swojemu panu osłem) oraz ze światem przyrody (choćby samotnym drzewem). Spotkania te przechodzą w afekty, dają początek wczuciu i budzą w świadomym podmiocie odpowiedzialność za byty, które wkraczają w obszar jego doświadczenia, jakkolwiek powinność, na której istnienie wskazuje Wordsworth, nigdy nie zostaje w jego poezji konkretnie zdefiniowana czy dookreślona. Można powiedzieć, że Wordsworth ukazuje moralność, lecz czyni to bez moralizowania.

Analizując poszczególne utwory Wordswortha (przede wszystkim *The Old Cumberland Beggar*, *The Borderers*, *The Discharged Soldier*, *Opactwo w Tintern*³,

² Zob. W. Wordsworth, *Przedmowa do drugiego wydania niektórych poniżej zamieszczonych Wierszy, które zostały opublikowane wraz z dodatkowym tomem i noszą wspólny tytuł „Ballad lirycznych”*, tłum. K. Tarnowska, w: *Manifesty romantyzmu*, wybór i oprac. A. Ko-walczukowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 43-66.

³ Zob. t e n ż e, *Opactwo w Tintern*, tłum. S. Kryński, w: S. Kryński, *Anielscy poeci jeźdźcy. W. Wordsworth, S.T. Coleridge, R. Southey*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1963, s. 10-16.

*Preludium*⁴, *The Ruined Cottage*, *Peter Bell*, *The Vale of Esthwaite*, *Samotną żniwiarkę*⁵, *Potęę muzyki*⁶, *Stray Pleasures*), Potkay wydobywa te podstawowe afekty i powinności, które w nich powracają, i „układa” je w ujawniający się w tej poezji mechanizm wrażliwości moralnej, której pojęcia organizujące to: „spotkanie”, „świadomość”, „twarz”, „wzucie”, „jedność”, „tożsamość”, „przemiana”, „radość”, „tajemnica” oraz „muzyczność”. Kolejne utwory Wordswortha prowadzą Potkaya również do bardziej generalnego namysłu nad tym, w jaki sposób można w poezji – przede wszystkim poprzez jej muzyczność – uprawiać etykę, w jaki sposób poprzez poezję budzić moralną intuicję.

Wordsworth konsekwentnie odrzucał bezosobowy utylitaryzm Jamesa Mill’a i Jeremy’ego Bentham’a na rzecz etyki, której źródłem jest relacja do konkretnej osoby bądź konkretnej rzeczy. Świat stanowił dla niego wartość niezależną od normy użyteczności, głębszą niż sugerowała by norma sprawiedliwości dystrybucyjnej. Co więcej, był zdania, że bezwarunkowe przestrzeganie tej normy może prowadzić do usankcjonowania okrucieństwa i morderstwa (por. s. 32). Wartość, którą niesie życie, nie jest – według niego – wartością środka wiodącego do celu; życie stanowi wartość, ponieważ jest ono celem: istnienie to zatem źródło radości, a radość ta wspólna jest człowiekowi i całemu stworzeniu. Ujawnia się ona właśnie w prostych afektach i powinnościach, nieustannie powracających w jego poezji, i towarzyszy

formowaniu nawyków, które w koncepcji etyki klasycznej owocują cnotą moralną (por. s. 36).

Podając fundamentalne pytania etyki klasycznej dotyczące natury człowieka i natury świata (por. s. 3), Wordsworth nie podpisuje się jednak pod żadną koncepcją etyki. W swoim eseju na temat moralności (*Essay on Morals*) z lat 1798-1799, zachowanym we fragmentach, pisze, że teorie moralne jako takie nie zawierają treści, ponieważ niczego nie opisują, i brak im skuteczności, bo nie wykorzystują odniesienia do wyobraźni. Nie dysponują zatem dostateczną siłą, by wywierać realny wpływ na formowanie nawyków, na kształtowanie działania habitualnego, w którym Arystoteles upatrywał źródła cnoty moralnej i od którego wyprowadzał słowo *ethos* (por. s. 4, 36). Wordsworth odrzuca moralność negatywną: zakazy, którym towarzyszą sankcje za ich złamanie, a także czyste nakazy (wypływające czy to z religii, czy to z teorii moralnej). W jego poezji kształtuje się natomiast pytanie: „Jaka jest moja powinność wobec innych – innych, których w pełni nie znam, których nie mogę osądzać – i jakie jest źródło tej powinności?” (s. 5; tłum. fragm. – D. Ch.).

WOBEC TWARZY

W dwóch rozdziałach poświęconych Wordsworth’a poezji spotkania („Close Encounters I” [„Bliskie spotkania I”] i „Close Encounters II” [„Bliskie spotkania II”]) Potkay ukazuje poetę jako w pewnym sensie prekursora myśli Lévinasa: źródłem powinności i moralnych intuicji jest w jego utworach najczęściej „naga”, bezbronna twarz – przede wszystkim spojrzenie – drugiego, na ogół człowieka nędznego, odrzuconego, skrzywdzonego bądź opuszczonego, ale też „twarz” rzeczy nieożywionej i „twarz” stworzenia, które nie jest człowiekiem. Żadnego z tych bytów

⁴ Zob. t e n ż e, *Preludium*, tłum. S. Kryński, w: Kryński, dz. cyt., s. 134-252.

⁵ Zob. t e n ż e, *Samotna żniwiarka*, tłum. J. Kasprzowicz, w: *Poeci języka angielskiego*, t. 2, tłum. zbiorowe, wybór i oprac. H. Krzeczowski, J.S. Sito, J. Żuławski, PIW, Warszawa 1971, s. 190n.

⁶ Zob. t e n ż e, *Potęga muzyki*, tłum. S. Kryński, w: Kryński, dz. cyt., s. 124n.

nie da się przy tym po prostu zredukować do abstrakcyjnej formy typu, potraktować jako egzemplarza, ani przyłożyć do nich Lacanowskiej kategorii znaczącego. Nawet samotna owca czy złamane drzewo są w swojej bytowości wyjątkowe, niepowtarzalne i niezastąpione.

Spotkanie z innym bytem ujawnia jego kruchość – a zarazem kruchość i niejednoznaczność teoretyczną samego pojęcia dobra, i to właśnie wokół takich spotkań rozwija się w poezji Wordswortha filozofia moralności. Są one bliskie w dosłownym sensie, chociaż towarzyszy im poczucie dystansu egzystencjalnego, umysłowego; podmiot nigdy nie jest w stanie zobiektywizować przeżycia, którego doznaje w ich trakcie, a jednak – wskutek niespodziewanej siły, nagłości, z jaką to, co dotąd nieznanne, staje mu się wówczas bliskie, pozostawiają one w nim ślad. Spotkania te odsłaniają przed nim godność stworzenia, ukazują bowiem obcego jako źródło moralnego wyzwania: nieskończenie przerasta on wszelkie wyobrażenie, jakie możemy o nim żywić, i budzi niepokojące pytanie, jak się do niego odnieść, by tę jego niespodziewanie uchwyconą wyjątkowość uszanować. Potkay twierdzi, że Wordsworth przezwycięża osiemnastowieczny model współczucia polegający na identyfikacji bytowej czy uczuciowej z drugim (por. s. 57). Konkluzją jego utworów nie jest osiągnięcie wzajemnego zrozumienia przez uczestników opisanego spotkania, lecz pojawienie się w nich wzajemnej życzliwości i akceptacji – stąd też tak często powracają w tej poezji mające biblijne konotacje czasowniki angielskie „bless” i „hail” (por. s. 56-59). Osiągnięciu stanu wyciszenia i nowej świadomości, a tym samym nowej tożsamości moralnej, sprzyjają też dźwięki otoczenia. Bohater poematu *Peter Bell* uczy się odczuwać radość i smutek z właściwych rzeczy dzięki rykowi osła, którego skrzywdził (por. 64).

„RZECZY”

W rozdziale „The Ethics of Things” [„Etyka rzeczy”] Potkay analizuje przede wszystkim samo pojęcie rzeczy, które w poezji Wordswortha nabiera szczególnego znaczenia: „rzeczy” nie można zredukować do przedmiotu użytkowego ani do wytworu, wymykają się one wszelkiej wąskiej definicji i świadczą o fuzji przedmiotu i wydarzenia, materii i energii, pierwiastka ludzkiego i pozaludzkiego, kategorii i konkrety – w istocie przezwyciężają dychotomię: podmiot–przedmiot (por. s. 71). Zdaniem Potkaya Wordsworth, dzięki swojej koncepcji rzeczy, jak gdyby zacierając przez to pojęcie różnicę ontologiczną między człowiekiem a innymi bytami, a także między bytami a wydarzeniami, nadając rzeczom „twarz” i mówiąc o „życiu rzeczy”⁷, był pierwszym poetą głoszącym etykę ekologiczną. „Życie rzeczy” jest według niego nieredukowalne do niczego, co można by o tym życiu powiedzieć (por. s. 85). Bezbronność rzeczy nieożywionych czy pozbawionych głosu jest natomiast wyrazem istnienia porządku bytu, a zarazem porządku moralnego, którego naruszanie przez człowieka należy potępiać. W panteistycznym kosmosie Wordswortha zło nie istnieje: rzeczy ofiarowują jedynie dobro (por. s. 88). Rozbrzmiewa w nim natomiast „cicha a smutna muzyka ludzkości”⁸.

SUMIENIE CZY MUZYKA?

Sens tej muzyki w utworach Wordswortha, a także znaczenie ludzkiej wrażliwości na muzyczność „rzeczy” w świecie jego poezji analizuje Potkay w rozdziale

⁷ Wordsworth, *Opactwo w Tintern*, s. 12.

⁸ Tamże, s. 13.

„Music versus Conscience” [„Muzyka kontra sumienie”]. „Cicha a smutna muzyka ludzkości” na pewno nie jest – jego zdaniem – „cichym” głosem sumienia w powszechnym w czasach romantyzmu, inspirowanym Wulgatą, Pawłowym rozumieniu tego pojęcia jako instancji nakazodawczej: mówiącej, co myśleć, co czuć, co czynić, a przede wszystkim potępiającej – w tym sensie bowiem dobre sumienie to sumienie dosłownie ciche. Wordsworthowi znacznie bliższa była myśl Josepha Butlera, w której sumienie jawi się jako aprobujący głos Boży, jako obecna w ludzkiej duszy „reguła prawości” pociągająca za sobą obowiązek jej przestrzegania. Sumienie jest w tej koncepcji „naturalnym przewodnikiem”, którego przydzielił człowiekowi Stwórca, a będąc elementem natury, jest poniekąd jednym z jej dźwięków, jest jak „szmer łagodnego powiewu” (1Krl 19, 12) (por. s. 92).

Przed powstaniem poematu *Excursion* z roku 1814 – pisze Potkay – Wordsworth raczej unikał w swojej poezji odniesień do pojęcia sumienia (por. s. 93). Nawiązania do niego pojawiają się w ostatniej fazie jego twórczości, a w najbardziej znanych utworach poety ujęcie sumienia jako dręczyciela ludzkiej duszy ustępuje pojęciu wyraźnej, lecz niedyrektywnej muzyki świata, która budzi w podmiocie wrażliwość i wprowadza go w „jasny, błogi nastrój”⁹. Reakcja na tę muzykę ma charakter odpowiedzi estetycznej, zawsze jednak obecne jest w niej odczucie przyjemności wyzwalające obraz pitagorejsko-platońskiej harmonii, która obejmuje wszystkie poziomy bytu¹⁰. Uczestniczą w niej zatem również „rzeczy” pozbawione racjonalności czy świadomości: zwierzęta, ptaki,

kwiaty, wody, kamienie. Wszystkie te byty mają swoją własną pieśń, melodię, swój własny język, a wrażliwość podmiotu ludzkiego na ich muzykę jest ważnym krokiem w jego moralnej edukacji, jak również nieustającym źródłem przyjemności. Potkay podkreśla, że Wordsworth daleki jest od osiemnastowiecznego sentymentalizmu, a jego poetycka wizja obejmuje raczej rzeczywisty, głęboki kontakt człowieka z pozbawionymi zdolności do refleksji „rzeczami”, kontakt, który wymaga od niego zapomnienia o własnej bytowej wyjątkowości¹¹. Zanim człowiek obudzi w sobie moralną wrażliwość na drugiego w jego inności, musi najpierw otworzyć się na byty pozaludzkie w sposób, który pozwoli mu niejako przywyknąć do postawy asymetrycznego, bezinteresownego współodczuwania, do postawy czułości wobec bytu (por. s. 96n.).

Podmiot liryczny w poezji Wordswortha wycofuje się więc do świata przyrody nie po to, by w odosobnieniu usłyszeć głos sumienia, lecz po to, by otworzyć się na głos muzyki, na uczestnictwo w ekonomii bezinteresownego daru. Nie doświadcza już lęku, jaki budzi głos sumienia, lecz podniesienia na duchu i pocieszenia, których będzie potrzebować tak długo, jak długo istnieć będzie śmierć. Śmierć to coś, czego jednostka nie potrafi uniknąć, lecz wiecznotrwała muzyka bytu jest ostatecznie jej przezwyciężeniem. W metaetyce brytyjskiego romantyka Potkay dostrzega elementy postchrześcijańskie i protopostmodernistyczne, przeciwstawiające ją zarówno etyce obowiązku, jak i etyce sumienia w sensie łacińskiego słowa „conscientia”, którego etymologia wskazuje, że podstawą etyki jest wspólna wiedza,

⁹ Tamże, s. 12.

¹⁰ Potkay dostrzega podobieństwo między ujęciem muzyki przez Wordswortha a współczesną filozofią muzyki Petera Kivy’ego. Por. Potkay, dz. cyt., s. 95.

¹¹ Por. M.H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. M.B. Fedewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 74, 118.

zdobyta wraz z innymi na drodze procesu komunikacyjnego (por. s. 90n.).

URZECZENIE I WZNIOSŁOŚĆ

Ta „wycieczka” Wordswortha do świata postmodernizmu ma jednak swój kres – wskazuje Potkay. W pochodzącej z 1835 roku odzie *On the Power of Sound* oddziaływanie muzyki przypomina głos karzącego sumienia: nie niesie już ona oczyszczenia ani pocieszenia, lecz ukazuje nagle otchłań dzielącą logos i umysł pogrążony w moralnej (i intelektualnej) ciemności (por. s. 106).

Fascynacją Wordswortha muzyką umożliwiała jego poezji odczytywanie również innych wymiarów dźwięku. W rozdziale „Captivation and Liberty in Poems on Music” [„Urzeczenie i wolność w utworach na temat muzyki”] Potkay analizuje utwory Wordswortha, w których poeta ukazuje orficką moc muzyki, która potrafi uwodzić i rozpraszać, i wydaje się aktywnością wręcz autoteliczną, lecz – paradoksalnie – urzeczenie nią prowadzi do wolności. Muzyka wskazuje na rządzącą ją zasadę, którą jest energia miłości.

W rozdziale „The Moral Sublime” [„Moralna wzniosłość”] Potkay rozwija myśl, że postawa moralna, którą wywołuje w poezji Wordswortha muzyka, postawa charakterystyczna dla etyki miłości, wyraża jednocześnie akt transcendencji, którego istotę stanowi wzniosłość, nagła świadomość, że umysł nie należy całkowicie do świata. Transcendencja nie jest traktowana przez poetę jako dobro samo w sobie, lecz jest ona dobrem o tyle, o ile prowadzi do dobra moralnego. Moralność ma zatem charakter transcendencji, chociaż cechuje ją dwoistość: wznosi się poza ograniczenia życia zwierzęcego, lecz jest też wpisana w byt, w życiową aktywność. Byt zaś, aby wyłonić się jako byt moralny, musi transcendować nawet własny instynkt

samozachowawczy, musi być zdolny do podjęcia wysiłku, który będzie nośnikiem jego wzniosłości. Potkay zauważa, że można w myśli Wordswortha dostrzec ewolucję w pojmowaniu wzniosłości: od upatrywania jej w heroicznej wielkości i osobistej doskonałości do poszukiwania jej w chrześcijańskiej dobroci i powszechnej miłości (por. s. 121-124).

„TO, CO JEST, JEST DOBRE”

Po roku 1805 Wordsworth coraz bardziej skłaniał się ku etyce stoickiej, a w pewnym sensie również Kantowskiej (wokół Kanta – pisze Potkay – unosi się „aura starożytnego stoika” – s. 124), i w coraz większym stopniu uznawał prawo moralne za warunek konieczny wzniosłości, przede wszystkim wzniosłości w sensie teologicznym. Jako jej warunek ostateczny wymieniał miłość (która uwiarygodnia również sądy estetyczne i prawdziwościowe), będącą także warunkiem muzyki. Narzędziem, które umożliwia miłość najwyższą, była zaś dla Wordswortha wyobraźnia pozwalająca dostrzegać wartość bytów nieosobowych i umożliwiającą poznać dostęp do „rzeczy”, których nie możemy poznać w ich pełni, ani nawet zobaczyć. Wyobraźnia ma jego zdaniem moc przewyższającą faktyczne doświadczenie (por. s. 121-129).

W rozdziałach „Independence and Interdependence” [„Niezależność i współzależność”] oraz „Surviving Death” [„Przetrwać śmierć”] i „The Poetics of Life” [„Poetyka życia”] Potkay rozwija analizę stoickiego zwrotu w poezji i estetyce Wordswortha, odnosząc się między innymi do swojej do analizy utworów *Resolution and Independence* (*The Leech Gatherer*), *Ode to Duty* oraz *The Cuckoo at Laverna*. Stoickie powiedzenie „to, co jest, jest dobre” funkcjonuje w myśli Wordswortha na poziomie wieczności przyrody i nie do-

tyczy układów politycznych. Według krytyków poetycka fascynacja filozofią stoików zamyka okres jego wielkiej twórczości. Bada on teraz naturę moralnego obowiązku, szukając jego uzasadnienia w idei kosmicznego porządku, i oddaje się rozważaniom nad śmiercią i życiem poza jej granicą. Niosobową nieśmiertelność odnajduje w zachowaniu własnego bytu przez autotranscendencję: na drodze utożsamienia dobra jednostki z dobrem wspólnoty, która żyje i rozwija się po jej śmierci. Sam fakt istnienia moralności rozwiewa – jego zdaniem – potworną myśl o Bogu, który mógłby nie kochać (por. s. 173-176)

Oprócz szczegółowej analizy zarysowanych tu zagadnień czytelnik znajdzie w książce Potkaya także nawiązania do dzieła innych poetów brytyjskich osiemnastego i dziewiętnastego wieku (przede wszystkim Jamesa Thomsona, Marka Akenside’a i Samuela T. Coleridge’a) oraz szeroką panoramę myśli tego okresu (głów-

nie z zakresu krytyki literackiej, etyki i estetyki, ale także filozofii polityki), rozwijanej przez Matthew Arnolda, Edmunda Burke’a, Thomasa Carlyle’a, Williama Godwina, Williama Hazlitta, Anthony’ego A. Coopera, lorda Shaftsbury’ego, Josepha Priestleya, Immanuela Kanta, Barucha Spinozę i Arthura Schopenhauera. Zastanawiające jest, dlaczego w tym kontekście Potkay nie nawiązuje do myśli Friedricha W.J. Schellinga, którego filozofia wywarła znaczny wpływ na estetykę romantyzmu.

