

ROBERT PIŁAT

# CZY ISTNIEJE ŚWIADOMOŚĆ?

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

**T.6458**



H



2900645800000



6458

ROBERT PIŁAT

# CZY ISTNIEJE ŚWIADOMOŚĆ?

**Polska Akademia Nauk  
Instytut Filozofii i Socjologii**

**Warszawa 1993**

<http://rcin.org.pl/ifis>

**PTF 6458**



Projekt okładki  
*Dariusz Piaskowski*

Redaktor  
*Stanisław Butryn*

Redaktor techniczny  
*Ewa Nagajewska*

Opracowanie komputerowe  
*Andrzej Ofierski*



© Copyright by Robert Piłat  
and  
Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993

*M-6107*

ISBN 83-85194-92-4

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 26-52-31 w. 97  
Wyd. I. Obj. 6,25 ark. wyd., 8 ark. druk.  
Skład komputerowy IFiS PAN. Papier offset kl. III., f. A-5  
Druk i oprawa: Drukarnia „STIKER”  
05-120 Legionowo, ul. Hetmańska 42

*20.5.94*

*A. 4/94*  
<http://rcn.cup.edu.pl/ifis>

*PTF*

## SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	5
Rozdział I	
POLE ŚWIADOMOŚCI.....	11
1. FENOMENOLOGIA I PSYCHOLOGIA POSTACI JAKO PUNKTY WYJŚCIA DO OPISANIA POLA ŚWIADOMOŚCI.....	12
2. KONCEPCJA POLA ŚWIADOMOŚCI A. GURWITSCHA I JEJ OGRANICZENIA.....	14
A. Jedność tematu.....	14
B. Pole tematyczne.....	15
C. Świadomość jako korelacja noetyczno-noematyczna.....	17
D. Czasowy charakter przeżyć świadomych.....	20
E. Problem odczuwania zmysłowego.....	24
3. SZERSZE POJĘCIE POLA ŚWIADOMOŚCI W KONCEPCJI H. EY'A.....	25
Rozdział II	
KATEGORIALNOŚĆ ŚWIADOMEGO DOŚWIADCZENIA.....	28
1. ZAGADKOWY RODZAJ AFAZJI I JEJ FILOZOFICZNE ZNACZENIE.....	29
2. KONKURENCYJNE INTERPRETACJE AFAZJI AMNESTYCZNEJ.....	31
A. Hipoteza A. Gelba i K. Goldsteina o nastawieniu konkretnym i kategorialnym.....	31
B. Korelacja typów afazji i osi mowy według R. Jakobsona.....	33
C. Kategoryzacja a percepcja według J. Brunera.....	35
3. FENOMENOLOGICZNE INTERPRETACJE HIPOTEZY A. GELBA I K. GOLDSTEINA.....	36
A. Pojęcie ideacji A. Gurwitscha.....	36
B. Generalizacje zmysłowe i kategorie abstrakcyjne według A. Schütza.....	38
4. KATEGORIALNOŚĆ DOŚWIADCZENIA A INTENCJONALNOŚĆ ŚWIADOMOŚCI.....	40
5. KATEGORIALNOŚĆ DOŚWIADCZENIA A MODEL ŚWIATA.....	42
6. ŚWIADOME PRZEŻYWANIE I JĘZYK W ŚWIELE DANYCH NEUROFIZJOLOGII.....	46
A. Asymetryczna lokalizacja ośrodków językowych w mózgu.....	46
B. Rola języka w powstawaniu mózgowych mechanizmów bycia świadomym.....	49
C. Mechanizm organizacji doświadczenia a mechanizmy językowe.....	51

<b>Rozdział III</b>	
<b>ODCZUWANIE ZMYSŁOWE</b>	
<b>A ŚWIADOME DOŚWIADCZENIE.....</b>	<b>53</b>
<b>1. KRYTYKA PSYCHOLOGII KARTEZJAŃSKIEJ</b>	
A. Kartezjański obraz doświadczenia zmysłowego.....	54
B. Pawłowizm jako skrajna postać kartezjanizmu.....	56
C. Teoria sygnału i rozwiązanie trudności pawłowizmu.....	59
D. Ograniczenia psychologii postaci.....	63
<b>2. AUTONOMIA ODCZUWANIA</b>	
<b>I JEGO STOSUNEK DO DOŚWIADCZENIA.....</b>	<b>65</b>
A. Całościowy i sympatetyczny stosunek do świata w odczuwaniu zmysłowym.....	65
B. Przejście od odczuwania do doświadczenia.....	67
<b>Rozdział IV</b>	
<b>W POSZUKIWANIU DOŚWIADCZAJĄCEGO PODMIOTU.....</b>	
<b>1. CZYSTY PODMIOT W FENOMENOLOGII E. HUSSERLA.....</b>	<b>71</b>
<b>2. CZY POJĘCIE CZYSTEGO PODMIOTU JEST ZBYTECZNE?</b>	
<b>DYSKUSJA POMIĘDZY A. GURWITSCHEM I A. SCHÜTZEM</b>	
<b>W SPRAWIE NIE-EGOLOGICZNEJ KONCEPCJI ŚWIADOMOŚCI.....</b>	<b>76</b>
<b>3. PODMIOT JAKO PROGRAMISTA SWEGO MÓZGU</b>	
<b>WEDŁUG K.R. POPPERA I J. ECCLESA.....</b>	<b>81</b>
A. Problem ruchu spontanicznego.....	81
a) Wcześniejsze interpretacje ruchu spontanicznego i ich krytyka..	81
b) Hipoteza interakcjonizmu.....	86
c) Ja i trzy światy popperowskie.....	89
d) Mózgowe podłoże samoświadomego Ja według W. Penfielda....	92
<b>4. NAPIĘCIE POMIĘDZY PODMIOTEM</b>	
<b>A POLEM ŚWIADOMOŚCI. KONCEPCJA H. EY'A.....</b>	<b>93</b>
<b>Rozdział V</b>	
<b>BYCIE ŚWIADOMYM JAKO ZRÓWNOWAŻONY</b>	
<b>SYSTEM OPOZYCJI.....</b>	
<b>1. ELEMENTY KONSTYTUUJĄCE BYCIE ŚWIADOMYM.....</b>	<b>101</b>
<b>2. OMÓWIENIE PODSTAWOWYCH NAPIĘĆ</b>	
<b>W OBRĘBIE BYCIA ŚWIADOMYM.....</b>	<b>104</b>
A. Podmiot – przedmiot.....	105
B. Spostrzeganie postaciowe – model świata.....	109
C. Przeszłość – przyszłość.....	112
D. Świadome – nieświadome.....	114
<b>Zakończenie</b>	
<b>BYCIE ŚWIADOMYM JAKO DYSPONOWANIE</b>	
<b>OSOBISTYM MODELEM ŚWIATA.....</b>	
<b>LITERATURA CYTOWANA.....</b>	<b>117</b>
<b>LITERATURA CYTOWANA.....</b>	<b>122</b>
<b>SUMMARY.....</b>	<b>126</b>

## WSTĘP

Co to znaczy „być świadomym”? Odpowiedź wydaje się zrazu oczywista, ponieważ odwołuje się do najpowszedniejszych doświadczeń. Codziennie uświadamiamy sobie tysiące rzeczy i doznajemy przebiegających przez nasz umysł odczuć, myśli, spostrzeżeń i wyobrażeń. Odróżniamy stan nieprzytomności od stanu przytomności oraz sen od jawy. Znamy przypadki własnych nieświadomych czynności oraz wiemy o nieuświadamianych procesach, przebiegających w naszym ciele i naszej psychice. Bez wątplenia jesteśmy z tym wszystkim dobrze obeznani. A jednak w tych wszystkich oczywistościach kryje się coś zagadkowego. Czy wiemy jak nasze świadome przeżycia wiążą się w jednolity czasowy strumień? Czy potrafimy wyjaśnić w jaki sposób cały otaczający świat – razem z myślami, wspomnieniami, wyobrażeniami, sensami różnych słów i symbolami – staje „przed naszymi oczami” tuż po przebudzeniu? Skąd powstaje w nas przekonanie, że niektóre z naszych przeżyć dotyczą świata, a niektóre są czystymi fantazjami? W jakiej mierze możemy wpływać na to, jak przeżywamy świat, kształtować naszą spostrzegawczość i wrażliwość? Jak to się dzieje, że myśli i odczucia „w naszych głowach” dają się komunikować innym ludziom? W jaki sposób nasze myśli i pragnienia poruszają naszym ciałem, albo innymi słowy, czym są akty woli? Można postawić jeszcze wiele takich pytań. We wszystkich natrafiamy na charakterystyczny splot oczywistości i tajemnicy. Wiemy, że świadomie przeżywamy, nieco gorzej wiemy co takiego przeżywamy, a najmniej wiemy, jak to się dzieje. W naszym świadomym przeżywaniu brakuje danych o tym, jak funkcjonuje sama zdolność do bycia świadomym, jak jest połączona z innymi aspektami naszej psychiki

oraz z jej fizjologicznymi uwarunkowaniami. W tej książce będę poszukiwał wyjaśnienia stanu, który nazywamy „byciem świadomym” oraz zastanawiał się nad naturą człowieka jako bytu świadomego.

Część z wymienionych wyżej pytań ma w filozofii długą tradycję. Człowiek zawsze interesował się swoim umysłem. Jednak „bycie świadomym” stosunkowo późno utraciło status powszedniej oczywistości i stało się teoretycznym problemem. Stało się tak dzięki kartezjańskiemu przewrotowi w filozofii. Kartezjusz zmagął się z przemożnym uczuciem, że obraz świata, jaki wyniósł ze szkół i własnych doświadczeń jest zupełnie nieugruntowany. Nie było w nim nic, co mogłoby się oprzeć argumentom sceptycyzmu. Treści, które myślący człowiek odnajduje w swoim umyśle zdawały się pozbawione jakichkolwiek gwarancji prawdziwości. Przeciwnie, niezliczone zdawały się być sposoby podważenia prawdomówności naszych zmysłów, wyobraźni, rozumu, intuicji moralnych. Jedynym niewątpliwym faktem było dla Kartezjusza to, że posiadamy w umyśle te wszystkie myśli, doznania i wyobrażenia – słowem to, że jesteśmy myślącymi podmiotami. W ten właśnie sposób ujrzał światło dzienne problem świadomości, chociaż sam Kartezjusz nie używał tego pojęcia. Stwierdził jednak, że w człowieku istnieje miejsce, gdzie przebywają owe myśli, doznania i wyobrażenia i spodziewał się, że badając to wnętrze ludzkiego umysłu odkryje sposób na niezawodne oddzielanie prawdziwych treści poznawczych od fałszywych – odnajdzie „prawidła kierowania umysłem”.

Odsłonięte przez Kartezjusza problemy zadomowiły się na dobre w filozofii i psychologii. Filozofowie należący do tradycji brytyjskiego empiryzmu – John Locke, George Berkeley, David Hume – poszukiwali takich treści w świadomości, które wiarygodnie informują nas o świecie. Uważali, że świadomie doświadczający człowiek ma w swym umyśle coś w rodzaju zbiornika idei, z których niektóre, jako proste wrażenia zmysłowe, odnoszą się do świata, a inne są opracowaniami tych pierwszych. Powstało jednak pytanie: Skąd w owym zbiorniku idei bierze się zdolność do skojarzeń, refleksji, kategoryzacji i innych operacji, jakie dokonują się w jego obrębie na ideach prostych (wrażeniach zmysłowych). Pamiętnej odpowiedzi na to pytanie udzielił Kant. Spostrzegł on podwójne źródło każdego świadomego doświadczenia. Źródłem tym jest z jednej strony materiał wrażeniowy czerpany przez doświadczenie ze świata, z drugiej strony struktura pochodząca od kategorii leżących w samym umyśle i nakładana na materiał wrażeniowy.



Filozoficzne spekulacje pozostawiły po sobie – oprócz niekwestionowanych osiągnięć – pewien uproszczony obraz świadomego przeżywania, który stał się swego rodzaju schematem roboczym dla podejmowanych w XIX wieku eksperymentalnych badań spostrzegania, zachowania, myślenia, pamięci i innych aspektów świadomego życia człowieka. Świadomość rozumiano jako kompleks wrażeń połączonych przyczynowo i jednoznacznie z pojedynczymi, fizycznymi bodźcami. Przekonanie o istnieniu takiego prawidłowego połączenia nazwano później hipotezą stałości. Wszystkie treści świadomego przeżywania inne niż wrażenia, miały być wyjaśnione przez różne mechanizmy łączenia prostych wrażeniowych elementów. Owo łączenie miało być zdeterminowane przez własności aktualnych bodźców oraz wpływ uprzednich doświadczeń. Przyjęcie tego założenia czyniło zbędnym mówienie o świadomości, ponieważ słowo to nie oznaczało nic więcej jak tylko aktualne pojawianie się wrażeń pod wpływem bodźców. Ten model ludzkiej psychiki próbowano rozciągać na wszystkie aspekty umysłu, co doprowadziło do stanowiska filozoficznego zwanego psychologizmem: wszystkie czynności i wytwory umysłu powinny znaleźć wyczerpujące wyjaśnienie w procesach odbierania i opracowywania wrażeń.

Krytyka tego psychologicznego paradygmatu wypłynęła z dwu źródeł. Najpierw Gottlob Frege, a pod jego wpływem Edmund Husserl pokazali przekonująco, że psychologizm jest nieprawdziwy w odniesieniu do poznania matematycznego. Następnie psychologowie postaci dostarczyli lepszego wyjaśnienia doświadczenia (szczególnie spostrzeżenia zmysłowego), w którym zamiast zasady stałości wprowadzili prawa konstytuowania się postaci.

Stanowisko psychologii postaci można streścić w dwóch punktach:

1) Mówienie o prostych wrażeniach jest sprzeczne z nieuprzedzonym opisem doświadczenia. Spostrzegamy całości, a nie zbiory elementów. Wrażenia są konstruktami psychologów szukających przyczynowego związku pomiędzy przeżywanymi treściami, a fizycznymi bodźcami.

2) Taki związek przyczynowy nie istnieje. Treść przeżywana przez doświadczający podmiot jest zdeterminowana nie tylko i nie przede wszystkim przez rodzaj bodźców, ale przez autonomiczne prawa działania zmysłów i umysłu.

Z kolei fenomenologia, której fundamenty położył Husserl, zaproponowała rozpatrywanie struktury świadomych przeżyć w ścisłym powiązaniu z przedmiotami, do których się te przeżycia intencjonalnie

odnoszą. Inaczej niż tradycyjna psychologia, fenomenologia nie przyjmuje jakiegoś uprzywilejowanego typu przedmiotów (przedmiotów fizycznych będących źródłem fizycznych bodźców), do których należałoby zredukować wszystkie pozostałe przedmioty. Raczej – wzorem Kartezjusza – wskazuje na pewien typ przeżyć, od którego należy rozpocząć analizę świadomego doświadczenia i innych aspektów świadomego życia (przeżycia bezpośredniej, źródłowej obecności przedmiotu), przy czym zawieszona jest wszelka z góry założona wiedza o przedmiocie, z założeniem jego istnienia włącznie. Fenomenologia spodziewała się osiągnąć w ten sposób dwa cele: dokonać autentycznego, niezafałszowanego przez arbitralne założenia, opisu życia świadomości oraz uzyskać dostęp do apodyktycznych (bo bezzałożeniowych) sądów, na których będzie można wznieść gmach epistemologii i całej filozofii.

Uczeń Husserla, Aron Gurwitsch, któremu poświęcam w tej książce szczególnie dużo miejsca, marzył o połączeniu metody fenomenologicznej z psychologią postaci. Dążył on do skonstruowania spójnej teorii świadomości, to znaczy odkrycia pewnej formalnej struktury, która oddawałaby treść i dynamikę stanów świadomego przeżywania.

Wychodząc od koncepcji Gurwitscha zastanowię się nad rozmaitymi wykładnikami bycia świadomym. Zrozumienie tej zagadkowej zdolności istoty ludzkiej jest jednym z najważniejszych zadań filozofii umysłu. Od stopnia tego zrozumienia zależy nie tylko nasza wiedza o własnym umyśle i o procesach poznawczych, ale nasz obraz człowieka. Pewien ogólny obraz człowieka jest założeniem tej książki. Przez analizę podstawowych rysów bycia świadomym pragnę przyczynić się do ugruntowania wizji człowieka jako istoty autonomicznej, wolnej i odpowiedzialnej. Zobaczymy człowieka jako istotę autonomiczną gdy uda nam się pokazać osobowy i twórczy charakter przeżyć świadomych. Ujrzymy go jako istotę wolną, jeśli zdołamy wykazać, że jego świadome przeżycia i akty są niezdeterminowane. Wreszcie uznamy go za istotę odpowiedzialną, jeśli zrozumiemy, w jaki sposób bycie świadomym pozwala człowiekowi pozostawać panem swoich czynów, antycypować ich skutki i nakierowywać je na pewne wartości.

Te przekonania antropologiczne i moralne pozostaną jedynie tłem pracy, która stawia sobie znacznie skromniejsze zadanie. Otóż wydaje mi się, że pojęcie „świadomość” straciło już definitywnie swój teoretyczny sens w wyjaśnianiu doświadczenia i funkcjonowania ludzkiego umysłu. Słowo „świadomość” wydaje się bowiem nieodłącznie związa-

ne z pewną metaforą odwołującą się do obrazu przestrzeni, czy miejsca, do którego coś wchodzi, przebywa w nim i z niego wychodzi – mogą to być idee, wrażenia czy sensory noematyczne, zawsze jednak świadomość jawi się jako pewien realny lub idealny przedmiot w obrębie innego przedmiotu, jakim jest istota ludzka. Ta metafora, chociaż odgrywa ważną rolę w języku potocznym, wydaje mi się filozoficznie zwodnicza.

Pragnę w tej książce uzasadnić następujące przekonanie:

Nie istnieje żaden osobny przedmiot, któremu w nowożytnej tradycji psychologicznej i filozoficznej nadano nazwę „świadomość”. Człowiek jest bytem świadomym, jednak do wyjaśnienia „bycia świadomym” oraz struktury świadomego przeżywania niepotrzebny jest postulat istnienia w obrębie istoty ludzkiej osobnej struktury zwanej świadomością. Przeciwnie, za integralną część stanów i procesów składających się na bycie świadomym, trzeba uznać struktury nie mające nic wspólnego ze świadomością.

Nie można nie używać słowa „świadomość” w sensie potocznym. Jest to jednak słowo niezmiernie wieloznaczne. W teoretycznym użyciu termin ten hipostazuje niepotrzebnie pewien stan istoty ludzkiej, a przez to odrywa go od innych aspektów bytu ludzkiego. Jeśli chcemy rozumieć go tak, by nie miał potocznej wieloznaczności, a zarazem nie stanowił zbyt wąskiej hipostazy, zamazujemy w gruncie rzeczy różnicę pomiędzy słowem „świadomość”, a wyrażeniem „bycie świadomym”. W takim sensie chcę rozumieć głoszone w tej pracy przekonanie, że nie istnieje świadomość.

W wielu miejscach tej pracy potoczne użycie słowa świadomość nie wprowadzi zapewne nieporozumień, ponieważ będzie oczywiste, że chodzi o stan bycia świadomym. Czasem jednak, kiedy chcę wyraźnie odciąć się od przedmiotowego rozumienia świadomości, a zarazem nie używać zbyt długich i sztucznych zwrotów, zamiast świadomość piszę \*świacomość (z wyjątkiem cytatów).

W rozdziale I książki omawiam zagadnienie pola świadomości w nawiązaniu do koncepcji jednego z uczniów Husserla, Arona Gurwitscha oraz koncepcji francuskiego psychiatry Henri Ey'a. W rozdziale I analizuję problem kategorialności świadomego doświadczenia odwołując się do badań afazji i formułowanych na ich podstawie hipotez. W tym fragmencie przedstawiam odnośne poglądy Kurta Goldsteina, Romana Jakobsona, Arona Gurwitscha, Alfreda Schütza,

Jeroma Brunera i innych. Rozdział III poświęcam problemowi odczuwania zmysłowego opierając się na fenomenologicznej psychologii niemieckiego psychiatry i filozofa Erwina Strausa. W rozdziale IV omawiam problem podmiotu przeżyć świadomych. Wychodzę od przypomnienia husserlowskiej koncepcji czystego ego, aby poprzez koncepcje Gurwitscha, Schütza, analizę ruchu spontanicznego i wspólną teorię Johna Ecclesa i Karla R. Poppera dojść do najbardziej zadowalającego ujęcia Henri Ey'a. Ostatni rozdział V pozostaje również pod wpływem tego ostatniego autora. Wprawdzie przedstawiam w nim pewien własny model bytu świadomego, ale w uzasadnieniu czerpię obficie z materiału opisowego zawartego w monografii francuskiego psychiatry.

W rozprawie tej dążyłem do uzasadnienia przedstawionej wyżej negatywnej tezy oraz do sformułowania prostego modelu opisującego byt świadomy. Wyniki te nie mogłyby zostać osiągnięte bez pomocy kilku osób. Dziękuję przede wszystkim profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu. Jego uwagi wywarły decydujący wpływ na treść i kształt tej pracy. Jestem wdzięczny profesorowi Andrzejowi Bronkowi za wnikliwą krytykę maszynopisu tej książki. Na każdej stronie są ślady jego uwag. Wiele skorzystałem z obu recenzji mojej pracy doktorskiej, której część wykorzystałem w tej książce. Przedstawili je profesor Krystyna Ostrowska i profesor Michał Hempoliński. Kilka niefortunnych miejsc udało się poprawić dzięki krytyce profesora Barry Smitha. Na koniec pragnę wspomnieć z wdzięcznością poważne i inspirujące uwagi dr Marka Maciejczaka oraz niezliczone dyskusje na seminarium prof. Półtawskiego na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Dziękuję ich uczestnikom za mądre i pomocne pytania oraz pobudzającą krytykę.

Dwa fragmenty tej pracy były już – choć w zmienionej formie – publikowane: tekst o polu świadomości Arona Gurwitscha w pracy zbiorowej pod redakcją Pawła Dybla „Fenomenologia i hermeneutyka” (Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993), tekst o filozoficznych interpretacjach afazji w „Kwartalniku Filozoficznym”, zeszyt 4, tom XX, 1992.

Warszawa, czerwiec 1993

## ROZDZIAŁ I

# POLE ŚWIADOMOŚCI

Budzę się i natychmiast lub w ciągu kilku chwil zaczynam widzieć, słyszeć, czuć, myśleć, pamiętać i planować. Mój umysł pracował zapewne również podczas snu, ale teraz robi to inaczej: w systematycznym związku wszystkich swoich funkcji – prezentuje mi świat, który rozpoznaję jako ten sam, co wczoraj i mnie samego, tego samego co wczoraj. Ten świat nie rozwija się punkt po punkcie i relacja po relacji, ale prezentuje mi się od razu, w nieprzebranej mnogości przedmiotów i związków oraz w nieustannym ruchu w czasie. Ta nieokreślona mnogość, chociaż pojawiła się właśnie mnie i to w jednej sekundzie, wydaje się niemożliwa do opisanie. Kiedy zwracam uwagę na to, co oglądam i czuję, mój umysł pisze coś w rodzaju palimpsestu, warstwa po warstwie nakłada się sam na siebie, ogląda siebie, ale zarazem komplikuje się i wymyka, coraz w innym przebraniu wypełniając obecną chwilę.

To poczucie obecności świata zaburza się czasem kiedy się zamyślę, popadnę w półsen, albo doznam jakiegoś zmysłowego złudzenia. Myśl, wzrok i inne aspekty przeżywania mogą ulec pewnemu pomieszaniu, ale przecież po chwili wszystko znowu się układa. To, co było blisko znów jest blisko, co było proste, jest proste, a co czerwone, jest znów czerwone. Ale i w zaburzonym lub półprzytomnym stanie umysłu barwy, myśli odczucia układały się w jakąś trudną do ogarnięcia całość, którą łączy z obecnym stanem pewna ciągłość i spoistość przeżywania. Cokolwiek zrobię, jestem w tej szerokiej całości. Dopóki zachowuję przytomność, świat rozpościera się wokół mnie, a jego różne postacie – nawet te najdziwniejsze – przekształcają się niepostrzeżenie jedne w drugie, tak, że wszystkie zdają się do czegoś należeć.

Wspomniana szeroka całość nie jest od początku do końca rzeczywistym światem. Potrafię odróżnić fantazję i zniekształcenia od realis-

tycznej percepcji. Współwystępowanie obok siebie realistycznych i nie-realistycznych motywów nie rozsadza jednak owej całości, w której jestem zanurzony. Czym jest ta całość, która otacza mnie i przenika w każdym momencie przeżywania? Czym jest owo dziwne *milieu*, w którym łączą się przedmioty fizyczne, uczucia, fantazje, w którym wszystkie one podlegają upływowi czasu i wypełniają każdą z napływających chwil?

Idąc za tradycją fenomenologiczną nazwijmy to polem świadomości. Struktura pola wydaje się najistotniejszym rysem bycia świadomym. O człowieku, którego kontakt ze światem nie przybiera postaci pola, nie powiemy, że jest świadomy, nawet gdybyśmy mieli oczywiste dowody, że jego narządy zmysłowe i jego umysł pracują. Spróbujmy się zatem przekonać, czy wszystkie odmiany owej mieniającej się całości zwanej polem świadomości posiadają jakąś wspólną strukturę. W tym rozdziale postaram się pokazać, że poszukiwania tej struktury nie prowadzą do substancjalnie pojmowanej świadomości. W tym celu przeanalizuję dwa opisy pola świadomości zaprezentowane przez późnego ucznia Edmunda Husserla, Arona Gurwitscha oraz przez francuskiego psychiatrę i filozofa Henri Ey'a. Niezależnie od znaczenia obu koncepcji dla uzasadnienia głównej tezy tej pracy, warto przedstawić Czytelnikowi tych godnych uwagi autorów.

## 1. FENOMENOLOGIA I PSYCHOLOGIA POSTACI JAKO PUNKTY WYJŚCIA DO OPISANIA POLA ŚWIADOMOŚCI

Bycie świadomym ma, zdaniem Gurwitscha, dwa aspekty: przebieg asowy i funkcję prezentującą [Gurwitsch, 1975, 2]. Świadome przeżywanie ma postać strumienia przeżyć, które zarazem – w każdym momencie świadomego życia – coś prezentują. Zarówno czasowa (diachroniczna), jak prezentująca (synchroniczna) strona świadomości posiada pewną formalną organizację powtarzającą się we wszystkich świadomie przeżywanych sytuacjach. Wyjaśnienie tej organizacji wymaga zarówno fenomenologicznego, jak eksperymentalno-psychologicznego podejścia. Próba, jaką podjął w tym zakresie Gurwitsch, była inspirowana z jednej strony fenomenologią Husserla, z drugiej zaś dorobkiem berlińskiej szkoły psychologów postaci (Wertheimer, Koffka, Köhler).

Z dwóch wyróżnionych przez siebie aspektów świadomości Gurwitsch poświęcił zdecydowanie więcej miejsca funkcji prezentującej. To ona realizuje się w postaci synchronicznego pola – pola świadomości. Pole świadomości definiuje Gurwitsch jako „zespół współprezentujących się danych” [1975, 2]. Opisowi ogólnej struktury pola świadomości poświęcił Gurwitsch swe główne dzieło: *The Field of Consciousness* (cytowane tu według niemieckiego wydania: *Das Bewusstseinsfeld*). Podstawowe pomysły tej pracy pojawiają się już w jego dysertacji doktorskiej z 1929 roku (cytowana za: Gurwitsch, 1966, 175–287) i w szeregu pomniejszych prac.

Podstawową cechą pola świadomości jest to, że pojawiają się w nim przedmioty w rozmaitych związkach. Te związki należą do fenomenów, są przeżywane i dane, nie zaś domniemane, względnie konstruowane przez podmiot, jak to często sugerowała psychologia posługująca się hipotezą stałości. Związki są czymś pierwotnym. W tym samym stopniu, co przedmioty, konstytuują one pole świadomości. Wszelka świadomie przeżywana treść jest w tym polu i współkonstruuje to pole. Wszystko, co pojawia się w polu jest fenomenologicznie równouprawnione.

