

Recenzje

W sprawie uzasadnienia dualizmu antropologicznego

Stanisław Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, 434 s.

Niniejsze krótkie uwagi będą komentarzem do IV części pracy Stanisława Judyckiego pt. *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*. Część owa nosi tytuł *Podmiot substancjalny* i, jak pisze autor w przedmowie:

zawiera uzasadnienie dualizmu antropologicznego, czyli poglądu, według którego człowiek jest istotą złożoną z ciała i niematerialnej duszy. Termin „dusza” używam zamiennie z terminem „podmiot substancjalny”. [...] światu materialnemu zostaje tu przeciwstawiony niematerialny, istniejący substancjalnie podmiot (dusza) (s. 9)¹.

Rezygnacja z dyskusji nad całą książką częściowo umotywowana jest uwagą Judyckiego, iż „każda z czterech części [...] może być czytana niezależnie od pozostałych” (tamże), a częściowo obszarem moich zainteresowań. Niemniej jednak z pewnych względów niezbędne okazały się odwołania do części I (Świadomość).

Niefizyczność świadomości i ja

Powracającym motywem w książce jest nieprzestrzenność świadomości (s. 14, 31, 39 i in.). Nie ma sensu mówić, że np. uczucie smutku ma (lub nie) średnicę 1 metra (s. 39).

To, co fizyczne, jest tym, co da się zlokalizować w czasie i przestrzeni [...], i odwrotnie, gdy jakiś przedmiot nie ma własności przestrzennych oraz temporalnych, wtedy nie jest przedmiotem materialnym (s. 316).

Ktoś może tu zauważyć, że jest do pomyślenia, iż coś da się zlokalizować w czasie i przestrzeni, choć nie ma sensu pytać o jego wymiary. „Przetwarzanie informacji w moim komputerze ma (lub nie) średnicę 1 metra” brzmi jak dysonans, niemniej jednak proces, który mam na myśli, zachodzi raczej w jednym ob-

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty pochodzą z omawianej pracy Judyckiego.

szarze przestrzeni niż w innym. Judycki wyraźnie jednak pisze, że ja (podmiot) „nie wykazuje żadnej takiej lokalizacji” (s. 317) i w tym podobne jest do obiektów abstrakcyjnych (tamże).

Ja czy świadomość?

Autor stawia proste a doniosłe pytanie: czy ja jest „wytworem” świadomości czy raczej ja „współkonstytuuje” świadomość? W zgodzie z klasyczną fenomenologią optuje za tym drugim. Niżej podpisany również skłania się ku temu pogładowi, choć jest świadomy, że ma on niebanalnych adwersarzy (z teoretyków tożsamości osobowej należy do nich m.in. Parfit; natomiast analogia, jaką przeprowadza Judycki pomiędzy ja pochodnym od świadomości a zjawiskiem ϕ przypomina uwagi o „impulsach świadomości rdzennej” Damasio).

Ja i świadomość vs. mózg i dusza

Tradycyjne pytanie metafizyczne brzmiało: czy ja i świadomość jest „produktem” mózgu czy raczej własnością duszy? Oryginalność Judyckiego leży w obserwacji, że obie odpowiedzi mogą być nie do przyjęcia:

Nawet więc, jeśli przyjmimy, że nasze „ja” jest czymś „zakotwiczonym” w pozafizycznej, duchowej substancji, to nadal pozostaniemy z problemem nieświadomego warunkowania ze strony tej substancji, warunkowania, które może pozbawić samodzielności nasze świadome „ja”. Inaczej mówiąc, pojęcie nieświadomości zagraża pojęciu autonomii świadomego siebie podmiotu niezależnie od tego, czy nieświadomość zostanie zinterpretowana materialnie czy pozamaterialnie (s. 106).

Uznanie istnienia wolnej woli i w związku z tym odpowiedzialności ja prowadzi autora do odrzucenia pochodności ja od mózgu oraz do utożsamienia duszy ze świadomym ja (podmiotem). Czytelnik zaznajomiony z naukami kognitywnymi oczekiwałby tu libertariańskiej interpretacji słynnego eksperymentu Libeta; ponadto powiedzenie, że ja i świadomość to „produkt” mózgu (s. 101), samo przez się nie wyklucza pewnego usamodzielnienia się owego wytworu. Nie musi też być oczywiście tak, że mamy do czynienia z sytuacją „wszystko albo nic” – dlaczego nie przyjąć, że ja jest *częściowo* warunkowane przez nieświadome procesy?