Dla czytelnika polskiego interesująca będzie na pewno wrażliwość Adama Potkaya również na poezję polską: amerykański badacz przywołuje twórczość Czesława Miłosza i Adama Zagajewskiego, a Zbigniewa Herberta uznaje za dwudziestowiecznego kontynuatora Wordswortha, pisząc, że jego utwory „wyczarowują harmonie rzymskiego stoicyzmu [...] w samym sercu historii Europy dwudziestego wieku, w której nie ma dla nich miejsca” (s. 164).

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Marcin Miłkowski, *Explaining the Computational Mind*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2013, ss. 256.

Książka, której tytuł można przetłumaczyć na język polski „Wyjaśnić umysł obliczeniowy”, obejmuje pięć rozdziałów: „Computation in Cognitive Science” [„Obliczenia w kognitywistyce”], „Computational Processes” [„Procesy obliczeniowe”], „Computational Explanation” [„Wyjaśnianie obliczeniowe”], „Computation and Representation” [„Obliczenia a reprezentacja”], „Limits of Computational Explanation” [„Granice wyjaśniania obliczeniowego”].

Autor charakteryzuje w niej, na czym polega wyjaśnianie obliczeniowe, wykorzystywane w szeroko rozumianych naukach kognitywnych, w tym w neuronauce. Argumentuje na rzecz tezy, że umysł można wyjaśnić obliczeniowo, ponieważ przetwarza informacje, czyli oblicza, czy to wtedy, gdy wykonuje operacje arytmetyczne, czy gdy przetwarza język naturalny, czy też gdy na przykład analizuje sygnały dźwiękowe, które pozwalają przeżywać muzykę. Miłkowski analizuje zarzuty, jakie wobec wyjaśniania obliczeniowego stawiali John Searle i Hilary Putnam, i wykazuje, że nie są one zasadne w odniesieniu do modelu mechanistycznego, który sam proponuje.

W modelu tym – twierdzi Miłkowski – czysto obliczeniowe wyjaśnienie procesu fizycznego nigdy nie jest pełne. Komputacjonizm okazuje się podejściem o dużej mocy wyjaśniania tylko przy założeniu, że jednocześnie przyjmiemy w kognitywistyce pluralizm eksplanacyjny. Ograniczeniem wyjaśniania obliczeniowego jest to, że zarówno najniższy poziom jego mechanizmu, jak i pewne cechy jego środowiska leżą poza jego zasięgiem wyjaśnienia. Dlatego też wykorzystywanie jednego modelu obliczeniowego do wyjaśnienia wszystkich możliwych systemów poznawczych byłoby co najmniej pochapne. Niektóre spośród nich dają się wyjaśnić w kategoriach prostszych modeli obliczeniowych, jednak często wymagane są wyjaśnienia międzypoziomowe. Pluralizm eksplanacyjny, za którym opowiada się Miłkowski, wskazuje, że komputacjonizm nie jest jedynym sposobem wyjaśnienia systemów poznawczych, a zarazem, że w naukach kognitywnych wykorzystywać można różne modele wyjaśniania, co dotyczy zwłaszcza opisu organizacji najniższego poziomu wyjaśnianego mechanizmu. Książka Miłkowskiego zawiera więc nie tylko obronę stanowiska komputacjonizmu i ukazuje granice wyjaśniania

obliczeniowego, lecz dostarcza też podstaw do dalszych badań nad umysłem, jego naturą i mechanizmami funkcjonowania.

oprac. na podstawie informacji wydawcy

Przewodnik po filozofii umysłu, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 780.

Rekomendowana książka to drugi z serii przewodników po filozofii – serii, której publikacji podjęło się krakowskie Wydawnictwo WAM. Pozycje do niej należące mają na celu zdanie sprawy z obecnego stanu badań w różnych obszarach filozofii i wzorowane są pod względem metodologicznym na anglojęzycznych wydawnictwach tego typu; stanowią one jednak dzieło polskich autorów i uwzględniają zarówno dyskusje toczące się w filozofii anglo-amerykańskiej, jak i badania prowadzone w ramach tradycji klasycznej i kontynentalnej.

Przewodnik po filozofii umysłu przedstawia siedemnaście tekstów (zebranych w siedmiu działach) napisanych przez autorów specjalizujących się w filozofii umysłu oraz przedstawicieli dyscyplin zaliczanych do kognitywistyki. W obszernym „Wprowadzeniu” redaktorzy książki, Marcin Miłkowski i Robert Poczobut, dokonują krótkiego przeglądu najważniejszych koncepcji filozofii umysłu oraz jej podstawowych zagadnień, a także prezentują układ treści i charakter książki: „Profil metodologiczny przewodnika dobrze oddaje hasło «filozofia umysłu w kontekście nauki». Autorzy większości zamieszczonych w nim prac wskazują na korzyści płynące z interakcji między nauką a filozofią (głównie analityczną) w interdyscyplinarnych badaniach nad umysłem. W kilku rozdziałach pojawiają się odniesienia do fenomenologii, a także syntetyczne ujęcia historii podejmowanych zagadnień” (s. 20). W dziale pierwszym, obejmującym artykuły Marcina Iwanickiego i Roberta Poczobuta, omówiono ontologiczne aspekty problemu psychofizycznego. Dział drugi zawiera dwa artykuły osadzone w kognitywistyce i psychologii poznawczej: Łukasza Przybylskiego *Procesy percepcyjne* i Szymona Wróbla *Rodzaje pamięci*. W dziale trzecim Urszula Żegleń omawia realistyczne ujęcie reprezentacji umysłowej, Robert Piłat analizuje wybrane rodzaje reprezentacji: wyobrażenia, modele umysłowe i pojęcia, a Tadeusz Ciecierski zajmuje się umysłowo-językowymi formami reprezentacji, jakimi są postawy propozycyjalne. Dział czwarty dotyczy zagadnień świadomości, samowiedzy i jaźni. Andrzej Klawiter przedstawia wybrane współczesne koncepcje świadomości, które w największym stopniu przyczyniły się do wzrostu wiedzy o niej i podejmuje próbę połączenia na pozór przeciwstawnych podejść do świadomości: fenomenologicznego i neurokognitywistycznego. Artykuł Renaty Ziemińskiej zawiera analizę pojęć samoświadomości i samowiedzy, poruszając takie kwestie, jak: relacja świadomości do samoświadomości, świadomość niekonceptualna, własności semantyczne wypowiedzi pierwszoosobowych czy poznawcza wartość samowiedzy i introspekcji. Kwestie dotyczące ontycznego statusu świadomego podmiotu oraz jego tożsamości synchronicznej i diachronicznej rozpatruje Józef Bremer, wskazując, że niemożliwe jest stwierdzenie prawdziwości bądź fałszywości klasycznych teorii filozoficznych w oparciu o dane empiryczne z zakresu neuronauki czy psychiatrii. W pierwszym artykule działu piątego Kata-

rzyna Paprzycka przedstawia wybrane problemy i stanowiska z zakresu filozofii działania rozwijanej obecnie w ramach filozofii analitycznej. Następnie Wioletta Dziarnowska podejmuje zagadnienie poznawania innych umysłów z nowej perspektywy badawczej inspirowanej rozwojem kognitywistyki. W artykule otwierającym część siódmą „Informacja, procesy obliczeniowe, sztuczna inteligencja” Marek Hetmański analizuje możliwość wykorzystania wyników teorii informacji do opisu i wyjaśniania procesów umysłowo-poznawczych, zwracając uwagę, że jednolite ujęcie umysłu i mózgu jako procesorów informacji jest wyrazem zdominowania myślenia o człowieku przez technologie informacyjne. Jedną z wersji teorii informacyjnych umysłu, jaką są obliczeniowe teorie umysłu przedstawia Marcin Miłkowski, omawiając założenia funkcjonalizmu maszynowego, różne nurty w badaniach nad sztuczną inteligencją oraz koncepcje obliczeniowe kognitywistyce. Stanisław Krajewski zaś rozwija jeden z wątków poprzedniego artykułu, przedstawiając ujęcie umysłu z perspektywy logiki i analizując możliwości zmechanizowania jego działania. W ostatniej części książki Krzysztof Łastowski i Magdalena Reuter podejmują problem ewoluujących umysłów w kontekście teorii ewolucji systemów poznawczych oraz współczesnej kognitywistyki i filozofii umysłu, zwracając szczególną uwagę na zagadnienie różnic między umysłem ludzkim a umysłami zwierząt. W artykule zamykającym *Przewodnik po filozofii umysłu* Piotr Przybysz omawia filozoficzne założenia i implikacje współczesnych nauk o mózgu, wprowadzając czytelnika w najnowsze zagadnienia filozofii umysłu uprawianej w kontekście neuronauk.

Przewodnik po filozofii umysłu stanowi znakomite narzędzie edukacyjne, dostosowane do potrzeb zarówno badaczy, jak i nauczycieli i studentów. Każdy rozdział opatrzone został przewodnikiem bibliograficznym, obejmującym zarówno prace klasyczne z danego obszaru tematycznego, jak i prace przeglądowe oraz antologie. Książka zawiera też indeks osób, indeks rzeczowy oraz noty marginalne, ułatwiające orientację w tej obszernej publikacji.

Szczególne uznanie należy się Wydawnictwu WAM za podjęcie inicjatywy wydawania tych ważnych podręczników akademickich, korzystających z kompetencji, zainteresowań i energii aktywnych obecnie w Polsce uczonych. Nie bez znaczenia wydaje się również fakt, że przyczyniają się one do rozwoju polskiego języka filozoficznego.

P.M.

Kognitywistyka. Problemy i perspektywy, red. H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005, ss. 284; *Kognitywistyka. Podobieństwo*, red. H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, ss. 279; *Kognitywistyka. Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, red. H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2012, ss. 339.

Autorzy trzech tomów stanowiących próbę ukazania głównych obszarów badawczych kognitywistyki zarysowują charakterystykę tego interdyscyplinarnego

nego nurtu określanego dziś mianem transdyscypliny i zastanawiają się nad jego metodologią oraz celem. Kognitywistyka pojawiła się na przecięciu humanistyki i nauk szczegółowych zajmujących się umysłem i językiem, przede wszystkim psychologii, neuronauki, filozofii i językoznawstwa, a do jej kluczowych pojęć należą „znaczenie”, „rozumienie”, „myślenie”, „świadomość” oraz „inteligencja”. Zmierza ona do rekonstrukcji modeli umysłu, zasad uczenia się i mechanizmów percepcji.

Pytanie, jakie postawili sobie organizatorzy seminariów kognitywistycznych, w efekcie których pod hasłem „kognitywistyka” powstały trzy odrębne tomy poświęcone namysłowi nad istotą tej dyscypliny, dotyczyło przede wszystkim tego, czy kognitywistyka jako zespół strategii badawczych odniesionych do konkretnych dyscyplin naukowych umożliwia im formułowanie nowych problemów, czy też dostarcza jedynie nowego języka opisującego problemy znane już wcześniej, a zatem, czy może ona zmienić nasz sposób myślenia o świecie i czy poszerza o nim wiedzę (por. *Od Redaktorów*, w: *Kognitywistyka. Problemy i perspektywy*, s. 7).

Zgodnie z tym zamierzeniem w tomie pierwszym, obejmującym trzy główne działy: „Filozofia, psychologia, antropologia w kognitywistyce”, „Językoznawstwo w kognitywistyce” i „Problemy rewolucji kognitywistycznej”, zarysowane zostały problemy i perspektywy kognitywistyki, poczynając od charakterystyki rewolucji kognitywistycznej (zob. artykuły Zbysława Muszyńskiego i Andrzeja Pawelca), wyróżników kognitywizmu (są nimi: traktowanie myślenia jako procesu przetwarzania informacji, przyjmowanie metafory obliczeniowej jako metafory myślenia, interpretacja stanów mentalnych jako niemonadycznych stanów funkcjonalnych czy też szersza teza, że wszelka aktywność mentalna ma charakter kognitywny i zawsze należy ją interpretować za pośrednictwem modelu zbierania faktów, formowania hipotez, wyciągania wniosków i rozwiązywania zadań – zob. artykuły Szymona Wróbla i Wojciecha Kubińskiego), poprzez kategoryzację informacji (zob. artykuły Marka Hetmańskiego i Wacława Janikowskiego) i reprezentacji mentalnej (zob. artykuł Bartłomieja Świątczaka), relacje między kognitywizmem a funkcjonalizmem (zob. artykuł Przemysława Łozowskiego), aż do koncepcji człowieka w antropologii kognitywnej jako bytu zarówno działającego, jak i interpretującego (zob. artykuł Macieja Rajewskiego) i wykorzystania kognitywizmu w badaniach psychologicznych oraz w językoznawstwie.

W tomie drugim analiza tytułowej kategorii podobieństwa prowadzona jest na dwóch istotnych płaszczyznach filozoficzno-antropologicznej i językowej. W ramach refleksji filozoficzno-antropologicznej podejmowane są między innymi zagadnienia relacji podobieństwa (zob. artykuł Roberta Poczobuta), jego asymetryczności (zob. artykuł Roberta Piłata), redundancji (zob. artykuł Katarzyny Sobczuk), relacji do myśli Wittgensteina (zob. artykuł Aleksandry Derry), funkcjonowania relacji podobieństwa w antropologii kulturowej (zob. artykuł Macieja Rajewskiego), w psychologii poznawczej (zob. artykuł Piotra Francuza) i w języku (zob. artykuł Andrzeja Pawelca). Podobieństwo jako kategoria językowa analizowane jest natomiast między innymi jako przejaw niedowolności (zob. artykuł Przemysława Łozowskiego), poprzez ikonizację znaków i struktur językowych (zob. artykuł Elżbiety Tabakowskiej), w sensie gry na stereotypach (zob. artykuł Jerzego Bartmińskiego), w kontraście z iden-

tyfikacją (zob. artykuł Jarosława Płuciennika) czy na tle kognitywnej teorii gry słów (zob. artykuł Konrada Juszczaka).

Tom trzeci podzielono na trzy części, obejmujące kolejno: zagadnienie empatii, obrazowania i kontekstu. Analiza empatii odbywa się między innymi przez odniesienie jej do: wartości i postaw (zob. artykuł Piotra Brzozowskiego), kognitywnej analizy dyskursu (zob. artykuł Wojciecha Kubińskiego), języka, tekstu i przekładu (zob. artykuł Elżbiety Tabakowskiej), kognitywnej teorii filmu (zob. artykuł Piotra Markiewicza), badań z zakresu antropologii kulturowej (zob. artykuł Macieja Rajewskiego), tekstu narracyjnego (zob. artykuł Anny Kędry-Kardeli), a także w sensie filozoficznym – w odniesieniu do jej percepcyjnej podstawy (zob. artykuł Roberta Piłata) oraz metareprezentacji i symulacji (zob. artykuł Zbysława Muszyńskiego). Rozważania na temat empatii zamieszczono na tle artykułu Petera Gärdenforsa na temat ewolucyjnych i rozwojowych aspektów intersubiektywności. Kategorię obrazowania autorzy rozważają, podejmując między innymi temat jego kognitywnych mechanizmów (zob. artykuł Krzysztofa Korzyka), jego relacji do myśli twórczej (zob. artykuł Andrzeja Pawelca), graficznej reprezentacji świata w piśmie chińskim (zob. artykuł Ewy Zajdler) czy statusu obrazu w sztuce awangardowej (zob. artykuł Małgorzaty Stępnik). Kontekst rozważany jest między innymi od strony jego teorii (zob. artykuł Tadeusza Ciecierskiego), w wymiarze językoznawczym, przede wszystkim w odniesieniu do podmiotu (zob. artykuł Henryka Kardeli) oraz w sensie społecznym – przez odniesienie wybranych jednostek leksykalnych do tradycji i zachowań w społeczeństwie chińskim (zob. artykuł Ewy Zajdler i Leszka Niewdany).

Autorzy artykułów reprezentują ośrodki akademickie z całej Polski, czytelnik otrzymuje więc w prezentowanych tomach przegląd całego spektrum badań z zakresu kognitywistyki prowadzonych w naszym kraju i ma możliwość zapoznania się zarówno z kognitywistyką w sensie jej teorii, jak i z konkretnymi jej zastosowaniami w konkretnych dziedzinach.

Tomy stanowią ciekawą lekturę jako całość, ale mogą też funkcjonować jako odrębne prace monograficzne. Warto je polecać zarówno czytelnikom pragnącym się zapoznać z polem badawczym nauk kognitywnych oraz studentom filozofii i kognitywistyki, jak i badaczom podejmującym podobne zagadnienia w swojej pracy. Niewątpliwie ukazują one, jak szeroki jest zasięg kognitywistyki we współczesnej nauce oraz że pomijanie aspektu kognitywistycznego w badaniach naukowych dotyczących szeroko rozumianej podmiotowości byłoby w obecnej dobie błędem metodologicznym, prowadzącym do pozbawienia rezultatów badawczych istotnych aspektów pozwalających na szersze widzenie przedmiotu badań, którym ostatecznie jest człowiek.

D.Ch.

Zbigniew Bomert, *Odświeżenie. Epistemologiczne podstawy filozofii języka religijnego w poglądach Iana T. Ramseya*, Universitas, Kraków 2011, ss. 156.

Iana T. Ramsey, anglikański duchowny (w roku 1966 został biskupem w Durham) i filozof religii, znany jest jako obrońca teizmu chrześcijańskiego przed

neopozytywistyczną krytyką. Jako oksfordzki profesor związany z nurtem filozofii analitycznej zajmował się problematyką języka religijnego, starając się wykazać jego poznawczy charakter. Nie tylko jednak bronił sensowności zdań wyrażających treści wiary – w jego czasach wyraźnie bowiem słabła już krytyka w tym zakresie – dążył także do rozwinięcia nowego podejścia do problemów teologicznych, wolnego od błędnych założeń naiwnie pojmowanej metafizyki.

Poznanie religijne rozpatrywał jako integralną część poznania w ogóle. Usiłując pogodzić specyfikę wypowiedzi religijnych z neopozytywistycznymi kryteriami sensowności języka, odwoływał się do rozszerzonego empiryzmu, pozwalającego uzasadnić tezę, że język religijny oparty jest na doświadczeniu.