Z hipotezy stałości (tezy o jednoznacznej odpowiedniości pomiędzy fizycznym bodźcem a wrażeniem w świadomości podmiotu), na której opierała się w znacznej mierze dziewiętnastowieczna psychologia, wynikało, że wszelka percepcja świadomego podmiotu zawiera dwie niehomogeniczne warstwy, warstwę pierwotnych wrażeń (odpowiadających bodźcom) i warstwę ujęć, syntez, lub skojarzeń, które te pierwotne wrażenia opracowują. Pole świadomości nie da się z tego punktu widzenia przedstawić jako pole synchronicznej prezentacji. Jest ono raczej konstruktem z pewnych danych wrażeniowych, które same w sobie niczego nie prezentują, tylko sygnalizują obecność i typ bodźców. Konstrukcja ta byłaby hybrydą złożoną z nagromadzonych wrażeń, asocjacji, operacji podmiotu i bliżej nie wyjaśnionego wpływu wcześniejszego doświadczenia

Według Gurwitscha, nic takiego nie występuje w naszym doświadczeniu. Doświadczamy przedmiotów i związków pomiędzy nimi, a nie wrażeń i ich asocjacji. „Wrażenia”, „kojarzenia” i „ujęcia wrażeń” są produktami teorii psychologicznych, a nie pochodzą z nieuprzedzonego opisu doświadczenia [Gurwitsch, 1975, 81].

## 2. KONCEPCJA POLA ŚWIADOMOŚCI ARONA GURWITSCHA I JEJ OGRANICZENIA

### A. JEDNOŚĆ TEMATU

Dualistyczne pojmowanie doświadczenia i co za tym idzie, świadomości odnajdujemy, zdaniem Gurwitscha, nawet u tych autorów, którzy przyczynili się do zarzucenia hipotezy stałości. I tak:

William James podkreślał czasowy charakter świadomości i uważał, że jest ona zmysłową totalnością, do której zróżnicowanie dochodzi niejako z zewnątrz, jako produkt takich aktywności, jak przyjmowanie nastawień, czy przejawianie selektywnych zainteresowań [zob. Gurwitsch, 1975, 23–25]. Zdaniem Gurwitscha, wszelkie nastawienie i zainteresowanie musi mieć za podstawę już zróżnicowane i zorganizowane pole świadomości. To pierwotne zróżnicowanie stanowi właściwą istotę świadomości i należy je wyjaśnić.

Jean Piaget wysunął hipotezę o współdziałaniu w doświadczeniu dwóch procesów: asymilacji i akomodacji [Piaget, 1981]. Pierwszy to włączanie nowych doświadczeń do istniejących schematów poznawczych, drugi, to zmiana samych schematów pod wpływem tych doświadczeń. Zdaniem Gurwitscha, pojęcie schematu kryje poważną trudność. Coś musi się najpierw w określony sposób prezentować, aby móc podpadać (lub nie podpadać) pod dany schemat. Tymczasem Piaget nie podejmuje problemu wyróżniania i różnicowania treści podpadających pod schemat, ale raczej je zakłada [Gurwitsch, 1975, 35].

Christian von Ehrenfels, prekursor psychologii postaci wprowadził pojęcie jakości postaciowych dla wytłumaczenia faktu, że doznajemy (a nie konstruujemy) całości przedmiotowe i grupy. Ale to znów prowadzi do dualizmu, ponieważ te jakości postaciowe mają się jakoś nadbudowywać nad niepostaciowymi [Gurwitsch, 1975, 49–51].

Podobnie krytykuje Gurwitsch pojęcie przedmiotów wyższego rzędu wprowadzone przez tzw. szkołę z Graz (Meinong, Benussi) [Gurwitsch, 1975, 52–55], pojęcie momentów figuralnych, jakie Husserl wprowadził w swojej *Philosophie der Arithmetik* [zob. Gurwitsch, 1975, 60–66] oraz pojęcie stapiania się (*Verschmelzung*), jakiego Stumpf użył w swojej sławnej *Tonpsychologie* [zob. Gurwitsch, 1975, 66–72].

Wiele z takich koncepcji miało służyć do wytłumaczenia percepcji przedmiotów złożonych: słyszenia muzycznych akordów, spostrzega-



nia grup, itd. Wszystkie zawierają niesłuszne założenie, że przede wszystkim spostrzegane są części, a dopiero wtórnie – przy pomocy pewnych operacji podmiotu – całości. Psychologia postaci wykazała fałszywość takiego założenia, na terenie spostrzegania, zaś fenomenologia Husserla pozwoliła rozszerzyć całościowe podejście do fenomenu na inne rodzaje doświadczenia.

## B. POLE TEMATYCZNE

Przedstawiona wyżej dyskusja dotyczy zaledwie wycinka problematyki pola świadomości, ponieważ chodzi tu o przedmioty, czy też jakości, które prezentują się podmiotowi tematycznie, tzn. na pierwszym planie, w centrum percepcji (lub innego świadomego doświadczenia). To centrum nazwał Gurwitsch *tematem*. Podkreślał, że prezentująca funkcja świadomości nie wyczerpuje się w tak rozumianym temacie, ale obejmuje trzy sfery o właściwych sobie typach organizacji:

- 1) *Temat* – to, na czym się w danym momencie koncentrujemy;
- 2) *Pole tematyczne* – zbiór danych współprezentowanych z tematem, tworzących tło lub horyzont;
- 3) *Margines pola* – elementy pola współprezentowane z tematem, ale nie mające z nim rzeczowego związku [Gurwitsch, 1975, 4];

Są możliwe dwa opisy struktury pola złożonego z tych trzech sfer: fenomenologiczny i postaciowy. Z punktu widzenia psychologii postaci temat jest postacią, a pole tematyczne odpowiednio tłem. Odpowiedź na wszelkie pytania dotyczące struktury pola świadomości – jego konstytuowania się, modyfikacji, rozpadu i dynamiki czasowej – ma wypływać wprost z eksperymentalnie ustalonych praw postaciowych, czyli prawidłowości rządzących formowaniem się i trwałością postaci zmysłowych.

Z punktu widzenia fenomenologii problem struktury pola przedstawia się bardziej zawile. Program Husserla zakłada tzw. redukcję fenomenologiczną, w której odsłonięta zostaje intencjonalna struktura aktów świadomych. Temat, który w nastawieniu naturalnym jest po prostu przedmiotem, na który kierujemy się w naszym spostrzeganiu, przypominaniu, czy wyobrażaniu, jest w nastawieniu fenomenologicznym, ujęty jako *sens noematyczny*, względnie część tego sensu, tzw. „noematyczne co”. Idąc za Husserlem, Gurwitsch wyróżnia w noemacie trzy warstwy:

1) Obiektywną treść (w *Logische Untersuchungen* odpowiada temu materia aktu);

2) Przedmiot wzięty w aspekcie swoich sposobów istnienia. U Husserla odpowiada temu „charakter noematyczny” względnie „jakość aktu”.

3) „Centralny punkt zjednoczenia”, „czyste X w oderwaniu od wszelkich predykatów”. U Husserla miał to być punkt wyjścia dla syntezy noematów o różnych treściach.

Gurwitsch skupia się na analizie pierwszej warstwy i jej to przede wszystkim dotyczy teoria pola świadomości. W jaki sposób konstytuują się warstwy pola świadomości? Dlaczego do tematu spostrzeżenia należy to, co w ścisłym sensie nie jest widoczne, jak tylna strona przedmiotu? Struktura tematu (noematu) różni się najwyraźniej ze strukturą odpowiadającej mu rzeczy fizycznej. „Jak to się dzieje” – pyta Gurwitsch – „że części, czy jakości niezależne z natury, stają w relacji jedne do drugich, kiedy wchodzą w jedność noematu rzeczy” [Gurwitsch, 1966, 185]. Aby rozwiązać tak sformułowany problem Gurwitsch odwołuje się do psychologii postaci. Temat, rozumiany jako postać, zawdzięcza swą spójność niezależnym od struktury fizycznej prawom organizacji. Psychologowie postaci wymieniają tu prawa: bliskości, wspólnego ruchu, zamkniętej figury, itd. W ten sposób struktura postaci (tematu) staje się efektem funkcjonalnych napięć pomiędzy elementami oraz pomiędzy elementami a całością.

Gurwitsch przechodzi następnie do analizy fenomenalnego otoczenia tematu – pola tematycznego i marginesu. Temat nigdy nie pojawia się w izolacji „Uwikłany jest w różne związki ze swoim otoczeniem, które z kolei, ze względu na charakter tych związków, ujawnia pewne uwarstwienie” [Gurwitsch, 1966, 198, 202]. W języku fenomenalnym takie terminy jak „otoczenie”, „sąsiedztwo”, czy „bliskość” nie dotyczą relacji przestrzennych, ale pewnych związków fenomenalnych albo, jak mówi Gurwitsch, treściowych. To, co jest fizycznie dalsze może być fenomenalnie bliższe i na odwrót. Stąd uwarstwienie i rozkład elementów pola zależy głównie od tego, czy elementy pola związane są z istotnymi, czy nieistotnymi elementami tematu. Zależności treściowe są spoiwem i organizatorem pola.

Pomiędzy warstwami pola tematycznego istnieją ciągle przejścia. Możemy swobodnie penetrować uwagę poszczególne części pola nie burząc jego struktury. Przy przejściu do marginesu dokonuje się

natomiast skok uwagi, tracimy łączność z tematem. Do marginesu pola należą treści tylko współdane (*blosse Mitgegebenheiten*), które posiadają jedynie egzystencjalny związek z tematem (*Existentialverbindung*) [1975, 277–278].

Opisana struktura jest, zdaniem Gurwitscha, uniwersalną, formalną strukturą \*świadomości [1975, 262]. Obowiązuje ona we wszystkich zakresach świadomego doświadczenia. Nie zakłada żadnej syntetyzującej aktywności podmiotu. Działa tu swego rodzaju postaciowy automatyzm. Każdą zmianę tej struktury wytłumaczyć można przez odwołanie się do treściowych związków i napięć pomiędzy elementami pola. Gurwitsch uważa, że dwa opisy pola świadomości: fenomenologiczny (odwołujący się do pojęcia noematu) i postaciowy, z dwóch stron niejako dotykają tej samej formalnej struktury pola.

### C. ŚWIADOMOŚĆ JAKO KORELACJA NOETYCZNO-NOEMATYCZNA

Noemat jest „samym przedmiotem ujętym tak, jak się on prezentuje – razem ze sposobami dania” [Gurwitsch, 1966, 339]. Pojęcie noematu jest efektem zarówno założenia o intencjonalności świadomości, jak redukcji fenomenologicznej. Rzecz jest zarazem domniemana (*gemeint*), jak i pomyślana (*vermeint*). W potocznym rozumieniu to nie to samo: to, co sobie uprzytamniam i to, co dzieje się w mojej głowie, kiedy to sobie uprzytamniam, niekoniecznie przypomina jedno drugie. Przy założeniu redukcji fenomenologicznej te dwie strony prezentacji można pokazać jako nierozłączne. Kiedy bowiem zawiesimy tezę naturalnego nastawienia, czyli przekonanie o realnym istnieniu tego, co się nam w doświadczeniu prezentuje, nie ma już powodów, by stawiać mur pomiędzy tym, o czym informuje dane przeżycie (rzeczą), a tym, jak ono to czyni (treścią „w głowie”). O rzeczach trzeba myśleć dokładnie w ten sposób, w jaki się one prezentują.

W *Logische Untersuchungen* Husserla nie pojawia się jeszcze pojęcie noematu, chociaż, zdaniem Gurwitscha, przygotowuje je tam pojęcie materii aktu [Gurwitsch, 1966, 340; 1975, 146]. Dopiero w *Ideach* wprowadził Husserl termin „sens noematyczny”. W odniesieniu do spostrzegania oznacza on, co następuje: W każdym akcie spostrzeżenia kierujemy się na pewną idealną jedność, którą trzeba rozumieć podobnie, jak znaczenia wyrażen językowych. Noemat jest również pewnym

sensem. Cechuje go – podobnie jak sensy językowe, podwójna niezależność:

1) od trwania rzeczy fizycznej;

2) od trwania aktów, w których uchwyciliśmy dany sens noematyczny [Gurwitsch, 1975, 146–148]. Gurwitsch pisze: „Noemat, jako korelat intencjonalnego aktu jest idealną jednością bez czasoprzestrzennych określeń i powiązań przyczynowych. Należy do tej samej dziedziny, co sensy i znaczenia” [Gurwitsch, 1975, 148, por. 157, 264–265].

Teoria pola świadomości Gurwitscha jest rozbudowaną teorią noematu. Jego zdaniem, strukturę i dynamikę pola świadomości można przedstawić jako wiązkę relacji pomiędzy treściami (noematami) aktów świadomych. Gurwitsch sądził, że wprowadzenie husserlowskiego pojęcia noematu pozwoli uniknąć dwóch skrajności: naturalizmu i subiektywizmu. Tym pierwszym grzeszyła psychologia postaci, miała bowiem skłonność do traktowania praw postaciowych jako praw fizjologicznych. To drugie występuje na przykład u Jamesa, który w konsekwencji radykalnego oddzielenia samego przedmiotu przeżycia (*topic*) od tzw. przedmiotu myślowego (*object of thought*) przesunął konstytucję przeżywanego treści całkowicie na stronę przeżywającego podmiotu. Naturalizm redukował świadomość do stanów mózgu, subiektywizm stwarzał niepokonane trudności epistemologiczne, nie wyjaśniał bowiem, co łączy przedmiot myślowy z samą rzeczą. Mówiąc o noemacie, Gurwitsch spodziewał się uniknąć tych trudności.

Pojęcie to rodzi jednak swoiste problemy i piętrzy trudne do pokonania trudności. Noemat jest bowiem z jednej strony czymś idealnym, z drugiej strony jednak podporządkowany jest dynamice spostrzeżenia, tzn. jest zdeterminowany przez perspektywę, punkt widzenia, kontekst. Widać tu pewne rozdzielenie pojęcia noematu. Z jednej strony cała noematyczna treść pochodzi z rzeczy, ma być prezentacją rzeczy. Z drugiej strony ma być sensem generowanym przez perspektywę, nastawienie, itd. Jest to trudność, z którą fenomenologiczne pojęcie noematu będzie się zawsze spotykać.

Kolejną trudnością związaną z pojęciem noematu jest fakt, że ma on być zależny od perspektywy, w której jest ujmowany przedmiot, a jednocześnie zachowywać niezależność względem różnych modi świadomości. O przedmiocie można coś orzekać, można go spostrzegać, przypominać go sobie itd., ale we wszystkich tych aktach pewien noematyczny rdzeń zostaje zachowany. Noemat przejawia więc

dwoistą budowę: posiada ów rdzeń i tzw. charakter noematyczny (Husserl). Dzięki swemu dualizmowi noematy mogą być przechowywane w pamięci, porównywane, kojarzone itd., słowem, są otwarte na różne operacje.

Następny problem leży w tym, że u Husserla analiza noematu zachowuje ważność jedynie po dokonaniu redukcji fenomenologicznej. Należy zawiesić wiedzę o rzeczy i przekonanie o jej istnieniu, aby zająć się „nie rzeczywistym przedmiotem, ale takim, jaki dany jest nam w aktach świadomości” [Gurwitsch, 1975, 150]. Bez postulatu redukcji, powyższe wymaganie stałoby się przyczyną nierozwiązywalnego problemu epistemologicznego; noemat stawałby się nowym przedmiotem, który znów musiałby posiadać swoje noematy – i tak w nieskończoność. Gdyby redukcja dała się konsekwentnie przeprowadzić, pozbylibyśmy się tego kłopotu. Czy jednak da się przeprowadzić? Czy nie prowadzi ona do idealizmu subiektywnego (zaprzeczenia istnienia świata poza podmiotem)? Czy jej efekt można zakomunikować innemu podmiotowi?

Gurwitsch spodziewał się ominąć szereg trudności metody fenomenologicznej dokonując swego rodzaju naturalizacji noematu. Po pierwsze, uważał, że analiza noematyczna zachowuje ważność niezależnie od redukcji fenomenologicznej [Gurwitsch, 1975, 150]. Gurwitsch utożsamia noemat z postacią w rozumieniu psychologów postaci, a metodę tej psychologii (badanie synchronicznych struktur pola percepcji) podstawia w miejsce redukcji fenomenologicznej. Zarazem pragnie jednak zachować status noematu jako sensu. Ten dualizm sensu i postaci jest przyczyną trudności teorii Gurwitscha. W gruncie rzeczy musi on wskazywać raz ten, raz tamten aspekt noematu nie mogąc nigdy zdać sprawy z istoty tej dwoistości. Chcąc pokazać, że noemat to „sama rzecz w aspekcie prezentacji” wygodniej ująć go jako postać; chcąc z kolei pokazać, że noemat jest składową struktury \*świadomości, trzeba go traktować jako coś idealnego (idealny sens). W dalszym ciągu tych rozważań będę bronił poglądu, że nie próba likwidacji tego dualizmu, ale jego zachowanie, prowadzi do właściwego ujęcia istoty bycia świadomym.

Tymczasem przejdźmy jednak do kolejnych trudności fenomenologiczno–postaciowej teorii pola świadomości Gurwitscha. Noematyczna struktura pola nie może stanowić samowystarczalnego układu rządzonego „mechaniką postaci”, nawet jeśli przyjąć założenia Gurwitscha,

ponieważ zniknęłaby całkiem z teorii najistotniejsza cecha świadomości: intencjonalność. Intencjonalność jest relacją pomiędzy aktem świadomym, a jego przedmiotem. Jeżeli przedmiot ów opisujemy jako noemat, to aktowa strona relacji zyskuje (Husserl) nazwę noezy. Bycie świadomym i intencjonalność są nierozzerwalne. Dopóki świadomie przeżywamy, musi istnieć stała korespondencja pomiędzy noematami i odpowiednimi noezami. Dlatego też świadomość może być rozumiana – i tak też ostatecznie definiuje ją Gurwitsch – jako korespondencja pomiędzy planem samych aktów, a planem noematów (sensów przedmiotowych).

Ta definicja i stojąca za nią argumentacja identyfikują świadomość jako pewną wyróżnialną w całości ludzkiej psychiki strukturę. Składa się na nią pole noematyczne formowane prawami postaci oraz akty świadome skorelowane z poszczególnymi noematami. Taki pogląd na świadomość jest ogólnym i formalnym modelem, który trzeba następnie wykorzystać do możliwie szerokiego wyjaśnienia różnych aspektów świadomego życia, takich jak: jedność życia świadomego, czasowy strumień przeżyć, podmiotowy charakter przeżyć świadomych, zmysłowe spostrzeganie i odczuwanie, typowy i kategoriałny charakter świadomych przeżyć. W następnych paragrafach tego rozdziału zbadam szczególnie przydatność koncepcji Gurwitscha dla wyjaśnienia czasowego charakteru przeżyć świadomych i odczuwania zmysłowego.

#### D. CZASOWY CHARAKTER PRZEŻYĆ ŚWIADOMYCH

W pracach Gurwitscha problem czasu pojawia się w trzech postaciach:

- 1) W odniesieniu do typu intencjonalności odpowiedzialnej za przeżywanie czasu i percepcję przedmiotów czasowych;
- 2) W odniesieniu do struktury samego strumienia świadomości;
- 3) W odniesieniu do modyfikacji pola świadomości.

Zobaczmy, jakie trudności napotyka przyjęta przezeń noematyczna teoria świadomości w zastosowaniu do tych trzech aspektów problemu czasu. Przypomnijmy najpierw główne założenia teorii Gurwitscha:

- 1) Podwójny charakter noematu jako postaci i idealnego sensu.
- 2) Określenie pola świadomości jako synchronicznego pola danych.

Zagadnienie percepcji przedmiotu w czasie rozważa Gurwitsch w krytycznym nawiązaniu do klasycznego poglądu Hume'a [Gurwitsch, 1966, 124–140], że nasze idee ciała mają charakter agregatu

formowanego przez umysł z idei wielu odrębnych jakości zmysłowych. Te ostatnie powstają w umyśle w momencie spostrzegania i poza ten moment nie wykraczają. Z tego punktu widzenia mówienie o identyczności przedmiotu spostrzeganego w różnych momentach czasowych jest oparte jedynie na domniemaniu. Naprawdę jest nam dane tylko jakieś podobieństwo kolejnych skupisk wrażeńowych.

Błąd sensualizmu Hume'a polega, zdaniem Gurwitscha na dwóch sprawach:

1) Przedstawia on jedność przedmiotu jako wytwór wyobraźni zamiast jako daną spostrzegania;

2) Zaprzecza mało, jak się wydaje spornej, intuicji, iż w naszym spostrzeganiu mamy do czynienia jednocześnie z identycznością przedmiotu i jego czasową zmiennością.

Mankamenty te wypływają z hume'owskiej teorii świadomości, która to teoria uwzględnia jedynie czasowy wymiar bycia świadomym przy całkowitym zaniedbaniu struktury pola świadomości. W lepszym położeniu stawia nas natomiast husserlowska teoria intencjonalności i noematu. Dla uformowania przeżycia przedmiotu jako identycznego w czasie nie wystarczy dychotomia: akty świadomości – przedmiot, ale należy przyjąć trychotomię: akty – noemat – przedmiot. Noemat jako idealny sens, jest czymś trwałym w czasie (właściwie bezczasowym) a zarazem jest ściśle (przez wiązkę skierowanych nań intencji) powiązany z płynącymi w czasie przeżyciami. To w noemacie skupiają się kolejne momentalne ujęcia. Noemat jest niejako zwornikiem życia świadomości i to w dwóch znaczeniach: po pierwsze, idealnej jedności noematu odpowiada jedność przedmiotu, po drugie, noemat jest jedyną strukturą pozwalającą rozróżnić same akty, ponieważ każdy akt świadomości jest aktualizacją jakiegoś sensu, a jego własna struktura (strona noetyczna) jest na mocy omawianych już założeń Gurwitscha ściśle równoległa w stosunku do struktury noematu.

Jak widać, dostarczone przez Gurwitscha wyjaśnienie czasowego charakteru świadomości zawiera pewną niespójność. Ten sam idealny bezczasowy sens (noemat) jest dla niego jednocześnie zasadą wyodrębniania się aktów (bo jak inaczej je rozróżnić w płynącym strumieniu przeżyć, jak tylko przez odmienne sensory noematyczne?), jak i łącznikiem z tym, co te akty prezentują (po to, by widziany w czasie przedmiot zachował jedność w przeżywaniu).

Problem wewnętrznej struktury strumienia świadomości podjął Gurwitsch w nawiązaniu do Williama Jamesa i jego koncepcji stałych i przechodnich części strumienia świadomości (*substantive and transitive parts of consciousness*). Części stałe, to przeżycia przedmiotów i jakości, części przechodnie to przeżywanie pewnych relacji, np: „i”, „jeśli”, a ponadto przeżywanie tendencji, napięć, potencjalności, itd. Jedne i drugie części \*świadomości występują zawsze razem. Funkcją tych drugich jest przeprowadzanie od jednego układu treści do drugiego. Przejmując pomysł Jamesa, Gurwitsch uznał jednak, że części przechodnie nie leżą na tym samym poziomie, co stałe. Wiążą się one z czynnikiem intelektualnym, ze swego rodzaju rzutowaniem aktualnego przeżywania w siatkę kategorii, w której to siatce dopiero mogą się ukonstytuować relacje wiążące poszczególne akty. Gurwitsch nie wyjaśnił dostatecznie, w jaki sposób następuje to rzutowanie, niemniej podkreślił konieczny związek, jaki musi zachodzić pomiędzy synchroniczną strukturą pola, a czasowym biegiem przeżyć.

Ten związek rozważył Gurwitsch szerzej w dyskusji zagadnienia modyfikacji pola, gdzie wykląda pozytywnie naturę strumienia świadomości. Otóż czasowość przeżyć świadomych jest dla Gurwitscha pochodną procesów modyfikacji pola. Gurwitsch wyróżnia trzy typy takich modyfikacji [1966, 223–250]:

- 1) Rozszerzanie i rozjaśnianie pola tematycznego
- 2) Radykalna modyfikacja pola tematycznego
  - a) przez uwzględnienie nowych elementów
  - b) przez umieszczenie tematu w innym polu tematycznym;
- 3) Przekształcenie samego tematu
  - a) przestrukturowanie tematu
  - b) wyróżnianie jednego z konstytuujących temat elementów.

Dla modyfikacji pola potrzebna jest, zdaniem Gurwitscha, jego odpowiednia struktura. Ta otwartość pola na zmianę stanowi konieczny warunek modyfikacji. Pozostaje jednak kwestia warunku dostatecznego takiej zmiany – co jest tym dynamicznym czynnikiem, który rzeczywiście ją wywołuje. Tutaj Gurwitsch skłania się do postaciowego ujęcia, zgodnie z którym organizacja pola sama przyjmuje nową organizację, bez interwencji czynnika zewnętrznego. Zjawisko takie, choć interesująco wykazane w doświadczeniach psychologów postaci, nie obejmuje jednak wszystkich stanów świadomych, a zaledwie wy-



brane przypadki percepcji, przeważnie wzrokowych. Stosowanie ich jako wzorców do wszelkiej modyfikacji pola świadomości nie jest słuszne. W koncepcji Gurwitscha strategia ta jest do przyjęcia w tych przypadkach, gdzie modyfikacja polega na wymianie jednego pola na drugie (modyfikacje 1 i 2), na przykład kiedy przenoszę wzrok z jednego kąta pokoju w drugi. Przestaje jednak działać przy trzecim typie modyfikacji. Tutaj pomiędzy pierwszym a drugim polem wytwarza się pewne napięcie. Pierwsze nie jest całkowicie zawieszone czy usunięte, a tylko częściowo zakwestionowane. Jeżeli bowiem w tym typie modyfikacji dochodzi do wyróżnienia pewnego elementu pola jako nowego przedmiotu (w sensie fenomenalnym), to ów nowy przedmiot musi łączyć jakąś zrozumiałą relacją z tymże elementem w jego poprzedniej postaci, elementem wtopionym w pierwotną całość. Żeby to wyjaśnić musimy przyjąć coś więcej niż prawa postaci, jako że te ostatnie nadają się lepiej do interpretacji struktur synchronicznych albo raptownych i nieciągłych zmian pola. Żeby zrozumieć trzeci z wymienionych typów modyfikacji pola świadomości z uwzględnieniem względnej ciągłości tego pola, trzeba raczej przyjąć jakąś nadrzędną strukturę, w której nawet największe fenomenalne napięcie – wzajemne wypieranie się treści z pola świadomości – nie będzie wykluczało rzeczywistej jedności doświadczenia i jego przedmiotu. Jednak Gurwitsch – i jest to słabość jego koncepcji – nie chce uznać istnienia takiej nadrzędnej struktury, ponieważ groziłoby to jego zdaniem ponownym wprowadzeniem skrytykowanych wcześniej dualizmów w ujmowaniu pola świadomości.

Chcę wygłosić w tej sprawie następujący pogląd: Do wyjaśnienia czasowego aspektu życia świadomości potrzebne jest wykrycie źródeł dynamiki pola świadomości. Ma ona źródło w pewnych napięciach wewnątrz pola, których nie wyjaśnimy inaczej, jak tylko stawiając naprzeciw siebie dwie niewspółmierne struktury działające w tym polu. W tym wypadku będą to: postaciowa organizacja synchroniczna i kategoryalny model świata. Sens tego ostatniego terminu będzie się stopniowo odsłaniał w dalszych rozważaniach.

Jeżeli zarysowane tu stanowisko jest dualizmem, to trzeba się z tym pogodzić. Nie oznacza to zapomnienia krytycznych uwag, jakie pod adresem dualistycznych ujęć pola świadomości wygłosił Gurwitsch. Pamiętając o nich, utrzymuję jednak, że z punktu widzenia dynamiki pola świadomości nie mamy na razie lepszego modelu wyjaśniającego.

## E. PROBLEM ODCZUWANIA ZMYSŁOWEGO

Chcę w tym miejscu zasygnalizować problem, który omówię szczegółowo w rozdziale III – problem odczuwania zmysłowego i całościowego stosunku przeżywającej istoty do świata. Pojęcia te wprowadził Erwin Straus w swojej cennej monografii *Vom Sinn der Sinne* z roku 1936 (cytuje według drugiego zmienionego wydania z 1956 roku).

Zauważmy: w świadomym doświadczeniu podmiot nie tylko odnotowuje obecność określonych treści, ale też poddaje się ich oddziaływaniu. Można słuchać muzyki i tańczyć przy niej, można słuchać uważnie wykładu albo zasypiać pod jego wpływem, można malować krajobraz albo niemo go podziwiać. Według Strausa, te dwie strony istnieją w każdym przeżyciu świadomym. Odczuwanie nie jest wyspecjalizowaną percepcją, ale ogólną wrażliwością istoty zmysłowej. Konkretnie spostrzeżenia rozwijają się na bazie tego niespecyficznego obcowania ze światem i zawsze zawierają jego ślady.