Argument dystansu

Innym powracającym motywem pracy jest coś, co można nazwać argumentem dystansu (s. 106, 311, 314 i inne):

„ja” [...] jest czymś całkowicie unikalnym metafizycznie [...], może się zdystansować wobec wszystkich tych [nieświadomych – T.K.] stanów i procesów, może je poddać osądowi i odpowiednio do tego osądu działać (s. 106).

[Ja] nie jest swoim charakterem, gdyż wszystkie cechy tego rodzaju może uczynić przedmiotem analizy i w ten sposób się od nich zdystansować (s. 311).

Jak rozumieć ten argument? Czy może chodzi o to, że ja „przekracza” (*transcendit*) każdą treść świadomości (s. 321)? Lecz nieświadome procesy nie muszą być treścią świadomości.

Substancja a proces

Gdy mowa o niematerialnym podmiocie substancjalnym, naturalnym staje się poszukanie u autora definicji substancji. Na s. 305 czytamy, że

z substancjalnym istnieniem czegoś mamy do czynienia wtedy, gdy to coś stanowi podmiot przysługujących mu własności oraz gdy jest zdolne przetrwać różnorakie zmiany posiadanych własności.

Wynikałoby z tego, że mój długopis jest substancją, tymczasem Judycki pisze, że nie chce przesądzać o substancjalności świata fizycznego (s. 318). Dalej, „wiemy, że w mózgu i w całym ciele dokonuje się ciągła wymiana składników”², stąd ciało nie jest substancją, ale „procesem” (s. 372). Pojęcia ‘substancja’ i ‘proces’ nie są więc używane w sensie Ingardenowskim (co potwierdza uwaga, że melodia to „trwający w czasie przedmiot” (s. 48), czy że „proces [...] trwa w czasie” (s. 53) – pierwsze zdanie jest fałszywe, a drugie wewnętrznie sprzeczne z punktu widzenia ontologii Ingardena. Obiekt utrzymujący tożsamość mimo całkowitej wymiany składników nazywa zaś autor *Sporu o istnienie świata* trwającym w czasie przedmiotem bezrzednym [substancją bezrzedną]]. Wskazówką jest prawdziwie Leibnizjańska teza, iż idea substancji dana jest nam wyłącznie dzięki doświadczeniu wewnętrznemu (s. 363)³ i że być może materia jest nieskończenie podzielna (s. 318): substancją byłoby więc dla Judyckiego coś, co jest *proste*.

Samopoznanie ja

Autor pisze, że „ciało stanowi warunek możliwości wyrażania się duszy” (s. 306) – także „dla siebie” (s. 370). Na s. 319 mowa zaś o tym, że „dostęp do samego siebie musi być zapośredniczony przez uświadamianie sobie głębokich cech charakterologicznych i przez przypomnienia”. Zarazem jednak „przed wszelką obiektywizującą go refleksją podmiot substancjalny ma bezpośrednią wiedzę o sobie samym” (s. 346), ba – „sami jesteśmy tą wiedzą” (s. 347, por. też

² Co do mózgu, tak właśnie nie jest: większość neuronów nie podlega „wymianie”.

³ Judycki podpisuje się pod wieloma innymi tezami specyficznie Leibnizjańskimi. Do takich należy np. ta, iż „skończony podmiot substancjalny nie jest możliwy do pomyślenia bez pewnego rodzaju ucieleśnienia” (s. 371).

s. 349). Jak to więc jest z samopoznaniem ja (co będzie istotne w zagadnieniu tożsamości osobowej)?

Historia refleksywnej transcendencji

Podmiot wychodzi ze stanu „bycia-u-siebie” i asymiluje treść (stanowiącą jakby protoucieleśnienie ja) – podmiot odzwierciedla ową treść, pozostając sobą, co konstytuuje sferę podmiot-przedmiot, będącą sposobem istnienia świadomości.

Z pewnością nie będzie łatwo zrozumieć analitykowi ten język będący syntezą języka scholastyki i niemieckiego idealizmu, ale szczególne trudności będzie miał czytelnik zainteresowany relacją dualizmu do rozwoju osobniczego człowieka – czytamy, że

istnienie [podmiotu substancjalnego – T.K.] „zaczyna się” wraz z pierwszym przyjęciem pewnej zawartości treściowej. Pierwsze przyjęcie treści można zinterpretować jako metafizyczne „narodziny” podmiotu (s. 323, to samo na s. 342).