Zbigniew Bomert OP w swojej pracy podejmuje analizę Ramseya koncepcji odsłonięcia, mającej kluczowe znaczenie dla jego rozumienia doświadczenia religijnego, a zatem również i języka religijnego. Pojęcie odsłonięcia odnosi się do „szczególnej sytuacji poznawczej, w której poprzez to, co obserwowalne, człowiek doświadcza czegoś «więcej»” (s. 7). Dotyczy ono nie tylko poznania religijnego, ale poznania w ogóle, i dokonuje się za pośrednictwem doświadczenia w potocznym sensie. Centralnym rodzajem owego „więcej” jest samoświadomość człowieka (odsłonięcie „ja”). Podmiot poznający napotyka na aktywność osłaniającej się rzeczywistości i odpowiada zaangażowaniem. Obszar tak pojętego doświadczenia wykracza poza zakres wyznaczony przez nauki szczegółowe, przy czym obiektywny charakter opartej na nim wiedzy osobowej gwarantowany jest przez osobistą odpowiedzialność podmiotu.

Ponieważ Ramsey nie pozostawił usystematyzowanego wykładu swoich poglądów, a odsłonięcie wyjaśniał głównie poprzez przykłady, autor książki dokonuje niejako rekonstrukcji jego koncepcji. Analizuje poglądy Ramsey’a w szerokim kontekście filozoficznym, śledzi ich powiązania z myślą innych filozofów poznania i na tej podstawie formułuje i uzasadnia swoje interesujące hipotezy. Studium składa się z czterech rozdziałów: „Odsłonięcie w strukturze doświadczenia”, „Na tropach rozszerzonego empiryzmu”, „Zaangażowane poznanie” i „Język religijnego odsłonięcia”.

Rekomendowana tu książka prezentuje niewątpliwie wysoki poziom intelektualny, ale jak we „Wstępie” zaznacza autor, „korzyści płynące z jej lektury zależeć będą od tego, czy i na ile sam czytelnik odważy się podjąć próbę zaangażowania w rozumienie omawianych zagadnień” (s. 10).

M.Ch.

Leszek Mądzik, *Obrazy bez tytułu*, oprac. B. Wróblewski, Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent”, Lublin 2012, ss. 86, il. 12.

Krytycy i teoretycy teatru, pisząc o twórczości Leszka Mądzika, zwracali zwykle uwagę na nieobecność w niej słowa jako na swoisty emblemat, a nawet więcej – charakterystyczny rys określający jej istotę. Opinie te potwierdził sam Mądzik, przyznając, że w swoich artystycznych wypowiedziach dojrzywał do milczenia, tak jak inni dojrzewają do werbalizacji. Można by nieco przewrotnie

zauważyć, że poprzez swą nieobecność słowo pozostawało pewnym punktem odniesienia w recepcji tej sztuki. Później wybrzmiało w pełni w realizowanych przez twórcę Sceny Plastycznej KUL inscenizacjach wielkich dramatów. Teksty zebrane w dwunastym tomie „Biblioteki Akcentu” są natomiast autorskim słowem Leszka Mądzika.

Ta niewielka książka, zawierająca trzydzieści sześć literackich miniatur, które – jak słusznie zauważył we wstępie Bogusław Wróblewski – wykraczają poza gatunkowe ramy felietonu, choć w takim charakterze były wcześniej publikowane w „Akcentie” i „Charakterach”, stanowi pewnego rodzaju aneks do głównego nurtu twórczości tego artysty (choć – kto wie? – może też zwiastuje jakiś nowy etap jego drogi). Z kilku jednak względów warto czytać ją w kontekście całokształtu dotychczasowych dokonań Mądzika. Przede wszystkim dlatego, że paradoksalnie poświadcza ona jego pierwszy i w pewnym sensie najważniejszy „manifest artystyczny”, zatytułowany „Myślę obrazami”. Deklarował w nim rezygnację z werbalizacji na rzecz tego, co przedśłowne, i program ten konsekwentnie urzeczywistniał zarówno w swojej twórczości teatralnej – wszak nawet w realizacjach *Antygony* czy *Makbeta* to obraz pozostawał głównym aktorem – jak i pozateatralnej. Również w jego tekstach uderza szczególnie, plastyczny walor języka. Wspomnienia z przeszłości czy impresje z podróży, ujęte w słowa, kreują obrazy w wyobraźni czytelnika. Istotniejsze jednak jest to, że uważna lektura pozwala podpatrzeć ów sposób „myślenia obrazami”, dostrzec, jak wrażenia (nie tylko zresztą wizualne) ulegają przetworzeniu i syntezie w świadomości artysty. W tekstach powracają obecne w jego twórczości teatralnej i fotografii tematy: przygodność człowieka, przemijanie, destrukcja materii i ludzkiego ciała, pragnienie istnienia, sacrum, a także – niejako na metapoziomie – moc i sens sztuki. Mądzik ujawnia tu swoją wrażliwość na światło i mrok, ciszę i dźwięk, ruch, kształt oraz na barwę, fakturę i detal, z których uczynił główne środki wyrazu w swoich spektaklach i fotogramach. Jego literackie wypowiedzi, utrzymane w narracji pierwszoosobowej, mają charakter bardzo osobisty. Niekiedy sam wprowadza czytelnika za kulisy swojej twórczości, zdradza genezę niektórych przedsięwzięć teatralnych. W słowach i między słowami odwołuje się jednak często do tych wymiarów rzeczywistości, które uchwycić można jedynie intuicyjnie. Zamieszczone w zbiorze fotografie pozwalają na konfrontację dwu form ekspresji tego artysty.

M.Ch.

Albert NOWACKI

TOŻSAMOŚĆ NARODU W DOBIE NIEPODLEGŁOŚCI

Międzynarodowa Konferencja Naukowa

„Współczesne przemiany na Ukrainie

Kultura – język – literatura – religia”

KUL, Lublin, 11-12 X 2012

Od dawna powszechnie wiadomo, że tematyka ukraińska jest w Polsce niezwykle popularna. Świadczą o tym nie tylko przedsięwzięcia podejmowane na arenie politycznej, ale też i te natury kulturalnej oraz naukowej. W świecie nauki polskiej wyraźnie widać ożywione zainteresowanie kwestią ukraińską tak w dziedzinach politologii czy studiów ekonomicznych, jak też religioznawstwa, kulturologii, literaturoznawstwa czy językoznawstwa. Jednym z przykładów takiego otwarcia nauki polskiej na Ukrainę jest zorganizowana przez Komisję Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Lublinie oraz Katedrę Literatury Współczesnej Instytutu Filologii Polskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II międzynarodowa konferencja naukowa pod hasłem „Współczesne przemiany na Ukrainie: kultura – język – literatura – religia”. Konferencja odbywała się w dniach 11 i 12 października 2012 roku; miejscem obrad był gmach Collegium Norwidianum KUL. Honorowy patronat nad tym ważnym spotkaniem naukowym objęli ambasador Ukrainy Markijan Małszyk oraz prezydent miasta Lublina Krzysztof Żuk.

Celem tej ciekawej konferencji naukowej było zaprezentowanie problemów związanych ze współczesnymi przemianami w sferze obyczajowości Ukraińców i w ich języku, w dziedzinie najnowszej literatury ukraińskiej, w świadomości i praktykach religijnych społeczeństwa ukraińskiego i w najnowszej sztuce ukraińskiej (w rozmaitych jej postaciach).

Tematyka konferencji zgromadziła na obradach uczestników reprezentujących zarówno polskie, jak też i zagraniczne ośrodki badawcze. Obecni byli prelegenci z Lublina, Wrocławia i Krakowa, przybyli też goście z Hamburga; dosyć licznie reprezentowane były ukraińskie ośrodki badawcze: Kijów, Lwów i Charków.

Uczestników konferencji powitała prof. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa – przewodnicząca Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych w Lublinie oraz kierownik Katedry Literatury Współczesnej Instytutu Filologii Polskiej KUL. W kilku słowach scharakteryzowała ideę przewodnią spotkania oraz zapoznała zebranych z obszarami działań kierowanej przez nią Komisji PAN, następnie zaś zwróciła się do dziekana Wydziału Nauk Humanistycznych KUL prof. Huberta

Łaszkiewicz z prośbą o oficjalne otwarcie obrad.

Profesor Łaszkiewicz przywitał gości jako gospodarz miejsca i wyraził radość z przybycia licznych prelegentów, a także słuchaczy, przede wszystkim zaś znacznej liczby studentów. Dziekan wyraził także wdzięczność za inicjatywę zorganizowania konferencji mającej na celu refleksję nad przemianami mentalnościowymi, politycznymi, społecznymi i kulturowymi we współczesnej Ukrainie. Podkreślił, że tematyka naukowego spotkania jest mu szczególnie bliska, gdyż jako historyk badający dzieje obszaru Europy Środkowo-Wschodniej żywo interesuje się wydarzeniami, które mają miejsce u naszego wschodniego sąsiada. Na koniec zachęcił uczestników do aktywnego udziału w obradach oraz intensywnej wymiany poglądów, dzielenia się opiniami i spostrzeżeniami.

Sesja przedpołudniowa poświęcona była zagadnieniom związanym z szeroko rozumianymi przemianami kulturowymi współczesnej Ukrainy. Jako pierwsza wystąpiła prof. Łarysa Briuchowecka z Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, która wygłosiła odczyt „Ukraińskie kino: oznaki niewydymych zmian” [„Kino ukraińskie: oznaki niewidzialnych zmian”]. W swoim interesującym wystąpieniu prelegentka omówiła sytuację współczesnego kina ukraińskiego. Na wstępie przypomniła chlubne tradycje tej kinematografii z czasów, kiedy Ukraina wchodziła jeszcze w skład Związku Radzieckiego. Przywołała osiągnięcia tak zwanego ukraińskiego kina poetyckiego oraz wspomniała tradycje ukraińskiego filmu dokumentalnego. W dalszej części swego wystąpienia profesor Briuchowecka skupiła się na analizie stanu współczesnej ukraińskiej sztuki filmowej, która – jej zdaniem – przeżywa obecnie głęboki kryzys. Prelegentka argumentowała, że za początek tej niekorzystnej sytuacji należy uznać rok 1993, kiedy ukraińska Rada Najwyższa wykreśliła sztukę filmową z listy

instytucji finansowanych z budżetu państwa. Zdaniem profesor Briuchoweckiej fakt ten spowodował na Ukrainie postępujący kryzys instytucji filmowych, które od tego czasu zmagają się z nieustannym brakiem środków finansowych. Prelegentka wyjaśniła, że ukraiński rynek zdominowały produkcje zagraniczne – rosyjskie lub zachodnie, natomiast zdecydowana większość współczesnej produkcji rodzimej to filmy o niskiej wartości artystycznej, które również niewiele mają wspólnego z ukraińską przestrzenią kulturową. Ukraińskie filmy produkowane są raczej po to, by „sprytni” reżyserzy mogli pozyskiwać pieniądze od nieświadomych inwestorów. Ten zdecydowanie minorowy ton wypowiedzi złagodzony został konstatacją, że wysoką jakość zachowują powstające obecnie filmy dokumentalne.

Na uwagę zasługiwało także wystąpienie dr Mirosławy Kaweckiej z Katedry Literatury Ukraińskiej Instytutu Filologii Słowiańskiej KUL, noszące tytuł „Barok jako punkt odniesienia we współczesnej kulturze ukraińskiej”. Na początku referentka mówiła o niezwykle silnej tradycji nurtu barokowego w kulturze ukraińskiej, odwołując się przy tym do przykładów z architektury i literatury; przypominała przy okazji dokonania takich mecenasów, jak Piotr Mohyla. W opinii doktor Kaweckiej barok pełnił istotną, twórczą rolę w ukraińskiej przestrzeni kulturowej, fakt ten jednak – jak podkreślała – był w literaturoznawstwie ukraińskim konsekwentnie pomijany ze względu na wytyczne władz komunistycznych, które w estetyce barokowej upatrywały nośnika treści religijnych. Prelegentka przekonywała, że współczesna kultura Ukrainy ponownie otwarła się na tę estetykę. Powoływała się w związku z tym na twórczość ukraińskiego pisarza Wałerija Szewczuka oraz badania prowadzone przez Leonida Uszkałowa czy Olenę Jurczyk.

Interesujący był również referat prof. Stefanii Andrusiwny z Katolickiego

Uniwersytetu Lubelskiego zatytułowany „Współczesne literaturoznawstwo ukraińskie w sytuacji nieustannego «między»”. Profesor Andrusiw zauważyła, że literaturoznawstwo ukraińskie, jak też i cała kultura, po krótkim rozkwicie na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego oraz w latach dwudziestych ubiegłego wieku, w latach trzydziestych doznały ogromnych strat. Zdaniem prelegentki było to skutkiem działania podwójnej presji: nie tylko totalitarnej, ze strony reżimu stalinowskiego, a także i kolonizatorskiej. W związku z tym po odzyskaniu przez Ukrainę niepodległości w roku 1991 przed ukraińskimi badaczami literatury postawione zostało trudne zadanie tworzenia tej dziedziny nauki niemal od podstaw. Stefania Andrusiw zauważyła, że mimo pojawiania się coraz większej liczby autorów oraz ciekawych tekstów, inicjatyw i wydarzeń, we współczesnym literaturoznawstwie ukraińskim wciąż obecne są skłonność do konserwatyzmu, inercja myślenia, strach przed zmianami oraz przeróżne stereotypy i kompleksy z przeszłości. Ukraińska nauka o literaturze, podobnie zresztą jak i całe społeczeństwo, utknęła w sytuacji nieustającego „między”: między strukturami przeszłości (podano tu przykłady instytucji naukowych sowieckiej proweniencji, braku możliwości dostępu do literatury naukowej w językach obcych, ograniczonych środków finansowania nauki, korupcji) a współczesnością. W konkluzji badaczka podkreśliła, że wewnętrznie literaturoznawstwo ukraińskie jest już gotowe przezwyciężyć demony swojej przeszłości.

Niezwykle zajmujące było wystąpienie dr Natalii Kołesniczenko-Bratuń z Ukraińskiej Akademii Dyplomatycznej w Kijowie „Współczesna sytuacja kulturowa na Ukrainie w kontekście debat sejmowych”, które poświęcone zostało analizie ostatnich wydarzeń na ukraińskiej scenie politycznej. Na wstępie prelegentka opo-

wiedziała o sytuacji instytucji kulturalnych na Ukrainie, które w jej opinii rozwijają się systematycznie mimo problemów z finansowaniem ich przez rząd. Zasadniczą część referatu stanowiły jednak rozważania dotyczące wydarzeń w polityce ukraińskiej, które miały miejsce w ciągu ostatnich kilku miesięcy: najważniejszym z nich było uchwalenie przez parlament tak zwanej ustawy o językach mniejszości narodowych. Referentka wyraziła przekonanie, że wspomniana ustawa godzi w ukraiński interes narodowy i jest elementem kampanii wyborczej przed najbliższymi wyborami do parlamentu ukraińskiego. Przypomniała, że ustawa ta wzbudziła wielkie kontrowersje w społeczeństwie ukraińskim, także wśród polityków opozycji. Jej następstwem ma być reforma oświaty, która zagraża pomniejszeniem znaczenia języka ukraińskiego jako języka państwowego.

Ostatnią prelegentką w sesji przedpołudniowej była dr Joanna Bobuła z Uniwersytetu Jagiellońskiego, która przedstawiła referat zatytułowany „«Kulturowi terroryści». Problemy artysty we współczesnym teatrze ukraińskim”. Podjęła w nim analizę sytuacji współczesnego teatru ukraińskiego. Zdaniem prelegentki współczesne teatry niezależne nie znajdują się w obszarze zainteresowań instytucji państwowych odpowiedzialnych za kulturę wyższą, a w związku z tym mają problemy z finansowaniem z budżetu państwa. Teatr państwowy z kolei boryka się z problemami repertuarowymi – większość propozycji to stare i neutralne politycznie komedie, rzadziej dramaty. Doktor Bobuła zauważyła, że we współczesnej ukraińskiej przestrzeni teatralnej brakuje tak zwanego teatru politycznego, dramaturgii poruszającej aktualne problemy polityczne i społeczne. W tej sytuacji reżyserzy zmuszeni są do sięgania po adaptacje współczesnej prozy (Jurija Andruchowycza, Oksany Zabuzko czy Dzwinki Matiasz), a to z kolei powoduje, że teatr ukraiński rozwija się bez udziału

łu współczesnych dramaturgów. Badaczka argumentowała, że wobec tej sytuacji zaistniała potrzeba uprawiania swoistego „terroryzmu kulturalnego” jako sposobu wywierania presji na ukraińskie władze.

Wznowione po przerwie obrady rozpoczęła dr Natalia Kostiak z Hamburga, która przedstawiła referat: „Mowna polityka ukraińskojii derżawy: prystosuwannia jewropejskoho doświdu do postkolonialnych realij” [„Polityka językowa państwa ukraińskiego: przystosowanie doświadczeń europejskich do realiów postkolonialnych”]. Ze względu na swą tematykę wystąpienie to niejako uzupełniło referat Natalii Kołesniczenko-Bratuń. Doktor Kostiak wielokrotnie podkreślała, że polityka językowa jest na Ukrainie wykorzystywana jako jedna z technik manipulacji w trwającej właśnie kampanii wyborczej do parlamentu. Mówiła o różnych doświadczeniach Europy i Ukrainy, zwracając uwagę słuchaczy szczególnie na fakt, iż w przeciwieństwie do doświadczenia krajów Europy Zachodniej, w tym także Polski, dla ukraińskich elit politycznych język narodowy nie stanowi wartości samej w sobie. Konkludując, prelegentka podkreśliła, że wprowadzenie przez ukraińską Radę Najwyższą ustawy o językach mniejszości narodowych¹ nie spowodowało wzrostu poparcia proprezydenckiej Partii Regionów, co – jej zdaniem – może świadczyć o tym, że społeczeństwo ukraińskie dojrzewa i nie zgadza się z polityką rządu.

Wokół problemów współczesnego języka ukraińskiego koncentrowały się także referaty dr. Przemysława Jóźwikiewicza z Uniwersytetu Wrocławskiego „UANET – fakt czy melodia przyszłości? Rozważania językoznawcy” oraz dr Oksany Baraniwskiej z Uniwersytetu Jagielloń-

skiego „Mowa ukraińskich elektronicznych ZMI” [„Język ukraińskich elektronicznych środków masowego przekazu”]. W swoim wystąpieniu, wzbogaconym o prezentację multimedialną, doktor Jóźwikiewicz nakreślił obraz ukraińskiej przestrzeni internetowej. Jak stwierdził, język ukraiński w przestrzeni wirtualnej zaśmiecany jest licznymi zapożyczeniami z języka angielskiego bądź rosyjskiego, a nierzadko w ogóle zastępowany językiem rosyjskim. Do podobnych wniosków doszła również doktor Baraniwska, obserwując ukraińskie portale prasowe i internetowe wydania gazet.