Wychodząc od tej konstatacji Straus krytykuje psychologię postaci za to, że:

1) Podobnie jak dawna atomistyczna psychologia postuluje istnienie swego rodzaju elementarnych i absolutnych składników przeżywania, mianowicie postaci. Tymczasem, zdaniem Strausa, postaci zmysłowe wyłaniają się z globalnego, czuciowego stosunku do świata jako jego uszczegółowienie wyrażające się stopniowym zmniejszaniem podatności na modyfikacje pod wpływem dalszego biegu przeżywania.

2) W psychologii postaci, tak samo jak w koncepcji Gurwitscha, nie ma środków do opisu odczuwania zmysłowego. Całościowy, nie podzielony ściśle na zakresy zmysłowe i wolny od celowości stosunek istoty zmysłowej do świata daje się w koncepcji Gurwitscha przedstawić wyłącznie jako tło lub horyzont aktualnego pola noematycznego. Ten horyzont nie jest jednak niczym pierwotnym, ani ze swej natury różnym od tematu, czy pola tematycznego, ale jest rozwinięciem jego możliwości. Pewna totalność, jaką przejawia pole świadomości przypomina w konsekwencji poznawcze rozwinięcie sensu noematycznego. Używając terminologii Strausa: odczuwanie jest tu całkowicie pochłonięte przez to, co odczuwane.

Zarówno te dwa, jak i wymienione wcześniej braki koncepcji pola świadomości Gurwitscha zmuszają do poszukiwania nowych opisów. Poniżej przedstawiam próbę Henri Ey'a.

### 3. ROZWINIĘTE POJĘCIE POLA ŚWIADOMOŚCI W KONCEPCJI HENRI EY'A

Inspirująca monografia Henri Ey'a *La Conscience* powstała w 1963 roku. Autor wysoko cenil pionierską pracę Gurwitscha za to, że uczynił on poważny krok naprzód w kierunku „eliminacji wszelkich koncepcji odwołujących się do refleksji, behawiorystycznych i mechanistycznych oraz [zbliżył się] do samego źródła wszelkich koncepcji świadomości, do wewnętrznej organizacji bytu psychicznego, którego otoczeniem jest pole świadomości, włączające w siebie zarówno to, co wewnętrzne, jak i to, co zewnętrzne” [Ey, 1978, 94]. Dla Ey'a ważne pozostają dwa przekonania Gurwitscha:

- 1) Organizacja jest istotną, nieodłączną własnością świadomości.
- 2) Istnieją i dadzą się opisać ogólne i formalne własności wszystkich możliwych pól świadomości [Ey, 1978, 95].

We własnym ujęciu Ey'a znajdujemy te elementy, których brak w teorii Gurwitscha uniemożliwiał interpretację niektórych istotnych aspektów bycia świadomym. Ey wychodzi od pojęcia totalności pola, podczas gdy punktem wyjścia Gurwitscha było pojęcie danej \*świadomości (postaci = noematu). Dla Ey'a intencjonalność świadomości jest cechą całego pola, a nie funkcją pojedynczego aktu świadomości, czyli „danej świadomości”. Pokazuje on, że zarówno w postaciowym, jak fenomenologicznym ujęciu nie zdołano nigdy wyeliminować pojęcia danej zmysłowej [1978, 92]. Wprawdzie nie twierdzono, jak w dawnej psychologii, że jest ona jakimś quasi-materialnym efektem zewnętrznego pobudzenia, niemniej pozostała cegiełką, z której ma się budować struktura doświadczenia.

Tymczasem, zdaniem Ey'a, nie można zbudować adekwatnej teorii \*świadomości opierając się na pojęciu danej. Pojęcie pola musi się wiązać z pełną strukturą doświadczenia, która zawiera zarówno odczuwanie, jak i jego upostaciowanie. Pole jest wkomponowane w proces stałej integracji podmiotu i jego świata [Ey, 1978, 94]. Byt świadomy, to nie tyle aktualne pole świadomości, co podmiot aktualizujący swoje przeżywanie. Innymi słowy, nie wystarczy aktualnie coś przeżywać, żeby mieć aktualne doświadczenie. Potrzebna jest właściwa struktura połowa kreowana przez byt świadomy dążący do uporządkowania swoich przeżyć tak, aby nie tyle zdarzały mu się, co wypełniały aktualny moment jego osobistej historii.

Aby właściwie opisać pole świadomości trzeba, zdaniem Eya, uwzględnić trzy struktury:

- 1) \*świadomość ukonstytuowaną jako pole;
- 2) \*świadomość konstytuującą pole;
- 3) podmiot zorganizowanych w pole przeżyć świadomych.

Ad. 1) Jeśli pole świadomości rozumieć jako coś ukonstytuowanego, jest ono w pierwszym rzędzie *s e n s e m*. Intencjonalność \*świadomości jest właśnie zdolnością do sensownego ujmowania przeżywania. Nawet na najbardziej prymitywnych szczeblach doświadczenia cechuje je pewien sens. U małego dziecka intencjonalność „wyrasta z luki pomiędzy przedmiotem dążenia a pragnieniem”. Niezrealizowane pragnienie pozostawia swoisty osad sensu, obraz, który jest zarodkiem intencjonalności. Obraz ten przechodzi stopniowo w rozwinięty noematyczny sens, co zachodzi przy udziale znaków i stopniowo całego języka. Pole świadomości jest w tym ujęciu formą dyskursu, „którego sens można projektować w język, aby odkryć tkwiące w nim implicite figury (...) Sama intencjonalność jest podporządkowana owej strukturze możliwości i instrumentalnej funkcji znaków” [Ey, 1978, 101].

Tymczasem w koncepcji Gurwitscha to właśnie wszelki sens znakowy należy sprowadzić do intencjonalności rozumianej jako własności poszczególnych aktów. Całość pola jest przez niego rozumiana jako swego rodzaju konstrukcja złożona z różnych intencjonalności. Konstrukcja ta powinna również tłumaczyć możliwość posługiwania się językiem oraz jego rolę w doświadczeniu. W tym duchu właśnie interpretował Gurwitsch np. abstrakcyjność języka [1966, 359–385], co będzie bliżej omówione w rozdziale II.

Drugą istotną własnością \*świadomości ukonstytuowanej jako pole jest wspomniana już *a k t u a l n o ś ć*. Ey mówi o aktualności „którą się przeżywa i o której się mówi” (*lived and spoken actuality*). Aby móc przeżywać aktualność, trzeba – co omawiam w rozdziałach III i V – dysponować mniej lub bardziej abstrakcyjną czasoprzestrzenią, albo jak mówi Ey, „analogiczną strukturą, która łączy przestrzeń i czas w medium reprezentacji” [1978, 103]. Pole aktualności (reprezentacji), czyli gurwitschowskie pole świadomości jest, jak obrazowo mówi Ey, „sceną i scenariuszem zarazem”.

Trzecią własnością \*świadomości ukonstytuowanej jako pole jest *jedność odczuwania i ruchu cielesnego*, co również nie znajduje odpowiednika w teorii Gurwitscha. Istota zmysłowa odczuwa

świat w dynamice swego ruchu. Odczuwanie kształtuje przestrzeń poruszającej się istoty żywej, a nie na przykład spadającego kamienia.

Ad. 2) Pole świadomości nie tylko rozpościera się w pewnej aktualności, ale samo jest narzędziem formowania dalszego przeżywania. Proces ten cechuje pewna dowolność, posiada on jakby autonomiczne życie, a nie jest tylko korelatem tego, co już uformowane. Zresztą również to, co uformowane (postacie) nie jest „jedynie bezpośrednimi danymi, heterogenicznymi względem struktury świadomości; przeciwnie, to te dane są formowane zgodnie z ruchem pola, z którym są związane. Ta operacyjna struktura świadomości (...) staje się przyczyną metamorfoz każdego z aspektów tego, co aktualnie obecne, wszakże bez naruszania jedności tej aktualnej obecności” [Ey, 1978, 113]. Pole świadomości nie jest zatem jedynie statyczną strukturą prezentacji, ale narzędziem podmiotu, który przy jego pomocy wiąże się ze światem. Proces owego wiązania się podmiotu ze światem oparty jest w równej mierze na spontaniczności podmiotu, co na „żelaznych” prawach pola, które konstytuująca działalność podmiotu musi respektować. Podmiot oscyluje pomiędzy wytworami swojej wyobraźni a rzeczywistością. Główną cechą świadomego przeżywania jest związana z nim dialektyka praw pola świadomości i swobodnych operacji konstytuujących. Jak widzieliśmy, w ujęciu Gurwitscha dochodzi do głosu tylko pierwszy człon owej dialektyki.

Ad. 3) Zdaniem Ey’a, na polowej strukturze doświadczenia odciska się zawsze struktura podmiotu. „Podmiot jest tam obecny jako Ja każdego przeżywania, percepcji, myśli” [1978, 116]. Była już mowa o tym, że pewna dowolność operacji podmiotu jest nieodłączna od konstytucji pola świadomości. Ey dodaje jeszcze jedno źródło oddziaływania Ja na to pole: indywidualną nieświadomość. Jesteśmy „właścicielami” nie tylko naszych świadomych działań, ale także treści jakie wyłaniają się z naszej nieświadomości i wpływają na kształt przeżywania.

Opisy pola świadomości Ey’a z jednej strony rozszadają gurwitschowską teorię pola, a z drugiej strony pokazują jej zasługi. Wiele wskazuje na to, że nie zarzucenie, ale odpowiednie rozwinięcie teorii pola świadomości byłoby właściwym sposobem sprostania materiałowi opisowemu, zgromadzonemu przez francuskiego psychiatrę.

## ROZDZIAŁ II

# KATEGORIALNOŚĆ ŚWIADOMEGO DOŚWIADCZENIA

Umiemy – lepiej lub gorzej – opisywać nasze świadome przeżycia. Możliwość ta zakłada adekwatność kategorii, którymi się posługujemy, a to z kolei wiąże się z zaufaniem do języka. Sens tego zaufania jest następujący: doświadczenie nie przemawia wprawdzie samo – to my mówimy o nim używając abstrakcyjnych kategorii i konwencjonalnych symboli – niemniej wierzymy, że samo doświadczenie ukazuje nam świat na sposób katedralny, lub przynajmniej nadający się do kategoryzacji. Oczywiście nie upieramy się na ogół przy doskonałej równoległości języka i doświadczenia. Trudno przypuszczać, by w doświadczeniu występowały jakieś klasyfikujące etykiety umieszczone na rzeczach. Niemniej uważamy, że w samym świadomym przeżywaniu istnieją dostateczne podstawy dla stosowania naszych kategorii.

W każdym razie, kategorie myślenia i języka nie są po prostu kategoriami przeżywania. Mówienie o katedralności przeżyć świadomych wymaga z pewnością wyjaśnienia i to właśnie będzie przedmiotem tego rozdziału. Bez bliższych wyjaśnień można jednak zauważyć, że świadome przeżycia cechuje pewna typowość. Widzimy, że większość naszych świadomych przeżyć:

- 1) Nie jest koniecznie związana z niepowtarzalną sytuacją, ale powtarza się w rozmaitych kontekstach;
- 2) Przywodzi nam myśl inne podobne przeżycia;
- 3) Przytrafia się w podobnej postaci innym ludziom;
- 4) Ich źródło (np. wzrok, słuch, wyobraźnia) daje nam też inne przeżycia we właściwym sobie stylu, np. wszystkie przeżycia bólu, wszystkie spostrzeżenia wzrokowe, itd.

Czy między typowością przeżyć świadomych a kategoriami, jakie stosujemy do ich opisu, zachodzi jakiś związek? Ujmijmy to w następujących pytaniach:

1) Czy typowość przeżywania jest narzucona przez kategorie językowe, czy też jest autonomiczna względem języka?

2) Jeżeli własna typowość doświadczenia jest autonomiczna, czy jest również pierwotna (genetycznie lub logicznie) względem kategorii językowych?

3) Jeśli typowość przeżyć jest autonomiczna i pierwotna względem języka, to czym wyjaśnić jej powstawanie?

4) Jeśli nawet uda nam się sformułować sensowną hipotezę dotyczącą typowości doświadczenia, to czy odkryjemy tym samym jakieś mechanizmy tłumaczące kategoriałność językową?

Nie sposób rozważać tych problemów w całej ich rozległości. Poniżej proponuję następujące podejście. Przedstawię, znany z praktyki klinicznej, fenomen polegający na częściowym zaniku zdolności do posługiwania się kategoriami w odniesieniu do własnego przeżywania. Towarzyszy on tzw. afazji amnestycznej, której klasyczne opisy dali Adhemar Gelb i Kurt Goldstein w dwudziestych latach naszego wieku. Wydaje się, że zrozumienie tych zdumiewających przypadków może przybliżyć odpowiedź na powyższe pytania i rzucić nieco światła na strukturę świadomego doświadczenia człowieka.

Dyskutując różne interpretacje referowanych przez Gelba i Goldsteina przypadków, postaram się dodać nieco argumentów na rzecz zasadniczej tezy tej książki, wykazując, że typowość i kategoriałność przeżyć świadomych nie da się wyjaśnić przez odwołanie się do struktury \*świadomości.

## 1. ZAGADKOWY RODZAJ AFAZJI I JEGO FILOZOFICZNE ZNACZENIE

Systematyczne badania różnych typów afazji trwają od połowy ubiegłego wieku (Broca, Wernicke, Goltz). Ich klasykami byli w dwudziestym wieku: Jackson, Head, Goldstein, Marie, Łuria. Afazje zawsze wzbudzały zainteresowanie wykraczające poza kliniczny aspekt problemu. Filozoficzne komentarze na ich temat opublikowali: Kurt Goldstein, Ernst Cassirer, Maurice Merleau-Ponty, Aron Gurwitsch, Alfred Schütz. Lingwistyczną analizę afazji podjął Roman Jakobson.

Szczególnie inspirujące filozoficznie są dane dotyczące tzw. afazji amnestycznej [Goldstein, 1940: 69]. Przypadkiem, który w latach

dwudziestych i trzydziestych wzbudził duże zainteresowanie i był głównym punktem wyjścia omawianych dalej interpretacji, była tzw. amnezja nazw kolorów [Goldstein, 1971: 58–125]. Przyczyną badanych zaburzeń były mechaniczne lub fizjologiczne uszkodzenia ciemieniowej okolicy lewej półkuli mózgowej. Badani pacjenci nie potrafili:

- 1) nazwać koloru na który patrzyli;
- 2) wybrać na słowne polecenie przedmiotów danego koloru z różnokolorowego zbioru;
- 3) zgrupować przedmiotów o różnych kolorach „pod jakimś względem”, np. wszystkie jasne odcienie różnych kolorów;
- 4) skonstruować klasy podobieństwa na podstawie pokazanej próbki.

Najbardziej charakterystycznym z tych objawów była niezdolność do poprawnego używania nazw ogólnych. Jednocześnie występowały trudności z używaniem miar czasu, kierunków w przestrzeni, oraz stosowaniem wyrażen metajęzykowych. Problemy, na jakie natrafiają pacjenci wyciskają piętno na wielu ich zachowaniach, nadając im charakterystyczną sztywność i ograniczając spontaniczność.

Afatyczne zapominanie słów nie jest zwykłym zapominaniem. Interesująco przedstawił tę różnicę R. Jakobson. Otóż, jeżeli w każdym znaku (również w wyrażeniach językowych) wyróżnimy zmysłową postać znaku (*signas*) i to, co dany znak oznacza (*signatum*), to przypadek zwykłego zapomnienia słowa można przedstawić jako dysponowanie *signatum* przy jedynie mętnych przeczuciach co do *signas*, które jednak nie ginie całkowicie, ale funkcjonuje, według wyrażenia Jakobsona, jako „*signas* zerowy”, czyli rodzaj niewypełnionego projektu [1959: 64–65]. W zapomnieniu afatycznym rzecz ma się inaczej. Wszystko wskazuje na to, że i *signas* i *signatum* są w zasięgu pacjenta. Kiedy jednak *signatum* pojawia się jako naocznie dany konkret, pacjent nie potrafi ich połączyć. Eksperymentator wskazuje na parasolkę i pyta: „Co to jest?” W odpowiedzi słyszy: „Mam trzy parasolki w domu” [Goldstein, 1971: 346]. Zauważmy, że ani *signum*, ani *signatum* nie ulega tu deformacji, ale raczej dzieje się coś z samym procesem przejścia od konkretnej, tu i teraz widzianej parasolki do ogólnego *signatum*: parasolka w ogóle, i wreszcie do słowa „parasolka”. W normalnej sytuacji cały ten proces jest zawarty w wyrażeniu: „to jest parasolka”, którego to właśnie pacjent nie może wypowiedzieć.



Formuluje on i rozumie sądy zawierające wyrażenia ogólne, ale nie potrafi ich stosować do naocznego doświadczenia. Posługuje się on kategoriami, ale sam nie dokonuje kategoryzacji, używa nazw oznaczających klasy przedmiotów, ale nie widzi poszczególnych przedmiotów jako reprezentantów klas.

Nazwy, jakich używa człowiek cierpiący na ten typ afazji, nazywa Goldstein pseudonazwami [1971: 403–406; 1940; 81]. Pseudonazywanie, to łączenie słowa z przedmiotem na zasadzie pewnych nawyków, skojarzeń, wyuczonych procedur, a nie na zrozumieniu faktu, że określony konkretny należy do danej klasy, że podpada pod dane pojęcie jako przykładowy przedstawiciel tej klasy, na równi z innymi podobnymi konkretnymi.

Powstaje pytanie, w jaki sposób zdrowy człowiek wykonuje te niedostępne choremu czynności? W jaki sposób jego doświadczenie nie tylko łączy się ze słowami, ale przejawia kategoryjną strukturę otwierającą to doświadczenie na wykładnię językową?

## 2. KONKURENCYJNE INTERPRETACJE AFAZJI AMNESTYCZNEJ

### A. HIPOTEZA ADHEMARA GELBA I KURTA GOLDSTEINA O NASTAWIENIU KONKRETNYM I KATEGORIALNYM

Afazyjne zapomnienia i zniekształcenia języka można interpretować dwojako: albo jako defekt samego języka, niemożność uruchomienia pewnego typu konstrukcji językowych na planie wertykalnym (trudności w subsumpcji wyrażań) i horyzontalnym (trudności w budowaniu ciągów syntaktycznych), albo jako szersze, wykraczające poza język, zaburzenie czynności poznawczych. W historii badań nad afazją przeważało raz jedno, raz drugie stanowisko. Za tym drugim opowiadali się K. Goldstein i A. Gelb. Dla wyjaśnienia badanych przez siebie przypadków wprowadzili oni dwa kluczowe pojęcia: *n a s t a w i e n i e k o n k r e t n e* i *n a s t a w i e n i e k a t e g o r i a l n e*. Punktem wyjścia interpretacji afazji jest dla nich spostrzeżenie, że zanik zdolności nazywania jest tylko szczególnym przypadkiem szerszego zaburzenia ujawniającego się w:

1) używaniu słów języka jedynie w związku z zafiksowanymi kontekstami;

2) niezdolności do uporządkowania zbiorów według z góry założonych kryteriów;

3) sztywności zachowania, braku inicjatywy oraz trudności podjęcia działania po jego przerwaniu, co wiąże się z nieumiejętnością tworzenia planu czynności [Goldstein, 1971: 367].

Zdaniem Goldsteina, u pacjentów zanika lub słabnie nastawienie kategoriałne, a pozostaje nastawienie konkretne. Oba te nastawienia określa Goldstein jako *capacity levels of total personality* [1971: 365], albo inaczej, jako funkcjonalne poziomy integracji różnych zdolności psychicznych. Spostrzeżenie, przypomnienie, użycie słowa, itd. mogą być albo kategoriałne, albo konkretne.

Nastawienie konkretne wiąże każde doświadczenie z bezpośrednimi „roszczeniami” (zmysłową presją), jakie zgłasza przeżywana sytuacja i jej składowe. Goldstein nazywa te roszczenia:

- 1) intensywnością zmysłową,
- 2) zgodnością zmysłową,
- 3) przynależnością do sytuacji,
- 4) byciu „poręcznym”, byciu przydatnym do czegoś [Goldstein, 1971: 367]

Te konkretne, aktualne „roszczenia” działają zawsze; są nieodłączne od każdego przytomnego doświadczenia. Normalnie jednak nie podlegamy im bez reszty. Jesteśmy w stanie projektować nasze działanie niezależnie od nich, a nawet otwarcie wbrew nim. Tymczasem pacjent najczęściej reaguje na daną sytuację zgodnie z tym aspektem, który jest w danej chwili pierwszoplanowy. Nie może pójść za słabszym, drugoplanowym aspektem przeżywanej sytuacji.

Oto, za Goldsteinem, kilka czynności, które wykonujemy w nastawieniu kategoriałnym, wraz z przykładami odpowiednich zaburzeń u pacjentów:

1) Odzielenie własnego Ja i jego wolnych aktów od zewnętrznych i wewnętrznych motywów (przykład zaburzenia: pacjent nie jest w stanie zmusić się do wypicia płynu jeśli nie ma pragnienia);

2) Swobodne przyjęcie świadomego nastawienia (przykład zaburzenia: pacjent nie umie podjąć przerwanej czynności, ani nagle zmienić tematu rozmowy);

3) Wytłumaczenie sobie własnych czynności (przykład zaburzenia: pacjent dobrze trafia piłką do różnie oddalonych koszy, ale nie potrafi powiedzieć, które z nich są bliższe);

4) Refleksyjne przenoszenie się z jednego aspektu sytuacji na inny (przykład zaburzenia: pacjent nie umie przejść z recytacji dni tygodnia do recytacji alfabetu);

5) Utrzymywanie w \*świadomości różnych aspektów sytuacji (przykład zaburzenia: widząc przecinające się na płaszczyźnie figury, pacjent może wydzielić jedną z nich w całości, ale nie umie pokazać pola im wspólnego);

6) Uchwycenie tego, co istotne w danej całości (przykład zaburzenia: pacjent nie umie ułożyć prostej fabuły z ciągów obrazków);

7) Abstrahowanie i tworzenie hierarchii pojęć (przykład zaburzenia: pacjent nie jest w stanie utworzyć prostego nawet sylogizmu);

8) Tworzenie idealnego planu czynności (przykład zaburzenia: pacjent potrafi otworzyć drzwi kluczem, ale nie umie pokazać tej czynności na niby (kręcąc kluczem w powietrzu) [Goldstein, 1971: 369–372];

Niewiele potrafilibyśmy zapewne powiedzieć o zawężeniu doświadczenia człowieka chorego do konkretności, gdybyśmy sami nie byli oswojeni z takim stanem. W doświadczeniu zdrowego człowieka stale przenikają się oba nastawienia [Goldstein, 1940: 81–83]. Bezpośrednie rozszczenia sytuacyjne są realną warstwą każdego doświadczenia, nadają mu pierwotną więź z rzeczywistością. Nastawienie konkretne dominuje podczas niektórych czynności zautomatyzowanych, podczas trwania rozpoczętej czynności, w początkowych fazach nauki obcego języka, konkretnością charakteryzuje się percepcja na obrzeżach pola widzenia, itd. Jednak u zdrowej osoby konkretność taka występuje zawsze na tle doświadczenia (nastawienia) kategorialnego. Przez ciągłe odnoszenie się do konkretnych, aktualnych własności sytuacji kategorie uzyskują realność. Z drugiej strony, dzięki kategorialności doświadczenia, konkretne przeżycia wykazują sens, potencjalność i plastyczność [por. Gurwitsch, 1964: 379] – każde przeżycie podpada pod różne przecinające się klasy. Interakcja pomiędzy kategoriami a konkretnymi przeżyciami jest możliwa tylko wtedy, gdy oba nastawienia stale odnoszą się do siebie. Hipoteza Gelba i Goldsteina głosi, że to właśnie tę interakcję zaburzają niektóre uszkodzenia lewej półkuli.

#### B. KORELACJA TYPÓW AFAZJI I OSI MOWY WEDŁUG ROMANA JAKOBSONA

Dla Jakobsona, który kilkakrotnie podejmował lingwistyczną analizę afazji [1964; 1971], zaburzenia kategorialności, obserwowane w afaz-

jach, dotyczą operacji czysto językowych [1971: 34, 45]. Wszystkie rodzaje afazji dają się, według niego, przedstawić jako dysfunkcja jednej z dwu osi języka: paradygmatycznej bądź syntagmatycznej. Pierwsza odpowiada kodowi języka, czyli powiązaniu wypowiedzanego słowa z pewną rodziną słów przy pomocy kodu językowego; druga odpowiada diachronicznemu aspektowi mowy, łączeniu wyrażeń w ciągi syntaktyczne, budowanie kontekstu [Jakobson, 1964: 112–121, Holenstein, 1975: 142–155].

Stosując teorię dwóch osi mowy do wyjaśniania afazji, Jakobson wyróżnił dwa jej typy:

1) zakłócenie relacji podobieństwa, czyli zdolności do wybierania wyrażeń z kodu (z rodzin wyrazowych);

2) zakłócenie styczności, czyli zdolności do budowania prawidłowych kontekstów, układania sądów w ciągi syntaktyczne, kombinowanie słów.

Pierwszy typ afazji powoduje niezdolność do rozumienia synonimów, metafor, wyrażeń metajęzykowych, przekładu na inny język. Słowo nie przywołuje choremu właściwej sobie rodziny wyrazowej, ale łączy się (lub kontrastuje) z innymi słowami na zasadzie nawykowej, wyuczonej przyległości. Z kolei pacjent z zaburzeniami styczności nie jest zdolny do prawidłowego budowania zdań. Z jego mowy znikają spójniki, przyimki, rodzajniki.

Interesująca nas tu szczególnie afazja amnestyczna jest, w interpretacji Jakobsona, typem pośrednim [1971: 92]: z jednej strony, pacjent nie rozumie metafor, substytucji, funkcji i metajęzyka. Z drugiej strony, afatyczne zapomnienie występuje tylko wówczas, gdy trzeba użyć wyrażenia w określonym kontekście (tzn. w określonej funkcji w zdaniu). Na przykład, rzeczownik może być użyty jako dopełnienie: „Mam trzy parasolki w domu”, ale nie jako orzecznik: „To jest parasolka”, ani jako izolowane słowo połączone ze znakiem wskazywania (szczególny przypadek kontekstu). Zdaniem Jakobsona, nie ma potrzeby odwoływania się do „nastawienia kategorialnego” i jego zaniku przy tłumaczeniu opisywanych przez Goldsteina symptomów [zob. Maruszewski, 1966: 142n; Jakobson, 1971: 45]. Hipoteza taka nie wyjaśnia bowiem tego, że przy domniemanej atrofii nastawienia kategorialnego pacjent posługuje się tak abstrakcyjnymi częściami mowy jak: spójniki, przyimki czy rodzajniki. Zdaniem Jakobsona, jest to możliwe, ponieważ wszystkie one należą do osi syntagmatycznej języka, która jest względnie nienaruszona.

Przeciwko interpretacji Jakobsona można, jak się zdaje, wysunąć trzy zarzuty:

1) Zaburzenia afatyczne, jak to pokazały starsze i nowsze badania, są silnie skorelowane z niewerbalnymi zaburzeniami w operacjach poznawczych i zachowaniu [Gianotti, 1986: 362];

2) Według Jakobsona, oś paradygmatyczna związana jest z procesem dekodowania, zaś syntagmatyczna z procesem kodowania wypowiedzi językowych [1971: 80]. Pierwszy proces odpowiada rozumieniu, drugi tworzeniu wypowiedzi. Proces dekodowania zawiera, według Jakobsona dwie fazy: a) wydobywanie z sytuacyjnego i językowego kontekstu czyjejs wypowiedzi określonego elementu oraz b) odniesienie go do kodu, którym władamy. Jakobson nie podaje wyraźnych argumentów za tym, że to druga, a nie pierwsza faza dekodowania jest naruszona w afazji. Pozostając w zgodzie z danymi dostarczonymi przez Goldsteina można równie dobrze podejrzewać o to pierwszą fazę, a to wskazywałoby na nieodzowność stosownej organizacji doświadczenia dla prawidłowego rozumienia wyrażań.

3) Sam Jakobson przyznaje, że stadia rozpadu mowy w afazjach stanowią w przybliżeniu odwrotność stadiów uczenia się języka przez dziecko [1971, 40]. Jednak, jak pokazywał Piaget i wielu innych badaczy, dziecko przechodząc od rozproszonych kontekstowych danych językowych do twórczego posługiwania się kodami języka musi być najpierw zdolne do szeregu niewerbalnych operacji poznawczych. Choć stanowisko Piageta pociąga za sobą trudności, które krótko przedyskutuję dalej, to jednak wydaje się ono zasadniczo słuszne i tym samym przemawia przeciwko czysto lingwistycznej interpretacji zaburzeń językowych.