Co więcej, „tak jak »metafizyczne narodziny«, również i »śmierć« można zinterpretować jako proste ujęcie” (s. 369). Cudzyślowy wskazują, że nie chodzi o dosłowne zaistnienie (i unicestwienie) podmiotu – więc o co? Ktoś może zauważyć, że autor jest jednak konsekwentny: skoro podmiot substancjalny należy według niego do sfery niedostępnej badaniom empirycznym (s. 384), zostają metaforą⁴.

Przyczynowość mentalna

Przyczynowość mentalna jest kluczowym zagadnieniem filozofii umysłu, zaś dla dualisty interakcjonistycznego jest to problem wyjaśnienia możliwości przyczynowości pomiędzy dwoma heterogenicznymi sferami bytu (s. 384). Wydaje się, że autor gotów jest zapłacić zwykłą cenę jako odpowiedź na ten zarzut: w świecie fizycznym nie jest lepiej, bo obserwujemy tylko następstwo zdarzeń, a stojącej u jej podstaw „siły” nie znamy (s. 385). Ta Hume’owska perspektywa zostaje wzbogacona o sugestię, że „siła” nie jest „czymś rozciągniętym w czasie, gdyż to właśnie ona wywołuje te zjawiska i ich rozciągnięcie w czasie” (s. 338).

⁴ Judycki może jednak tutaj odesłać np. do takiego fragmentu: „Podmiot jest atemporalną jednością trwania. Istnieje on jakby poza czasem, to znaczy czas i jego zmiany nie »dotykają« jego trwania. Z drugiej jednak strony [...] istnieje w czasie, w tym sensie, że doświadcza czasu. Potrafi go jednak »przetrwąć«, może nie ulec rozgrywającym się w czasie zdarzeniom i procesom” (s. 318), a stąd „nie da się wyjaśnić, jak doszło do pojawienia się duszy w procesie ewolucji” (s. 388 n); jest to wręcz bezsensowne zagadnienie, podobnie jak próba wyjaśnienia zaistnienia platońskich przedmiotów matematycznych (tamże). Niestety, tekst ten nie przyczynia się do rozjaśnienia sprawy.

Tożsamość osobowa

Klasyczny zarzut przeciwko dualistycznej teorii tożsamości osobowej sformułował John Locke: dusza nie mogłaby decydować o tożsamości osobowej, bo mogłaby być „wymieniona na inną” przy zachowaniu wszystkich treści świadomości⁵. Locke formułuje w ten sposób psychologiczną teorię tożsamości osobowej. W odpowiedzi na to Judycki zauważa, że Locke mógł wyciągnąć taki wniosek, gdyż przeczył poznawalności substancji. Autor *Świadomości i pamięci* nie waha się napisać, że „wszystkie wymienione cechy [duszy – T.K.] były osiągnięte na drodze analizy bezpośredniego doświadczenia” (s. 390). To nie ciągłość i/lub powiązanie psychologiczne⁶ decydują o tożsamości osobowej, ale uprzednie wobec aktów świadomości, niekomunikowalne doświadczenie własnego ja, które autor porównuje do specyficznego odcienia pewnej barwy (s. 366 n)⁷. W odniesieniu do popularnych w anglojęzycznej literaturze przedmiotu eksperymentów myślowych nastąpiło zaś pewne przeoczenie: biorąc pod uwagę np. tzw. podział mózgu (*fission*), autor pyta, czy po podziale „to ta sama osoba w dwóch ciałach”, czy nie (s. 374). Problem w tym, jak się mają powstałe (powstała?) osoby do osoby *przed* podziałem – innymi słowy, mamy do czynienia z osobą A, która uległa podziałowi na osoby B i C, i pytanie brzmi, *who is who*. Kłopot w tym, że autor tym samym zdaje się dopuszczać możliwość, że $B = C$ (rozstrzygnięcie jest dostępne tylko – zgodnie z tym, co było powiedziane

⁵ Dotyczy to według Locke’a nie tylko duszy, ale i ciała.