Obrady zakończyła ożywiona dyskusja, w której uczestnicy mieli szansę przedstawić swój punkt widzenia, a następnie odbyła się projekcja filmu dokumentalnego na temat twórczości Tarasa Szewczenki (prezentację filmu przygotowała prof. Łarysa Briuchowecka).

Drugiego dnia obrad rozpoczął się wystąpieniem dr. Alberta Nowackiego z KUL, który zaprezentował referat „20 lat bez cenzury. Kierunki zmian współczesnej prozy ukraińskiej”. Prelegent zwrócił uwagę na fakt, że po odzyskaniu przez Ukraińców niepodległości w roku 1991 w ich kulturze nastąpiły daleko idące zmiany, które uwiaryściły się przede wszystkim w literaturze. Po długich latach ograniczeń i cenzury literatura ukraińska podjęła przerwany pod koniec lat dwudziestych ubiegłego wieku proces modernizacji, a w związku z tym jej twórcy zaczęli sięgać po motywy i wzorce eksploatowane na Zachodzie Europy i z powodzeniem stosować je na rodzimym gruncie. Rozwiązania wymagają jeszcze problemy związane z organizacją rynku księgarskiego, dystrybucją oraz trudności wynikające z braku odpowiedniej atmosfery politycznej.

Spore zainteresowanie wzbudził referat prof. Ołeha Bondara z Ukraińskiej Narodowej Akademii Sztuk Pięknych w Kijowie zatytułowany „Problema zberežen-

¹ Ustawa ta przewiduje, że języki regionalne i języki mniejszości narodowych mogą pełnić rolę równoległego języka urzędowego.

nia i nowatorskiego widtworennia tradycji w sučasnij sakralnij architekturi Ukrainy” [„Kwestia zachowania i nowatorskiego odtworzenia tradycji we współczesnej ukraińskiej architekturze sakralnej”]. Opo- wiadał on o swoim autorskim stylu archi- tektonicznym, który polega na łączeniu metod artystycznych z matematycznymi. W rezultacie połączenia tych metod uzy- skał możliwość zastosowania struktur geo- metrycznych w formowaniu architektonicz- nym. Prelekcji towarzyszyły prezentacja multimedialna oraz krótki film ukazujący zrealizowane już projekty architektonicz- ne w dziedzinie budownictwa sakralnego – kilka wybudowanych i już funkcjonują- cych cerkwi, łączących w swej konstrukcji tradycję z nowatorstwem.

Problemy literaturoznawstwa ukraiń- skiego oraz translatoologii pojawiły się tak- że w wystąpieniach dr. Andrija Sawencia („Wymiary religijne poezji polskiej w tłumaczeniach ukraińskich: tłumacz jako ba- riera”), dr. Ałły Krasnokutskiej („Oksana Zabuzko: «smert’ awtora» jak doswid re- konstrukcji/prowidencji tekstu” [„Oksana Zabuzko: «śmierć autora» jako doświad- czenie rekonstrukcji/prowidencji tekstu”]), mgr Marjany Kril („Roman i nawkoło ro- manu. «Zapysky² ukrajinśkocho samaszed- szoho» Liny Kostenko” [„Powieść i wokół powieści. «Zapiski ukraińskiego obłąka- nego» Liny Kostenko”]) oraz mgr Krysty- ny Gerasymiw („Idea narodowo-religijnej jedności Ukraińców w pracy metropolity A. Szeptyckiego *Jak budować dom ojcys- ty. Współczesne odczytanie*”).

Pierwszy z prelegentów poruszył pro- blem przekładalności poezji oraz zwrócił uwagę na istotną rolę tłumacza w procesie ekwiwalentnego przekładu dzieła literac- kiego z języka wyjściowego na język do- celowy. Za pomocą licznych przykładów doktor Saweneć wykazał, że brak kompe-

tencji językowych u osoby dokonującej przekładu lub nietrafny wybór translator- ski może prowadzić do znaczącej ingeren- cji w przekaz ideologiczny dzieła literac- kiego w języku przekładu.

Doktor Krasnokutśka z kolei podzie- liła się swoimi refleksjami nad twórczo- ścią wybitnej pisarki ukraińskiej, Oksany Zabuzko, a zwłaszcza nad książką *Knyha buttia. Hława czetwerta*³ [„Księga Rodzaju. Rozdział czwarty”]. Badania prele- gentki dowodzą, że w powieści tej autorka zastosowała postmodernistyczną strategię „śmierci autora”, wykorzystując apokryf jako formę literacką.

Referat Mariany Kril to z kolei próba pochylenia się nad ostatnim tekstem wy- bitnej poetki ukraińskiej Liny Kostenko. Prelegentka stwierdziła, że analizowana przez nią książka jest nie tyle powieścią, ile raczej pamfletem społecznym porusza- jącym aktualne problemy rzeczywistości ukraińskiej (związane z pokoleniem lat sześćdziesiątych, katastrofą czarnobylską, zabójstwem Heorhija Gongadzego czy po- marańczową rewolucją). Uznała, że poja- wienie się tej książki było jednym z najwa- żniejszych wydarzeń w literaturze ukraiń- skiej niepodległej Ukrainy. Ostatni referat tego dnia zaprezentowała Krystyna Gera- symiw, która mówiła o dydaktycznej roli listów pasterskich metropolity lwowskie- go, abp. Andrzeja Szeptyckiego.

Zwieńczeniem drugiego dnia obrad by- ła ciekawa dyskusja wokół zaprezentowa- nych referatów, po której nastąpiło podsu- mowanie i oficjalne zamknięcie konferencji przez prof. Mirosławę Ołdakowską-Kuflo- wą. Organizatorka podziękowała wszyst- kim uczestnikom za przyjęcie zaproszenia i interesujące głosy w dyskusji naukowej, wyraziła też nadzieję na kolejne spotkania naukowe w Lublinie.

² Dla potrzeb niniejszej publikacji tytuł po- wieści podaję w tłumaczeniu dosłownym.

³ Zob. O. Z a b u ż k o, *Knyha buttia. Hława czetwerta*, Fakt, Kijów 2008.

Wiesława SAJDEK
Ryszard ZAJĄCZKOWSKI

PISARZ NA NOWO ODCZYTANY
Ogólnopolska konferencja „Świat kultury Romana Brandstaettera”
KUL, Lublin, 27 XI 2012

27 listopada 2012 roku odbyła się w Instytucie Kulturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ogólnopolska konferencja „Świat kultury Romana Brandstaettera”. Jej organizatorem była Katedra Teorii Kultury i Sztuki. Podczas tego naukowego spotkania po raz pierwszy wyrażenie postawiony został problem odniesień kulturowych w twórczości autora *Jezusa z Nazarethu*. O ile bowiem pisarz ten znany jest jako autor poezji i prozy o tematyce biblijnej, tudzież ponad dwudziestu bardzo zróżnicowanych dramatów, o tyle obecne w jego utworach wątki kulturowe były dotychczas rzadko omawiane (może z wyjątkiem związków z kulturą żydowską).

Na wstępie zebranych powitali i wprowadzili w tematykę sesji dziekan Wydziału Filozofii KUL ks. prof. Stanisław Janeczek oraz kierownik Katedry Teorii Kultury i Sztuki KUL prof. Ryszard Zajączkowski, po czym rozpoczęła się sesja referatowa. Pierwszy odczyt, zatytułowany „Roman Brandstaetter i kultura intelektualna Krakowa”, wygłosił dr Paweł Plichta z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Teza wystąpienia nawiązywała do stwierdzenia samego pisarza, że kiedy Żyd traci pamięć, przestaje być Żydem. Prelegent odwołał się też do szczególnego rodzaju twórczej pamięci

uczniów o swoich autorytetach z lat młodości. Lata 1925-1932 – okres studiów humanistycznych i związków Brandstaettera z Uniwersytetem Jagiellońskim – to czas jego intelektualnej formacji, do którego powracał w swojej różnorodnej twórczości. Uczestnicząc w wykładach akademickich i seminariach, nawiązując kontakty w organizacjach studenckich, miał on okazję czerpać z doświadczeń i mądrości wybitnych profesorów, reprezentujących różne dziedziny nauki. Przyszły pisarz uczęszczał na kursy takich sław polskiej nauki, jak Ignacy Chrzanowski, Józef Kallenbach, Jan Łoś, Ludwik Piotrowicz, Wacław Sobieski, Stanisław Kot, Kazimierz Nitsch, Henryk Barycz, Jan Dąbrowski, Witold Taszycki, Stanisław Wędkiewicz, Marian Kukiel, Bohdan Łepki, Spirydion Wukadinovič czy Roman Dyboski. Ukoronowaniem krakowskiego okresu życia i działalności Brandstaettera była promocja doktorska (6 lutego 1932 roku) na podstawie dysertacji „Mickiewicz jako krytyk literatury polskiej w okresie wileńsko-kowieńskim”, przygotowanej pod kierunkiem prof. Stanisława Windakiewicza, a recenzowanej przez prof. Tadeusza Lehra-Spławińskiego. Wspomniane wybitne osobowości intelektualne, a także sam model krakowskiej humanistyki przełomu lat dwudzie-

stych i trzydziestych dwudziestego wieku wpłynęły na późniejsze zainteresowania Brandstaettera oraz na jego wybory form, tematów i motywów – zarówno w okresie przedwojennej syjonistycznej aktywności pisarza, jak i twórczości literackiej po doświadczeniu „nocy biblijnej”.

Prof. Dariusz Kulesza z Uniwersytetu w Białymstoku podjął temat „Ocalony przez kulturę? Szkic do portretu Romana Brandstaettera”. W bardzo erudycyjnym wystąpieniu podkreślił, że w opus vitae pisarza, *Jezusie z Nazarethu*, spełnione zostały wymogi stawiane tego rodzaju książkom, określane niekiedy jako „Sitz im Leben” oraz „Sitz in der Geschichte”. Zwrócił również uwagę na rodzaj zakorzenienia autora we współczesnej historii Polski, przywołując choćby ważny szczegół z jego życiorysu, a mianowicie to, że w roku 1980 Brandstaetter został przewodniczącym Komitetu Budowy Pomnika Czerwca 1956 w Poznaniu. Doktor Kulesza zacytował też fragment „chyba najlepszej – jak stwierdził – recenzji książki *Jezus z Nazarethu*, autorstwa Marii Jasińskiej Wojtkowskiej” mówiący o tym, że „Żyd przyjmujący wiarę w Chrystusa nie musi być konwertytą”. Swoje wystąpienie prelegent zakończył mocnym postulatem, aby twórczość Brandstaettera omawiana była w kontekście kultury żydowskiej.

Wystąpienie ks. dr. Andrzeja Turka (z KUL) nosiło tytuł „Kondycja kultury europejskiej według Romana Brandstaettera”. Zdaniem prelegenta Brandstaetter wszystkie negatywne zjawiska w sferze społeczno-kulturowej dwudziestowiecznej Europy postrzegał jako konsekwencję wykluczenia Boga z życia Europejczyków. Pisarz uważał, że wskutek marginalizacji chrześcijaństwa doszło do traumy drugiej wojny światowej, będącej najpotworniejszym kryzysem etycznym i kulturowym w dziejach tej części świata. Na pobjawisku kultury rozplenił się kryzys wartości – wśród jego przejawów Brandstaetter wymienia między

innymi materializm, permisywizm i relatywizm. Jako remedium na zło zakorzenione w kulturze europejskiej proponuje reewangelizację życia społeczno-kulturowego i powrót Europy do jej chrześcijańskich źródeł. Mówiąc o odbudowie europejskiej kultury na gruncie chrześcijaństwa, wskazuje zwłaszcza na potrzebę troski o życie, które jest wartością nadrzędną; sądził też, że jako naczelną zasadę postępowania należy przyjąć czynienie dobra. Wartości ewangeliczne, zwłaszcza powiązane z franciszkańską postawą ubóstwa, ofiary, radości i pokoju, uważał Brandstaetter za bardzo istotne w budowaniu nadziei dla świata. Podkreślał przy tym wiecznotrwałość Ewangelii i ostateczny triumf chrześcijaństwa, które – jak twierdził – jest dopiero u początków swej drogi.

Jako ostatni w sesji przedpołudniowej wystąpił mgr Konrad Jaworecki CM z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W referacie „Świadczenie prawdzie – Brandstaetter jako twórca odpowiedzialny” prelegent zwrócił uwagę na zasadność pytania: Co autor w swoich dziełach ujawnia, a co ukrywa? Brandstaetter nie tał przekonania, że światopogląd marksistowski całkowicie koliduje ze światopoglądem chrześcijańskim, a wybór jednego z nich powinien być jednoznaczny. Zdecydowanie twierdził też, że wszystko, co napisał przed wojną, a więc zwłaszcza twórczość wyrastająca z inspiracji syjonistycznej, stało mu się obce i dalekie. Uważał, że o relacji do Boga świadczy relacja do drugiego człowieka, co sformułował wyraziście w postaci zasady „ja – to ty”; komuś, kto zarzuciłby tego rodzaju poglądom utopijność, należy – zdaniem pisarza – odpowiedzieć, że to nie jest utopia, lecz chrześcijaństwo.

Po zakończeniu pierwszej sesji celebrowano Mszę Świętą za dusze Romana Brandstaettera i jego żony Reginy.

Część popołudniową konferencji rozpoczął ks. dr Paweł Kochaniewicz z Ze-

społu Szkół Katolickich w Nowym Sączu referatem „Rzecz o duchowej, artystycznej i kulturowej wartości *Jezusa z Nazarethu*”. Prelegent podkreślił rolę sztuki w duchowym rozwoju pisarza oraz w kompozycji jego utworów literackich nawiązujących do tradycji malarskiej. Brandstaetter „rozpoznał” bowiem Chrystusa w kręgu sztuki, a jego opus vitae stanowi literacką ikonę Boga-Człowieka. W utworze tym Jezus przedstawiony został realistycznie, w kontekście społecznym i z uwzględnieniem Jego człowieczeństwa. Realizm utworu również wiąże się z teologią bizantyńskiej ikony. Bóstwo Chrystusa wykreowane jest na podobieństwo świątyni, ikony ikon. Być może zainspirowały pisarza mozaiki ze świątyń Rawenny, na przykład z bazyliki św. Apolinarego, albo mniej znane ikony.

Lic. Anna Moroz (z KUL) również skoncentrowała się w swym wystąpieniu na głównym dziele pisarza, podejmując temat „Kultura świąt żydowskich w *Jezusie z Nazarethu*”. Omówiła zawarte w utworze kulturowe bogactwo celebracji świąt Rosz Ha-Szana, Jom Kippur, Sukkot i Chanuka, aż po wieńczące wszystko obchody święta Pesach. Przedstawiła też Brandstaetterowy obraz Szabatu – ważnego dnia dla Żydów, który jednak nie jest świętem w ścisłym sensie. Prezentując bogactwo zwyczajów i rytuałów zawartych w tetralogii, prelegentka wskazała na ich związek z dziejami ludu izraelskiego. Dzieło Brandstaettera określiła jako wprowadzenie w świat praktyk religijnych „naszych starszych braci w wierze”.

Mgr Hanna Kryńska (również z KUL) wygłosiła referat „Przedwojenne psalmy Romana Brandstaettera a inne psalmy z kręgu literatury polsko-żydowskiej”, w którym zwróciła uwagę na przedwojenne utwory Brandstaettera zawierające słowo „psalm” w tytule lub ukształtowane za pomocą środków właściwych dla poezji biblijnej. Tem prowadzonych analiz były przywołane przez prelegentkę podobne

teksty innych autorów pochodzenia żydowskiego (Józefa Wittlina, Karola Rosenfelda, Horacego Safrina, Maurycego Szymba). Jej zdaniem w wielu wierszach tych autorów bardzo ważny okazuje się kontekst narodowy, który jest niezmiennie istotny również dla Brandstaettera. Za cechy wyróżniające jego utwory uznała zabiegi poetyckie i językowe służące osiągnięciu brzmienia bliskiego językowi hebrajskiemu oraz silnie zaznaczoną funkcję impresyjną.

Dr Magdalena Budzyńska z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w referacie „Narracyjne formy rekonstrukcji przeszłości włoskich przestrzeni kulturowych w twórczości Romana Brandstaettera i Gustawa Herlinga-Grudzińskiego” na wstępie wyróżniła mityczne i historyczne formy narracji, w których wydarzenia powiązane są – odpowiednio – metaforycznie i metonimicznie. Stwierdziła, że jak wykazują dotychczasowe badania, w twórczości wymienionych autorów, zainteresowanych sztuką i kulturą śródziemnomorską, występują obie konwencje przedstawiania. Zarówno Brandstaetter, jak i Herling-Grudziński opisują miasta włoskie, przy czym Asyż ukazują jako przestrzeń mityczną, Rzym natomiast jako przestrzeń historyczną. Różni ich stosunek do wyspy Capri, na której cesarz Tyberiusz prawdopodobnie czytał raport Pilata o cierpieniu i śmierci Jezusa. Dynamikę włoskich przestrzeni wyznaczają zjawiska cudu i cyklu, znajdują się one u podłoża wizerunków miast. Ważną rolę pełni ponadto czas, którego konstrukcja współgra z określoną formą rekonstrukcji przeszłości.

Mgr Maria Gierszewska z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu rozpoczęła swoje wystąpienie zatytułowane „Ojczyzny Brandstaettera. Przenikanie się wątków kulturowych w dramatach mitologicznych” od nakreślenia kręgów kulturowych, które miały wpływ na pisarza. Były to trzy kręgi: żydowski, polski oraz śródziemnomorski (starożytność grecko-

-rzymska). Prelegentka zwróciła uwagę na pozorny – jej zdaniem – kontrast między pogaństwem grecko-rzymskim a kulturą judeochrześcijańską, jak też na to, że polskość kojarzyła się Brandstaetterowi przede wszystkim z katolicyzmem. Napięcia związane z godzeniem trzech ojczyzn (żydowskiej, polskiej i włoskiej) stały się źródłem duchowego rozwoju pisarza, a więc budowania jego wewnętrznej integralności. W dramatach mitologicznych Brandstaetter opisywał niemożność powrotu do życia po wojnie, podkreślając przy tym jej bezsens. Dawał wyraz treściom wciąż aktualnym oraz wartym przemyślenia, chociaż przybierał je w antyczny kostium. Bez zbędnego moralizowania wskazywał uniwersalne prawdy życiowe, jak choćby tę, która zabrzmiała w wygłosie referatu: „Harmonia uczuć i porządek serca są ważniejsze od życia”.