#### C. KATEGORYZACJA A PERCEPCJA WEDŁUG JEROMA BRUNERA

Dla Brunera kategoryzowanie jest nieodłączne od najprostszyc form kontaktu ze światem. Kategoryzujemy, kiedy „na podstawie pewnych definicyjnych cech, czy też w informacji (na wejściu), które będziemy nazywać tu wskazówką, włączamy dane na wejściu do takiej a nie innej kategorii określającej ich tożsamość” [Bruner, 1978: 36–37]. Ten proces poznawczy, wiodący od wskazówek do kategorii, nie musi być świadomy. Już na poziomie wrodzonych, biologicznych mechanizmów, bodźce–informacje pojawiają się w świetle opozycyjnych kategorii: groźne–niegroźne, znajome–obce, itd. [Bruner, 1978:

41]. Bruner opisuje wspólną strukturę zarówno zmysłowego jak intelektualnego poziomu kategoryzacji [1978: 51–52]. Proces kategoryzowania przechodzi tu i tam przez podobne fazy, różni się natomiast stopniem sztywności, sensem poznawczym, odwracalnością [Bruner, 1978: 37]. Jeżeli jednak, jak pokazuje Bruner, u podstaw obu leży podobna procedura, to znaczy, że kategoryzacje językowe muszą mieć jakiś głębszy związek z kategoriałną organizacją doświadczenia. Związek ten możemy określić następująco:

1) zmysłowe doświadczenie jest kategoriałne (ogólne, typowe) niezależnie od języka, i typowość ta jest innej natury na obu tych poziomach;

2) językowe kategorie nie są arbitralne wobec przedjęzykowych, ale w jakiś prawidłowy sposób się na nich opierają.

Można zauważyć, że koncepcja dwóch nastawień: konkretnego i kategoriałnego, jakiej Gelb i Goldstein użyli do interpretacji afazji amnestycznej, jest zgodna z powyższymi tezami. Oba nastawienia przenikają zarówno doświadczenie zmysłowe, jak myślenie i mowę. Pod nazwami tych nastawień kryje się – na razie tylko intuicyjnie postulowana – pewna struktura, przydatna być może do wyjaśnienia stosunku kategoriałnej struktury języka do struktury doświadczenia.

### 3. FENOMENOLOGICZNE INTERPRETACJE HIPOTEZY ADHEMARA GELBA I KURTA GOLDSTEINA

#### A. POJĘCIE IDEACJI ARONA GURWITSCHA

A. Gurwitsch [1966: 359–385] rozwinął goldsteinowską interpretację afazji nawiązując do fenomenologii Husserla, a ściśle do jego ujęcia problemu ideacji. Podobnie jak Goldstein, uznał on, że poziom doświadczenia i zachowania nie da się sprowadzić do kombinacji bardziej elementarnych funkcji, mianowicie do kombinacji aktów syntezowania, przenoszenia uwagi, itd. Gurwitsch powołuje się na teorię uniwersaliów Husserla, gdzie są one przedstawiane jako przedmioty idealne. Husserl wyszedł od krytyki empirystycznych koncepcji pojęć ogólnych, zgodnie z którymi ogólność (kategoriałność, abstrakcyjność) miałaby się opierać na uchwytowaniu podobieństw. Husserl twierdził, że każde uchwycenie podobieństwa ma za konieczny warunek pewne abstrakcyjne kryterium podobieństwa, innymi słowy, trzeba

najpierw rozstrzygnąć kwestię: pod jakim względem orzekamy podobieństwo [Gurwitsch, 1966: 360]. Husserl ilustrował to znanym przykładem: zielona kula jest podobna zarówno do zielonego sześcianu jak i czerwonej kuli.

Również za Husserlem, podkreśla Gurwitsch nieciągłość pomiędzy typami empirycznymi (opartymi na asocjacjach i postaciowej koherencji) a abstrakcyjnymi kategoriami [1966: 361]. Uważa jednak, że u podłoża obu występuje jakaś fundamentalna własność \*świadomości. Dzięki niej człowiek jest jakoś zdolny do wznoszenia się od postaciowo zorganizowanych danych świadomości do kategorialnie zorganizowanych danych. Tą własnością świadomości jest *tematyzacja* [1966: 376, 382, 389, 395]. Polega ona na wydobywaniu z pierwotnego stanu pola świadomości jakiegoś czynnika, momentu czy jakości, który tkwił w nim wcześniej *implicite* i uczynieniu go właściwym tematem doświadczenia (spostrzeżenia, pomyślenia, przypomnienia). Operacja ta pozwala użyć owego „wydzielonego w myśli” czynnika jako kryterium w budowie klasy. Czynniki ten przeciwstawia się całości, z której pochodzi i staje się aspektem pewnej klasy. W ten sposób zieleni kuli – uczyniona tematem – stanowi kryterium zaliczenia kuli do klasy „przedmioty zielone”. Tematyzacja stanowi, według Gurwitscha, podstawę wszelkiej abstrakcji. Zdolność do tematyzacji jest istotą nastawienia kategorialnego.

Gurwitsch wielokrotnie wracał do problemu abstrakcji, kategoryzacji i ich świadomościowych podstaw. Czynił to między innymi w krytycznym nawiązaniu do teorii Piageta, który rozróżniał „abstrakcję na bazie przedmiotu” i „abstrakcję na bazie działania”. Podziałowi temu odpowiadałyby dychotomia abstrakcji generalizującej i formalizującej u Husserla [zob. Gurwitsch 1966: 386–387]. Abstrakcja na bazie działania oraz abstrakcja formalizująca mają źródła w operacjach podmiotu. Według Piageta, najbardziej źródłowym kryterium klasyfikacji jest możliwość dokonania na danym materiale określonych operacji. Schemat danej operacji wyznacza klasę przedmiotów pod niego podpadających.

Zdaniem Gurwitscha, Piaget pomija fakt, że u podłoża zarówno pasywnych generalizacji jak i formalizacji opartych na operacjach podmiotu, leży wspomniany wyżej mechanizm tematyzacji. Dla funkcjonowania piagetowskich schematów operacyjnych trzeba, żeby w świadomości podmiotu pojawiła się najpierw pewna struktura przedmiotowa. Aby obiekt mógł być włączony w schemat czynności, musi się najpierw ukazać (prezentować, dać się doświadczyć) w aspekcie

tego schematu [Gurwitsch, 1966: 389]. Widzimy np. daną rzecz jako „coś do pisania”, „coś, co da się wziąć w rękę”, „coś, co trzeba podtrzymać”. Ale żeby ta prezentacja była możliwa, musi najpierw dokonać się tematyzacja. Dopiero „wyróżniony czynnik lub aspekt” może stanowić wskazówkę mówiącą o podpadaniu przedmiotu pod schemat.

Można zauważyć, że tematyzacja jako pewna operacja w polu świadomości nie pozostawia całego pola obojętnym, ale jest jego przestrukturowaniem [zob. Gurwitsch, 1966: 379]. Nasuwa to jednak następujący problem. Zgodnie z ogólną teorią pola świadomości, jaką Gurwitsch wyłożył w głównym swym dziele [1975] podstawą organizacji pola są samorzutnie formujące się postacie – takie, jakie opisywali psychologowie postaci. Tematyzacja jako przestrukturowanie pola musi jakoś ingerować w tę organizację. Musi doprowadzać do rozpadu jednych i powstawania innych postaci. W jaki sposób to robi? Jaką inną jeszcze od postaciowej dynamikę należy przyjąć dla pola świadomości. Czy nie jest to – szczególnie na tle teorii \*świadomości Gurwitscha – przyjęcie jakiegoś „ducha w maszynie”, czegoś, co może ingerować niejako z zewnątrz w strukturę pola świadomości? W kolejnych paragrafach rozpatrzę sposoby uniknięcia tej trudności. Najpierw nawiążę do przedstawionej przez A. Schütza krytyki koncepcji Gurwitscha.

## **B. GENERALIZACJE ZMYSŁOWE I KATEGORIE ABSTRAKCYJNE WEDŁUG ALFREDA SCHÜTZA**

Zdaniem Schütza, Gurwitsch położył nadmierny nacisk na różnicę pomiędzy typami empirycznymi i abstrakcyjnymi, gdy tymczasem intrygujące są właśnie związki pomiędzy nimi.

Tematyzacja w ujęciu Gurwitscha jest operacją, która pozwala przejść od pierwotnych typowości danych pasywnie w przeżywaniu do ujęcia abstrakcyjnego i świadomej klasyfikacji. Takie określenie tematytacji, upraszcza, zdaniem Schütza, interpretację zjawisk opisanych przez Gelba i Goldsteina. W afazji amnestycznej mamy do czynienia z czymś więcej niż nieumiejętnością dokonywania abstrakcyjnych klasyfikacji, nazywania przedmiotów, czy budowania idealnych planów czynności. Zaburzenie zdaje się sięgać głębiej: do poziomu konkretnego przeżywania. W afazji nie zachodzi proste odcięcie funkcji abstrakcyjnych przy zachowaniu konkretnych, ale zachodzi przekonstruowanie całej aktywności podmiotu. Normalnie poziom konkretny jest podporządkowany kategoryalnemu. W afazji amnestycznej eman-



cypuje się od niego. Wprowadza to jednak różnicę w samą strukturę przeżywania – staje się ono (podobnie jak zachowanie) nieplastyczne i jednostronne. Świadczy to o tym, że pomiędzy jednym a drugim poziomem zachodzi sprzężenie. Interpretacja Gurwitscha nie uwzględnia tego momentu [Schütz, 1962: 276–277]. Zdaniem Schütza, afatyczne zawężenie do konkretności przeżywania, to nie tylko nieumiejętność przechodzenia od pasywnych typów do aktywnego abstrahowania, ale odmienna struktura samych typów pasywnych [Schütz, 1962: 281].

Przy opisie przedidealizacyjnej typowości doświadczenia Schütz odwołuje się, jak Gurwitsch, do fenomenologii Husserla, a szczególnie poglądów wyrażonych w *Erfahrung und Urteil*. Dla Gurwitscha, generalizacje albo empiryczne typy są czymś w rodzaju „zmysłowych postaci grupowych”, których kształtowaniem się kierują prawa postaciowe niezależne od podmiotu. Schütz natomiast utrzymuje, że i te prawa opierają się na istotnej aktywności podmiotu, jaką jest zainteresowanie [Husserl, 1972: 91 i n; Schütz, 1962: 278–179]. Schütz idzie tu dokładnie za opisem Husserla: każde świadome przeżycie prezentuje nam swój przedmiot w podwójnym horyzoncie: wewnętrznym i zewnętrznym. Horyzont wewnętrzny to „...pusta rama niezdeterminowanej możliwości określania (*undetermined determinability*) wyznaczająca styl dalszej eksplikacji przedmiotu” [Schütz, 1959: 149]. Horyzont zewnętrzny to „...horyzont współistniejącej przedmiotowości. Kształtuje się on przez asocjacje, jakie automatycznie pojawiają się w ujęciu danego przedmiotu” [Schütz, 1959: 152]. Oba horyzonty są właśnie źródłem przedidealizacyjnej typowości doświadczenia. Dzięki horyzontowi wewnętrznemu dany wycinek świadomego przeżywania przejawia typowe, ogólne zdeterminowanie swego dalszego przebiegu; dzięki horyzontowi zewnętrznemu przeżywanie to sytuuje się w szerszym kontekście innych doświadczeń. Horyzontalny charakter świadomego przeżywania wytwarza typy konstytuowane za sprawą zainteresowania podmiotu. Jeśli widzimy na przykład indywidualnego psa, to specjalny typ zainteresowania uruchamia machinę skojarzeń, nawyków, wyuczonych schematów poznawczych, na mocy których wybieramy z wszystkich przedmiotów wchodzących w horyzont zewnętrzny tego doświadczenia pewien zbiór cech dotyczących wszystkich psów. Gdybyśmy żywili inne zainteresowanie, wydobylibyśmy z owego horyzontu cechy wszystkich ssaków albo wszystkich czworonogów, itd. Na tej drodze

powstają tzw. „typy nie oparte na istocie” (*ausserwesentliche Typen*) [Schütz, 1962: 283].

Cała ta nieświadoma praktyczna typologia, organizująca nasze doświadczenie, opiera się na strukturze naszych praktycznych zainteresowań, czy może lepiej, zaangażowań. Działający człowiek konstruuje, według Schütza tzw. systemy istotności. Są to pewne nieświadome decyzje, podejmowane przez przeżywający podmiot. Ustalają one:

- 1) jakie są granice przeżywanej sytuacji, co do niej należy, a co nie;
- 2) jakie własności przedmiotu mają być podstawą empirycznych generalizacji (nie posługujemy się na przykład kategorią: zwierzęta szare, jako mało użyteczną);

- 3) jakie hipotezy wolno nam przyjąć co do horyzontu obecnej sytuacji; hipotezy takie współokreślają nasze aktualne widzenie świata [Schütz, 1962: 284; por. Schütz, 1970: 120–122].

Otóż, u cierpiących na afazję pacjentów, owe nieświadome „ustalenia” dokonują się pod presją konkretnych przeżyć, a nie na mocy własnych swobodnych projektów. To, co aktualnie przeżywane, wywiera decydujący wpływ na ich świadomość i nie pozwala na nabranie dystansu i spojrzenie na przeżywaną sytuację z punktu widzenia powziętych hipotez, poczynionych planów, wskazówek innych ludzi, itd.

Analiza przedstawiona przez Schütza kieruje naszą uwagę na bardzo ważny moment w kształtowaniu się pierwotnej typowości doświadczenia, a później jego kategorialnej struktury – wolność od presji aktualnych przeżyć. Nasuwa się jednak pytanie: dzięki czemu ludzie zdrowi osiągają ten dystans, czy też wolność torującą dostęp do nastawienia kategorialnego? Interpretacja Schütza (podobnie jak Gurwitscha) nie daje rozwiązania. Sam Goldstein usiłował przybliżyć tę kwestię mówiąc o ludzkim ja (*ego*), które może oddzielać się od swych własnych przeżyć i zewnętrznej sytuacji [1971: 395]. Bez tej wolności, powiada Goldstein, nie może być mowy o żadnej abstrakcji. Sformułowanie to wytycza, jak mi się zdaje, interesujący kierunek w rozważaniu problemu kategoryzacji.

#### 4. KATEGORIALNOŚĆ DOŚWIADCZENIA A INTERCJONALNOŚĆ \*ŚWIADOMOŚCI

Zreferowane w poprzednich paragrafach interpretacje Gurwitscha i Schütza wychodziły z analizy \*świadomościowych mechanizmów

odpowiedzialnych za formowanie się kategorialnej struktury doświadczenia – obaj autorzy wychodzili z analiz Husserla zawartych w *Erfahrung und Urteil*. Istotnie, wiele wskazuje na to, że dokonywanie abstrakcji, kategoryzowanie jest nieodłączne od pewnych własności świadomych przeżyć.

W poniższych krótkich uwagach ograniczę się jedynie do *par excellance* kategoryzującej czynności, jaką jest nazywanie. Jitendra N. Mohanty, referując teorię znaczenia Husserla, powiada, iż nazwy są dla twórcy fenomenologii „wyrażeniami przedstawień”, zaś przedstawienie jest to „każdy akt, w którym coś się dla nas obiektywizuje” [Mohanty, 1975: 93]. A zatem czynność nazywania nie jest związana z jakąś określoną dziedziną przedmiotów, ale ma miejsce wszędzie tam, gdzie spełniamy obiektywizujące akty świadomości. Nazywanie wiąże się z odpowiednim modus świadomości, na który składa się:

1. Spełnienie intencji sygnitywnej. Nazwa odnosi się do przedmiotu (przedstawienia) przez swoje znaczenie, a nie jest po prostu etykietą doczepioną do przedmiotu. Wszelkie wyrażenie znaczące ma, według Husserla, u swej podstawy intencję sygnitywną, która w odróżnieniu od intencji, jako „jedynie strony przeżycia”, jest zawsze ogólna, ponieważ nie łączy się ściśle z konkretnym wypełnieniem przez akt uprzedmiotawiający (przedstawienie), ale stanowi projekt pewnej klasy możliwych wypełnień [Mohanty, 1975: 45].

2. Możliwość „wypatrzenia” w konkretnych przeżyciach tych przedmiotowych elementów, które odpowiadają projektowi zawartemu w intencji sygnitywnej. Jest to, innymi słowy, możliwość spełnienia aktów, wypełniających daną intencję sygnitywną. Możliwość ta musi się jednak opierać na szczególnej organizacji pola przeżywania, ponieważ ten sam przedmiot może być przedmiotem wielu różnych intencji sygnitywnych ujmujących go w różnych aspektach. Musi istnieć sposób wybierania aspektu właściwego, odpowiadającego danej intencji. Ten sposób, to proces czynnego organizowania pola swych przeżyć przez podmiot wypowiadający i rozumiejący daną nazwę.

Zwrócenie przez Husserla uwagi na szczególną organizację świadomości leżącą u podłoża kategorialności doświadczenia jest niewątpliwie ważne, chociaż niepełne. Można powiedzieć, przy takim fenomenologicznym podejściu, wykrywamy pewien zestaw warunków koniecznych kształtowania się kategorialności doświadczenia. Są to:

- 1) możliwość rozerwania ścisłego związku pomiędzy intencją a wypełnieniem,
- 2) możliwość organizowania pola przeżywania wokół wyróżnionych czynników,
- 3) horyzontalność każdego świadomego przeżycia,
- 4) wolność świadomego podmiotu od nacisku własnych, bezpośrednich przeżyć,
- 5) organizacja pola świadomości według pasywnych i aktywnych kierunków zainteresowania.

Nie wydaje się jednak, by warunki te były dostateczne. Pozostają do rozważenia następujące kwestie, dla których fenomenologiczna analiza nie wystarczy:

1) Jaki jest wpływ języka na formowanie się indywidualnego, kategoriałnego doświadczenia? To, że wpływ ten w ogóle istnieje, jest wysoce prawdopodobne w świetle danych o silnej korelacji zaburzeń językowych w afazjach – z zaburzeniami w sferze doświadczenia i zachowania pacjentów z afazją. Zatem, w jaki sposób ogólne i intersubiektywne znaczenia wyrażen językowych mogą kształtować indywidualne doświadczenie?

2) Jaki jest związek pomiędzy kategoriałnością ludzkiego doświadczenia a strukturą samej rzeczywistości? Dlaczego możemy traktować sposób doświadczenia pacjentów z atrofią zdolności do abstrakcji jako mniej adekwatny?

Obie kwestie wydają się znikać z pola widzenia, jeśli pozostajemy przy świadomościowym punkcie wyjścia. Lingwistyczna interpretacja afazji Jakobsona również unika tych problemów, ponieważ nie odróżnia kategoriałności jako cechy doświadczenia od kategoriałności jako własności języka. Aby wybrnąć z tych trudności, trzeba zwrócić uwagę na pojęcie językowego modelu świata.

## 5. KATEGORIAŁNOŚĆ DOŚWIADCZENIA A MODEL ŚWIATA

W poprzednich paragrafach zwracałem, za Gurwitschem, uwagę na to, że podstawowym, choć niewystarczającym, mechanizmem umożliwiającym jakkolwiek kategoryzację jest wydobywanie z pola bezpośredniego przeżywania określonych aspektów i organizowanie wokół

nich całego pola. Aby taki wybór był możliwy, trzeba jakoś porównać rozmaite aspekty doświadczenia. Nie wystarczą tu znane mechanizmy postaciowej organizacji pola, ponieważ tu właśnie wybór nie jest dowolny, ale narzucony, zaś przykłady cytowane przez Goldsteina pokazują, że podleganie wyłącznie bezpośrednim roszczeniom doświadczenia usztywnia zachowania pacjentów i utrudnia im szereg czynności poznawczych (kolekcjonowanie zbiorów, formowanie planów czynności, dostosowanie się do szybkich zmian sytuacji, itd.). W niezdeformowanym doświadczeniu, kiedy poznajemy coś, ustosunkowujemy się do czegoś, robimy z czegoś użytek, nie podlegamy jedynie impresywności zmysłowej, ale sami wybieramy aspekty doświadczenia odpowiadające naszym celom. Musimy zatem mieć je dane jakby na dwóch poziomach, lub inaczej mówiąc, w dwóch hierarchicznie ułożonych polach: w bezpośrednim polu przeżycia oraz w wyższym polu, stanowiącym model świata, który jest „przeniknięty językiem”, a nawet utożsamia się z jego fragmentami.

Język, pisze H. Ey [1978, 18], kształtuje wewnątrz siebie heterogeniczną przestrzeń, która jest przeżywaną i wewnętrznie artykułowaną przestrzenią pola świadomości. Język jest *par excellence* strukturą bytu świadomego. Stawać się świadomym, to używać, językowego ze swej istoty, modelu świata. Język jest uprzywilejowanym modelem, który wchodzi w samą konstytucję \*świadomości włączając w siebie sfery afektywne i pamięć. Jest strukturalną cechą bycia świadomym, chociaż sam nie mieści się w \*świadomości. Poprzez język odnosimy nasze doświadczenia do naszych dyspozycji jako podmiotu [Ey: 1978, 15–16].

Język jako pewna abstrakcyjna struktura nie wyłącza się z życia \*świadomości, ale jest przyswajany społecznie. Jednak już w swych rudymenarnych formach pełni on rolę wewnętrznego modelu rzeczywistości, w który to model może być rzutowane (transponowane) każde doświadczenie. To transponowanie wydaje się właśnie istotą nastawienia kategoryalnego. Kiedy Goldstein mówi o wolności od bezpośredniego przeżyciowego kontekstu, kiedy Gurwitsch mówi o tematyzacji, a Schütz o strukturze zainteresowania, omawiają oni być może różne aspekty i warunki tej operacji. Samo transponowanie byłoby jednak niemożliwe, gdyby od początku w doświadczeniu człowieka nie istniało napięcie pomiędzy bezpośrednim przeżywaniem a kategoryalnym modelem świata.

Z drugiej strony, trzeba przyznać, że dwaj ostatni autorzy (Gurwitsch i Schütz) mają rację, kiedy interpretując afazję, koncentrują się na samym mechanizmie owej transpozycji (tematyzacja, zainteresowanie), a nie na jej podstawowych warunkach, ponieważ u pacjentów nie tyle zanika całkowicie język i językowy model rzeczywistości, co zdolność do ustawicznego formowania więzi pomiędzy tym, co przeżywane a modelem świata. Trudności te, jak już wspomniałem, prowadzą do wtórnych zniekształceń samej struktury języka. Jeżeli jednak z rozważań nad afazjami mamy przejść do ogólniejszych wniosków na temat stosunku języka do doświadczenia, to trzeba zauważyć, że nie tylko owe mechanizmy transponowania są warunkami dostępu do abstrakcyjnego języka, ale występuje i odwrotna zależność – język jest od pierwszych, świadomych chwil człowieka narzędziem kształtowania się tych właśnie mechanizmów.

Dla Goldsteina, język od najwcześniejszego dzieciństwa, nawet w fazie czysto egocentrycznej mowy, spełnia swoją modelującą funkcję i jest narzędziem radzenia sobie z różnymi sytuacjami [1971: 390–395; 1949: 95]. Podejmuje on w tej kwestii interesującą polemikę z Piagetem. Według Piageta, język małego dziecka istnieje początkowo jako strumień mowy bezsensownej i dopiero stopniowo nabiera znaczeń, w miarę jak rozwijają się u dziecka pewne niewerbalne operacje poznawcze. U podstaw zdolności abstrahowania widzi Piaget operacje, które pozwalają dziecku rozumieć i wcielać we własne doświadczenie inne punkty widzenia niż własny. Dzięki tej zdolności przedmiot zaczyna zajmować obiektywną, a nie egocentryczną przestrzeń. Najważniejszą własnością tych operacji jest ich odwracalność [Piaget, 1977: 29–31; 79–81; 1954: 170]. Nie chodzi oczywiście o praktyczną zdolność do wykonania czynności odwrotnej do wykonanej wcześniej, ale o rozumienie swojej czynności z góry jako odwracalnej i wnioskowanie na tej podstawie o własnościach przedmiotu danej operacji. Przelanie wody z wąskiego wysokiego naczynia do kilku płaskich zmienia początkowo w opinii dziecka ilość wody, ale stopniowo uczy się ono, że o zachowaniu objętości można się łatwo przekonać wykonując operację odwrotną. Samo wykonanie tej operacji nie jest żadną nową umiejętnością, ale wcześniej służyłoby tylko jakiemuś praktycznemu rezultatowi, teraz zaś służy poznaniu obiektywnej własności przedmiotu – objętości. Taka własność ustanawia, rzecz jasna, pewną klasę, ponieważ dana operacja da się z reguły wykonać na szeregu różnych obiektów.

Podejście Piageta wzbogaciło bardzo wiedzę o operacyjnych podstawach wielu czynności umysłowych. Jego mankamentem natomiast jest odsunięcie na drugi plan problemów związanych z językiem. Do wyjaśniania kolejnych stadiów zdolności poznawczych Piaget stosuje konsekwentnie swoją teorię asymilacji i akomodacji schematów poznawczych [1954: 369, 407, 409]. Język jest dla Piageta jakby nowym operacyjnym nabytkiem, nowym instrumentem, który przejmuje szereg już wykształconych sensomotorycznie zdolności poznawczych i pozwala na kreowanie następnych. Jednak proces opanowania tego narzędzia interpretuje Piaget jako adaptację do pewnego, narzucanego społecznie systemu języka. Dziecko musi nauczyć się przedstawiać swoje wykształcone wcześniej operacje poznawcze w języku i stosować do nich operacje logiczne, których się uczy wraz z językiem. Sam język jest dla dziecka początkowo tylko elementem sensorycznego otoczenia i dopiero przez zastosowanie do pewnych operacji sensomotorycznych nabiera właściwego sensu jako środek komunikacji i narzędzie poznania. Konsekwencją takiego poglądu jest wspomniana już koncepcja pierwszych stadiów mowy dziecka jako zupełnie egocentrycznych i pozbawionych sensu poznawczego. Tymczasem, jak twierdzi Goldstein, język jest od początku własną mową dziecka, przy pomocy której komunikuje się ono z otoczeniem. Co prawda, sam materiał językowy przychodzi z zewnątrz, jednak posługiwanie się tym materiałem zdaje się wchodzić w samo sedno kształtującej się \*świadomości jako swego rodzaju wewnętrzna przestrzeń albo model komunikujący się i wpływający na model sensomotoryczny, a nie tylko rozwijający ten model [por. Półtawski, 1973: 439–440. Wydaje się, że poglądy Goldsteina na poznawczą funkcję języka znajdują potwierdzenie w badaniach Wygotsky'ego [1972].

Na koniec uwag o kontrowersji pomiędzy Goldsteinem a Piagetem w kwestii poznawczych funkcji języka wróć do omawianych już wcześniej zarzutów Gurwitscha skierowanych pod adresem piagetowskiego pojęcia „abstrakcji na bazie działania”. Gurwitsch utrzymywał, że u podłoża wszelkiej abstrakcji leży tematyżacja, a więc pewien akt świadomości. Jednak, jak starałem się pokazać na początku tego paragrafu, nie sposób wyobrazić sobie zdolności do tematyżacji bez wewnętrznego funkcjonowania językowego modelu świata. Gdyby jedyną postawą wyróżniania jakiegoś aspektu była jego pierwotna „impresyjność”, wyznaczona przez postaciowe stosunki z innymi

aspektami danego doświadczenia, nie byłoby możliwe ani swobodne wybieranie tych aspektów, ani jednoczesna wielość różnych uporządkowań i możliwych wyborów, jaka zwykle istnieje w świadomym przeżywaniu człowieka. Dopiero kategorialny i przeniknięty językiem model świata umożliwia to wszystko. Dzięki niemu każde przeżycie uzyskuje podwójne odniesienie: 1) do postaciowych związków, w których się pojawia; 2) do modelu świata, w który jest włączone jako pewna treść. Ta podwójna przynależność każdego przeżycia nie da się wytłumaczyć przez redukcję do jakiegoś bardziej pierwotnego mechanizmu (jak gurvitschowska tematyzacja). Trzeba ją rozumieć jako efekt stałej komunikacji pomiędzy językowym modelem świata a postaciowo zorganizowanym przeżywaniem.