⁶ W literaturze poświęconej tożsamości osobowej odróżnia się od siebie *psychologiczne powiązanie* i *psychologiczną ciągłość*. Pierwsze wyznaczone jest przez trwałość przekonań i pragnień oraz przez relacje typu: przeżycia – ich dostępność w pamięci, intencje – działania zmierzające do ich realizacji itp. Oczywiście, powiązanie psychologiczne jest stopniowalne. Jeśli podmiot p_1 w czasie t_1 (w skrócie, p_1t_1) i p_2t_2 są powiązane psychologicznie w wysokim stopniu, oraz p_2t_2 i p_3t_3 także, to pomiędzy p_1t_1 a p_3t_3 zachodzi *ciągłość* psychologiczna (dokładniej, relacja ciągłości psychologicznej jest po prostu anciałem relacji „silnego” powiązania psychologicznego). Dla prostoty pominę jednak tę dystynkcję.

⁷ Niektóre opisy ja Judyckiego przypominają stanowisko Ingardena (który był agnostykiem w kwestii dualizmu antropologicznego w wersji przyjmowanej przez Judyckiego). Choć ostatecznie kwestia tożsamości osobowej nie jest u Ingardena wyjaśniona, wydaje się, że autor *Sporu...* skłaniał się do poglądu, że tożsamość osobowa jest czymś tak swoistym i danym bezpośrednio (w perspektywie pierwszoosobowej), że nie da się jej analizować. Za tą interpretacją przemawiają, moim zdaniem, następujące fragmenty: Ingarden pisze, że ja, „którym *jestem* we właściwym, pierwotnym sensie”, jest „niepowtarzalnym indywiduum”, którego natura konstytutywna jest monadyczna, tj. może się zrealizować tylko w jednym indywiduum, zatem – jest pewną *haecceitas* (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, PWN, Warszawa 1987, s. 186). Ingarden pisze o owej naturze językiem wręcz mistycznym, iż „rzadko rozbłyśnie” i jest „niesamowita w swojej pierwotności i jedyności” (tamże, s. 186 n). Na s. 162 podkreśla, że „czucie samego siebie jako jednego i tego samego podmiotu [...], czucie się sobą” jest pierwotniejsze od przypominania sobie. Ciekawe jest, że niektórzy materialści zgadzają się z tezą, że tożsamość osobowa jest dana w doświadczeniu tak swoistym, jak to opisuje Judycki, i dlatego jest nieanalizowalnym faktem (*brute fact*).

wyżej – z perspektywy pierwszoosobowej). Nie ułatwia to oczywiście, mówiąc najłagodniej, odpowiedzi na zarzut, który stawia się czasem dualistom: czemu miałyby na jedno ja przypadać tylko jedno ciało (s. 389)?⁸

Zamiast konkluzji

Jak była o tym mowa, moje uwagi dotyczą głównie IV części omawianej książki. Pozwolę tu sobie na wyznanie, że (wiem, iż narażę się wielu!) jestem przekonany o prawdziwości dualizmu antropologicznego – i dlatego chciałbym tę wiarę „zracjonalizować” przez znalezienie jakichś filozoficznych argumentów. Niestety, zadowalających argumentów na razie nie widzę. Wiele tez autora uważam za trafne (ja współkonstytuuję strumień świadomości, ja nie jest umysłem [stad dualizm antropologiczny to nie dualizm umysł–mózg! – s. 329, 387], tożsamość osobowa jest nieanalizowalnym faktem).

Jeśli jednak ktoś jest zainteresowany przyszłością dualizmu, to pracę Judyckiego należy z pewnością przedkładać nad np. dzieła ortodoksyjnych tomistów, ze względu choćby na poważne traktowanie przez autora współczesnej filozofii. I dlatego – mimo wskazanych usterek – niech mi będzie wolno polecić ją czytelnikom.

Tomasz Kąkol

Świat ludzkich wartości

E. Moutsopoulos, *L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques (Świat wartości, świat człowieka. Badania aksjologiczne)*, Athenes 2005

1. Przegląd treści. Myśli przewodnie publikacji

Evanghélos Moutsopoulos jest współczesnym filozofem greckim, piszącym po francusku i tworzącym w nawiązaniu do filozofii francuskiej, w klimacie intelektualnym, jaki ona wytworzyła do dziś, począwszy od Kartezjusza, przez oświecenie, szkołę ideologów A.L.C. Destutta de Tracy i P.J.G. Cabanisa z początku XIX wieku, pozytywizm A. Comte'a do współczesnego egzystencjalizmu i fenomenologii (G. Marcel, J.P. Sartre), włącznie z ideami H. Bergsona.

⁸ Na co autor odpowiada pytaniem, czemu umysł nie miałby być „zakotwiczony” w dwóch (i więcej) mózgach (tamże).