Lic. Agnieszka Kosmecka z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu wystąpiła z referatem „Muzykalne sfery twórczości Romana Brandstaettera”. W interesujący sposób, szczegółowo omówiła w nim okoliczności powstania opery *Bunt żaków* w epoce socrealizmu, rzuciła przy tym światło na uwikłania, jakim ulegali wówczas twórcy. Opera skomponowana przez Tadeusza Szeligowskiego (Brandstaetter był twórcą libretta) została wystawiona w roku 1951; i nie oparła się próbie czasu. Miała być utworem o trwałych walorach artystycznych i nosić dumne miano pierwszej polskiej opery współczesnej. Nie mogła jednak stanowić dla jej autorów powodu do chluby. Szeligowski później nie stworzył już muzyki do żadnej opery, a Brandstaetter nie napisał innego libretta. Natężenie scen zbiorowych w *Buncie żaków* przy ograniczeniu scen kameralnych sprawiło, że widz (także współczesny) nie jest w stanie zaakceptować tego dzieła.

W referacie prof. Zbigniewa Chojnowskiego z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie „Bestiarium Romana

Brandstaettera”, odczytanym przez reprezentującą tenże uniwersytet dr Annę Rzymską, podkreślono, że motywy florystyczne i zwierzęce stanowią integralną sferę poetyckiej wyobraźni Brandstaettera. Sposób przedstawiania przyrody ukształtowały jego upodobania estetyczno-kulturowe, poszukiwania mistyczne, pochodzenie, religia, wrażliwość etyczna i podróże. Fauna włączona jest do konstrukcji obrazu poetyckiego, jak też do anegdotycznej narracji i na prawach koniecznego elementu uczestniczy w formułowaniu przekazu nacechowanego duchowo i etycznie, a zarazem alegorycznie i metafizycznie. Obraz zwierząt nakreślony w utworach poety odzwierciedla zarazem jego wyobraźnię i wrażliwość na to, co łagodne, pobudzające do kontemplacji, ale też drapieżne i wprowadzające w stan najwyższego zaniepokojenia. Przedstawione w referacie profesora Chojnowskiego analizy wierszy autora *Dwóch muz* świadczą o tym, że motywy zwierzęce mają w jego twórczości charakter kulturowy i służą konstruowaniu żywego, niemożliwego do zamknięcia w jednej wykładni doświadczenia duchowego.

Dr Anna Rzymśka (także z UWM) przedstawiała następnie własny referat „Idea krajobrazu Romana Brandstaettera w peregrynacjach włoskich”. Idea ta, zdaniem prelegentki, wynika ze sposobu, w jaki pisarz traktuje przyrodę. Pojmuje on ją – podobnie jak św. Franciszek i Johann Gottfried von Herder – panenteistycznie (nie zaś panteistycznie). Według Brandstaettera krajobraz jawi się jako „tekst” do odczytania; ujęcie takie związane jest ze znaczeniem hebrajskiego słowa „dabar” i z koncepcją człowieka pojmowanego jako mikrokosmos. Pisarz odkrywa, że zasadniczą rolę w dziele artystycznym pełni kompozycja. Za centrum kompozycji swojego dzieła uważa „centrum świata”, czyli Asyż. W koncepcji Brandstaettera pojęcie „krajobraz” rozwarstwia się i oznacza: „kraj” i „obraz”. Spójna idea

krajobrazu, wypracowana przez pisarza podczas peregrynacji włoskich, stanowiła jedno z jego ważniejszych osiągnięć i wywarła duży wpływ na literacki kształt tetralogii *Jezus z Nazarethu*.

Ostatni referat podczas konferencji, „Sycylia Romana Brandstaettera”, zaprezentował prof. Ryszard Zajączkowski (z KUL). Sycylia, stanowiąca „ekstrakt” kultury śródziemnomorskiej, a zarazem nieskażonego piękna i prostoty, była – podobnie jak Asyż – ulubionym miejscem włoskich peregrynacji pisarza. U źródeł ponad czterdziestu jego wierszy poświęconych Sycylii leży model podróży artystycznej pojmowanej jako głębokie doświadczenie estetyczne i humanistyczne. Ta włoska wyspa staje się dla pisarza Arkadią. Poeta podąża śladami greckich pamiątek, aby odczytać w nich nie tylko historię miejsc, które zwiedza, lecz także ich uniwersalny przekaz etyczny. Podróż na Sycylię symbolicznie wyraża kondycję człowieka wydziedziczonych (figurą jego losu jest wygnanie z Arkadii) bezdomność, a zarazem pragnienie powrotu do bezpiecznych portów tradycji i religii. Estetyczna Arkadia staje się miejscem odpoczynku i natchnienia. Dla urzeczonych jej doskonałością i tajemniczym porządkiem jest schronieniem przed zgubnym pośpiechem cywilizacji. Stanowi wreszcie punkt odniesienia dla oceny współczesności, będąc ucieleśnieniem tradycji i harmonii, a więc wartości opozycyjnych wobec doświadczanego chaosu.

Konferencja miała przede wszystkim charakter naukowy, ale zawierała również akcenty popularyzatorskie – odbyły się projekcje dwóch filmów (pisarz doczekał się już siedmiu filmowych opowieści o swoim życiu i dziele): Tadeusza Śmiarowskiego

Roman Brandstaetter. Errata do biografii oraz ks. Rafała Ostrowskiego *Roman Brandstaetter w pościgu za Jezusem*.

Należy podkreślić, że poziom referatów i dyskusji był bardzo wysoki; uczestnikami konferencji byli w dużej mierze autorzy książek lub poważnych opracowań na temat twórczości Brandstaettera. Pozostali zaś, młodszy badacze, zaprezentowali teksty utrzymane również na wysokim poziomie merytorycznym, mające spore walory poznawcze. Konferencja wykazała, że wykreowany przez autora *Jezusa z Nazarethu* świat kultury to dziedzina bardzo interesująca i niesłuszne jest „szufladkowanie” pisarza, na przykład postrzeganie go wyłącznie jako autora tekstów o tematyce biblijnej. Brandstaetter zrobił wiele dla popularyzacji Biblii, ale nawiązywał też do szerokiego bogactwa kulturowego Europy. Podjęty podczas sesji temat daleki jest od wyczerpania. Interesujące byłoby dokładniejsze prześledzenie odniesień Brandstaettera choćby do kultury polskiej, niemieckiej i francuskiej, a także do starożytności greckiej i rzymskiej. Znaczenie konferencji polegało na tym, że podjęto na niej wyraźnie tematykę, która może zaciekać zupełnie nowe grono czytelników i literaturoznawców, a także rozpatrywano twórczość pisarza z perspektywy nośnej dziś w badaniach literackich problematyki kulturowej. Być może w przyszłości uda się ujawnić całe bogactwo kulturowych nawiązań Brandstaettera, a jego dziełu przydzielić bardziej eksponowane miejsce na tle literatury dwudziestego wieku – nie tylko polskiej. Mijający czas i zmieniający się kontekst historyczny zmuszają bowiem do przewartościowania i weryfikacji niejednej opinii.

Patrycja MIKULSKA

DON JUAN ALBO TOŻSAMOŚĆ UWODZICIELA

Don Juan, chociaż w licznych opowieściach ponosi klęskę i zostaje ukarany, niewątpliwie odniósł sukces. Mógłby czuć się uwodzicielem spełnionym – jeśli w ogóle dyspozycja uwodziciela i spełnienie mogą iść w parze. Leporello, jego sługa w najsłynniejszej bodaj wersji przygód zwodziciela z Sewilli, operze *Don Giovanni* Wolfganga Amadeusza Mozarta z włoskim librettem Lorenza da Pontego, zanotował tysiąc osiemset imion kobiet – tysiąc trzy w samej Hiszpanii. Ta liczba wydaje się niezbyt wielka w porównaniu z rzeszami słuchaczy i widzów, jakie przez stulecia Don Juan zafascynował. Jeden z nich, zapewne autotematycznie, zauważa: „Zwłaszcza intelektualiści identyfikują się ze swym artystokratycznym pierwowzorem, co zresztą im samym wydaje się całkiem naturalne, jako że Don Juan musi wszak mieć dar słowa i umiejętność perswazji”¹. Przyznaje jednak, że sukces Don Juana jest bardziej demokratyczny, a on sam występuje w różnych przebraniach i zakłada różne maski.

Chociaż zdobywcy Don Juana wywodzą się z różnych klas społecznych, reprezentują różne powołania, zawody i style życia, to właśnie intelektualiści – co również naturalne – dociekają przyczyn jego powodzenia, pytają samych siebie, co w nim zobaczyli.

Odpowiedź na to pytanie okazuje się nieoczywista. Don Juan zarazem zachwyca i rozczarowuje. Wydaje się jednocześnie ideałem, pociągającym wzorem i zwykłym łajdakiem, a przy tym kimś mało interesującym. Intelektualiści, rzecznicy umysłu, którzy nie znosi sprzeczności, na różne sposoby radzili sobie z tą dwoistością sewilskiego uwodziciela.

DON JUAN JAKO MIT

Radykalną apologię Don Juana wygłosił jego rodak José Ortega y Gasset, który odczuwał potrzebę jego obrony, zirytowany faktem, że choć wiele się o zwodziciela z Sewilli mówi, mówi się o nim źle. Ortega y Gasset przestrzega przed traktowaniem go jako lekkomyślnego łajdaka, co miało miejsce w niektórych utworach mu poświęconych. Zapewne, mówi Ortega, takim powołał Don Juana do życia autor pierwotnej średnio-wiecznej opowieści, której wydźwięk był moralistyczny: lubieżnik i lekkoduch zostaje ukarany, a jego smutny los niech będzie opowiadany wszystkim ku przestrodze. Takie traktowanie uważa hiszpański myśliciel za lekceważenie ideału, który nazywa „nega-

¹ A. Ochocki, *Klęska i upadek Don Juana*, w: tenże, *Trzy opery, czyli podmiotowość komiczna*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 243.

tywnym heroizmem”². Don Juana bowiem nic nie zadowala (u Mozarta uskarża się na trudy pracy dla kogoś takiego wspomniany już Leporello w rozpoczynającej operę arii). Poszukuje on doskonałości, sięgając w szczerym zresztą zachwycie i ze szczerą nadzieją po kolejne kobiety, niejako wypróbowuje kolejne ideały – i wszystkie je odrzuca jako niepełne, jednak niedoskonałe, nieidealne, i szuka dalej. To właśnie sprawia, że Don Juan jest „istotnym i niezastąpionym symbolem pewnych zasadniczych niepokojów nurtujących człowieka, niezniszczalną kategorią estetyczną i mitem tkwiącym głęboko na dnie ludzkiej duszy”³. Don Juan jest jak ludzkość, która „w ciągu wieków wypróbowywała jeden ideał za drugim”⁴, albo też jak historia, która „prezentuje nam w najszerszej panoramie peregrynacje naszego gatunku poprzez obszerny repertuar ideałów, dowodząc, że były one jednocześnie zachwycające i niewystarczające”⁵.

Rozwiązanie problemu Don Juana zaproponowane przez hiszpańskiego myśliciela jest w gruncie rzeczy proste: zwodzień z Sewilli reprezentuje wysoką ideę, a kto widzi w nim po prostu łotra, daje dowód małoduszności. Nawiasem mówiąc, nadmiernie moralistyczne postrzeganie opowieści o Don Juanie, które wzbudzało niepokój Ortegi, nie wydaje się dzisiaj szczególnie rozpowszechnione. Na przykład w jednej z nowszych inscenizacji opery Mozarta już po upadku Don Juana do piekieł i po kończącym dzieło sekstecie, w którym bohaterowie wyśpiewują pouczenie o losie, jaki spotyka złoczyńców, reżyserka pokazuje widzom na mgnienie oka naszego uwodziciela w piekielnej otchłani z piękną kobietą w ramionach – i nic nie wskazuje, żeby cierpiał mękę⁶.

IDEA I JEDNOSTKA

Nieco bardziej finezyjnie niż Ortega y Gasset podchodzi do problemu „dwóch oblicz” Don Juana Søren Kierkegaard, który najwięcej chyba uczynił dla popularności zwodziciela z Sewilli w filozofii. Jego *Studia z erotyki bezpośredniej*⁷ są jednak tyleż analizą tej postaci, ileż mową pochwalną na cześć opery Mozarta („Jestem jak młoda dziewczyna w Mozarcie zakochany”⁸ – wyznaje Kierkegaard), która przez genialną muzykę, jedyne medium mogące bezpośrednio wyrazić ideę, stanowi jej najlepszą reprezentację⁹. Jest to też reprezentacja nałatwiej dzisiaj dostępna, tak że w każdej chwili można odpowiedzieć na żarliwe wezwanie filozofa: „Posłuchaj, posłuchaj, posłuchaj *Don Juana* Mozarta!”¹⁰, i sięgnąć po jedno z wielu nagrań płytowych czy rejestracji wideo tej opery, a nawet posłuchać jej na żywo – podobno jest to jedna z najczęściej wystawianych oper.

² J. Ortega y Gasset, *Wprowadzenie do Don Juana*, tłum. P. Niklewicz, w: tenże, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 109.

³ Tamże, s. 115.

⁴ Tamże, s. 131.

⁵ Tamże, s. 132.

⁶ Zob. W.A. Mozart, *Don Giovanni*, reż. Francesca Zambello, DVD Opus Arte 2009.

⁷ Zob. S. Kierkegaard, *Studia z erotyki bezpośredniej, czyli erotyka muzyczna* w: tenże, *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, t. 1, s. 48-154.

⁸ Tamże, s. 50.

⁹ Por. tamże, s. 70.

¹⁰ Tamże, s. 116.

Według Kierkegaarda dwoistość Don Juana to dwoistość idei i jednostki, a trudność w jednoznacznym uchwyceniu jego postaci pochodzi stąd, że „Don Juan istotnie jest zawieszony w locie pomiędzy bytem idei (tzn. siłą, życiem) a bytem indywidualnym”¹¹. Z jednej strony Don Juan jest jak „siła przyrody nigdy uwodzeniem nie utrudzona, nigdy nie wyczerpana, jak wiatr nie męczy się stałym, gwałtownym uderzaniem, jak morze wiecznym kołysaniem, jak wodospad wiecznym spadaniem z gór”¹². Z drugiej – jako jednostka – Don Juan rozczarowuje: „Kiedy wyobrażę go sobie jako pojedyncze indywiduum, wtedy humorystycznie brzmi to, że uwiódł 1003 dziewczęta. Skoro bowiem uważamy go za indywiduum, akcent pada w złym miejscu; zaczyna chodzić o to, kogo i jak uwiódł”¹³.

Ponad sto pięćdziesiąt lat później Kierkegaardowi wtóruje inny filozof i wielki miłośnik opery Bernard Williams. Komentuje on fakt, że chociaż w operze Mozarta Don Juan, czy też Don Giovanni, jest bohaterem tytułowym i wokół niego obracają się wszystkie wydarzenia, kompozytor nie napisał dla niego żadnej dłuższej, autorefleksyjnej arii. Don Giovanni nigdy nie zatrzymuje się dłużej na scenie, aby wyjawić nam głębsze uczucia i myśli – co mają okazję uczynić pozostałe postaci. Giovanni znajduje się w ciągłym ruchu, zawsze w towarzystwie, i solo śpiewa tylko krótką, zawrotnie szybką „arię z szampanem” i małą miłosną serenadę do kolejnej upatrzonej „zdobyczy”. Williams pisze, że Don Giovanni jest „w najgłębszym sensie życiem tej opery”¹⁴, a jednak brakuje mu głębi – głębi na miarę dzieła, w którym gra główną rolę: „W pewnym sensie ma jakiś charakter – w dużej mierze zły. Nie uzyskujemy jednak żadnego wglądu w to, kim naprawdę jest, ani jaka siła napędza jego działania. Nie możemy tego wglądu uzyskać: w jego duszy nie ma nic ukrytego”¹⁵. Williams zwraca również uwagę, że nie wyrabiamy sobie żadnego pojęcia o tym, jaki jest Don Giovanni, kiedy zostaje sam.

Jonathan Kent, autor najnowszej inscenizacji z Glyndebourne¹⁶, podkreśla ten wątek, wykorzystując jeden z bodaj dwóch w całej operze momentów, kiedy na scenie przez krótką chwilę nikogo z naszym bohaterem nie ma. To właśnie chwila, gdy Don Giovanni śpiewa canzonettę pod oknami kolejnej kobiety, którą planuje uwieść. Scena ta w zamysle Mozarta i da Pontego miała być zapewne błaha. Tutaj staje się dramatyczna: Giovanni stoi w ciemności, na tle wysokiej ściany, i śpiewa zwrócony ku publiczności, właściwie w przestrzeń, przyzywając ukochaną i grożąc, że jeśli ta się nie pojawi, on umrze. Śpiewa przy tym w tempie dużo wolniejszym niż zazwyczaj w tym fragmencie opery wybierane i wygląda na coraz bardziej wyczerpanego, odczuwającego coraz większy chłód. Banalne słowa piosenki o wdzięcznej i prostej melodii, kuszące słowa uwodziciela, „przyprawione” umowną groźbą śmierci z – równie umownej – miłości, brzmią przez chwilę niemal jak modlitwa kogoś, kto bez innych ludzi nie potrafi w ogóle żyć, kto bez nich ginie.

¹¹ Tamże, s. 103.

¹² Tamże, s. 104.

¹³ Tamże, s. 103.

¹⁴ B. Williams, *Don Giovanni as an Idea*, w: tenże, *On Opera*, Yale University Press, New Haven–London 2006, s. 32 (tłum. fragm. – P.M.).

¹⁵ Tamże.

¹⁶ W.A. Mozart, *Don Giovanni*, reż. Jonathan Kent, DVD EMI Classics 2011.

UWIEDZENI

„Chi son io tu non saprai”, „Nie dowiesz się, kim jestem” – śpiewa Don Giovanni w scenie, w której pojawia się po raz pierwszy w operze Mozarta; nasz bohater ucieka właśnie przed kobietą, której nie udało mu się zdobyć; ściga go ona teraz, by odkryć tożsamość zamaskowanego napastnika, który nocą wdarł się do jej domu. Stephan Kimmig, reżyser przedstawienia *Don Giovanni* w Bawarskiej Operze Państwowej w Monachium¹⁷, wybrał te słowa jako leitmotiv całej swojej inscenizacji. Zapewne mogłyby mu przyświecać również słowa Ortegi, który wyjaśniał popularność Don Juana także tym, że nie jest on „posągiem pozwalającym się jedynie reprodukować, lecz blokiem marmuru, w którym każdy może wykuć inną rzeźbę”¹⁸. W tej kontrowersyjnej inscenizacji Don Giovanni to nie jedna, lecz cztery postacie (odtworzone jednak przez jednego śpiewaka-aktora) – czterech mężczyzn reprezentujących spotykane w dzisiejszym świecie typy, których łączy między innymi to, że trudno ich sobie wyobrazić w roli wiernego małżonka czy jakiegokolwiek innej wymagającej choćby minimum stałości, stabilizacji czy odpowiedzialności. A wierności, między innymi, zdają się pragnąć występujące w operze postacie kobiece – niezależnie od tego, kim rzeczywiście jest nasz bohater, one widzą w nim spełnienie swoich pragnień; jego tożsamość tworzona jest właśnie przez ich pragnienia. Pragnienia te nie mają jednak wiele wspólnego z rzeczywistością – niespokojne, poszukujące serca kobiet nie znajdują żadnego „ty”, w którym mogłyby spocząć. Widzowi pozostawione zostało rozstrzygnięcie, czy nie znajdują go one, bo taki jest dzisiejszy świat, bo żyjący w nim ludzie nie są wystarczająco „stabilni”, ich tożsamość nie jest wystarczająco określona i trwała, by nawiązać poważniejszą relację, czy też nie znajdują owego „ty”, bo pożądanie wbrew rzeczywistości, a może nawet w pustce, należy do ludzkiej kondycji.