## 6. ŚWIADOME PRZEŻYWANIE I JĘZYK W ŚWIELE DANYCH NEUROFIZJOLOGII

Chcę zwrócić uwagę na pouczające analogie pomiędzy neurofizjologicznymi teoriami języka a omawianymi w tym rozdziale analizami i hipotezami. Wciąż jeszcze są to bardziej analogie aniżeli zręby teorii pokazującej jedność funkcjonalną zachodzącą pomiędzy umysłem a mózgiem. Niemniej postępy w badaniach mózgu i pojawiające się w literaturze interesujące koncepcje dotyczące związku pomiędzy procesami fizjologicznymi a strukturą świadomego doświadczenia pozwalają już myśleć o mostach łączących fenomenologiczną i fizjologiczną część badań nad ludzkim umysłem. Optymizm ten odnosi się również do badań nad językiem.

### A. ASYMETRYCZNA LOKALIZACJA ÓŚRODKÓW JĘZYKOWYCH W MÓZGU

Funkcje związane z językiem i mową umieszczone są niemal w całości w lewej półkuli mózgu. Jest to sytuacja wyjątkowa wśród tych funkcji mózgowych, jakie zdołano zlokalizować. Są one zwykle reprezentowane obustronnie. Problem ten badano wielokrotnie [Eccles, 1977: 295–310], ponieważ zdaje się rzucać światło na istotę ludzkiego języka.

Stwierdzono w licznych badaniach, że lewa półkula odpowiada za abstrakcyjne zdolności człowieka, zaś prawa za organizację zmysłowego pola (kształtowanie się postaci). Jednak, jak pokazuje szereg



eksperymentów [zob. Eccles 1977: 314–324], ludzie, u których z jakichś powodów przecięto połączenie (spoidło wielkie) pomiędzy półkulami, zachowują w prawej półkuli pewne zdolności językowe, z tym, że działają one inaczej niż w lewej; nie organizują materiału zmysłowego dostarczanego tejże prawej półkuli, ale jakby mu podlegają. Zachowane jest rozumienie wielu wyrażen języka, ale nie ma zdolności do nazywania przedmiotów, budowania choćby najprostszych zdań. Wygląda to tak, jakby materiał językowy zachowany w prawej półkuli był „afatyczny”, zdominowany przez konkretność, zmysłową aktualność przeżywania. Materiał zmysłowy docierający do lewej półkuli (z prawej strony pola widzenia) jest natomiast widziany od razu jako abstrakcyjnie uporządkowany. W sławnym eksperymencie [Eccles, 1977, 320], pacjent, który ma przed sobą fotografię złożoną z dwóch połówek różnych zdjęć poproszony o nazwanie tego, co widzi, wybiera zawsze obiekt zasugerowany przez prawą stronę fotografii (obraz docierający do lewej półkuli). Jeśli poprosić o naszkicowanie tego, co widzi, wybiera za podstawę wygląd strony lewej. Pacjent widzi prawą stronę „kategorialnie” i „językowo”, zaś lewą „konkretnie”. W normalnym stanie, przy zachowaniu komunikacji pomiędzy półkulami, mógłby widzieć całe pole widzenia jako konkretne – lub – kategorialne. Prawdopodobny jest wniosek, że mechanizmy mózgowe odpowiadające za język oddziałują na mechanizmy formujące zmysłową stronę doświadczenia i odwrotnie.

Rozkład struktur mózgowych w obu półkulach mózgu nazywa się czasem horyzontalną organizacją mózgu. Wydaje się ona niezwykle istotna dla kształtowania się świadomego doświadczenia. Dane otrzymane w badaniach działania obu półkul – szczególnie w przypadkach przecięcia spoidła wielkiego świadczą o tym, że ich funkcje są różne i mogą w wielu wypadkach być wypełniane niezależnie, czy nawet antagonistycznie. Ten brak stuprocentowej unifikacji mózgu może okazać się niepokojący, jeśli zestawimy to z odczuwaną w introspekcji jednością umysłu, a w szczególności z jednością pola świadomości. Jednak, zdaniem Gurwitscha [1983, 123] to właśnie fakt, że mózg ludzki nie jest jednością daje ów specjalny charakter ludzkiej świadomości. Mózg, organizując w każdym momencie nasz stosunek do otoczenia, może się zarazem ustosunkowywać do przerabianych przez siebie informacji i „proponowanych” przez siebie wzorców zachowań. Wyształcony i zakodowany w jednej części mózgu wzór reakcji na dany bodziec może zostać wykonany, ale dopiero po „akceptacji”

innych instancji. Ta hierarchia instancji wykonujących i oceniających nie jest przy tym wcale jednoznaczna: prawa i lewa półkula pełnią na przemian tę rolę. Sytuacja ta zakłada oczywiście z jednej strony komunikację i współpracę obu półkul mózgu, z drugiej strony ich wysoką autonomię, ponieważ w każdej chwili muszą one konstituować w mózgu stan alternatywnej gotowości. Właśnie to stałe operowanie alternatywami wydaje się przekonującym mózgowym podłożem świadomego przeżywania i działania. Gdyby mózg był jednością, formowałyby ostatecznie zawsze tylko jeden – optymalny – program działania. Prawdopodobnie nie byłibyśmy w tym przypadku świadomymi istotami.

Badania Sperry'ego nad pacjentami z przerwany połączeniem pomiędzy półkulami pokazały, że reakcje emocjonalne (formowane w prawej półkuli) mogą pozostać zupełnie poza świadomością jeśli nie zostały skomunikowane z ośrodkami językowymi lewej półkuli. Efekt braku połączenia pomiędzy emocjami i centrum językowym jest tu większy niż można się było spodziewać, ponieważ reakcja jest nie tylko nie wyrażona, ale rzeczywiście nieświadomiona. Nie znaczy to z kolei, że świadome jest tylko to, co może zostać wyrażone językowo. Raczej ujawnia się tu owa konstruująca funkcja języka – funduje on poziom funkcjonalnej interpretacji naszych przeżyć ważny dla ostatecznego kształtu naszego doświadczenia, nawet gdyby owa funkcjonująca interpretacja nigdy się otwarcie nie wyrażała [Pelletier; 1986, 112–113].

Gdy chodzi o lokalizację poszczególnych funkcji psychicznych w jednej lub drugiej półkuli, to w wielu zakresach wykazano jasno asymetrię: istnieją bardziej prawo i bardziej lewo-półkulowe funkcje. Wykazano też ilościową różnicę, jaka w natężeniu tej asymetrii występuje między kobietami a mężczyznami. Z drugiej jednak strony pokazano, że mechanizm mózgowy odpowiadający za rozdział funkcji pomiędzy półkule [por. Pelletier; 1986, 122] jest najwyraźniej wrażliwy na zewnętrzną sytuację, na typ wykonywanych zadań i nastawienie jednostki. Jeden i drugi z tych czynników jest kształtowany zarówno indywidualnie jak społecznie. Wynika stąd, że różnica w stopniu asymetrii pomiędzy półkulami może pochodzić ze źródeł zarówno organicznych, jak i pozaorganicznych – w jakim stopniu z jednych i drugich, tego na razie nie można rozstrzygnąć. Drugi nasuwający się wniosek jest jeszcze ciekawszy: o konkretnym rozdziale funkcji decyduje wiele czynników i dla żadnej z funkcji nie istnieje jakiś pewny, stały wzorzec tego podziału. Wydaje się więc, że dla ukonstytuowania się

ludzkiego, świadomego zachowania ważny jest nie stan biegunów międzypółkulowego dialogu, ale samo napięcie, sama asymetria. Człony tej relacji mogą być – do pewnego rzecz jasna stopnia – zmienne, jednak przy zachowaniu cech samej relacji.

Badacze zdolności twórczych człowieka i procesów rozwiązywania problemów, podkreślają często, że główną cechą twórczego umysłu jest jednoczesne utrzymywanie w świadomości elementów stających w konflikcie, czy nawet w sprzeczności. Sądzę, że do jakiegoś stopnia cechuje to również bardziej elementarne funkcje, takie jak spostrzeganie, przypominanie sobie. Sensowne komunikaty – co podkreślają badacze chociażby spostrzegania przynajmniej od czasu Brunera – powstają zawsze na przecięciu dwóch antagonistycznych elementów: pewnego systemu równowagi (system oczekiwań, wstępnych klasyfikacji, standardów) i czynnika zakłócającego. Model ten jest nie tylko przekonujący opisowo, ale daje się z powodzeniem stosować do wyjaśnienia procesów sensorycznych na poziomie neurofizjologicznym.

## **B. ROLA JĘZYKA W POWSTAWANIU**

### **MÓZGOWYCH MECHANIZMÓW BYCIA ŚWIADOMYM**

Otto Creutzfeldt [1979] zaproponował pewien model mózgu, który interesująco pokazuje zależność pomiędzy nim a językiem. Po pierwsze – powiada Creutzfeldt – nie tylko nie możemy sprowadzić \*świadomości do stanów mózgu, ale również nie powinniśmy utożsamiać jej ze świadomym działaniem i percepcją. \*Świadomość przejawia pewną dwoistość [Creutzfeldt: 1979; 218–219] polegającą na tym, że z jednej strony przejawia się w świadomym doświadczeniu i działaniu, a z drugiej strony samo bycie świadomym stanowi osobne świadome przeżycie. Nie tylko świadomie działamy w świecie, ale uświadamiamy sobie to nasze świadome bycie. Jesteśmy świadomi siebie nie tylko w tym sensie, że obserwujemy naszą świadomą aktywność, ale również w tym sensie, że obserwujemy swoje bycie świadomym.

Dwoistość ta powinna zostać uwzględniona w koncepcjach dotyczących mechanizmów fizjologicznych odpowiedzialnych za funkcjonowanie naszej \*świadomości. Zdaniem Creutzfeldta, mechanizmy te obejmują:

1. Mechanizmy różnicujące kory mózgowej [1979, 210–225]. Nawet najprostszy bodziec jest rozkładany na różne elementy, reprezentowane osobno w korze mózgowej. Jednolita reakcja mózgu jest zatem dziełem

skomplikowanych mechanizmów syntetyzujących, które wiążą się ze strukturami podkorowymi: mózdzkiem, gałką bładą (*gangalia basalia*), substancją retikulum, itd. Oddziaływania pomiędzy nimi tworzą dalsze „warunki konieczne” świadomości.

2. Wewnętrzne pętle sprzężenia zwrotnego (*internal feedback loops*) [1979, 224]. Jest to mechanizm obejmujący projekcje z pól sensorycznych kory mózgowej do mózdzka, wzgórza i na powrót do sensorycznych pól kory mózgowej. Mechanizm ten odpowiada za czuciowo-ruchową jedność naszego doświadczenia, To, co E. Straus opisał jako jedność czucia i ruchu jest, zdaniem Creutzfelda, zagwarantowane przez mózgowy mechanizm zachowania topografii pola świadomości we wszystkich transformacjach impulsów w obrębie wewnętrznych sprzężeń zwrotnych, poczynwszy od wejścia sensorycznego do wyjścia motorycznego. Warto też zwrócić uwagę, że te same drogi nerwowe w mózgu odpowiadają, w omawianej wcześniej interpretacji Ecclesa, powstawaniu ruchu dowolnego.

3. Mechanizm „stop reakcja” (*no go*) [Creutzfeldt; 1979, 225–226].

4. System śródmózgowia jako mechanizm przepuszczający (*mid-brain system as gating mechanism*). Jego funkcją jest otwieranie i zamykanie wejść do kory mózgowej i do pętli sprzężeń zwrotnych pomiędzy korą a wzgórzem. Mechanizm ten odpowiada za ogólne pobudzenie systemu, za przywołanie człowieka do przytomności [1979; 226–228].

Zdaniem Creutzfeldta, wymienione mechanizmy nie tłumaczą w pełni faktu bycia świadomym. Tłumaczą one dynamikę \*świadomości i dialog \*świadomości z otoczeniem, ale nie tłumaczą, wspomnianego wcześniej, dualizmu świadomości, a w szczególności doświadczenia własnego bycia świadomym. Doświadczenie to Creutzfeldt nazywa samoprezentacją przez pętlę refleksyjną [1979, 229]. Na poziomie mózgowym odpowiadałaby ona zdolności do obserwacji przez mózg całości swojej, własnej pracy. Nie znamy jednak żadnego mechanizmu mózgowego, który mógłby spełniać funkcję odnoszenia się do całości pracy mózgu, zbierania o niej informacji i regulowania jej. Jediną drogą, na jakiej mózg może się konfrontować ze sobą jako całością, jest niejako oglądanie efektów swojej pracy. Efektem pracy mózgu są u człowieka myśli wyrażane w mówionym, czy tylko pomyślanym języku, albo innym systemie znaków symbolicznych. Mózg może więc dotrzeć do siebie i osiągnąć najwyższy poziom

regulowania swych funkcji na poziomie „bycia świadomym” jedynie poprzez stały kontakt z symbolicznymi wytworami swej pracy, z językiem [1979, 230–231]. Okazuje się więc, że dla „świadomego siebie mózgu” używanie języka jest koniecznym elementem strukturalnym i regulującym, a nie tylko rezultatem jego pracy.

Regulująca i integrująca praca języka widoczna jest nawet na poziomie anatomicznym, ponieważ ośrodki językowe ograniczone są tylko do jednej półkuli, co jest wyjątkiem wśród symetrycznie ułożonych ośrodków mózgowych. Okazuje się, że nieodłączna od dobrego funkcjonowania tych ośrodków jest ciągła komunikacja „językowej półkuli” z „półkulą niemą” odpowiedzialną za całościową, postaciową organizację pola przeżywania. Nasze postaciowe przeżywanie jest interpretowane w języku, ale i sama praca języka jest postaciowa i trafia pomiędzy inne postacie kształtując jedność naszego doświadczenia świata jako świata zinterpretowanego, świata widzianego zawsze w kontekście abstrakcyjnego modelu świata.

Rozważania Creutzfeldta łączą w jeden system trzy elementy: zintegrowany mózg, język i podmiot, który „doświadcza swego bycia świadomym”. System ten jednak zakłada nieprzewyciężony dualizm. Creutzfeldt pisze: „Ta symboliczna interpretacja samego siebie jest podstawą dualistycznego doświadczenia Ja i w tym sensie dualizm należy faktycznie do natury ludzkiego doświadczenia świadomości”. Oczywiście, jego propozycja ma charakter wysoce hipotetyczny, budzi u wielu zrozumiały sprzeciw, co ujawnia dyskusja zamieszczona po referowanej tu pracy Creutzfeldta [1979, 243–253].

### C. MECHANIZMY ORGANIZACJI DOŚWIADCZENIA A MECHANIZMY JĘZYKOWE

Ważną zależność pomiędzy procesami odpowiedzialnymi za język i procesami odpowiedzialnymi za organizację doświadczenia ujawniło wykrycie mechanizmu zwanego *cross modal association*. Składają się nań (występujące tylko u ludzi) połączenia pomiędzy nielimbicznymi strukturami mózgu odpowiadającymi różnym zmysłom. U zwierząt, nawet wyższych małą, połączenia istnieją tylko pomiędzy nielimbicznymi i limbicznymi strukturami. Obrazowo mówiąc, u zwierząt informacje biegnące od poszczególnych zmysłów są integrowane dopiero na głębszym czynnościowo poziomie i w ten sposób przyczyniają się do powstania spójnych reakcji uwzględniających wszystkie te informacje.

U człowieka informacje biegnące od różnych zmysłów budują pewne pole, w którym przedmiot jest widzialny w dowolnie wybranym aspekcie zmysłowym. Dzięki temu mechanizmowi, doświadczenie człowieka jest od razu podatne na różne uporządkowania płynące z pozazmysłowej (językowej) inspiracji. Liczne badania ukazały niezbędność wspomnianego mechanizmu dla prawidłowego funkcjonowania języka [zob: Eccles, 1977: 305–308].

Z tych kilku przytoczonych danych wyłania się obraz ludzkiego przeżywania świadomego jako dynamicznego dialogu pomiędzy organizacją konkretno–postaciową a organizacją kategoryalną, płynącą – jak to dalej sugeruję – z przenikniętego językiem modelu świata. Język nie jest po prostu nośnikiem kategoryalnego modelu, ponieważ elementy mowy mogą być, i często bywają, również poddane postaciowo–zmysłowej organizacji (prawa półkula) tworząc ów goldsteinowski język konkretny; i odwrotnie, materiał zmysłowy nie jest po prostu nośnikiem postaciowo–zmysłowej organizacji, ale bywa w najwyższym stopniu skategoryzowany, prezentując swoje dane w świetle językowego modelu świata, jakim dysponuje podmiot.

Ta możliwość transponowania (jeśli rozumieć to słowo tak, jak się go używa w muzyce) kategoryalnej lub postaciowo–konkretniej organizacji na różny materiał: zmysłowy, językowy, myślowy, emocjonalny, zdaje się w dużej mierze potwierdzać sugestie Goldsteina o dwóch nastawieniach: konkretnym i kategoryalnym, które określił on jako *capacity levels of total personality*. Zarazem widać wyraźnie jednostronność interpretacji eksponującej albo czysto językowy charakter zaburzeń kategoryzacji występujących u pacjentów Gelba i Goldsteina, albo odwołujących się do jakiegoś mechanizmu świadomościowego (tematy-zacja).

### ROZDZIAŁ III

## ODCZUWANIE ZMYSŁOWE A ŚWIADOME DOŚWIADCZENIE

Analizy zawarte w poprzednich rozdziałach koncentrowały się na przedmiotowej stronie świadomego przeżywania. Przedstawione uwagi o strukturze i dynamice \*świadomości dotyczyły prezentujących się w tym przeżywaniu treści oraz relacji pomiędzy nimi. Teraz należy zwrócić uwagę na znacznie trudniej uchwytne wymiar \*świadomości, jakim jest sam proces przeżywania. W naszym świadomym byciu obcujemy zawsze z jakimiś treściami, ale relacje pomiędzy treściami nie wyczerpują dynamicznej struktury świadomości. Do świadomego przeżywania należy też sam proces doznawania. Można powiedzieć, że doznajemy świata, albo jeszcze lepiej, odczuwamy świat. Wychodząc od drugiej strony można powiedzieć, że świat nie tylko prezentuje się nam, ale działa na nas przez nasze zmysły. Ten sposób oddziaływania świata na istoty żywe trzeba odróżnić od zwykłego fizycznego oddziaływania. Odczuwanie świata, to doznawanie pewnej zmysłowej presji, która, jak się wydaje, leży u podłoża uświadamiania sobie konkretnych przeżywanych treści.

Bliższa analiza odczuwania wydaje mi się nieodzowna dla pokazania prawdziwej natury bycia świadomym. Poniżej posłużę się rozważaniami niemieckiego neurologa, psychiatry i filozofa Erwina Strausa, który w dwóch wydaniach swego głównego dzieła *Vom Sinn der Sinne* (1935 i 1956):

- 1) Odróżnił odczuwanie zmysłowe od spostrzegania.
- 2) Podkreślił fundamentalną jedność odczuwania i ruchu.
- 3) Pokazał rolę całościowego stosunku do świata leżącego u podłoża poszczególnych doświadczeń.
- 4) Pokazał na tym tle specyfikę ludzkiego sposobu doświadczania nadbudowującego się nad odczuwaniem, ale włączającego również

takie obiektywne media jak czas, przestrzeń geograficzna, kategorie językowe.

Wykorzystam dalej niektóre koncepcje Strausa do wykazania, że świadome doświadczenie polega na dynamicznej relacji pomiędzy odczuwaniem zmysłowym a spostrzeżeniem. Odczuwanie wyznacza symbiotyczny związek czującej istoty i świata, spostrzeżenie przeciwstawia tę istotę przedmiotom i stanowi właściwy budulec doświadczenia. Dla uzyskania pełnego obrazu \*świadomości niezbędne jest uwzględnienie jednego i drugiego aspektu świadomego przeżywania, a także zastanowienie się nad dynamiką funkcjonującego w człowieku modelu świata, w którym oba te aspekty się splatają. W tym celu przedstawię najpierw Strausowską krytykę kartezjańskiego paradygmatu w psychologii, ponieważ zdaniem tego autora, przeszkodził on w jasnym rozróżnieniu spostrzegania i odczuwania.

## 1. KRYTYKA PSYCHOLOGII KARTEZJAŃSKIEJ

### A. KARTEZJAŃSKI OBRAZ DOŚWIADCZENIA ZMYŚLOWEGO

Kartezjusz uznał za konieczne radykalne oddzielenie bytu myślącego (*res cogitans*) od bytu materialnego (*res extensa*). Przyczyny tego kroku nie są dla obecnych rozważań istotne. Chcę zwrócić uwagę na jego konsekwencje. Otóż Kartezjusz i jego kontynuatorzy musieli się jakoś uporać z problemem stosunku idei zawartych w substancji myślącej do rzeczywistości. Gdyby rzecz dotyczyła tylko idei abstrakcyjnych – pojęć – problem nie byłby tak kłopotliwy. Odpowiedź mogłaby brzmieć banalnie: To prawda, że pojęcia w umyśle nie przypominają świata, ale niektóre pojęciowe ujęcia rzeczywistości są lepsze od innych, problem polega więc na doskonaleniu pojęciowego (naukowego) obrazu świata. Jednak u Kartezjusza pomiędzy *cogitationes* (treści w obrębie *res cogitans*) wmieszane są również wrażenia zmysłowe. Zmysłowy kontakt ze światem jest przez Kartezjusza sprowadzony do tych wrażeń i umieszczony w oderwanej od świata \*świadomości. Wrażenia zmysłowe stanowią, według Kartezjusza, modi \*świadomości – tak samo jak inne poznanie: sądy, wyobrażenia, przypomnienia. Różnice pomiędzy twórami pojęciowymi a wrażeniami polegają raczej na stopniu jasności, niż na odmienności genezy i struktury. Tego punktu kartezjańskiego poglądu dotyczy Strausowska krytyka. Oto jej główne tezy:



1) Jeżeli zmysłowe odczuwanie świata zrównamy z poznaniem pojęciowym, to narazimy je w tej samej mierze na argumenty sceptyczne i związek pomiędzy odczuwaniem a odczuwanym światem stanie się wątpliwy. Żeby mimo to utrzymać ten związek, będziemy musieli odwołać się – jak Kartezjusz – do nadzwyczajnej interwencji Boga.

2) Złe umiejscowienie odczuwania daje w rezultacie złe wyobrażenie o jego strukturze, szczególnie strukturze czasoprzestrzennej.

3) Mówimy, że zwierzęta i człowiek są istotami czującymi. Jeżeli jednak odczuwanie zmysłowe dałoby się przedstawić jako doznawanie treści poznawczych – wrażeń – wówczas podmiot tego odczuwania byłby jedynie kimś, kto mieści w sobie te treści, a nie kimś, kto rzeczywiście odczuwa. I rzeczywiście, Kartezjusz przedstawia podmiot jako substancję myślącą (*res cogitans*), a nie odczuwającą. Stanowisko Kartezjusza pociąga za sobą tę dziwną konsekwencję, że zwierzęta nie są w ogóle podmiotami (skoro nie mogą być podmiotami w sensie *res cogitans*), a jedynie czymś w rodzaju maszyn.

Kartezjański paradygmat przyczynił się do znaczących odkryć w dziedzinie filozofii i psychologii poznania i innych funkcji naszego umysłu. Jednak wydaje się, że dzisiaj, w wyjaśnianiu ludzkiego doświadczenia musimy wychodzić z bogatszych niż Kartezjusz przesłanek. Wielość spostrzeżeń, doznań, aktów refleksji i odruchów zdaje się wyłaniać się z pewnej źródłowej całości, z ogólnego poczucia bycia w świecie i komunikacji z nim. Z drugiej strony, ta wielość składa się również na pewną całość, nakładającą się na tę pierwszą. Pierwotna obecność świata i jego prezentacja w wielości doznań nie są identyczne, choć obie dotyczą przecież tego samego świata i są udziałem tego samego podmiotu. Obecność pierwotnej sympatycznej komunikacji ze światem przejawia się w wielu doświadczeniach człowieka i znajduje swój wyraz w sztukach plastycznych i literaturze. Pod naciskiem kartezjańskiego paradygmatu nie mogła jednak znaleźć sobie miejsca w filozofii i psychologii. Stało się to dopiero za naszych czasów, między innymi za sprawą Erwina Strausa i Maurice Merleau-Ponty'ego. Wcześniejsze, uproszczone hipotezy na temat świadomego przeżywania i zachowania musiały najpierw pokazać swoje braki.

Krytyczne prace Strausa stanowiły ważny element w krytyce kartezjanizmu. Główną zasługą Strausa było odróżnienie odczuwania (*empfinden*) wraz z odczuującym podmiotem (*empfindende Subjekt*)

od odczuć lub wrażeń zmysłowych (*Empfindungen*) [1956; 2, 10–11]. Jeśli mamy właściwie rozumieć zmysłowe doświadczenie człowieka, powinniśmy zrozumieć samo odczuwanie a nie tylko to, co i jak człowiek widzi, słyszy, itd. Pojęcie wrażenia zmysłowego – używane przez dawniejszą psychologię – nie tylko nie ujawnia istoty odczuwania zmysłowego, ale prowadzi do zgoła fałszywych jego opisów. Odczuwanie (*empfinden*) i to, co odczuwane (*Empfindung*) są odmianami jednego słowa. Jednak nie oznacza to, że odczucie jest jakąś „porcją odczuwania”. Odczuwanie nie składa się z żadnych porcji – jest procesem ciągłym. Potoczny język nie jest tu dobrym doradcą. Obok redukcji odczuwania zmysłowego do wrażeń, do złudzeń pokartezjańskiej psychologii i teorii poznania należały:

1) Zasada stałości – pogląd o istnieniu jedno–jednoznacznej odpowiedniości pomiędzy fizycznym bodźcem a wrażeniem w świadomości;

2) Epifenomenalizm – pogląd redukujący stany świadomości do stanów mózgu.

Oba te przekonania legły u podstaw psychologii Pawłowa, którą w swym głównym dziele krytykuje Straus, jako nowoczesne wcielenie kartezjanizmu. Prześledzenie Strausowskiej krytyki pozwoli lepiej zrozumieć autonomię poziomu odczuwania w ludzkim i zwierzęcym doświadczeniu.

## B. PAWŁOWIZM JAKO SKRAJNA POSTAĆ KARTEZJANIZMU

Pawłow usiłował zredukować odczuwanie zmysłowe do procesu fizjologicznego, a ten z kolei do procesu fizycznego. Chociaż pawłowizm uchodził za ściśle oparty na doświadczeniach laboratoryjnych, to, jak pokazał Straus, sama konstrukcja doświadczeń na zwierzętach, przeprowadzanych przez Pawłowa, była oparta na następujących nieuzasadnionych założeniach teoretycznych.

1) U podłoża każdego wrażenia leży pewien materialny proces (tzw. proces psychofizyczny), przebiegający w mózgu i odpowiadający dokładnie danemu stanowi świadomości.

2) Tożsamości, podobieństwu i odmienności wrażeń odpowiadają odpowiednie tożsamości, podobieństwa i odmienności procesów psychofizycznych i odwrotnie.

3) Każdej jakościowej zmianie wrażenia odpowiada jakościowa zmiana procesu psychofizycznego [Straus; 1956, 46–47].

Pawłow chciał wyjaśnić procesy poznawcze u zwierząt i ludzi w ten sposób, że w miejsce procesu poznawania podstawił proces fizjologiczny. Dokonał tego w trzech krokach myślowych:

1) Założył podobieństwo pomiędzy przeżywaną fenomenalną treścią a procesem fizjologicznym w mózgu;

2) Uznał treści świadome za pochodne od procesów nerwowych;

3) Wszelkie zależności intencjonalne w obrębie naszych świadomych przeżyć sprowadził do fizycznej przyczynowości [Straus: 1956, 50–51].

Jest to niejako podwójne zastosowanie strategii kartezjańskiej. Najpierw zmysłowy kontakt organizmu ze światem zostaje zredukowany do pewnego zbioru wrażeń i reakcji na te wrażenia umieszczonych w samym organizmie. Następnie, te wrażenia i reakcje zostają zredukowane do procesów fizjologicznych w nerwach. Przeżywanie jako zespół wrażeń ma się znajdować po prostu w nerwach. Sposób, w jaki istota czująca komunikuje się ze światem nie ma wiele wspólnego z samym tym światem – nie jest jego reprezentacją ani intencjonalnym ujęciem.

To wyobcowanie organizmu ze świata, jakie zdawała się postulować teoria Pawłowa, pociąga za sobą oderwanie przeżywania zmysłowego od samego przeżywającego podmiotu – żyjącego organizmu. Zauważmy, że w przeżyciu ujętym po pawłowowsku nie mamy niczego, co wiązałoby je z aktualnie przeżywającym organizmem jako całością. Cały mechanizm odruchowy da się, według Pawłowa, opisać jako zależność pomiędzy parametrami bodźca, strukturą i własnościami dróg nerwowych oraz parametrami reakcji. Procesy oparte na tej zależności nie są specyficzne dla znajdującego się w danej sytuacji indywiduum, ale zachodzą powszechnie na mocy praw biologii.