Ta kontrowersyjna inscenizacja, choć przykuwa uwagę zdeorientowanego niekiedy widza do efektownych przemian protagonisty, w gruncie rzeczy czyni zeń postać błahą i wskazuje na uwiedzione przez niego kobiety – a może trzeba by powiedzieć na wszystkich innych, może trzeba by powiedzieć: na nas, na wszystkich, którzy w taki czy inny sposób ulegają urokowi Don Juana – jako na bohaterów dużo ważniejszych. To właśnie ich pragnienia, pragnienia tych, którzy w pewien sposób dopisali się do katalogu Leporella, ostatecznie kreują – jak chciał Ortega – Don Juana. A on, płytki człowiek o raczej złym charakterze, pragnienia te zna – i to nie dlatego, że jest szczególnie przenikliwy, lecz dlatego, że są to pragnienia podstawowe, proste i dlatego głębokie i ważne. Don Juan wykorzystuje więc człowieczeństwo swoich potencjalnych zdobyczy, składając im piękne obietnice, których nie spełnia – nie jest chyba jednak tak, że nic im nie daje, daje jednak nie tylko zbyt mało, lecz także nie to, co obiecywał i czego można było oczekiwać. Zasada, według której działa, przypomina zasadę funkcjonowania reklamy, gdzie sam produkt, jego faktyczne własności, wydają się mniej ważne od pragnień tych, którzy mają go kupić.

I tak Don Juan z wysokiej idei stał się specjalistą od reklamy, a grono przez niego uwiedzionych obrazem współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego – jakiz to odczarowujący i rozczarowujący wniosek i jakże zgodny z nieromantycznym duchem naszych czasów.

¹⁷ Premiera odbyła się 31 X 2009.

¹⁸ Ortega y Gasset, dz. cyt., s. 109.

Może jednak udałoby się ocalić coś z metafizycznego uroku Don Juana – co wcale nie oznacza przedstawienia go w lepszym świetle – jeśli jego karierę uwodziciela uznamy nie za cel, lecz za środek, za sposób wyrażania czegoś innego, bardziej egzystencjalnej postawy kogoś, kto sam dla siebie jest prawem: „Posiadanie kobiety – pisał E.T.A. Hoffmann – nie było już dla niego zaspokojeniem zmysłów, ale bezwzględna obelgą dla natury ludzkiej i Stwórcy”¹⁹. Swojego wyboru nie zmienił, nawet gdy posąg Komandora, wysłannik zaświatów, dawał mu ostatnią szansę pokuty. Bernard Williams nie zgadza się jednak z taką interpretacją: „Dumna odmowa żalu za grzechy, kiedy posąg tego od niego żąda, nie jest ze strony Giovanniego ostateczną obrazą kosmicznego porządku, lecz niezwykle pociągającą, imponującą odmową poddania się zastraszeniu”²⁰.

Najbardziej jednak przejmującą interpretację postaci zwodziciela z Sewilli zaproponował Albret Camus, który zdecydowanie odrzuca romantyczny wizerunek poszukiwacza ideału: „Nie można zrozumieć Don Juana, nie odwołując się do jego pospolitego symbolu: zwykły uwodziciel, kobieciarz. I jest zwykłym uwodzicielem. Z tą tylko różnicą, że wie o tym i dlatego jest absurdalny. Ale uwodziciel jasno widzący nie przestaje być uwodzicielem. [...] Don Juan nie chce «kolekcjonować» kobiet. Ich liczba pozwala mu wyczerpać wszystkie szanse życia”²¹. Don Juan Camusa to człowiek, który „biegnie od twarzy do twarzy”²², a „czas biegnie z nim”²³; nie przechowuje on wspomnień i nie wygląda w przyszłość, „przystaje na świat”²⁴ i „marnością dla niego jest tylko nadzieja przyszłego życia”²⁵. Może właśnie to bezkompromisowe trwanie w doczesności czyni tę postać tak atrakcyjną i tak odpychającą zarazem.

¹⁹ E.T.A. Hoffmann, *Don Juan*, tłum. A. Lange, w: tenże, *Opowiadania fantastyczne*, tłum. F. Faleński i in., Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 21n.

²⁰ Williams, dz. cyt. s. 39 (tłum. fragm. – P.M.).

²¹ A. Camus, *Don Juan*, tłum. J. Guze, w: tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2004, s. 125.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 124.

²⁵ Tamże.

NOTY O AUTORACH

Mariusz B r y l, doktor habilitowany, historyk sztuki. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1982 r. nauczyciel akademicki na UAM, w latach 1999-2008 wicedyrektor Instytutu Historii Sztuki.

Członek Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz Societas Humboldtiana Polonorum. Członek Akademickiego Klubu Obywatelskiego im. Lecha Kaczyńskiego.

Wyróżniony nagrodą MEN i Nagrodą Wydziału I Nauk Społecznych PAN.

Główne obszary badań: historia sztuki nowoczesnej, historia i teoria historii sztuki, współczesna kultura wizualna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Grupa artystów plastyków „Świt”. Z dziejów kultury artystycznej międzywojennego Poznania* (1992); *Cykle Artura Grottgera. Poetyka i recepcja* (1994, wyróżniona przez SHS Nagrodą im. ks. prof. Szczęsnego Dettloffa); *Suwerenność dyscypliny. Polemiczna historia historii sztuki od 1970 roku* (2008); *Perspektywy współczesnej historii sztuki. Antologia przekładów „Artium Quaestiones”* (współred., 2009).

Andrzej G n i a z d o w s k i, doktor habilitowany, profesor IFiS PAN, filozof. Urodzony w 1964 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1989 r. pracownik naukowy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Członek Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego (od 2011 r. prezes) i Helmuth-Plessner-Gesellschaft, członek stowarzyszony Center for Advanced Research in Phenomenology.

Laureat drugiej nagrody w ogólnopolskim konkursie im. Klemensa Szaniawskiego (przyznanej przez Polskie Towarzystwo Krzewienia Nauk).

Główne obszary badań: fenomenologia, filozofia polityczna i historia idei.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre’a jako hermeneutyka polityczna* (1996); *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji* (2007).

Jakub G o m u ł k a, doktor, inżynier, filozof. Urodzony w 1977 r. w Opolu. Studia z zakresu filozofii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (później Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), z zakresu informatyki na Politechnice Opolskiej.

Od 2009 r. pracownik dydaktyczno-naukowy w Katedrze Filozofii Boga na Wydziale Filozofii UPJP II w Krakowie, od 2011 adiunkt.

Członek-założyciel Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii (od 2010 r.).

Główne obszary badań: filozofia religii, filozofia języka, filozofia umysłu.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu* (2011).

Mariusz Gryganiec, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1969 r. w Sztumie (woj. pomorskie). Studia z zakresu resocjalizacji w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1994-1996 asystent w SWPS w Warszawie, od 2001 adiunkt w Zakładzie Filozofii Nauki na Wydziale Filozofii i Socjologii UW.

Główne obszary badań: współczesna metafizyka analityczna, ontologia, filozofia umysłu, historia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Autor książki: *Identyczność i trwanie. Studium ontologiczne* (2007).

Katarzyna Gurczyńska-Sady, doktor habilitowany, profesor UP, filozof. Urodzona w 1968 r. w Cieszyźnie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim i na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej (doktoranckie).

W latach 1997-1999 asystent w Zakładzie Etyki Akademii Medycznej w Lublinie; od 1999 do 2011 r. adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej UMCS, obecnie kierownik Katedry Historii Filozofii w Instytucie Filozofii i Socjologii na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, historia filozofii współczesnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina* (2000); *Podmiot jako byt otwarty. Filozofia podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina* (2007); *Wielcy filozofowie współczesności* (współautor, 2012).

Witold M. Henel, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 2012 r. adiunkt w Zakładzie Ontologii i Epistemologii na Wydziale Historyczno-Socjologicznym Uniwersytetu w Białymstoku.

Członek Ośrodka Badań Filozoficznych.

Główne obszary badań: epistemologia, filozofia umysłu, filozofia nauki.

Autor artykułów i tłumacz prac z powyższych dziedzin.

Jarosław Merekci SDS, doktor, filozof. Urodzony w 1960 r. w Bisztyńku (ziemia olsztyńska). Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie koło Wrocławia, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

W latach 1991-2001 wykładowca etyki w WSD Salwatorianów w Bagnie. Od 1991 r. współpracownik Istituto Polacco di Cultura Cristiana w Rzymie. Od 1994 r. pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL, od 2000 r. zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos”. Obecnie wykładowca antropologii filozoficznej i etyki w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Współpracownik „Jazz Forum”.

Członek nadzwyczajny Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino.

Główne obszary badań: etyka, związki etyki z antropologią (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *Rocco Buttiglione. Doktorat honoris causa KUL* (red., 1994); *Wokół encykliki „Veritatis splendor”* (red., 1994); *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996); *ABC etyki* (współautor, 1996); *Spór o prawo naturalne* (2001). Tłumacz literatury filozoficznej i teologicznej.

Marcin Miłkowski, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Warszawie. Studia w ramach MISH na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 2005 r. adiunkt w Zakładzie Logiki i Kognitywistyki Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Członek Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki (od 2009 r. sekretarz). W latach 2006-2008 członek sieci koordynacyjnej EuCognition w ramach 6 Programu Ramowego UE. Od 2009 r. członek sieci koordynacyjnej EuCogII, a od 2012 r. sieci koordynacyjnej SINTELNET w ramach 7 Programu Ramowego UE.

Wyróżniony m.in. Gold Award: Sun Microsystems OpenOffice.org Community Innovation Program (Hamburg, 2008).

Główne obszary badań: filozofia i lingwistyka komputerowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Analizyczna metafizyka umysłu* (współred., 2008); *Beyond Description. Naturalism and Normativity* (współred., 2010); *Przewodnik po filozofii umysłu* (współred., 2012); *Explaining the Computational Mind* (2013). Tłumacz literatury filozoficznej i informatycznej.

Robert P o c z o b u t, doktor habilitowany, profesor UwB, filozof. Urodzony w 1968 r. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Pracownik Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, obecnie kierownik Zakładu Ontologii i Epistemologii.

Członek Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego.

Główne obszary badań: filozofia logiki, filozofia nauki, ontologia, filozofia języka, filozofia umysłu i filozofia kognitywistyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki* (2001, Nagroda im. Tadeusza Kotarbińskiego); *Analizyczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (współred., 2008); *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznymi* (2009, wyróżnienie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej); *Przewodnik po filozofii umysłu* (współred., 2012).

Mordecai R o s h w a l d, profesor, filozof, pisarz. Urodzony w 1921 r. w Drohobyczu. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie (uczeń M. Bubera).

Emerytowany profesor Uniwersytetu Minnesoty i Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Współpracownik wielu ośrodków akademickich, uniwersytetów oraz instytutów naukowych na całym świecie (m.in. w Polsce).

Główne obszary badań: prawda i sposoby dochodzenia do niej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Humanism in Practice: A Blue-Print for a Better World* (1955); *Moses: Leader, Prophet, Man* (1969); *The Transient and the Absolute: an Interpretation of the Human Condition and of Human Endeavor* (1999); *Liberty. Its Meaning and Scope* (2000); *Looking Back in Wonder: The Author's Reminiscences and Reflections* (2004); *The Half-Truths by Which We Live* (2006); *Dreams and Nightmares: Science and Technology in Myth and Fiction* (2008); *Modern Technology: The Promise and The Menace* (2009). Proza science fiction: *Level 7* (1959); *Armageddon* (1962); *Preface by The Martian Institute for Archaeological Excavations in the Solar System* (2004).

Dariusz S k ó r c z e w s k i, doktor, literaturoznawca. Urodzony w 1967 r. w Kielcach. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2004 r. adiunkt w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury KUL. W latach 2001-2004 visiting scholar w Rice University i w 2006-2007 w University of Illinois w Chicago.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies (ASEES) i American Association of Teachers of Slavic and Eastern European Languages (AATSEEL).

Główne obszary badań: krytyka literacka, teoria postkolonialna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Aby rozpoznać siebie. Rzecz o Andrzeju Kijowskim krytyku literackim i publicyście* (1996); *Spory o krytykę literacką w Dwudziestoleciu międzywojennym* (2001); *The Task of Interpretation: Hermeneutics, Psychoanalysis and Literary Studies* (współred., 2009).

Renata Ziemińska, doktor habilitowany, profesor US, filozof. Urodzona w 1965 r. w Zamościu. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1991-2001 asystent, później adiunkt, w Katedrze Filozofii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy (obecnie Uniwersytet Kazimierza Wielkiego). Od 2001 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Filozofii na Uniwersytecie Szczecińskim, obecnie kierownik Zakładu Epistemologii. Założycielka (w 2004 r.) i redaktor naczelny czasopisma filozoficznego „Analiza i Egzystencja”.

Członek Prezydium Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Członek Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego, Society for Skeptical Studies oraz International Society for the Study of Skepticism.

Główne obszary badań: epistemologia, zwłaszcza zagadnienia wiedzy, prawdy, samoświadomości, sceptycyzmu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Epistemologia Rodericka M. Chisholma* (1998); *Eks-ternalizm we współczesnej epistemologii* (2002); *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności* (2013).

CONSCIOUSNESS AND IDENTITY

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – Sisyphus Facing Neurophysiology (D.Ch)

Albert Camus wrote that if the myth of Sisyphus is tragic, it is so because its hero is conscious. The particular time when his consciousness surfaces is the time when he descends the slope in order to get his stone and roll it up again to the top of the mountain. It is then, in these moments of going back down to the plain, that Sisyphus fully realizes his fate and becomes deeply aware that there is no hope for him to overcome his plight. Yet the consciousness of this circumstance, “the lucidity that was to constitute his torture,”¹ turns out his victory. In this time of lucidity, Sisyphus is “superior to his fate.”² Using the language of philosophy, one might say that through the consciousness of his fate Sisyphus discovers his own subjectivity, the fact that, in his being, he infinitely transcends the fate to which his existence has been reduced – indeed, he realizes that no fate may ever encompass or exhaust the entirety of a human existence, that “something” will always be left out, that there will always be “something” that surpasses the limitations the fate imposes and that prevails over any determinants. This “something” is consciousness. It is from his consciousness that Sisyphus draws the power that makes him capable of going beyond his condition, the power to surmount his fate with the attitude of scorn which pervades it with individuality and uniqueness, even if it be shared by entire human masses.

While Camus observes that his consciousness gives Sisyphus the power to overcome his enslavement, he stops this line of thought with the statement that “there is no fate that cannot be surmounted by scorn.”³ However, the attitude of scorn is not the only way to discover subjectivity. Consciousness may guide the subject – in the cognitive sense as well as in the moral one – also in other directions, and find its concretization when it surfaces as experiences, emotions, reflections, vacillations, resolutions, and not infrequently as dramatic choices. In each of such cases, the human being, in one way or another – yet always

¹ A. Camus, *The Myth of Sisyphus*, translated by J. O’Brien (New York–Toronto: Vintage Books 1991, 121.

² Ibidem.

³ Ibidem.

owing to her consciousness – acquires a vision of her fate, finds herself «above» it, and in some sense assumes a relation to it by adopting a particular attitude. While the world of the myth of Sisyphus is a closed and lonely one, as it is populated by Sisyphus alone, the real world in which a human subject lives is open, changeable, it happens to be discontinuous, and even the monotony and uniformity of life does not render it unchangeable. Thus a human consciousness in it is even more deeply motivated to seek the categories by means of which to grasp the fate, to properly relate to it. A particular manifestation of the movement of consciousness triggered by the desire to grasp the sense of human experience can be seen in culture, which, through literary works, art or film expresses, in the global sense, the human concern to name the fate and so to become superior to it, to reach a higher vantage point.

One might say that the consciousness of one's fate, the self-reference on the part of a human subject actually determines the identity of the human being. It is true about the identity of a human being in time (conscious experience in a way builds up within the human being and its successive layers inform one another in an individual life) as well as about the identity of the human being in the sense of the genus-differentia definition.

The question about the constitution of subjectivity or, to come back to the insight offered by Camus, the question “What makes Sisyphus capable of consciousness?”, in various ways animates arts and humanities, and recently it has become the focus of cognitive sciences conceived of as an interdisciplinary effort to reconstruct the functioning of the human mind, which is seen as the specific environment in which the phenomenon of consciousness emerges. Thus cognitivists and neurocognitivists: biologists, neurobiologists, neurophysiologists, psychologists, philosophers (above all epistemologists), linguists, anthropologists, as well as specialists in computer science, focus their research efforts on understanding the structure and the function of cognitive processes based on the mechanisms of the brain. Within the field of cognitive sciences, the mind is compared to a computer, an information processing unit, and there are attempts to model cognitive processes by means of artificial neural networks. The particular cognitive disciplines develop rapidly and their advancements are frequently used in new technologies since the results of the latter are based on accurate information processing. The research in question must not be rebutted and its results may not be refuted; it would be impossible to justify the claim that it does not explain the functioning of the human mind or that it fails to reconstruct the mechanisms which determine the emergence of conscious mental processes. Yet an epistemological want remains, accompanied by disbelief, or even by a metaphysical fear in the face of the question: Is it really a fact that the basis of our consciousness, self-consciousness and subjectivity is something extremely complex and difficult to reconstruct, and yet something ultimately so banal, incommensurate in the existential sense to the experience of the drama of the human fate, of which Sisyphus provides a paradigm?