W interpretacji Pawłowa związek organizmu ze światem jest wprawdzie zagwarantowany przez uznanie przyczynowej zależności pomiędzy bodźcem a wrażeniem, ale przyczynami nie są tu wcale doświadczane przedmioty, ale tylko impulsy świetlne, fale akustyczne, cząsteczki substancji aromatycznych, itd. Tymczasem zwierzę i człowiek żyją przecież wśród przedmiotów – to na nie reagują i na nie próbują oddziaływać. Jak to wyjaśnić, jeśli przeżywanie i reagowanie redukuje się do procesów wewnątrz układu nerwowego?

Trzy elementy, składające się na mechanizm reakcji: bodźce, wrażenia i zachowania, w interpretacji Pawłowa są wydzielone z naturalnej całości, jaką tworzą w żywym organizmie. Pawłow podkreśla

również ich fizjologiczną odrębność jako trzech osobnych procesów w układzie nerwowym. Aby pokazać ich funkcjonalną jedność w obrębie żyjącego i czującego organizmu, Pawłow zbudował swoją sławną teorię odruchów warunkowych. Nie mogła ona jednak przynieść powodzenia, ponieważ nie wychodziła od opisu rzeczywistego związku pomiędzy odczuwaniem i ruchem, ale postulowała pewien mechanizm fizjologiczny i starała się uzasadnić jego istnienie korzystając ze specjalnie dobranych warunków laboratoryjnych.

Związek zachowania i odczuwania jest w tej teorii zewnętrzną relacją dwóch odrębnych przedmiotów. W laboratoryjnych warunkach próbowano zatem rygorystycznie wydzielić te odrębne procesy, a to przez pozbawienie zwierzęcia ruchu i inicjatywy oraz wyciszenie wszelkich bodźców poza zaplanowanymi. Chodziło o uczynienie zadość założeniu o tożsamości podmiotu przeżywania i mózgu z jednej strony oraz przeżywanego świata i fizykalnych bodźców z drugiej. Tymczasem, jak zauważa Straus, nie da się stworzyć takich warunków. Badamy bowiem żywe zwierzę i sama sytuacja eksperymentalna stanowi dlań przeżywaną sytuację, która notorycznie zaburza wyniki i wymyka się teoretycznej interpretacji. Zaburzenia te są źródłem najważniejszych trudności pawłowizmu [Straus: 1956, 70–78]:

Trudność pierwsza: W trakcie eksperymentów okazuje się, że zwierzę, po wprowadzeniu do laboratorium, nie może być od razu poddane tresurze, ale musi przywyknąć do otoczenia, zorientować się w nim. Aby wyjaśnić to zjawisko, Pawłow wprowadził hipotezę odruchu orientacyjnego. Hipoteza ta wydaje się jednak sztuczną konstrukcją. Czy taki odruch jest jeszcze w ogóle odruchem? Jeśli miałby to być odruch bezwarunkowy, to co byłoby dla niego bodźcem? Wszystko wskazuje na to, że dla zwierzęcia w opisanej sytuacji takim bodźcem jest „nowość”, „to, co nowe”. Tego rodzaju bodziec jest jednak niewyraźalny w fizjologicznym języku Pawłowa.

Trudność druga: Dlaczego bodziec odruchu warunkowego musi występować, albo jednocześnie z bodźcem odruchu bezwarunkowego, albo tuż przed nim (w przeciwnym razie warunkowanie nie zachodzi)? Pawłow uważał, że jest tak dlatego, że bodziec warunkowy musi się wiązać się w sensie fizjologicznym z odpowiednim bodźcem bezwarunkowym. Straus zwraca jednak uwagę, że bodziec warunkowy może występować na długo przed bezwarunkowym, a ponadto, że nie musi

wcale trwać do zaistnienia bezwarunkowego. Nie chodzi tu więc o bezpośrednie powiązanie dwóch procesów fizjologicznych.

Trudność trzecia: Nie ma jednoznacznej korelacji pomiędzy intensywnością i liczbą powtórzeń bodźca warunkowego a efektem tresury. Kiedy np. wzmocniony bodziec warunkowy przerywamy bodźcem niewzmocnionym, liczba koniecznych powtórzeń rośnie. Dla wytłumaczenia tego efektu Pawłow wprowadził pojęcie hamowania. Niezrozumiałe pozostaje jednak to, jak niewzmocniony bodziec (brak nagrody) miałby hamować niezależny od niego bodziec wzmocniony. Nadto, hamujące działanie wykazują też inne czynniki: np. fakt, że badane zwierzę jest zbyt syte lub zbyt głodne. O ile można zrozumieć, dlaczego sytość hamuje efekt tresury, o tyle ten drugi przypadek jest w ramach teorii Pawłowa całkowicie niezrozumiały.

Trudność czwarta: Zwierzę wytresowane na określony dźwięk skali reaguje na dźwięki w szerokim zakresie (generalizacja). Jeśli natomiast przy dźwięku A stale następuje wzmocnienie a przy dźwiękach C i D nie, reakcja warunkowa zachowuje się tylko przy dźwięku A (dyferencjacja). Pawłow usiłował wyjaśnić ten proces irradacją i koncentracją pobudzenia na powierzchni kory mózgowej. Ta przyjęta ad hoc hipoteza nie odpowiada jednak ani danym eksperymentalnym, ani nawet założeniom samego Pawłowa.

Trudność piąta: Wzmocnienie można odkładać na stosunkowo długi czas po przerwaniu bodźca warunkowego. Wówczas reakcja warunkowa będzie się pojawiała dopiero w jakiś czas po wystąpieniu bodźca. Pawłow nazwał to zjawisko odruchem śladowym. Zgodnie z założeniami Pawłowa byłaby to reakcja nie tyle na bodziec warunkowy, co na ślad tego bodźca utrzymujący się w korze mózgowej. Tymczasem, zdaniem Strausa, jest to zupełnie sztuczna hipoteza. Wydaje się bardziej naturalne przyjęcie, że rolę bodźca odgrywa tu właśnie czasowy brak bodźca. Pawłow nie mógłby jednak uzgodnić takiej konstatacji ze swoimi założeniami. Czy nie jest jednak dość powszednim faktem, że ludzie i zwierzęta reagują na ciszę i pustkę? Zamiast teoretycznie negować ten fakt, należałoby go wyjaśnić.

## C. TEORIA SYGNAŁU I ROZWIĄZANIE TRUDNOŚCI PAWŁOWIZMU

Zmysłowe odczuwanie świata Pawłow usiłował sprowadzić do odruchów. Odkryte przez niego zjawiska występują niewątpliwie

u zwierząt wyższych. Trudności teorii Pawłowa pokazują jednak, że odruchy warunkowe nie tyle służą do wyjaśnienia odczuwania zmysłowego, co same wymagają wyjaśnienia. Należy więc zadać pytanie: jakie musi być nasze przeżywanie świata, aby odruchy warunkowe były w ogóle możliwe?

Jako wyjście z trudności pawłowizmu proponuje Straus nową teorię sygnału. Czym jest dla zwierzęcia sygnał? Pawłow sprowadza go do związku dwóch odruchów. Sygnał jest dla niego wykształconym odruchem warunkowym, który tylko dlatego może coś sygnalizować, że połączony jest z odpowiednim odruchem bezwarunkowym. Pogląd ten Straus podważa przy pomocy prostego przykładu. Do laboratorium, gdzie przebywa dobrze wytresowany pies wpuszczamy kota. Oczywiście cała tresura „bierze w łeb”, wszelkie sprawdzone sygnały przestają działać. Sens sygnału zależy więc od sytuacji, a nie tylko od powiązania z odruchem warunkowym. Na czym dokładnie polega ów związek z sytuacją?

Według Strausa, sygnał jest środkowym członem trójczłonowej relacji [1956, 81nn]. Stanowi przejście od sytuacji obojętnej do nie-obojętnej. Żeby sygnał mógł pełnić swoją funkcję, pierwotna sytuacja musi być rzeczywiście obojętna. Przykład z psem i kotem w laboratorium pokazuje na czym to polega. Można posłużyć się i innym przykładem: maszynista odpowiada za spowodowanie wypadku na skutek przejechania pod zamkniętym semaforem. Okazuje się jednak, że miał on w tym czasie poważną awarię lokomotywy i mimo, że spoglądał w okno był niepodatny na sygnały. Oddziaływanie i sens sygnału zależą też od tej drugiej sytuacji: musi ona być rzeczywiście znacząca. Znacząca jest sytuacja, w której zachodzi zmiana powiązania podmiotu ze światem, sytuacja obejmująca zdarzenia, w wyniku których czynimy jakąś część świata własną. Obojętna jest taka sytuacja, w której mogę pozostać, w której aktualnie zaspokojone są moje dążenia.

Takie określenie sygnału nakłada też na niego pewne materialne warunki. Sygnał nie może być zbyt intensywny, ponieważ zamiast sygnalizować przejście z jednej sytuacji do drugiej, modyfikowałby tę pierwszą (byłby jej częścią). Kiedy ludzie wprowadzają różne sygnały przy pomocy konwencji, starają się bezwiednie, by spełniały one podany wyżej warunek warunek. Trudno natomiast skonstruować odpowiednie sygnały dla zwierząt; zawsze zachodzi niebezpieczeństwo,

że sygnał będzie albo za słaby i nie wywoła efektu albo za silny i stanie się częścią sytuacji zamiast sygnałem. Pawłow włożył wiele trudu w konstruowanie odpowiednich sygnałów, ale w tym celu musiał nakładać szereg sztucznych restrykcji na warunki doświadczenia. Sama konieczność takich restrykcji wywołuje pytanie o jakiś bogatszy niż przewidywany przez Pawłowa mechanizm powstawania odruchów.

Wychodząc ze swojej koncepcji sygnału, Straus podaje rozwiązanie wymienionych wcześniej trudności pawłowizmu.

Trudność pierwsza [1956, 92–95]: Dla obiektywnej i atomistycznej psychologii zdarzenia są niepowtarzalne, ponieważ nie istnieje dla nich żadna wspólna podstawa, nic, co jako „to samo” powtarzałoby się „raz jeszcze”. Z tego powodu zdarzenia nie mogą być dla przeżywającego podmiotu ani stare, ani nowe. Tymczasem, jak widzieliśmy, właśnie nowość sytuacji jest bardzo istotnym bodźcem. Możliwość takiej nowości można wyjaśnić tym – i jest to jedna z naczelnych tez głoszonych przez Strausa – że stosunek zwierzęcia (i człowieka) do świata ma przede wszystkim charakter totalny, całościowy. W każdej sytuacji – rzecz można – ogarniamy świat w całości. Proces ten ma aspekt synchroniczny, ponieważ w każdej chwili nie znajduję się tylko w jakimś zakątku świata, ale po prostu w świecie (bliższe określenie mego miejsca wymaga refleksji). Ma również aspekt diachroniczny, ponieważ przeżywane sytuacje odbieram jako umieszczone w pewnym kontinuum stawania się. Dopiero na tym tle staje się jasne dlaczego pewne sytuacje są odczuwane jako nowe. Dysonują one z całością obecnie przeżywanego świata, nie pasują, są czymś obcym, domagają się dopiero nowej całości przeżyciowej (postaci świata), która mogłaby je objąć.

Trudność druga [1956, 95–96]: Jeśli sygnał stoi pomiędzy obojętną i nieobojętną sytuacją, zrozumiałe jest, że bodziec warunkowy musi poprzedzać bezwarunkowy. Oba bowiem nie są izolowanymi zdarzeniami, ale pierwszy jest częścią sytuacji obojętnej dla zwierzęcia (jest to nienaturalny dla zwierzęcia bodziec), drugi nieobojętnej (podanie jedzenia). Ponadto, jeśli czasowy porządek bodźców (sytuacji) nie jest tu obojętny, to koniecznym warunkiem powstawania odruchów jest ruch istoty żyjącej – przechodzenie od sytuacji do sytuacji, a nie tylko odpowiedni stosunek dwóch procesów w korze mózgowej.

Trudność trzecia [1956, 96–98]: Dla jej usunięcia niepotrzebne są skomplikowane domniemania o hamowaniu jednych procesów koro-

wych przez inne. Wystarczy przypomnieć warunki konieczne dla wystąpienia skutecznego sygnału, który nie może on być za słaby, nie może zmieniać sytuacji oraz musi wyraźnie oddzielać dwie sytuacje. Wybiórcze wzmacnianie sygnału zniekształca te warunki i powoduje opisane zaburzenia tresury.

Trudność czwarta [1956, 98–107]: Wiąże się ona z założeniem Pawłowa, że wszelkie zmysłowe przeżywanie ma pierwotnie charakter jednostkowy i może dotyczyć innych obiektów tylko za pośrednictwem pewnej generalizacji, czy abstrakcji. Tymczasem dla Strausa zmysłowe odczuwanie ma pierwotnie charakter ogólny. Kot nie widzi indywidualnej myszy, tylko po prostu mysz. Widząc po raz pierwszy w życiu Chińczyka, widzimy po prostu Chińczyka, a nie pana Chu. Od takiej ogólności człowiek przechodzi dopiero do doświadczenia indywidualów. Natomiast zwierzę, jak wolno sądzić, pozostaje na owym poziomie całościowego i ogólnego stosunku do świata.

Ogólność, o jakiej tu mowa, nie jest naturalnie ogólnością pojęć abstrakcyjnych. Wypływa ona z totalnego stosunku do świata. W obrębie tego stosunku każda postać pojawia się jako część świata w ogóle, a nie jako wygląd konkretnego przedmiotu. Można powiedzieć, że każda spostrzegana postać jest postacią świata, kształtem tej strony świata, którą oglądamy. Tu ma również swe źródło najpierwotniejsza typowość i trans-aktualność świadomego doświadczenia.

Trudność piąta [1956, 107–111]: Straus, jak pamiętamy, podkreśla, że zwierzę może reagować na ciszę czy pustkę – generalnie, na brak bodźca. Przypadki takie podważają całą hipotezę epifenomenalizmu, ponieważ brakowi bodźca może tam odpowiadać jedynie brak odpowiedniego procesu w korze mózgowej i w związku z tym trudno spekulować na temat stosunku tego braku–procesu do innych procesów.

Podsumowując: Pozytywnym wynikiem krytyki pawłowizmu przeprowadzonej przez Erwina Strausa jest odkrycie, iż u podłoża kształtowania się odruchów leży ogólna, sytuacyjna i historyczna struktura zmysłowego odczuwania. Żywa i czująca istota przebywa w sytuacjach, które cechuje: swojskość, obcość, bezpieczeństwo i zagrożenie, przyciąganie i odpychanie, podniecenie i obojętność. Są to wszystko cechy ogarniające całą aktualną relację do świata, a nie cechy jakiegoś szczególnego przedmiotu. Sens poszczególnych bodźców jest wtórny w stosunku do własności tego aktualnego uczestnictwa w świecie.



#### D. OGRANICZENIA PSYCHOLOGII POSTACI

Zdaniem Strausa, również ten nurt, tak zasłużony w obalaniu mitów psychologii opartej o zasadę stałości, wpada w pułapkę epifenomenalizmu. Świadome odczuwanie jest dla postaciowców jedynie terminem zastępującym pewien fakt neurofizjologiczny. Nie ma ich zdaniem autonomicznych praw rządzących odczuwaniem, ani w ogóle świadomym doświadczeniem. Struktura i dynamika tego doświadczenia jest pochodna wobec struktury i dynamiki procesów mózgowych. Zarzut ten odnosi się szczególnie do hipotezy izomorfizmu sformułowanej przez Wolfganga Köhlera. Kontrargument Strausa jest niemal trywialny: jeśli mówimy, że ta książka jest większa niż tamta, to na jaką właściwie własność procesu fizjologicznego transponuje się wspomniana wielkość. Albo kiedy mówię: „Przyjdę jutro”, czemu fizjologicznie rzecz biorąc odpowiada „jutro”? Słowem, jak pisze Straus, „modi myślenia są bardziej różnorodne niż kategorie, w których myślimy o procesach fizjologicznych jako pewnych bytach” [1956, 318]. Można dodać, że taka sama niewspółmierność zachodzi pomiędzy strukturą czasową procesów fizjologicznych a strukturą czasu fenomenalnego. Drugi zarzut Strausa pod adresem psychologii postaci dotyczy utrzymywania się w niej pewnego rodzaju atomizmu, chociaż jest on innego rodzaju niż krytykowany przez postaciowców atomizm wrażeń. Psychologia postaci twierdzi, że w przeżywaniu postać jest czymś pierwotnym. Z drugiej strony wszystkie tzw. prawa postaci podają warunki konstytuowania się postaci z pewnych domniemanych elementów. Jedność postaci (*Einheit*) przybiera tu postać „zestawiania razem” (*Vereinigung*) elementów.

Nieadekwatność praw postaciowych pokazuje Straus na przykładzie sformułowanego przez Köhlera „prawa najlepszej postaci”. Głosi ono, że w danych warunkach przeżywana postać przybiera zawsze najlepsze uporządkowanie. Co znaczy jednak najlepsze uporządkowanie? Struktury fizyczne nie znają lepszych i gorszych struktur. Kropla oliwy wpuszczona do wody przyjmuje optymalną postać, ale psuje optymalną strukturę wody, w której pływa. Można wprawdzie mówić o lepszej lub gorszej organizacji pewnych procesów psychicznych, np. spostrzeżenia czy przypomnienia, ale nie przybierają one same najlepszego uporządkowania. Kiedy na przykład w czasie nauki obcego języka coraz lepiej różnicują zgłoski, dzieje się tak za sprawą upartych świadomych ćwiczeń, w czasie których przestrzegam pewnych reguł i korzystam z gromadzonej wiedzy [Straus: 1956, 321].

Tak samo jak dawniejsza psychologia – pomimo wszystkich ważnych między nimi różnic – psychologia postaci nie uwzględnia odczuwania zmysłowego jako pewnego autonomicznego poziomu doświadczenia, a skupia się wyłącznie na jego produktach: na tym, co dostrzeżone (postaciach). Zdaniem Strausa, „tematem psychologii jest przeżywanie tego, co przeżyte, widzenie tego, co zobaczone”. Tymczasem epifenomenalistyczna psychologia próbuje zrozumieć „nie tylko sam fenomen, ale jego zjawianie się jako funkcję tego, co spostrzegane, mianowicie obserwowalnych organów zmysłowych, zapominając, że psycholog ma do czynienia z podmiotem spostrzegającym, a nie tylko tym, co spostrzegane” [1956, 324–325].

Psychologia postaci ustawiła na jednym poziomie trzy elementy: postać, elementy konstytuujące postać i proces fizjologiczny odpowiedzialny za uformowanie się przeżywanej postaci. Prowadzi to, zdaniem Strausa, do zafałszowania rzeczywistego obrazu doświadczenia. Dlatego podejmuje on własną wykładnię relacji pomiędzy postacią a jej elementami. Postać różni się od swoich elementów przede wszystkim stopniem ogólności. Postać jest ogólniejsza w tym sensie, że w mniejszym stopniu podlega modyfikacjom pod wpływem konkretnych przeżyć. Postać zawiera więcej stałych i mniej zmiennych niż każdy z jej elementów. Rozpoznanie i zapamiętanie pojedynczego tonu jest znacznie trudniejsze niż całej melodii. Dla uchwycenia pewnego elementu (tonu, plamki barwnej, itd.) potrzebujemy dodatkowych wskazówek kryterialnych, pewnego systemu, swego rodzaju sztucznej postaci, w której moglibyśmy ów element umieścić i przez to zachować jego tożsamość w kolejnych fazach doświadczenia. Ponadto to, co raz jest postacią, innym razem jest elementem pewnej ogólniejszej postaci. Tak samo jak wydzielanie elementu wymaga pewnego trudu ograniczania, wydzielania z ogólnego kontekstu, tak samo każda postać powstaje na skutek takiego właśnie ograniczania. Nie dzieje się to przez zestawienie razem (*Vereinigung*) elementów, ale raczej przez zmniejszanie stopnia ogólności danego spostrzeżenia. Uchwytywanie postaci idzie „z góry”, a nie „z dołu”. „Tak zwana tendencja do prostych postaci” – pisze Straus – „nie jest cechą fizjologicznego procesu postaciowania. Pojawia się, ponieważ postać ujmowana jest jako odniesiona do nas. Postać kształtuje się dzięki kolejnym odróżnieniom biegnącym od tego, co ogólne ku temu, co bardziej szczegółowe. Świat nie jest dla nas złożony z poszczególnych pobudzeń czy momentów. Stosunek doń utrzymuje-

my jako coś jednego w ciągu całego trwania naszej egzystencji. Docieramy zatem zstępująco do poszczególnych momentów jako do uszczegółowień tego stosunku. Jeśli tylko coś w ogóle ujmujemy, jawi się to zawsze jako ograniczone, dobrze lub źle upostaciowane” [1956, 327].

Psychologia postaci nie dostrzega roli owego totalnego stosunku do świata, ponieważ podstawową strukturą doświadczenia jest dla niej izolowana postać będąca „ustrukturuowaniem swoich elementów”. Przedstawienie całego doświadczenia jako procesu konstruowania się i rozpadania postaci rzeczywiście podkreśla w nim prymat całości nad częścią. Z drugiej strony jednak oddala zrozumienie całościowego stosunku przeżywającej istoty do świata. Psychologia postaci jest więc w oczach Strausa kolejnym wcieleniem atomizmu – tym razem nie wrażeń, a postaci i ich elementów konstytuujących.

## 2. AUTONOMIA ODCZUWANIA I JEGO STOSUNEK DO DOŚWIADCZENIA

### A. CAŁOŚCIOWY I SYMPATETYCZNY STOSUNEK DO ŚWIATA W ODCZUWANIU ZMYŚLOWYM

Straus pokazał, że opisanie intencjonalnego życia świadomości z jednej strony a fizjologicznego podłoża zmysłowości i świadomości z drugiej, uzyskują pełen sens dopiero wówczas, gdy właściwie opiszemy poziom odczuwania. To, że nie można go sprowadzić do procesów fizjologicznych, pokazała krytyka pawłowizmu. Z drugiej jednak strony nie można rzutować nań wyników analizy intencjonalnej, jak to ma miejsce w fenomenologii Edmunda Husserla. Husserl postulował równoległość pomiędzy tzw. noematycznym i noetycznym opisem. Głosił on, że pomiędzy treściami pojawiającymi się w świadomości a dynamiczną strukturą (aktem) odpowiedzialną za ich pojawienie się istnieje jednoznaczna odpowiedniość. Inaczej mówiąc, każdej treści odpowiada jej tylko właściwy akt. W ten sposób odbiór świata, aż po jego najprymitywniejsze struktury byłby podporządkowany intencjonalnej strukturze świadomości.

Natomiast według Strausa, sfera pierwotnego odczuwania posiada autonomiczną strukturę. Jest to ta sfera, w której zachodzić może porozumienie pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Mówimy, że pies rozumie swego pana. Nie mamy przy tym na myśli rozumienia

znaczenia słów, czy gestów, ale też nie sądzimy, by była to tylko automatyczna reakcja na bodziec. Wystarczy zauważyć, że można wydać psu komendę używając różnych odcieni głosu i różnych kombinacji słów czy gestów. Nawet jeśli dana kombinacja występuje po raz pierwszy, ale wyraża postawę, intencję opiekuna zwierzęcia, może zostać zrozumiana. Jest to porozumienie czuciowe i sytuacyjne. Straus nazywa je niekiedy „symbiotycznym”. Spotykają się w nim dwa odczuwania świata, człowieka i zwierzęcia.

Odczuwanie nazywa Straus przeżyciem sympatetycznym. Dotyczy ono tego, co przyjazne i wrogie, dostępne i niedostępne, dalekie i bliskie, intrygujące i obojętne. Nie jest ono poznawczym odniesieniem do świata. Nie chodzi w nim o przedmioty i ich własności, ale o cechy pewnej całościowej relacji, łączącej przeżywającą istotę z jej światem. Cechy poszczególnych obiektów nie są tu ujmowane w ich konkretności, ale pozostają jakby organami świata, aspektami naszego zmysłowego otoczenia. Świat odczuwania nie jest też podzielony na przestrzenie poszczególnych zmysłów. Odczuwanie nie dzieli się na wrażenia słuchowe, wzrokowe, itd. W ramach całościowego stosunku do świata wszystkie one stanowią jedność. Obecność świata manifestuje się przez wszystkie zmysły i przez każdy z nich z osobna. W świecie odczuwania granice zmysłów nie są jednoznacznie wyznaczone. Oto jeden z przykładów Strausa [1956, 224]: ktoś trzyma w ręku młynek do kawy i kręci korbką, która stawia duży opór. Kiedy przyciska korbkę, młynek zdaje się wyginać, chociaż jego konstrukcja całkowicie to wyklucza. Otóż doznanie wysiłku jest tu stopione z doznaniem wzrokowym – spostrzeżenie zginania jest zasugerowane przez wysiłek przełamywania oporu. Można przytoczyć wiele takich przykładów, Straus przytacza też obserwacje związane ze środkami halucygennymi.

W „pawłowizmie” takie łączenie się i wzajemne przenikanie doznań usiłowano wyjaśniać uczeniem się na skutek powtarzającej się często jednoczesności dwóch bodźców, należących do różnych zmysłów. Tymczasem Straus zwraca uwagę, że czasem do wystąpienia reakcji warunkowej wystarczy niewiele powtórzeń, a kiedy indziej nawet uporczywy trening nic nie daje. To, który z tych efektów wystąpi, zdaje się zależeć nie od samego uczenia się, ale od pewnej ogólnej struktury odczuwania, gdzie istnieją już i harmonie i napięcia, gdzie modi zmysłowe tworzą przecinające się pasma odczuwania, czy, inaczej mówiąc, aspekty ogólniejszych doznań [Straus, 1956, 237].

Świat odczuwania jest, dla Strausa, zmysłowo intermodalny, a jego przestrzeń jest przestrzenią wypełnioną znaczeniem. Zawiera ona napięcia, kierunki i horyzonty. Świat odczuwania konstrytuuje się w ruchu organizmu, w jego dążeniu do pewnych celów, unikaniu niebezpieczeństw i rozładowywaniu napięć. Celowa natura tego ruchu warta jest dodatkowego komentarza. Krytykowana przez Strausa psychologia nie mogła dać dobrego wyjaśnienia celowości ruchu. Cel był w niej bowiem rozumiany jako wyobrażenie. Tymczasem cel motywuje poruszającą się istotę nie tyle mocą (sugestywnością) obrazu, w którym jest przedstawiony, ale tym, że jest na drodze dążenia, a nie jest jeszcze osiągnięty. Owo „jeszcze nie osiągnięty” ma sens jedynie w kontekście istniejącego już ruchu czy stawania się. Celowy ruch jest przeto pierwotnym elementem świata odczuwania. Weźmy za przykład następującą sytuację: siedzę przy biurku, przede mną stos czystych kartek, piszę na jednej z nich, po chwili sięgam machinalnie po drugą. Dopiero po chwili od rozpoczęcia ruchu ręki podnoszę wzrok aby skontrolować sytuację. Spostrzeżenie celu odbywa się tu w kontekście ruchu, dążenia. Wyobrażenie celu jest czymś wtórnym. W świetle koncepcji celu jako wyobrażenia byłoby dokładnie odwrotnie. Spostrzeżenie resp. wyobrażenie celu musiałoby poprzedzać ruch.

## B. PRZEJŚCIE OD ODCZUWANIA DO DOŚWIADCZENIA

U człowieka, inaczej niż u zwierząt, obserwujemy pewien dystans w stosunku do bezpośredniego odczuwania. Nie determinuje ono odczuwającego podmiotu, ale pojawia się w kontekście bogatszego kontaktu ze światem.

Odczuwanie nie jest poznaniem. Jest pierwotnym i całościowym kontaktem ze światem, który utrzymuje się stale bez względu na to, jak skomplikowane formy przybierałoby nasze poznanie. Odczuwanie wchodzi w skład wszystkich doświadczeń jako ich moment patyczny. Jest to sposób, w jaki działa na nas to, czego doświadczamy. Jak pisze Straus: „Widzenie, słyszenie i inne zmysłowe doznania nie tylko dostarczają nam danych zmysłowych, nie tylko umożliwiają pojawienie się przed nami kolorów, tonów, itd., ale wywierają na nas wpływ w sposób określony pewnymi prawami” [1966, 11]. I dalej: „...przez moment patyczny rozumiem naszą bezpośrednią komunikację z rzeczą na bazie zmieniającego się sposobu jej zmysłowego dania (...), patyczność jest charakterystyczną cechą pierwotnego doświadczenia (...),

oznacza bycie bezpośrednio obecnym, zmysłowo widocznym, jest ciągłą przedpojęciową komunikacją z rzeczami” [1966, 12]. Patycznego momentu przeżycia nie można sprowadzić do reakcji na te czy inne cechy rzeczy. Taka reakcja łączy się, dla Strausa, z tzw. gnostycznym momentem przeżycia i jest nieodłączna od pewnej pojęciowości, od mniej lub bardziej abstrakcyjnego modelu świata.

W swoim głównym dziele Straus stawia kwestię podobnie: „To, co odczuwane ma się tak do tego, co poznane, jak krzyk do słowa. W odczuwaniu wszystko, co jest przede mną, jest tam [po prostu], w jakiś ogólny sposób. W poznawaniu [natomiast] kierujemy się ku byciu–w–sobie rzeczy” [1956, 329]. Pomiędzy naszą totalną obecnością w świecie a pojedynczym świadomym aktem i jego treścią istnieje napięcie, luka. Odczuwanie cechuje zawsze pewien nadmiar w stosunku do poznawczego ujęcia. Czujemy więcej niż w danym momencie widzimy, słyszymy i pojmujemy. Poznawanie zaczyna się od dystansowania się i ograniczania owego totalnego stosunku do świata, co oznacza również dystans w stosunku do samego siebie – samego siebie muszę wydobyć z tego nieokreślonego centrum, w którym umieszcza mnie moje odczuwanie. Dlatego Straus może powiedzieć, że „poznanie jest od samego początku refleksyjne” [1956, 321].

Ujęcie poznawcze przeciwstawia się w pewien sposób „niememu przeżyciu”. Straus przywołuje znane słowa św. Augustyna: „kiedy mnie nikt nie pyta, wiem czym jest czas, kiedy mnie ktoś zapyta nie wiem”. Pierwszy człon tej konstatacji dotyczy przeżycia, które nie jest jeszcze wiedzą, drugi wskazuje na to, że przejście do wiedzy zaczyna się od zaprzeczenia tamtej niemej pewności [1956, 332].

W uzupełnieniu referowanych tu poglądów Strausa, można powiedzieć, że to przejście od odczuwania do poznania dokonuje się między innymi przez język. W języku znajdujemy harmonię pomiędzy aktualnością mowy i transaktualnością sensu. Język jest dlatego najważniejszym elementem poznawczego modelu świata, który buduje się na bazie odczuwania. Język pozwala tkwić zarazem w aktualności i totalności przeżycia oraz ujmować je w beczasowych ramach kategorii i pojęć. Język nie jest jedynym medium, jakiego domaga się przejście od odczuwania do poznawania.

Obok języka, przejście od odczuwania do poznawania zakłada pewien funkcjonujący model czasoprzestrzeni, który przeciwstawia się krajobrazowi czucia jako tzw. przestrzeń geograficzna. Straus pisze:

„przestrzeń przeżywania tak ma się do przestrzeni spostrzegania jak krajobraz do geografii (...), będąc w krajobrazie jesteśmy zamknięci przez horyzont niezależnie od tego, jak daleko byśmy zaszedli. Przestrzeń geograficzna nie ma horyzontu. Jeśli chcemy się gdzieś skierować, możemy zapytać o drogę lub rozłożyć mapę, ponieważ nasze tutaj ustalamy jako pewien punkt w bezhoryzontalnej przestrzeni” [1956, 334]. Zwierzę żyje w krajobrazie. Człowiek dysponuje również przestrzenią geograficzną. Jednak i krajobraz nie znika nigdy z naszego przeżywania. Skrywa się w wielu figurach naszego spostrzegania i wyobraźni, ujawnia w wyobraźni i poetyckiej metaforze, stanowi cichy, ale niemilknący i nieodzowny składnik naszych doświadczeń.

## ROZDZIAŁ IV

# W POSZUKIWANIU DOŚWIADCZAJĄCEGO PODMIOTU

Kiedy obcuje ze światem, spostrzegam przedmioty i relacje pomiędzy nimi. Doznaję upływu czasu, posiadam przeczucia co do przyszłości i wspomnienia rzeczy przeszłych. Obserwuję zwierzęta i ludzi i wczuwam się w ich stany wewnętrzne. Mogę też obserwować swoje własne myśli i uczucia. Wszystkie te przedmioty układają się w pole świadomości, które analizowałem w pierwszym rozdziale tej pracy. Mają one wszakże jedną cechę, która w tamtej analizie nie pojawiła się i dopiero przy dyskusowaniu problemu kategoryalności objawiła swoją ważność. Otóż w każdej chwili swego przeżywania wytyczam granicę pomiędzy tym, co przeżywam a mną samym. Moje świadome przeżycia należą do mnie, ale nie są mną, przychodzą i odchodzą zajmując różne miejsca wokół pewnego centrum świadomego życia, którym jestem ja sam. Raz przeżywanie świata pochłania mnie, niejako rozpraszam się w moich przeżyciach, innym razem dystansuję się od nich. Kim jednak jest owo „ja sam”? Czy kiedykolwiek doświadczam czegoś takiego, jak Ja? Czym jest to coś, co wytycza granicę pomiędzy mną a światem i tę drugą wewnątrz mnie? Co decyduje o tym, że przeżycia świadome są moje, a Ja nie jest po prostu jednym z nich?

Intuicja, która podpowiada nam istnienie Ja wydaje się wynikać z naszego poczucia tożsamości. To ja, jako ten sam (i w dużej mierze taki sam) zarazem patrzę i mówię o tym, co widzę, działam i doznaję skutków własnego działania. Wszystko to odnoszę do siebie. Czy jednak moja osobowa identyczność gwarantuje istnienie jakiegoś Ja, odrębnego od części mego ciała, od mojej skóry, nóg, rąk, serca i nerek? Wszystko to funkcjonuje razem w pewnym harmonijnym zespoleniu. Ale w przeżyciu nie pojawia przecież cała maszyna składająca się na człowieka, a tylko jakaś niejasna intuicja: Ja. Jak więc jest? Czy „Ja” to zbiorcza nazwa dla wszystkiego, co składa się na człowieka, czy jest



może czymś innym, nieredukowalnym do tych składowych. Zobaczymy, że nie tylko trudno jest uzyskać odpowiedź na te pytania, ale nawet właściwie je sformułować.

Kiedy Kartezjusz skierował uwagę na subiektywną stronę doświadczenia i myślenia i tym samym wprowadził do europejskiej filozofii problematykę \*świadomości, nie mógł jeszcze przewidzieć wszystkich komplikacji z tym związanych. Nie musiał mnożyć takich trudności jak powyższe. Zgodnie z jego poglądem „idee” tkwią w duszy, jako swoim naturalnym środowisku. Jedność i przejawianie się duszy nie należą do porządku przeżyć, ale do nadprzyrodzonego porządku stworzenia. Dusza jest i działa, jest niematerialna i nieśmiertelna. Może doznawać różnych stanów, ale nie redukuje się do żadnego z nich. To, co przeżywa i to, czym w istocie jest, nie zagrażają sobie nawzajem. Stanowisko takie jest głęboko osadzone w ontologii i teologii Kartezjusza, w jego przekonaniu, że porządek stworzenia jest w gruncie rzeczy cudowny i przekracza podziały, jakie wykrywamy naszym umysłem, jak podział na doświadczane przedmioty i doświadczający podmiot.

Jednak ktoś, kogo dzisiaj zaintryguje pytanie o doświadczający podmiot, nie będzie mógł po prostu odwołać się do tego stanowiska Kartezjusza. Zmierzch kartezjańskiej psychologii i filozofii umysłu już nastąpił i żadne przekonania pozafilozoficzne nie uwolnią nas od obowiązku poszukiwania lepszej – zarówno pod względem opisowym, jak i heurystycznym – koncepcji podmiotu ludzkiego. Wysiłek ten jest bowiem nieodłączną częścią pytania: Kim jestem?, którego nie da się uchylić. Obecny rozdział poświęcam analizie świadectw mówiących o realności Ja. Przedstawiam różne koncepcje na temat stosunku owego Ja do jego własnych przeżyć i do świata zewnętrznego. Rozpoczynam od dwóch koncepcji fenomenologicznych: poglądu Husserla na czyste ego i krytyki tego poglądu przedstawionej przez Gurwitscha. Następnie poszukuję lepiej wyważonej i uwzględniającej szerszy zestaw danych, koncepcji Ja, a szczególnie jego stosunku do pola świadomości.

## 1. CZYSTY PODMIOT

### W FENOMENOLOGII EDMUNDA HUSSERLA

*W Ideach czystej fenomenologii* Edmund Husserl wprowadził koncepcję, która stanowi dość kłopotliwą odpowiedź na zadane powyżej

pytania. Przypomnijmy, że podstawowym motywem fenomenologii był opis samoprezentujących się przedmiotów (fenomenów) stanowiących zakres niepowątpiewalnych danych naszego doświadczenia. Taka strategia rozważań miała uchronić filozofię od bezkrytycznego przemawiania założeń związanych z tzw. tezą naturalnego nastawienia, to jest od przypisywania realnego istnienia temu, co doświadczane. Fenomenolog nie potwierdza ani nie przeczy temu twierdzeniu, ale stara się wziąć go w nawias (zawiesić) – nie czyniąc z niego użytku. Odkrywa w ten sposób głębszy poziom doświadczenia, a mianowicie intencjonalną strukturę samej \*świadomości leżącej u podłoża każdego doświadczenia.

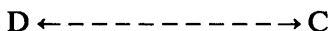
Realizując swój program, twórca fenomenologii doszedł do wniosku, że adekwatny opis struktury \*świadomości domaga się przyjęcia pewnej centralnej struktury – swego rodzaju zwornika świadomego życia. Husserl nazwał to czystym Ja. „W każdym spełnianiu aktu” – pisał Husserl – „tkwi promień zwracania się, którego nie mogę opisać inaczej jak tylko tak, że ma on swój początkowy punkt w Ja, które przy tym w sposób oczywisty pozostaje niepodzielne i numerycznie to samo, podczas gdy żyje w różnorodnych aktach” [Husserl, 1974, 138–139]. To czyste Ja jest biegunem świadomości, miejscem, skąd wypływają należące doń akty intencjonalne.

Z tego, że zaprojektowana przez Husserla „egologia” (opis czystego ego, względnie, jak dalej piszę, Ja) jest możliwa tylko po redukcji, a więc po zawieszeniu tezy o realnym istnieniu tego, co pojawia się w świadomych przeżyciach, wynika, że to czyste Ja nie kontaktuje się wprost z realnym światem. Jako centrum i źródło aktów świadomych czyste Ja pozostaje w relacji tylko do pola świadomości, a jedynie wtórnie do realnego świata. Jeśli czyste Ja miałoby być tym prawdziwym podmiotem doświadczenia, lub choćby tylko naistotniejszą wartwą tego podmiotu, to cały pomysł Husserla byłby sprzeczny z trudną do kwestionowania intuicją, głoszącą, że pomiędzy podmiotem i światem zachodzą bezpośrednie, realne i obustronne relacje. Czyste Ja u Husserla nie jest więc po prostu człowiekiem, ale czymś w obrębie człowieka. Trzeba jednak wyjaśnić jak „to coś” ma się do osoby i przeżywanego przez nią świata. Zauważmy najpierw, że u Husserla kontakt świadomego podmiotu ze światem wygląda tak:

A ←-----→ B ←-----→ C

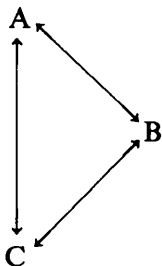
gdzie A = czyste Ja jako podmiot  
B = pole świadomości  
C = realnie istniejące rzeczy

Tymczasem w potocznym wyobrażeniu jest tak:



gdzie D = podmiot w potocznym sensie  
C = realnie istniejące rzeczy

Nie dyskutuję dalej relacji BC, ponieważ wiązałoby się to z wieloma problemami podejmowanymi już dość często w tradycji: zasadnością redukcji, realizmem bądź idealizmem fenomenologii, itd. Intryguje mnie relacja  $A \leftarrow \text{---} \rightarrow B$  szczególnie na tle relacji  $C \leftarrow \text{---} \rightarrow D$ . Powstaje bowiem pytanie: Czy Ja, które nie odnosi się bezpośrednio do świata dysponuje jakiegokolwiek „narzędziami”, by odnosić się do własnego pola świadomości? Przecież posiadanie takich narzędzi, musiałoby oznaczać pewien dystans w stosunku do własnego przeżywania, a trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób Ja (czyste Ja) będąc centrum i źródłem wszystkich aktów świadomych, jednocześnie dystansuje się od konstytuowanego przez nie pola. Czy schemat wyrażający relację podmiotu do świata nie powinien wyglądać następująco? :



Schemat ten wyraża taką oto myśl: Aby podmiot mógł odnosić się do swoich przeżyć (a nie tylko je generować), musi realnie tkwić w świecie i znajdować w nim pewne oparcie – niejako „za plecami”

tęgo, co mu się prezentuje. Z jednej strony takie tkwienie podmiotu w świecie nie jest jakąś magiczną więzią całkiem odmienną od intencjonalnych więzi, jakie podmiot ma ze światem na mocy spełnianych przez siebie aktów, ale z drugiej strony, bycie podmiotem nie rozpada się całkowicie w „życiu we własnych aktach”. Podmiot ma swój własny, odmienny od rzeczy i pola świadomości, sposób istnienia.

Dla fenomenologa takie odseparowane od świata czyste Ja może być równoważne z ludzkim podmiotem, a to dlatego, że redukcji fenomenologicznej fenomenolog dokonuje na sobie samym. To on sam jest osobą odnoszącą się do świata i zarazem tym, który zawieszając konsekwencje tego naturalnego usytuowania, odsłania w sobie samym strukturę czystej świadomości i samo czyste Ja. Fenomenolog balansuje na krawędzi dwóch typów wiedzy, potocznej i transcendentalnej. Ale wówczas problemem pozostaje przekład jednej wiedzy na drugą. Chcielibyśmy przecież na podstawie fenomenologicznej analizy dowiedzieć się czegoś o nas jako empirycznych podmiotach tkwiących w świecie. Czy fenomenologia Husserla daje nam środki dla takiego przekładu?

Z trudności tych zdawał sobie sprawę Roman Ingarden. Poniżej przytoczę kilka jego uwag na ten temat, posługując się referatem Andrzeja Półtawskiego [1973]. Otóż w *Sporze o istnienie świata* Ingarden podjął problem relacji Ja – przeżycia świadome – świat jako pewne zagadnienie ontologiczne. Czytamy: „Między: a. duszą człowieka, b. czystym podmiotem, c. strumieniem przeżyć i d. wykryształizującą się na ich podłożu i przy ich wzajemnym związaniu ze sobą, osobą ludzką, zachodzą nie tylko związki niesamodzielności bytowej, lecz także (...) związki wzajemnej funkcjonalnej zależności. Wydaje się, że strumień przeżyć, podmiot, dusza i osoba człowieka to nic innego jak tylko pewne momenty lub strony jednej, zwarcie zbudowanej istoty świadomej, tak zwanej niejednokrotnie monady”. Dalej Ingarden pisze, że podmiot „wykracza w sposób istotny poza strumień świadomości i elementy go konstytuujące (...) Kto chciałby strumień świadomości odciąć od podmiotu lub ograniczyć podmiot do momentów umieszczonych na płaszczyźnie przeżyć (zjawisk), temu pozostałby w obu przypadkach twór z istoty swej niekompletny i zarazem w konkretnym swym przebiegu pod wieloma względami niezrozumiały” [za: Półtawski, 1973, 405].

Oddajmy do tego komentarz Póltawskiego: „W pierwszym z cytowanych zdań w drugim polskim wydaniu *Sporu* mowa jest o podmiocie czystym. W wydaniu trzecim – niemieckim – po prostu o Ja” [tamże]. Jest to fakt bardzo znamienity. Czyste Ja w takiej postaci, w jakiej został opisane przez Husserla, musiałoby radykalnie wykraczać poza strumień świadomości, a zarazem pozostawać z nim w funkcjonalnym związku. Na gruncie husserlowskiej fenomenologii nie byłoby łatwo wyjaśnić tę dwuznaczną pozycję Ja. Za zmianą terminu u Ingardena – za rezygnacją z przymiotnika „czyste” – kryje się potrzeba nowego opracowania stosunku podmiotu do świadomości.

Co prawda, dalsze rozważania Ingardena nie są zupełnie jasne. Stwierdza on, że związana ze strumieniem świadomości i z czystym podmiotem, dusza = psychika jest rdzeniem (ośrodkiem) monady obdarzonym określonymi władzami w sensie realnych sił psychicznych. W tym ujęciu czysty podmiot staje się czymś jedynie abstrakcyjnym, czego nie można efektywnie wydzielić z miąższu istoty, w którą jest wrosnięte. Dalej jednak pisze Ingarden, że z Ja „...bije jak ze źródła strumień przeżyć wciąż nowych, a zarazem w nim skupiają się wszystkie siły duszy”. Czy czyste Ja jest ostatecznie czymś realnym, czy jest jedynie momentem działania duszy = psychiki, wydzielonym tylko abstrakcyjnie?

Chociaż niektóre sformułowania Ingardena brzmią zagadkowo, to jednak widać, że w istotnych punktach jego ujęcie problemu Ja jest doskonalsze niż jego nauczyciela Husserla. Mimo wszystkich zastrzeżeń przedstawił on Ja jako znacznie bardziej związane z całym bytem świadomym, niż wynikałoby to z koncepcji Husserla. Ja jest, według Ingardena, swego rodzaju centrum dyspozycyjnym, które czynnie organizuje swoje funkcje, a przez to stanowi podwalinę wolnego działania człowieka. Jego następna wypowiedź oddaje dobrze sedno analiz „Dusza staje się osobą właśnie przez to, że trzon ów, owa centralna oś, czysty podmiot wybija się na czoło hierarchii jej ustroju i odgrywa rolę czynnika panującego czy organizującego; podporządkowuje on swoje siły i własności i stany i procesy w duszy się rozgrywające”. Owa panująca nad polem swych przeżyć i organizująca je funkcja Ja zdaje się stanowić sedno bycia podmiotem. Nadal jednak nie jest jasne na czym polega ta osobliwa realność Ja, jego pierwotność i nadzędność w stosunku do pola świadomości, a jednocześnie niesamodzielnosc.

## 2. CZY POJĘCIE CZYSTEGO PODMIOTU JEST ZBYTECZNE? DYSKUSJA POMIĘDZY ARONEM GURWITSCHEM A ALFREDEM SCHÜTZEM W SPRAWIE NIE-EGOLOGICZNEJ KONCEPCJI ŚWIADOMOŚCI

Po przedstawionych wątpliwościach można oczekiwać, że będę namawiał Czytelnika do zarzucenia rozważań o czystym Ja w sensie husserlowskim (przynajmniej do końca lektury tej książki). Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Przyjrzyjmy się dyskusji, jaką prowadzili w tej sprawie dwaj uczniowie Husserla, Aron Gurwitsch i Alfred Schütz. Zobaczmy, że rozwiązania alternatywne w stosunku do hipotezy czystego Ja, rodzą również niemałe kłopoty.

W grudniu 1940 roku Gurwitsch pisał do Schütza: „To, że z transcendentnym ego coś się nie zgadza, wiemy obaj od dawna, ale ja, idąc za Sartrem – chociaż i wcześniej, niezależnie od niego – próbuję podejść do tej sprawy w zupełnie inny sposób niż Pan. Coś tu trzeba odrzucić. Dla Pana tym czymś jest transcendentność, dla mnie i Sartre’a – ego”. [Gurwitsch, Schütz, 1985, 19.12.1940].

W następnym roku Gurwitsch rozwinął swój pogląd na łamach „Philosophy and Phenomenological Research”. Przypominał, że również sam twórca fenomenologii posługiwał się w *Badaniach logicznych* nieegologiczną koncepcją świadomości. Wprowadził on w *Ideach* czyste ego (dalej, jak poprzednio, zamiast „ego” będę pisał „Ja”), ponieważ doszedł do wniosku, że akty świadomości mają swego rodzaju podwójne skierowanie: z jednej strony kierują się na przedmiot (intencjonalność), z drugiej wskazują na przeżywające Ja. Gurwitsch uznał natomiast, że odniesienie do Ja nie jest żadnym istotnym rysem aktów intencjonalnych. Kiedy je spełniamy, nie doznajemy w nich niczego w rodzaju Ja. Nie jest ono dane w \*świadomości, nie prezentuje się w żadnym, możliwym do wyróżnienia akcie.

Argumentację Gurwitscha na rzecz nieegologicznej koncepcji \*świadomości można streścić następująco: Powiedzmy, że przeczytałem przed chwilą jakieś opowiadanie i przypominam sobie to swoje doświadczenie. Przypominam sobie swoją percepcję – to, jak odbierałem bohatera, opisywane zdarzenia i strukturę utworu. Było w tym doświadczeniu również poczucie, że właśnie to wszystko odbieram. Jednak ani percepcja, ani samoświadomość, ani życie emocjonalne nie

wskazuje na nic w rodzaju Ja, z którego wszystkie te ludzkie funkcje miały jakoś wypływać. Powiedzmy, że widzę swojego przyjaciela w potrzebie i przychodzę mu z pomocą. Jestem w pewnym stanie emocjonalnym, przeżywam pragnienie pomocy. Jednak treścią tego przeżycia nie jest żaden, płynący z Ja, impuls, ale raczej pewien przedmiotowy kompleks: mój–przyjaciel–w–potrzebie. Owa treść: bycie–w–potrzebie jest cechą mojego przyjaciela. Świat, w którym żyjemy i działamy zawiera przedmioty obdarzone nie tylko kolorem, ciepłotą, zapachami, kształtami, ale także takimi własnościami jak: atrakcyjne, wstrętne, odpowiednie do jakiegoś celu, itd. Wszystkie te jakości należą do przedmiotu i to one decydują o tożsamości poszczególnych przeżyć, a nie domniemane źródło tych aktów – czyste Ja [Gurwitsch, 1966, 290–291].

W zwyczajnym przeżywaniu świata jesteśmy zaabsorbowani przedmiotem. Aby uświadomić sobie autorstwo własnych aktów musimy na nie skierować dodatkowy akt refleksji. Ale i w nim nie ukazuje mi się żadne Ja, tylko poprzednio spełniane akty i ich kompleksy. Tym, co mnie interesuje, są własności moich uprzednich aktów, ich wzajemne związki i ich jedność w strumieniu przeżyć. Zdaniem Gurwitscha, Husserl uciekł się do koncepcji Ja, aby rozwiązać problem organizacji i jedności świadomości. Krok ten wydaje się Gurwitschowi błędny i zbyt techniczny. Jedność życia świadomości da się przedstawić w terminach samych aktów i ich przedmiotowych korelatów, bez odwoływania się do pojęcia czystego Ja.

Jedność \*świadomości, to dla Gurwitscha system związków pomiędzy świadomie spełnianymi aktami. Są zasadniczo dwa typy takich związków [Gurwitsch, 1966, 291]: przedrefleksyjne i refleksyjne.

Na poziomie przedrefleksyjnym akty wiążą się przez odniesienie do tego samego przedmiotu intencjonalnego oraz przez jedność czasową strumienia świadomości. Jeżeli prawidłowo opiszemy jedno i drugie, nie będzie potrzeby sięgania do hipotezy, według której zwornikiem świadomości jest jakieś czyste Ja. Zresztą, jak przypomina Gurwitsch, sam Husserl nie sięgał do tego pojęcia w swoich wykładach o wewnętrznej świadomości czasu. Nie jest to może rzeczowym argumentem, ale pokazuje, że można pokusić się o adekwatny opis życia \*świadomości bez pojęcia Ja.

Odmierna więź pomiędzy aktami powstaje wtedy, kiedy obejmujemy je nowym aktem – aktem refleksji. Jednak sam akt refleksyjny

jest dokonywany bezrefleksyjnie, łatwo więc zauważyć, że poprzednie zastrzeżenia przenoszą się na poziom refleksyjny. Można na ten nowy akt skierować refleksję drugiego stopnia, itd. Za każdym razem akt niższego rzędu będzie dany jako przedmiotowy korelat aktu wyższego rzędu i nie da się wskazać na żaden z tych wyższych aktów, jako na „miejsce czystego Ja”. Samo Ja – rozumiane jako podmiot tych wszystkich aktów – jest oczywiście czymś realnym, ale jedynie jako Ja empiryczne, to znaczy nowego typu przedmiot dla \*świadomości, dostępny poznawczo jemu samemu i innym podmiotom, przy czym dostępność ta nie jest czymś radykalnie odmiennym od poznania innych przedmiotów. Również w stosunku do własnego Ja (empirycznego, jako że innego według Sartre’a i Gurwitscha nie ma) można popełniać błędy wynikające ze złej perspektywy, czy fałszywych nastawień. Ten przedmiot-Ja poznajemy głównie za pośrednictwem różnych dyspozycji i działań. Empiryczne Ja jest – jak pisze Gurwitsch – „syntetyczną jednością” tych dyspozycji i działań. Ja nie jest więc jakimś osobliwym bytem istniejącym poza aktami świadomości, ale istnieje w świecie jako byt empiryczny. Intuicja mówiąca o istnieniu i własnościach Ja jest zwykłym poznaniem przedmiotowym otwartym na błędy i wątpliwości, wbrew znanemu kartezjańskiemu przekonaniu o jej szczególnym, uprzywilejowanym stopniu pewności.

Historia filozofii jest kapryśna i dyskusje filozofów rzadko się kończą uzgodnionymi wnioskami – przynajmniej za życia antagonistów. Również tutaj – dopiero wydanie w 1985 roku przez R. Grathoffa korespondencji Gurwitscha i Schütza pozwala na podjęcie tej przerwanej przed laty dyskusji.

Gurwitsch posłał swój artykuł o problemie Ja Mervinowi Farberowi, animatorowi ruchu fenomenologicznego w USA. Alfred Schütz opatrzył ten tekst redakcyjną polemiką [zob. Gurwitsch, Schütz, 1985, list 24.11.1941], którą można streścić następująco: To prawda, że Ja nie prezentuje się w jakimś osobnym przeżyciu, ale akty refleksyjne – kierowane na uprzednio spełnione akty – ujmują te ostatnie jako spełnione przez jakieś Ja. To, iż jest to Ja identyczne z osobą spełniającą akt refleksyjny możemy się z kolei przekonać za pomocą kolejnych aktów refleksyjnych. Innymi słowy, nie ma refleksyjnego ujęcia aktu bez jednoczesnego uchwycenia jego a u t o r a. Akty są czyjeś i są spełniane przez kogoś. Ta, ujawniająca się w refleksji, cecha aktów jest odporna na realne zmiany samego podmiotu. Ani



czas, który mija od aktu do refleksji nad nim, ani żadne zmiany w obrębie mojej osoby nie są w stanie odebrać mi autorstwa moich aktów, ani samym aktom tej cechy, iż są moim dziełem. Ja nie jest więc, jak dla Gurwitscha, „syntetyczną jednością dyspozycji” [do różnych aktów], ale przejawia pewną tożsamość jako ich twórcą.

Schütz przytacza inny jeszcze argument za realnością i autonomią czystego Ja. Każde przeżycie świadome cechuje horyzontalność – wszystkie treści odsyłają do innych i pojawiają się na tle innych. Relacja ta jest asymetryczna – treść B należy do horyzontu treści A, ale nie odwrotnie. Relacja ta nie jest zdeterminowana przez efektywną zawartość treści, ale przez stan całego pola świadomości. Przejawia się tu asymetria pola świadomości, która zakłada istnienie jakiegoś centrum, w stosunku do którego konstytuują się różne oddalenia, stopnie wyraźności i inne polowe powinowactwa, potrzebne do konstytucji horyzontów.

Niemniej ciekawa od tych zarzutów jest odpowiedź Gurwitscha, który odżegnuje się wprawdzie od tezy Sartre’a, że Ja jest produktem aktów refleksyjnych (a więc swego rodzaju złudzeniem, jak u Hume’a) [por. Gurwitsch, Schütz, 1985, list z 30.11.1941], ale inaczej niż Schütz rozumie horyzontalność \*świadomości. Otóż horyzont, to nie „odległość od Ja”, ale fenomenalna odległość od tematu, czyli noematycznego (przedmiotowego) centrum pola.