It seems that such fears resemble, in their essence, the anxiety about the consequences of physicalism advanced in the philosophy of the turn of the 20th century, except that the modern day theory no longer deconstructs an existing, metaphysical vision of the reality, but supported by the apparatus of the scien-

ces, renders such a vision impossible, replacing it with a “closed,” reductionist, functional explanation proposed within the framework of ontological materialist monism which may assume the shape of an infinite regress. There is no hope that, at some stage of this explanation, there will appear a novelty and the further results will disclose other than functional nature of our experiences. One may, however, put forward the objection that the cognitivist theories of the mind do not account for the experiences for the explanation of which they were initially produced, as they do not account for the move from microstructure to macrostructure or from explanation to explanandum, and thus they do not “save the phenomena.” Yet, if the reply to this objection is that the phenomena in question are illusory, we lose the basis for further queries.

However, the issues concerning consciousness and identity are considered in modern philosophy also irrespectively of cognitive research, above all by analytic philosophy. It seems though that the experience of subjectivity, with its core in the concurrence of a conscious experience and a sense of existential identity, cannot be grasped even within this discipline, as it focuses on an analysis of concepts and the relations obtaining among them, and does not attempt a study of the nature of beings. Moreover, even if analytic philosophers assume that consciousness is an irreducible phenomenon, the initial definitions of the concepts which they subject to analysis, as well as the accepted rules of their use, inevitably determine the research field and the research results as such.

In the articles collected in the present volume, the readers will find a survey of contemporary thought on consciousness and identity, pointing to its main pillars: functionalism, the concept of *qualia* and that of emergence. Some of the authors argue with the philosophers whose views they analyze: Marcin Miłkowski, the translator of David Chalmers’s *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* into Polish, points to the difficulties inherent in the theory of mind developed by the Australian philosopher, while Witold M. Hensel analyzes some paradoxical consequences of the account of personal identity proposed by Sydney Shoemaker and simultaneously shows the limitations of philosophical argument which draws above all on thought experiments. Mariusz Grygianiec analyzes the so-called simple view of personal identity, pointing that it is coherent with the animalist standpoint and asserting that the concept of person, due to its vague sense, is insignificant to ontology. Renata Ziemińska explores the understanding of consciousness and subject in modern philosophy, showing that they ultimately remain a mystery. Robert Poczobut discusses paradoxes in three types of the explanation of consciousness, referring, respectively, to its neural correlates, to causal laws and to the fundamental mental and physical laws. Jakub Gomułka presents a short history of the development of the issues related to consciousness in the analytic philosophy of mind and in cognitive sciences, referring, in particular, to the standpoint of mysterianism held by Colin McGinn and proposing its reformulation so that it might be situated between physicalist reductionism and antireductionism. Jarosław Merecki, SDS, describes the significance of consciousness in the constitution of subjectivity and transcendence in Karol Wojtyła’s philosophy.

Although consciousness and identity, as well as human subjectivity occurring as their result, are principally philosophical concepts, they function also in other

contexts, in which their aspects essentially overlooked in the philosophical and cognitivist analyses are brought to light. Drawing upon postcolonial conceptual framework, Dariusz Skórczewski offers a reflection on the consciousness and identity of the nations of East Central Europe which are overcoming the trauma of communism, and focuses on the alleged inferiority of their historical experience, as implied by the analyses made by Western scholars. Andrzej Gniazdowski discusses the issue of political identity in reference to the person of Edith Stein and analyzes the evolution of her attitude to the German State. Mariusz Bryl combines the post-colonial perspective and the political one, and describes the gradual decline of the national consciousness and identity of the Poles after 1989, pointing to the oversimplification of the symbolic sphere in Poland, which has paradoxically coincided, in the public space, with the ubiquity of myth-creating works of Artur Grottger. Katarzyna Gurczyńska-Sady engages in polemics with Ewa Domańska and discusses the concept of subject in the post-postmodern humanities, postulating the necessity to return to the «strong» subject. Mordecai Roshwald writes about the clash between «might» and «right» in the Biblical narrative, pointing to the way the consciousness of their protagonists is shaped, as well as to the process in which the imperative of conscience comes to being.

The intention of the editors of *Ethos* was that the spirit of the present volume should resemble that of the seminars hosted by Pope John Paul II in Castel Gandolfo. They provided an opportunity for researchers and scientists representing various domains of human knowledge and various outlooks on life to meet and reflect together on issues which demand combined perspectives of view. The objective of those meetings was not original conclusions as such, but above all an exchange of ideas and points of view for the sake of cognitive openness: so that the intuitions others cherish may become an inspiration. The editors of *Ethos* hope that the volume on the issues of consciousness and identity will be received by the readers in this very spirit.

JOHN PAUL II – Metaphysics of the Person

In both East and West, we may trace a journey which has led humanity down the centuries to meet and engage truth more and more deeply. It is a journey which has unfolded – as it must – within the horizon of personal self-consciousness: the more human beings know reality and the world, the more they know themselves in their uniqueness, with the question of the meaning of things and of their very existence becoming ever more pressing. This is why all that is the object of our knowledge becomes a part of our life. The admonition «Know yourself» was carved on the temple portal at Delphi, as testimony to a basic truth to be adopted as a minimal norm by those who seek to set themselves apart from the rest of creation as “human beings,” that is as those who «know themselves.»

Moreover, a cursory glance at ancient history shows clearly how in different parts of the world, with their different cultures, there arise at the same time the fundamental questions which pervade human life: Who am I? Where have

I come from and where am I going? Why is there evil? What is there after this life? These are the questions which we find in the sacred writings of Israel, as also in the Veda and the Avesta; we find them in the writings of Confucius and Lao-Tze, and in the preaching of Tirthankara and Buddha; they appear in the poetry of Homer and in the tragedies of Euripides and Sophocles, as they do in the philosophical writings of Plato and Aristotle. They are questions which have their common source in the quest for meaning which has always compelled the human heart. In fact, the answer given to these questions decides the direction which people seek to give to their lives.

[...]

Men and women have at their disposal an array of resources for generating greater knowledge of truth so that their lives may be ever more human. Among these is philosophy, which is directly concerned with asking the question of life's meaning and sketching an answer to it. Philosophy emerges, then, as one of noblest of human tasks. According to its Greek etymology, the term philosophy means "love of wisdom." Born and nurtured when the human being first asked questions about the reason for things and their purpose, philosophy shows in different modes and forms that the desire for truth is part of human nature itself. It is an innate property of human reason to ask why things are as they are, even though the answers which gradually emerge are set within a horizon which reveals how the different human cultures are complementary.

Philosophy's powerful influence on the formation and development of the cultures of the West should not obscure the influence it has also had upon the ways of understanding existence found in the East. Every people has its own native and seminal wisdom which, as a true cultural treasure, tends to find voice and develop in forms which are genuinely philosophical. One example of this is the basic form of philosophical knowledge which is evident to this day in the postulates which inspire national and international legal systems in regulating the life of society.

Nonetheless, it is true that a single term conceals a variety of meanings. Hence the need for a preliminary clarification. Driven by the desire to discover the ultimate truth of existence, human beings seek to acquire those universal elements of knowledge which enable them to understand themselves better and to advance in their own self-realization. These fundamental elements of knowledge spring from the wonder awakened in them by the contemplation of creation: human beings are astonished to discover themselves as part of the world, in a relationship with others like them, all sharing a common destiny. Here begins, then, the journey which will lead them to discover ever new frontiers of knowledge. Without wonder, men and women would lapse into deadening routine and little by little would become incapable of a life which is genuinely personal.

[...]

One of the most significant aspects of our current situation, it should be noted, is the "crisis of meaning." Perspectives on life and the world, often of a scientific temper, have so proliferated that we face an increasing fragmentation of knowledge. This makes the search for meaning difficult and often fruitless. Indeed, still more dramatically, in this maelstrom of data and facts in which we live and

which seem to comprise the very fabric of life, many people wonder whether it still makes sense to ask about meaning. The array of theories which vie to give an answer, and the different ways of viewing and of interpreting the world and human life, serve only to aggravate this radical doubt, which can easily lead to skepticism, indifference or to various forms of nihilism.

In consequence, the human spirit is often invaded by a kind of ambiguous thinking which leads it to an ever deepening introversion, locked within the confines of its own immanence without reference of any kind to the transcendent. A philosophy which no longer asks the question of the meaning of life would be in grave danger of reducing reason to merely accessory functions, with no real passion for the search for truth.

To be consonant with the word of God, philosophy needs first of all to recover its sapiential dimension as a search for the ultimate and overarching meaning of life. This first requirement is in fact most helpful in stimulating philosophy to conform to its proper nature. In doing so, it will be not only the decisive critical factor which determines the foundations and limits of the different fields of scientific learning, but will also take its place as the ultimate framework of the unity of human knowledge and action, leading them to converge towards a final goal and meaning. This sapiential dimension is all the more necessary today, because the immense expansion of humanity's technical capability demands a renewed and sharpened sense of ultimate values. If this technology is not ordered to something greater than a merely utilitarian end, then it could soon prove inhuman and even become potential destroyer of the human race.

The word of God reveals the final destiny of men and women and provides a unifying explanation of all that they do in the world. This is why it invites philosophy to engage in the search for the natural foundation of this meaning, which corresponds to the religious impulse innate in every person. A philosophy denying the possibility of an ultimate and overarching meaning would be not only ill-adapted to its task, but false.

Yet this sapiential function could not be performed by a philosophy which was not itself a true and authentic knowledge, addressed, that is, not only to particular and subordinate aspects of reality – functional, formal or utilitarian – but to its total and definitive truth, to the very being of the object which is known. This prompts a second requirement: that philosophy verify the human capacity to know the truth, to come to a knowledge which can reach objective truth by means of that *adaequatio rei et intellectus* to which the Scholastic Doctors referred. This requirement, proper to faith, was explicitly reaffirmed by the Second Vatican Council: "Intelligence is not confined to observable data alone. It can with genuine certitude attain to reality itself as knowable, though in consequence of sin that certitude is partially obscured and weakened" (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 15).

A radically phenomenalist or relativist philosophy would be ill-adapted to help in the deeper exploration of the riches found in the word of God. Sacred Scripture always assumes that the individual, even if guilty of duplicity and mendacity, can know and grasp the clear and simple truth. The Bible, and the New Testament in particular, contains texts and statements which have a ge-

nuinely ontological content. The inspired authors intended to formulate true statements, capable, that is, of expressing objective reality. It cannot be said that the Catholic tradition erred when it took certain texts of Saint John and Saint Paul to be statements about the very being of Christ. In seeking to understand and explain these statements, theology needs therefore the contribution of a philosophy which does not disavow the possibility of a knowledge which is objectively true, even if not perfect. This applies equally to the judgements of moral conscience, which Sacred Scripture considers capable of being objectively true.

The two requirements already stipulated imply a third: the need for a philosophy of genuinely metaphysical range, capable, that is, of transcending empirical data in order to attain something absolute, ultimate and foundational in its search for truth. This requirement is implicit in sapiential and analytical knowledge alike; and in particular it is a requirement for knowing the moral good, which has its ultimate foundation in the Supreme Good, God himself. Here I do not mean to speak of metaphysics in the sense of a specific school or a particular historical current of thought. I want only to state that reality and truth do transcend the factual and the empirical, and to vindicate the human being's capacity to know this transcendent and metaphysical dimension in a way that is true and certain, albeit imperfect and analogical. In this sense, metaphysics should not be seen as an alternative to anthropology, since it is metaphysics which makes it possible to ground the concept of personal dignity in virtue of their spiritual nature. In a special way, the person constitutes a privileged locus for the encounter with being, and hence with metaphysical enquiry.

Wherever men and women discover a call to the absolute and transcendent, the metaphysical dimension of reality opens up before them: in truth, in beauty, in moral values, in other persons, in being itself, in God. We face a great challenge at the end of this millennium to move from phenomenon to foundation, a step as necessary as it is urgent. We cannot stop short at experience alone; even if experience does reveal the human being's interiority and spirituality, speculative thinking must penetrate to the spiritual core and the ground from which it rises. Therefore, a philosophy which shuns metaphysics would be radically unsuited to the task of mediation in the understanding of Revelation.

[...]

Insisting on the importance and true range of philosophical thought, the Church promotes both the defence of human dignity and the proclamation of the Gospel message. There is today no more urgent preparation for the performance of these tasks than this: to lead people to discover both their capacity to know the truth and their yearning for the ultimate and definitive meaning of life. In the light of these profound needs, inscribed by God in human nature, the human and humanizing meaning of God's word also emerges more clearly. Through the mediation of a philosophy which is also true wisdom, people today will come to realize that their humanity is all the more affirmed the more they entrust themselves to the Gospel and open themselves to Christ.

Extracts from the Encyclical Letter *Fides et ratio* promulgated on 14 September 1998 (Sections: 1, 3-4, 81-83, 102). Reprinted from „L'Osservatore Romano,”

The Polish Edition, 19(1998) No. 11, p. 4f., 31f., 38. The title comes from the editors. © Libreria Editrice Vaticana.

Mordecai ROSHWALD – “Might” and “Right” in the Biblical Narrative (trans. P. Mi-kulska)

The confrontation of Might and Right is one of the basic themes of the Bible. Indeed, the imperative of commitment to Right and the belief in its vindication can be considered to be a major contribution of the Israelite civilization to the Western creed. The present essay explores this theme in some Biblical stories – such as that of Joseph and the tale of the exodus from Egypt – where it is not obvious. The paper also highlights this major theme in some other narratives, where the issue is explicitly articulated.

Yet, the belief in the vindication of Right is challenged in the Bible itself, as well as in post-Biblical literature, in the face of Israelite (Jewish) and universal human experience. An indirect response to such challenge is implied in eschatological prophecy and in messianic beliefs, which envisage a perfect world of universal peace and justice.

Keywords: Biblical studies, the Bible, law, conscience, Biblical narratives, Abraham, Joseph, David, Ahab, Moses

Contact: c/o John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin,
al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: roshwald@gmail.com

Jakub GOMUŁKA – The Issue of Consciousness in the Contemporary Analytic Philosophy of Mind

My article deals with the problem of consciousness in the contemporary analytic philosophy of mind. In its first part I present the historical background of the problem, namely the Cartesian dualism, and the rise and development of cognitive sciences and neurosciences. I explain Ned Block's «phenomenal consciousness» / «access consciousness» dichotomy, the concept of «explanatory gap» and, of course, the famous concept of *qualia*.

The second part concerns the arguments for and against the irreducibility of (phenomenal) consciousness and *qualia* like Frank Jackson's Knowledge Argument and its critique by David Lewis and Daniel Dennett.

The third part is devoted to the idea of so-called “new mysterians” (e.g. Colin McGinn). In my opinion McGinn's standpoint offers a tempting «middle way» between reductionism and anti-reductionism. However, I find his solution unacceptable due to its rampant idealistic assumption that there can be a physical theory unavailable for our cognitive abilities. Such a position can be dubbed «*an sich* physicalism» – after Kantian concept of *Ding an sich* – and it must be rejected for any thinker who rejects the possibility that the latter concept can be intelligible.

Therefore at the end of my paper I introduce an idea of «meta-mysterianism,» another conception of the «third way» avoiding both reductionism and anti-reductionism in the analytic philosophy of mind.

Keywords: philosophy of mind, *qualia*, consciousness, explanatory gap, mysterianism

Contact: Chair of Philosophy of God, Faculty of Philosophy, Pontifical University of John Paul II, ul. Kanonicza 9, 31-002 Kraków
E-mail: jakub.gomulka@gmail.com
<http://www.kognitywistyka.upjp2.edu.pl/index.php?s=staff&p=gomulka>

Robert POCZOBUT – Paradoxes in Explaining Consciousness

There is a widely held and deeply rooted conviction that consciousness is something mysterious and paradoxical. Yet despite this belief interdisciplinary research is conducted nowadays with the objective to explain the origin, structure and function of consciousness. Throughout the process, the following questions arise: Are mysterians right in claiming that consciousness will always remain outside the explanatory capabilities of science? Or should we rather put faith in the assertions of the scientists and philosophers who hold that the puzzle of consciousness will soon be solved and the paradoxes related to it rendered merely ostensible?

In the present article, I scrutinize some theoretical difficulties engendered by four different projects developed with the goal to explain consciousness. The first one seeks neural correlates of consciousness, the second stresses the need to construct a causal explanation; the third postulates that consciousness should be explained by means of the fundamental mental and physical laws, and the fourth refers to the mechanistic model of explanation accepted within neuro-cognitivism.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: consciousness, explanation, paradox, naturalism, emergence, mind, cognitive neuroscience

Contact: Zakład Ontologii i Epistemologii, Wydział Historyczno-Socjologiczny, Uniwersytet w Białymstoku, pl. Uniwersytecki 1, 15-420 Białystok, Poland
E-mail: robert.poczobut@neostrada.pl
<http://filozofia.uwb.edu.pl/struktura/22-zakad-ontologii-i-epistemologii/10-robert-poczobut.html>

Renata ZIEMIŃSKA – Two Concepts of Consciousness and Subject

In contemporary research on the nature of mind there are two basic notions of consciousness: first-person (phenomenal) consciousness and third-person awareness. The first one is the feeling qualities, the second one is reacting to stimuli and processing information. Similarly, we have two concepts of the subject. The subject of phenomenal consciousness is the centre of the stream of consciousness, the agent and owner of all feelings. The subject of awareness is a conscious system, usually a biological organism, carrying on the conscious processes. The naturalistic approach cannot successfully explain how the binding of different data is going on to become the one stream of consciousness with identical I as its centre. The first-person approach cannot successfully explain the identity of consciousness and body. The two perspectives complement each other.

Keywords: consciousness, subject, I, personal identity

Contact: Zakład Epistemologii, Instytut Filozofii, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71, 71-017 Szczecin, Poland

E-mail: zieminre@univ.szczecin.pl; renata.zieminaska@whus.pl

Phone: +48 91 444 3245

www.zieminaska.whus.pl

Jarosław MERECKI, SDS – Subjectivity and Transcendence: Consciousness in the Philosophy of Karol Wojtyła and in John Paul II's Theology of the Body

The paper presents the understanding of the essence and the functions of consciousness in the philosophical writings of Karol Wojtyła and in the theology of the body developed by John Paul II. In his philosophy, Wojtyła uses the phenomenological method, but tries to go beyond phenomenology, combining it with metaphysics of the Aristotelian origin. In contrast to the phenomenological tradition, Wojtyła maintains that consciousness is not intentional. In this context he distinguishes between knowing something and being conscious of something. An act of knowledge puts the subject in contact with the reality that exists independently of it, whereas consciousness has two functions: it reflects the content of knowledge (reflective function) and interiorizes it (reflexive function). According to Wojtyła, this twofold process allows the subject to arrive at the knowledge of the objective truth and at the same time reveals the normative power of truth.

Keywords: Karol Wojtyła, John Paul II, subjectivity, transcendence, theology of the body, normative power of truth

Contact: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Università Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano 4, 00120 Città del Vaticano

E-mail: jarekm@sds.org

Phone: +39 06 69886113

Marcin MIŁKOWSKI – David Chalmers' Curious Theory of Consciousness

In this paper, I argue that the supposedly new theory of consciousness proposed recently by David Chalmers is very close to classical functionalism. Indeed, it treats some of the controversial assumptions of functionalism as naturally necessary. This is, however, very unfortunate, as they lead to numerous tensions in his view. In the first part, I analyze the functionalist theory of independence of complex organizations from their material realization. Then, I sketch several functionalist theories of consciousness as a background for Chalmers' own theory. *Pace* Chalmers, some of them are theories of qualities of experience as well. In the third part, I show that Chalmers, instead of rejecting the functionalist independence claims, retains them as "the principle of organizational invariance". This, however, leads to the very problems that made functionalism a bad candidate for a theory of consciousness (at least according to Chalmers' own view). Lastly, I argue that he has to either view the hard problem of consciousness as pseudo-problem or reject his own theory as insufficient, as it is mere rebranding of classical computational functionalism and has no serious answer to the hard problem of consciousness.

Keywords: David Chalmers, theory of consciousness, functionalism

Contact: Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warsaw, Poland

E-mail: <http://marcinmilkowski.pl/en/contact>

<http://marcinmilkowski.pl/>

Mariusz GRYGIANIEC – The Criteria of Personal Identity and the So-Called Simple View

The problem of personal identity over time boils down to the question of an appropriate (constitutive) criterion of numerical identity: what are informative, non-trivial, non-circular necessary and sufficient conditions that determine whether two (temporally indexed) persons are one and the same continuant person. In the philosophical literature these criteria fall standardly into one of the three families: the psychological approach, the somatic approach and the simple view. In my article I try, first, to demonstrate that the third approach – contrary to widespread opinion – can be compatible with some version of animalism, according to which each human person is identical with a biological organism, and second, to deliver some arguments which can be used in support of the view that it is impossible to formulate appropriate criteria of personal identity.

Keywords: identity, criteria, person, organism, animalism, simple view

Contact: Zakład Filozofii Nauki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warsaw, Poland

E-mail: ontology@wp.pl
Phone: +48 22 5523709
<http://www.ontology.uw.edu.pl/>

Witold M. HENSEL – A Long Road to Nowhere: On Sydney Shoemaker's Functionalist Theory of Personal Identity

The paper presents and criticizes Sydney Shoemaker's account of personal identity. Briefly stated, Shoemaker's theory says that personal identity over time consists in psychological continuity, unless there has been branching involved. The first three sections describe the standard construal of the problem and recount how Shoemaker developed his theory from Locke's memory theory. Section 4 discusses how functionalism is supposed to shed light on the notion of personal identity, and section 5 gives a short summary of the theory's shortcomings. I argue that: (1) Shoemaker's definition of psychological continuity is elliptical and, thus, has no bearing on the puzzling borderline cases most theories of personal identity attempt to handle; (2) Shoemaker's theory lacks explanatory value, because its functionalist framework relies for content on a non-existent psychological theory; (3) the functionalist framework is at odds with the formal constraint of transitivity Shoemaker, like most authors, sets on the notion of personal identity; and (4), appearances to the contrary notwithstanding, Shoemaker's theory is not concerned with the nature of personal identity, but with one of its several concepts, which is to say that, treated as a metaphysical account, it is simply a collection of unjustified claims about the mind.

Keywords: Sydney Shoemaker, identity, personal identity, theory of identity, Locke's memory theory, functionalism

Contact: Zakład Ontologii i Epistemologii, Wydział Historyczno-Socjologiczny, Uniwersytet w Białymstoku, pl. Uniwersytecki 1, room 26, 15-420 Białystok, Poland

E-mail: whensel@poczta.onet.pl
<http://filozofia.uwb.edu.pl/struktura/22-zakad-ontologii-i-epistemologii/62--dr-witold-hensel.html>

Andrzej GNIAZDOWSKI – An Attempt at the Reconstruction of the Political Identity of Edith Stein

The article focuses on the significance of the issue of political identity in the early thought of Edith Stein. The motivation behind this project was the author's belief that the issue in question must have been among Edith Stein's theoretical interests since the central theme of her philosophical investigations was the structure of the human person.

The objective of the present considerations is to demonstrate that Stein's reflections included in her work *An Investigation Concerning the State* are guided by the fundamental question about the meaning of the belonging of the human being in the «world of the spirit» in the sense Husserl attributed to this category in the second volume of his *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. An attempt at the reading of Stein's *Investigation Concerning the State* with a view to exploring the significance of the problem of political identity in it involves an interpretation of this work in the context of her earlier studies: *On the Problem of Empathy*, *Sentient Causality*, and *Individual and Community*, in which she analyzed the questions of the structure and identity of the human person.

The article demonstrates a twofold attempt: to explore the political identity of Edith Stein herself and to analyze the shaping of her political consciousness on the basis of her autobiographical writings and her letters. In order to bring out the theoretical foundations of Stein's *Investigation Concerning the State*, as well as to describe the relation between the problems she discusses there and the analysis of the human person she advanced elsewhere, the biographical context of her research is characterized.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: phenomenology, sciences about the spirit, philosophy of the State, political consciousness, the structure of the human person

Contact: Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warsaw, Poland
E-mail: agniazdo@ifispan.waw.pl

Dariusz SKÓRCZEWSKI – Nation: The strange entity that refuses to disappear from the discourse of the humanities

East Central Europe has for long been dismissed in various ways by Western politicians and scholars, both of which groups continue to perceive it through Hans Kohn's misleading yet prevalent dichotomy between two types of nationalism: a «good» Western and a «bad» Eastern nationalism. Discursive practices resulting from Kohn's reductionist and fundamentally wrong approach, examples of which are briefly discussed in the paper, are considered indicators of Saidean «orientalism» that «failed to identify with human experience» and are held responsible for the duplication of a paternalistic descriptive style predominant in contemporary Western discourses on East Central Europe. Postcolonial theory as developed by Said provides an illuminating explanatory context for the complex phenomena resulting from the current hegemony of the «West» over ECE, such as inferiority complex, subaltern status, incapacitation, and the powerful feeling of dissociation from the community of sovereign political and cultural entities. Drawing upon postcolonial conceptual framework, the paper offers a different perspective on the question of nationalism, one that does

«accept» the concept of nation. Through the analysis of Frantz Fanon's and Leszek Kołakowski's two seminal essays, nation is viewed as a positive factor in the process of recovery of the collective subjectivity of postcolonial society, and by no means as an anachronism in the contemporary world that is supposedly «postnational.» The paper concludes with a proposal that the East Central European historical experience, alongside the emerging postcolonial studies in East Central Europe, be deemed an impulse for a reconsideration of the «anti-nationalist» attitudes of modern humanities, thus aiding the dominant Western discourses in disposing of their pernicious orientalist clichés and stereotypes of ECE.

Keywords: nation, nationalism, East Central Europe, postcolonialism, orientalism, postnationality, Frantz Fanon, Leszek Kołakowski

Contact: Chair of Theory and Anthropology of Literature, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: dareus@kul.pl

http://www.kul.pl/dariusz-skorczewski-publikacje,art_3705.html

Katarzyna GURCZYŃSKA-SADY – What will Follow Postmodernism, or Nostalgia for a «Strong» Subject: Some Remarks on Ewa Domańska's *Historia egzystencjalna*

The article concerns the problem of the subject of historiography, raised by Ewa Domańska in her recently published book *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej* [„Existential History: Critical Approach to Narrativism and Emancipatory Humanities”] (PWN, Warsaw 2012). Domańska asks about the future of historiography at the time when the impact of the postmodern ideas ceases in the culture in general and provides a critical picture of the narrativist style in history. She focuses on the Anglo-American version of narrativism and attempts to point to the main trends that persisted among modern historians who were influenced by the narrativist approach.

The present article is to be a ground for polemical questions concerning the «strong» subject postulated by Domańska, who constructs its figure in opposition to the «weak» subject, the alter-ego of postmodern subjectivity. The idea of the «new» subject has been criticized by indicating that the task of philosophy is to search for the subject rather than create it, even if the aims Domańska proposed to achieve may be actually valid.

Keywords: postmodernism, the future of humanities, historiography, the narrativist turn, the «weak» subject, the «strong» subject, antiessentialism

Contact: Chair of the History of Philosophy, Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Humanities, Pedagogical University of Cracow, ul. Podchorążych 2, room 266, 30-048 Cracow, Poland

E-mail: katarzyna.sady@gmail.com

Mariusz BRYL – Poland Swarming with Grottger...

The author reflects on the poor historical consciousness of contemporary Poles, determined to a large degree by the present condition of the Polish State, which, after 1989, adopted a hybrid political system defined as the Third Republic of Poland. Whereas the communist period in Poland was a time of great value transformation undertaken in order to produce the new Soviet Polish nation, an atomized human mass deprived of a common cultural code, the transformation of the political system after 1989 did not bring a radical change of values. One might see a deep contrast in this respect between the years following 1918, when the Second Republic of Poland came into being after a period of captivity, and 1989. In the Second Republic of Poland, the cult of the January Insurrection of 1863 became part of the official ideology of the State, and the veterans of that event received privileged placed during patriotic celebrations. By contrast, the political elites of the Third Republic of Poland have anathemized the invincible soldiers who fought for the independence of our country in the anti-Soviet insurrection after 1944, having accused them of nationalism and anti-Semitism. It might even seem that a change in this opinion, prevailing among the political elites in today's Poland, might cause their annihilation.

In the second part of the essay the author describes the myth-inspiring influence of Artur Grottger's works, rooted in their heroic visual structure, and referring to his book *Cykle Artura Grottgera. Poetyka i recepcja* ["Artur Grottger's Cycles: The Poetics and the Reception"] of 1994, wonders whether the frequent references to Grottger's works on the 150th anniversary of the January Insurrection proved that they still provide *loci communes* for the Poles, as was the case in 1981 (the author refers to the shocking testimony of a miner from the "Wujek" mine). It seems though that the process of the destruction of Polish national memory and consciousness in the years following the «Round Table Talks» in Poland was much more acute than the similar process that had taken place during the period of communism, and thus it is hard to assume that a common identity of the Poles, based on the *loci communes* provided by Grottger's works, is still possible.

In the concluding part of the essay the author points that film is the medium which opens a possibility for creating works of art of myth-inspiring nature that might contribute to the constitution of the identity of the Polish nation. Since myth is rooted in factual truth, the author holds that documentaries might currently become a field of demystification, stimulating Polish national memory. Only on such «soil,» in favorable political conditions, may feature movies consolidating Polish identity be made in the future.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: January Uprising and Artur Grottger's cycles, "the insurrection myth" in the Second Republic of Poland, "the insurrection myth" in the Third Republic of Poland, image-myth-truth

Contact: Department of Art History, Adam Mickiewicz University, al. Niepodległości 4, 61-874, Poznań, Poland
E-mail: brylm@amu.edu.pl
Phone: +48 61 8293730
<http://www.arthist.amu.edu.pl/employee/show/id/3>

Robert PIŁAT – The Timelessness of Hegel

Review of Wojciech Chudy's *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia* ["Hegelian Reflections for the Beginning of the Third Millennium"], ed. M. Chuda, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

Contact: Katedra Teorii Poznania, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, Poland
E-mail: r.pilat@uksw.edu.pl
Phone: +48 22 5696801
https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx%3Akatalog2%2Fosoby%2FpokazOsobe%28os_id%3A55870%29&lang=2

Patrycja MIKULSKA – Philosophy Radically Construed

Review of Robert Sokolowski's *Wprowadzenie do fenomenologii* ["An Introduction to Phenomenology"], trans. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Kazimierz MRÓWKA – The Specificity of French Phenomenology

Review of *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej* ["Between Objectivity and Subjectivity: Intentionality in French Phenomenology"] ed. A. Gielarowski and R. Grzywacz, Wydawnictwo Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.

Contact: Chair of the History of Philosophy, Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Humanities, Pedagogical University of Cracow, ul. Podchorążych 2, 30-048 Cracow, Poland
E-mail: kazimierzmrowka@gmail.com
http://www.ifis.up.krakow.pl/old_web/index.php?option=com_content&view=article&id=51%3Akazimierz-mr&catid=38%3Akadra-naukowa&Itemid=42&lang=pl

Dorota CHABRAJSKA – Music – Conscience – The Poetics of Being: On William Wordsworth's Moral Universe

Review of Adam Potkay's *Wordsworth's Ethics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Books recommended by *Ethos*

Marcin Miłkowski, *Explaining the Computational Mind*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2013.

Przewodnik po filozofii umysłu ["Guide to Philosophy of Mind"], ed. Marcin Miłkowski and Robert Poczobut, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

Kognitywistyka. Problemy i perspektywy ["Cognitive Science: Problems and Perspectives"], ed. Henryk Kardela, Zbysław Muszyński, and Maciej Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005.

Kognitywistyka. Podobieństwo ["Cognitive Science: Similarity"], ed. Henryk Kardela, Zbysław Muszyński, and Maciej Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.

Kognitywistyka. Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne ["Cognitive Science: Empathy, Imagery and Context as Cognitivist Categories"], ed. Henryk Kardela, Zbysław Muszyński, and Maciej Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2012.

Zbigniew Bomert, OP, *Odsłonięcie. Epistemologiczne podstawy filozofii języka religijnego w poglądach Iana T. Ramseya* ["Exposure: Epistemological Foundations of the Philosophy of Religious Language in the Views of Ian T. Ramsey"], Universitas, Kraków 2011.

Leszek Mądzik, *Obrazy bez tytułu* ["Images Without Titles"], ed. B. Wróblewski, Wschodnia Fundacja Kultury "Akcent", Lublin 2012.

Albert NOWACKI – The Identity of a Nation in the Time of Independence

Report on an international conference "Contemporary Transformations in Ukraine: Culture – Language – Religion", KUL, Lublin, 11-12 Oct. 2012.

Contact: Katedra Literatury Ukrainiejskiej, Instytut Filologii Słowiańskiej, Wydział Humanistyczny, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: <http://pracownik.kul.pl/albert.nowacki/kontakt>

Phone: +48 81 4454311; +48 81 4454312

<http://pracownik.kul.pl/albert.nowacki>

Wiesława SAJDEK, Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – A New Reading of the Author (report on a conference “Roman Brandstaetter’s Cultural Universe”, KUL, Lublin, 27 Nov. 2012)

Contact: Department of Social Macrostructures, Institute of Pedagogy, Off-Campus Faculty of Social Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, ul. Ofiar Katynia 6a, 37-450 Stalowa Wola; Department of the Theory of Culture, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: <http://www.kul.pl/kontakt,11185.html>; rzajac@kul.pl
Phone: +48 15 6422533; +48 15 8427116
http://www.kul.pl/dr-wieslawa-sajdek,art_7659.html
www.kul.pl/zajaczkowski

Patrycja MIKULSKA – Don Juan, or The Identity of a Seducer

Feuilleton on the character of Don Juan.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 26: 2013 No. 1(101)

CONSCIOUSNESS AND IDENTITY

From the Editors – Sisyphus Facing Neurophysiology (D.Ch.)	5
J o h n P a u l I I – Metaphysics of the Person (Extracts from the Encyclical Letter <i>Fides et ratio</i>).	11
Mordecai R o s h w a l d – “Might” and “Right” in the Biblical Narrative (trans. P. Mikulska).	17

CONSCIOUSNESS: PROBLEM AND MYSTERY

Jakub G o m u ł k a – The Issue of Consciousness in the Contemporary Analytic Philosophy of Mind.	41
Robert P o c z o b u t – Paradoxes in Explaining Consciousness	62
Renata Z i e m i ń s k a – Two Concepts of Consciousness and Subject.	81

CONSCIOUSNESS AND IDENTITY: FROM THE CONCEPTS TO THE NATURE

Jarosław M e r e c k i, SDS – Subjectivity and Transcendence: Consciousness in the Philosophy of Karol Wojtyła and in John Paul II’s Theology of the Body.	95
Marcin M i ł k o w s k i – David Chalmers’ Curious Theory of Consciousness	105
Mariusz G r y g i a n i e c – The Criteria of Personal Identity and the so-called Simple View.	124
Witold M. H e n s e l – A Long Road to Nowhere: On Sydney Shoemaker’s Functional Theory of Personal Identity	137

IDENTITY AS A VALUE

- Andrzej G n i a z d o w s k i – Edith Stein’s Political Identity: An Attempt at the Reconstruction . . . 155
- Dariusz S k ó r c z e w s k i – Nation: The Strange Entity that Refuses to Disappear from the Discourse of the Humanities 175

POLEMICS

- Katarzyna G u r c z y ń s k a – S a d y – What will Follow Postmodernism, or Nostalgia for a «Strong» Subject: Some Remarks on Ewa Domańska’s *Historia egzystencjalna* 195

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Mariusz B r y l – Poland Swarming with Grottgier... 207

NOTES AND REVIEWS

- Robert P i ł a t – The Timelessness of Hegel (review of W. Chudy’s *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, ed. M. Chuda, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012) 221
- Patrycja M i k u l s k a – Philosophy Radically Construed (review of R. Sokolowski’s *Wprowadzenie do fenomenologii*, trans. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012) 225
- Kazimierz M r ó w k a – The Specificity of French Phenomenology (review of *Miedzy przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, ed. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Wydawnictwo Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2011) 229
- Dorota C h a b r a j s k a – Music – Conscience – The Poetics of Being: On William Wordsworth’s Moral Universe (review of Adam Potkay’s *Wordsworth’s Ethics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012) 233
- Books recommended by *Ethos* (M. Miłkowski, *Explaining the Computational Mind*, The MIT Press; *Przewodnik po filozofii umysłu*, ed. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo WAM; *Kognitywistyka. Problemy i perspektywy*, ed. H. Kardela, Z. Muszyński, and M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; *Kognitywistyka. Podobieństwo*, ed. H. Kardela, Z. Muszyński, and M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; *Kognitywistyka. Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, ed. H. Kardela, Z. Muszyński, and M. Rajewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; Z. Bomert, OP, *Odsłonięcie. Epistemologiczne podstawy filozofii języka religijnego w poglądach Iana T. Ramseya*, Universitas; L. Mądzik, *Obrazy bez tytułu*, ed. B. Wróblewski, Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent”) 240

REPORTS

Albert N o w a c k i – The Identity of a Nation in the Time of Independence (report on an international conference “Contemporary Transformations in Ukraine: Culture – Language – Religion,” KUL, Lublin, 11-12 Oct. 2012)	247
Wiesława SAJDEK, Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – A New Reading of the Author (report on a conference “Roman Brandstaetter’s Cultural Universe,” KUL, Lublin, 27 Nov. 2012)	252

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja M i k u l s k a – Don Juan, or The Identity of a Seducer	257
Notes about the Authors.	263
Abstracts	267