Ludwig Landgrebe, autor komentarza do tej wymiany poglądów, zauważył z kolei, że to nie zagadnienie jedności \*świadomości zmusiło twórcę fenomenologii Husserla do przyjęcia hipotezy czystego Ja, ale raczej problemy związane z odmiennym trybem weryfikowania dwóch rodzajów sądów: sądów o doświadczanych przedmiotach i sądów o samych aktach świadomości. Te pierwsze uprawomocniają się po prostu w innych doświadczeniach; te drugie zakładają ponadto jakiś stopień trwałości i tożsamości podmiotu. Jakaś „egologiczna struktura” musi zatem leżeć u podstaw świadomego życia. Chodzi tylko o to, by wystrzegać się zbyt pochopnego czynienia tej struktury osobnym bytem. To, że doświadczenie „jest egologiczne” nie znaczy jeszcze, że istnieje obiekt zwany Ja (ego).

Po tej uwadze, z której przyjdzie jeszcze zrobić użytek, spróbujmy zrekonstruować wspólne założenie obu polemistów: Gurwitscha i Schütza. Obaj, jak się wydaje, byli przekonani, że Ja musiałoby być

swego rodzaju przedmiotem prezentującym się (lub współprezentującym) w aktach \*świadomości. Ponieważ Gurwitsch nie dostrzegł żadnych specjalnych aktów prezentujących Ja – przeto wykluczył je ze świadomego życia i odesłał do dziedziny „zwykłych”, empirycznych przedmiotów. Schütz dostrzegł takie akty (akty refleksyjne) i dlatego skłonny był zachować hipotezę Ja.

Ja, w interpretacji Schütza, jest realne, ale jeśli weźmiemy pod uwagę całość poglądów tego autora, zauważymy, że ludzki podmiot prezentuje się w nich nie tyle jako centrum świadomej istoty ludzkiej, co jako pewien styl istnienia w świecie, ściśle związany ze strukturą świata otaczającego. Ja konstytuuje się w pewnej opozycji do horyzontów swego przeżywania, podejmuje nieświadome decyzje, co do struktury tych horyzontów (systemy istotności). Czyni to pod presją społeczną i tym samym dynamika ludzkiego podmiotu staje się niezrozumiała bez uwzględnienia tego kontekstu. W jakimś sensie tak rozumiane Ja wykracza poza osobę. Ujęcie Schütza, choć pokazuje ważne rysy dynamiki ludzkiego podmiotu, oddala nas nieco od zadania uchwycenia miejsca Ja w strukturze świadomej istoty ludzkiej. Nieco dalej w tym rozdziale wróć do zewnętrznego i obiektywnego spojrzenia na Ja, referując pogląd Poppera, iż Ja nie mogłoby się wydzielić ze strumienia przeżywania bez istnienia pewnych obiektywnych mediów (wiedza o świecie). Z tego punktu widzenia również punkt widzenia Schütza uzyskuje właściwe miejsce. Jednak wydaje mi się, że istota Ja nie tkwi w tych obiektywnych mediach, ale w samym napięciu pomiędzy jakimś centrum przeżywającej istoty a konstytuującym się polem świadomości. U Schütza Ja nie jest już wprawdzie przedmiotem empirycznym, jak u Gurwitscha, i posiada pewną dynamikę, ale nie jest to jego własna dynamika. Mówić o Ja, to nic innego jak mówić o polu świadomości z punktu widzenia jego koncentrycznej, albo horyzontalnej struktury. Tym samym gubimy z oczu owo napięcie pomiędzy polem świadomości a podmiotem.

Jeśli zestawimy stanowiska Schütza i Gurwitscha ze stanowiskiem Husserla, zauważymy rysujące się skrajne poglądy na naturę Ja. U Gurwitscha i Schütza uznaje się Ja za pewien przedmiot, u Husserla jest ono transcendentalem podmiotem, pozbawionym miejsca w realnym świecie. Czyste Ja Husserla i nieegologiczna koncepcja świadomości Gurwitscha, to Scylla i Charybda, pomiędzy którymi musi znaleźć drogę nowe ujęcie bytu świadomego jako podmiotu swoich przeżyć.

### 3. PODMIOT JAKO PROGRAMISTA SWEGO MÓZGU WEDŁUG KARLA R. POPPERA I JOHNA ECCLESA

#### A. PROBLEM RUCHU SPONTANICZNEGO

Formułując problem stosunku Ja do pola jego przeżyć podkreślałem rolę, jaką odgrywa w nim opanowanie języka, przyswojenie pewnego kulturowego modelu świata, interioryzacja tego modelu, tworzenie w oparciu o niego swoich indywidualnych projektów. Ludzki podmiot kształtuje się dzięki interakcji pola indywidualnych przeżyć i ogólnych, pojęciowych modeli. Wątek ten jest bardzo klarownie przedstawiony w koncepcji Poppera, którą referuję nieco dalej.

Na tę sprawę można jednak spojrzeć również z drugiej strony. Ludzki podmiot kształtuje się wprawdzie dzięki interakcji z kulturą, ale interakcja nie byłaby możliwa, gdyby człowiek nie był od samego początku podmiotem. To pozorne błędne koło jest po prostu egzystencjalnym związkim. Jedną stronę można wyjaśnić jedynie w świetle drugiej. Przypomnijmy, cytowany wcześniej, pogląd Goldsteina, że dostęp do języka i wszelkich operacji idealizacyjnych (pojęcia, teorie) możliwy jest dzięki organicznej, wewnętrznej wolności, jaką przejawia Ja w stosunku do swego przeżywania kiedy dystansuje się od bezpośredniego nacisku zewnętrznych i wewnętrznych bodźców. Wolność człowieka rozumiana jako radykalna autonomia Ja nie jest produktem interakcji z kulturowym otoczeniem, ale warunkiem tej interakcji.

Autonomię Ja można analizować od strony jej bardzo elementarnych przejawów. Jak zobaczymy, próba wyjaśnienia tak powszedniego faktu, jak ruch spontaniczny (np. zwykle machnięcie ręką, bo się tak chce), dostarcza niemałych trudności, a przy tym może nas wiele nauczyć, gdy chodzi o kwestie poruszane w tym rozdziale.

#### a) Wcześniejsze interpretacje ruchu spontanicznego i ich krytyka

Problem ten został jasno postawiony już z górami 200 lat temu przez Kanta. Zastanawiał się on jak wyjaśnić fakt, że człowiek może rozpoczynać w zasadniczo zdeterminowanym świecie, nowe i nieuwarunkowane przyczynowo zdarzenia. Spór o naturę spontanicznego poruszania się istoty żyjącej, w tym człowieka, ma również długą tradycję w psychologii. Chodzi o odpowiedź na dwa pytania:

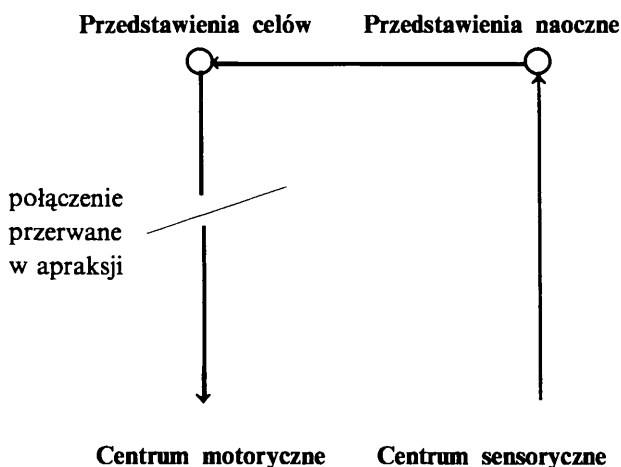
1. Czy ruch spontaniczny da się sprowadzić do mniej lub bardziej jawnej reakcji na bodźce?

2. Co właściwie jest podmiotem takiego ruchu: układ nerwowy, istota psychofizyczna, czy jakiś różny od nich Ja?

Wielu psychologów, począwszy od Wernickiego i Jamesa było skłonnych uważać, że ruch spontaniczny jest w rzeczywistości zamaskowaną reakcją na bodźce. William James uważał, że żadne stworzenie „nie ma tej boskiej zdolności”, by o własnych siłach – spontanicznie – dokonać nieuwarunkowanego aktu działania. Również inni, jak Bertrand Russell, uważali, że np. taką spontaniczną czynność, jak użycie po raz pierwszy w życiu przez osobę praworęczną lewej ręki do wykonania napisu, można wytłumaczyć jedynie nieświadomym uczeniem się lewej ręki przy normalnym trenowaniu prawej.

Interpretacja taka kłóci się ze świadectwem potocznego doświadczenia, potwierdzającym naszą zdolność do nieuwarunkowanego ruchu. Takie zaprzeczanie potocznym intuicjom jest bardzo zobowiązujące, zmusza bowiem do pokazania związku pomiędzy tym, jak się rzeczy mają w istocie, a tym, jak są przez nas widziane. Jeśli nie udaje nam się pokazać takiego związku, żyjemy poniekąd w świecie o dwóch kongenialnych interpretacjach: potocznej i naukowej – zupełnie ze sobą nie powiązanych. Przytoczony wyżej pogląd redukujący ruch spontaniczny do zamaskowanej reakcji na bodźce nie daje podstaw do wzajemnego przekładu naszej wiedzy potocznej na naukową i odwrotnie. W istocie kryje się w nim założenie o tajemniczej równoległości pomiędzy stanami świadomości a tym, co „rzeczywiście się dzieje”, to znaczy stanami mózgu. Ta doktryna, przypominająca znane wątki u Merleau-Ponty'ego, nie daje głębszego zrozumienia tego, jak możliwe jest, że człowiek formuje swoje plany działania bez związku z aktualnym pobudzeniem nerwowym, lub wręcz na przekór niemu. Tam, gdzie zakłada się doskonałą równoległość dwóch biegów zdarzeń (bądź homomorficzność dwóch struktur) jest obojętne, którą z nich weźmiemy pod uwagę w dalszych rozważaniach. Nie ma więc przeszkód dla uznania świadomego bycia człowieka – wraz z tą jego cechą, iż jest ono unikalnym byciem danego podmiotu – za ciąg stanów mózgu. Nie ma nic złego w postulowaniu jednolitego materialistycznego (fizjologicznego) wizerunku człowieka, jeśli tylko umie się pokazać związek pomiędzy tą wiedzą o tej materialnej strukturze, a świadectwami potocznego doświadczenia i introspekcji. Nie sądzę, by można było a priori wykazać możliwość lub niemożliwość wykrycia takiego związku. Jednak nasza obecna wiedza na ten temat jest bardzo ograniczona.

W opozycji do poglądów głoszących niemożliwość ruchu spontanicznego Bujtendijk, a później Straus [Straus, 1966, 199–200] utrzymywali, że możliwe jest wykonywanie przez człowieka autentycznych ruchów spontanicznych, nie będących jedynie zamaskowanymi reakcjami na bodźce. Straus pokazuje dość zabawną konsekwencję poglądu Jamesa i Wernickego na ruch spontaniczny. W obu interpretacjach pomiędzy bodźcem a ruchem umieszczony jest pewien system przedstawień. Oddaje to następujący schemat:



Ze schematu tego wynika, że prawdziwie spontaniczny ruch pojawiałby się tylko w patologicznym przypadku zwanym apraksją. W pozostałych przypadkach byłby on wynikiem działania łuku odruchowego. Wniosek taki jest dosyć dziwaczny, toteż nie pozostaje nic innego, jak tylko uznać realność ruchu dowolnego i zrezygnować z założenia głoszącego, że stosunek działającej istoty do otoczenia da się sprowadzić do stosunku systemu nerwowego do bodźców.

Oczywiście, nie jest to rozwiązanie problemu. Nie jest nawet jego poprawnym sformułowaniem. Chodzi o to, że czynność spontaniczna, jeśli nie ma być „duchem w maszynie”, musi być również wyjaśniona

w oparciu o funkcjonowanie układu nerwowego. Jeśli nie wystarczy do tego hipoteza o łuku odruchowym, należy szukać subtelniejszej teorii. Możemy wprawdzie powtórzyć za Strausem, że podmiotem czynności spontanicznej jest cała istota ludzka, a nie jej mózg. Niemniej, byłoby dziwne, gdyby wiedza o mózgu (i innych podsystemach ludzkiego podmiotu, jak narządy zmysłów) w żaden sposób nie wyjaśniała tego, w jaki sposób wolny podmiot może panować nad odruchami i kierować swoim ciałem.

Pokażę dla kontrastu dwa podejścia do tego problemu: klasyczne stanowisko psychologii postaci oraz nowsze ujęcie neurofizjologa J. Ecclesa.

Nowością, wniesioną do psychologii przez szkołę postaciową, było poważne traktowanie bezpośrednich danych spostrzeżenia i wystrzeżenie się przedwczesnej ich interpretacji w terminach jakiejś teorii fizjologicznej. Również zachowanie człowieka i zwierzęcia powinno być brane takim, jakim jest widziane. Jeżeli zdradza cechę spontaniczności, należy je za spontaniczne uznać. Pozostaje do wyjaśnienia powiązanie owej widzialnej postaci zachowania ze stanami umysłowymi podmiotu z jednej strony, a ze stanami mózgu z drugiej.

Dla psychologów postaci, takich jak W. Köhler, związki te są zagwarantowane przez pewnego rodzaju wspólną postać łączącą percepcję, zachowanie i procesy fizjologiczne w mózgu. Interpretacja postaciowa nie poszukuje tajemniczych związków przyczynowych pomiędzy myślami, zachowaniami, stanami mózgu i bodźcami. Zamiast tego postuluje ich podobieństwo opisywalne w kategorii wspólnej formy. Köhler przytacza na poparcie tego postulatu interesujące eksperymenty wskazujące na uderzającą prawidłowość w kojarzeniu pewnych nosensownych słów z określonymi kształtami [Köhler, 1959, 135–137]. Ilustruje to dobrze ogólną strategię postaciowców. Związki kojarzenia opierają się na wspólnej formie. Można powiedzieć, że opierają się na bezpośredniej formalnej jedności dwóch różnych procesów, czy przedmiotów. Nie jest to już potoczny sens słowa kojarzenie. Potocznie przyznajemy, że kojarzenie może stać w sprzeczności z istotnymi związkami pomiędzy przedmiotami. W psychologii postaci kojarzenie ujawnia formalną (postaciową) jedność fenomenów, czy obiektów. Nie znaczy to oczywiście, by analizy psychologii postaci opierały się na naiwnych skojarzeniach czy niesprawdzonych

intuicjach. Przeciwnie, owe formalne jedności wykrywane są w rozmaitych przemyślanych eksperymentach, które często podważają takie intuicje.

Niemniej, z poglądem psychologów postaci wiąże się parę problemów.

1) Nawet jeśli przyjąć hipotezę o formalnej jedności zachowania, stanów umysłu (myśli i aktów woli) oraz stanów mózgu, to trudno ocenić, czy jedność ta istnieje jedynie dla obserwatora danego podmiotu i stanowi wspólną formę percepcji różnych obiektów (tzn. czyjegoś zachowania, czyichś stanów umysłowych – o ile coś o nich wiemy i działania czyjegoś mózgu – jeśli przypadkiem jesteśmy jego badaczami), czy też jest ona rzeczywistym związkiem pomiędzy tymi obiektami. Opisy psychologów postaci często mieszają te dwie rzeczy. Köhler pisze na przykład: „Zachowanie, w najbardziej praktycznym sensie tego słowa, przejawia tendencję, by ukazywać się w percepcji w takiej formie, jaka kopiuje organizację odpowiadającego mu procesu wewnętrznego” [1959, 137]. Skąd bierze się ta wspólna forma? Na czym polega kopiowanie? Czy jest tu mowa o tym, jak zewnętrzny obserwator widzi inny działający podmiot, czy raczej o realnych związkach pomiędzy podsystemami owego działającego podmiotu?

2) Podkreślanie wspólnej formy jako jedynego uchwytne go związku pomiędzy zachowaniem, mózgiem i umysłem, wyklucza interakcyjny charakter tego związku. Tymczasem, aby mówić o ruchu spontanicznym, nie wystarczy powiedzieć, że jest on „podobny” do intencji (stanu umysłu), ale że jest on przez tę intencję (akt woli) uruchamiany. Interpretacja psychologii postaci zakładała właściwie coś w rodzaju relacji magicznej. Zmiana w jednym przedmiocie wywołuje automatycznie zmianę w innym, formalnie podobnym przedmiocie.

3) Wyjaśniając ruch spontaniczny jako formalnie ukonstytuowany związek pomiędzy pewnym stanem intencjonalnym a zachowaniem, pomijamy działający podmiot. Jeśli słowo spontaniczność ma sens w odniesieniu do poruszania się żywej istoty, to istota ta musi być przyczyną swego ruchu jako pewien podmiot, a nie jako jakiś akt psychiczny. Tymczasem w interpretacji postaciowej nie wiadomo doprawdy czym byłby taki podmiot. Ten trzeci zarzut ma wiele wspólnego z drugim. Wydaje się, że nie model oparty na formalnej

jedności ruchu, stanów psychicznych i procesów mózgowych, ale jakiś interakcyjny model tych związków stanowiłby należytą podstawę do właściwego opisu działającego podmiotu.

Widzimy, że stanowisko psychologów postaci dostarcza co prawda argumentów przeciwko redukowaniu spontanicznego ruchu (przez to działającego podmiotu) do mechanizmu bodziec–reakcja, ale nie zbliża nas zbyt do uchwycenia istoty ludzkiej sprawczości. Działający podmiot wciąż wymyka się wyjaśnieniom.

### **b) Hipoteza interakcjonizmu**

Rozważmy prostą sytuację: chcemy zgiąć palec i robimy to. Ten prosty fakt jest jednak z fizjologicznego punktu widzenia bardzo tajemniczy. Oto jak formułuje ten problem John Eccles: „W jaki sposób akt chcenia jakiegoś ruchu mięśni może wytworzyć w ciągu neuronalnym zdarzenia, które prowadzą do wyładowania piramidowych komórek kory motorycznej, a tym samym do aktywacji neuronalnej drogi, wiodącej do kurczenia się tych mięśni w danym momencie” [Popper, Eccles, 1977, 283]. Wszystko wskazuje na to, że jest to niezwykle skomplikowany proces, o którym niewiele jeszcze wiemy. Proces ten manifestuje się powstaniem elektrycznego potencjału generowanego przez korę mózgową tuż przed zamierzonym ruchem. Pojawia się on nawet na 2 sek. przed ruchem, ale zwykle poprzedza go o ok. 0,8 sek. Ów „potencjał gotowości” ma dość zawiłą charakterystykę i nie do końca ustaloną lokalizację. Wykazano, że długość i wielkość tego potencjału zależy w pewnej mierze od parametrów zamierzonego, a więc przyszłego (sic!) ruchu. Czy miałyby to znaczyć, że planujący, wolny podmiot w jakiś sposób oddziałuje na swój mózg przez antycypacje i akty chcenia? Trzeba przyznać, że brzmi to tyleż pociągająco, co niepokojąco przez swój nieunikniony dualizm. W jaki sposób elementy niematerialne (a przynajmniej określane w języku „świadomościowym”), takie jak plan, akt woli, itd, miałyby wchodzić w bezpośrednią interakcję z mózgiem?

John Eccles i Karl Popper potraktowali tę dualistyczną opcję poważnie [1977, 294]. Doszli do wniosku, że nie ma sposobu na uniknięcie pytania o wzajemny stosunek dwóch ontologicznie odrębnych bytów: mózgu i ja=podmiotu. Analiza ruchu spontanicznego była zasadniczym argumentem za przedstawionym przez tych autorów stanowiskiem.



Stanowisko Ecclesa i Poppera jest dualistyczne i interakcyjne. Samoświadome Ja nie jest tym samym co mózg. Jest raczej programatorem swego mózgu. Pomiędzy mózgiem a Ja zachodzi stała komunikacja. Filozoficznym założeniem stojącym za tym stanowiskiem jest popperowski podział na trzy światy (Świat 1 – przedmioty fizyczne, Świat 2 – procesy psychiczne, Świat 3 – produkty umysłu: znaczenia, pojęcia, teorie, itd.) Postuluje się następujący schemat powiązań pomiędzy tymi światami:

Świat 1 ← - - - → Świat 2 ← - - - → Świat 3

Hipoteza interakcjonizmu dotyczy powiązań pomiędzy neuronalną maszynerią naszego mózgu (Świat 1) oraz naszym samoświadomym umysłem (Świat 2). Na hipotezę tę składają się trzy elementy:

1) Założenie mocnego dualizmu pomiędzy świadomym siebie umysłem a mózgiem. Umysł jest oddzielnym bytem niesprowadzalnym ani ontologicznie (materializm), ani funkcjonalnie (paralelizm, izomorfizm) do mechanizmów mózgowych.

2) Założenie funkcjonalnej hierarchii w organizowaniu się świadomego doświadczenia. „Jedność świadomego doświadczenia jest dziełem samoświadomego umysłu a nie neuronalnej maszinerii powiązanych ze sobą półkul mózgowych (...) jedność doświadczenia nie pochodzi z syntezy neurofizjologicznej, ale z proponowanego tu integrującego charakteru samoświadomego umysłu” [Eccles, Popper; 1977, 362].

3) Określenie hipotetycznych mechanizmów oddziaływania umysłu na procesy mózgowie.

Za postulowanym w punkcie pierwszym dualizmem przemawiają, zdaniem Ecclesa, następujące fakty:

1) Jednolity charakter doświadczeń świadomego umysłu. Doświadczenia te wskazują jedne na drugie, splatają się w związki motywacyjne i przyczynowe ze sobą nawzajem, a nie z mechanizmami mózgowymi;

2) Możliwość nadbudowywania się tych samych stanów umysłu na różnych mechanizmach nerwowych;

3) Niepodobieństwo strukturalne stanów umysłowych do stanów mózgu;

4) Istnienie rozbieżności czasowej pomiędzy zdarzeniami neuronalnymi a odpowiednimi doświadczeniami świadomego siebie umysłu;

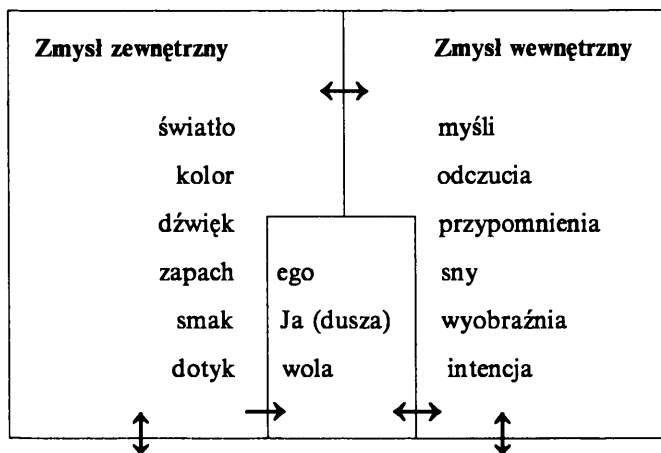
5) Istnienie doznania woli, inicjatywy umysłu (Ja) w ruchu dowolnym [1977; 261–262].

Spśród omówionych wyżej punktów, czwarty zdaje się rzucać światło na hierarchiczną strukturę doświadczenia świadomego. W przypadku ruchu dowolnego mamy tu ów charakterystyczny potencjał poprzedzający ruch; w przypadku pobudzenia sensorycznego mamy zaś charakterystyczne opóźnienie wystąpienia stanu umysłu w stosunku do bodźca fizycznego, opóźnienie ilościowo znaczące. Tym samym przeżycie świadome jest zawsze predatowane, jest przeżywane jako aktualne, chociaż nie jest to aktualność z punktu widzenia stanu mechanizmu mózgowego, który przecież w czasie tego opóźnienia cały czas pracuje dalej. Zatem, wystąpienie odpowiedniego stanu umysłu wymaga wypełnienia się pewnych procesów mózgowych, jednak ich ilość i jakość (wyrażająca się w czasie omawianego opóźnienia) jest uzależniona od rodzaju świadomego nastawienia, programu czynności itd.

Trudno wyobrazić sobie, jak miałyby być spełniony postulat interakcji pomiędzy umysłem a mózgiem. W jaki sposób umysł miałby oddziaływać na „swoj mózg”. Można tu formułować jedynie ostrożne hipotezy. Eccles stanowczo odrzuca hipotezę mózgową Köhlera, który stany świadomości chciał wiązać z całościowymi potencjałami na powierzchni kory mózgowej, w przeciwstawieniu do cząstkowych potencjałów na poziomie neuronalnym. Eccles krytykuje również postulat Pribrama istnienia pól mikropotencjalnych będących źródłem bardziej subtelnych reakcji (ale jednak reakcji) mózgu niż procesy neuronalne [Eccles, Popper; 1977, 365]. Eccles uważa, że nie sposób wyobrazić sobie powiązania świadomego umysłu z pojedynczą komórką nerwową, ale też nie jest to potrzebne. We współczesnych modelach mózgu przyjmuje się raczej, że komórki działają w grupach, czy modułach o swoistych właściwościach, jakich nie posiadają ich składowe. Eccles uważa, że niektóre z tych modułów mogłyby być otwarte na działanie umysłu, podatne na wytrącenie z równowagi przez jego działanie. Zbadano tego rodzaju delikatne odchylenia potencjałów w górnych (I, II) warstwach kory mózgowej, powyżej sfery silnych potencjałów regulujących działanie kory od strony wzgórza.

Ogólny schemat relacji umysł–mózg wyglądałby, przy uwzględnieniu tych wciąż niepełnych obserwacji, następująco:

## Interakcja mózg – umysł



**Świat 1. System połączeń mózgowych**

### c) Ja a trzy światy popperowskie

Karl Popper wspiera hipotezę Ecclesa interesującymi spostrzeżeniami, które zakorzeniają samoświadomy podmiot nie tylko w pewnych aktach, których nie sposób wyjaśnić na czysto fizjologicznej bazie, jak akty woli, ale w świecie intencjonalnych wytworów umysłowych, jak abstrakcyjna wiedza, bez których, jak twierdzi Popper, podmiot ludzki nigdy by się nie rozwinął.

Pomysł ten opiera się na wspomnianym wyżej, wprowadzonym przez tego autora, rozróżnieniu trzech światów. W którym z nich tak naprawdę egzystuje ludzki podmiot, o którym pisał Goldstein, że dystansuje się od swych przeżyć w aktach kategoryzacji i którego obecność dostrzega Eccles w aktach spontanicznego ruchu? Popper uważa, że ludzkiego podmiotu (*Self*) nie można po prostu sprowadzić do jednego z tych światów. Przypomnijmy krótko niektóre próby takiej redukcji:

- 1) Redukcja do świata 1, czyli materializm (np. Gilbert Ryle).
- 2) Redukcja do strumienia przeżyć, czyli świata 2 (np. William James).
- 3) Redukcja do świata 3: Ja jest pewną hipotezą służącą do interpretacji przeżyć (David Hume).

Zatrzymajmy się nad poglądem Hume'a wymienionym w punkcie 3), ponieważ w opozycji do tego właśnie klasycznego poglądu Popper przedstawia swoje własne stanowisko. Hume uważał, że mówienie o Ja jest swego rodzaju przesadą, a więc – w terminologii Poppera – tworem umysłu należącym do świata 3. Uznajemy, że różne akty i przeżycia należą do tego samego Ja, chociaż nic w naszym zmysłowym doświadczeniu nie poucza nas o istnieniu Ja. Pogląd Hume'a był konsekwencją jego skrajnego sensualizmu i aktualizmu w teorii doświadczenia. Traktował on podmiot jako hipotezę, porządkującą doświadczenie zmysłowe, nie biorąc pod uwagę, wewnętrznej struktury bytu świadomego. Oczywiście, Popper nie poprzestaje na przeciwstawianiu Hume'owi świadectwa zwykłej samoobserwacji. Prawdę mówiąc, nie podejmuje w ogóle pytania: Czym jest Ja? Sprawa jest w jego ujęciu znacznie bardziej skomplikowana. Popper pisze: „Dyskusja na temat Ja prowadzi do pytań w rodzaju: »Czym jest Ja?«, »Czym jest świadomość?«. Ale jak często wskazywałem, pytania typu: »Co to jest?« nie są nigdy owocne, choć były często dyskutowane przez filozofów. Są one związane z ideą istot (Czym jest Ja w swej istocie?), a więc z bardzo wpływowym typem filozofii, który nazywam esencjalizmem i który uważam za błąd” [1977, 100].

Zdaniem Poppera, poszukiwanie natury Ja nie może się zaczynać od esencjalnych podziałów w rodzaju: ciało i umysł i wypatrywać Ja w pewnym sposobie działania umysłu. Należy wyjść od osoby ludzkiej wziętej jako całość i uznać Ja za aspekt, stronę, czy też sposób przejawiania się tej całości. Ja, to coś, co przenika różne warstwy konstytucji osoby, a nie stanowi po prostu osobnego modułu. Jeśli w ogóle jesteśmy podmiotami (*Self*), to jesteśmy nimi w całości, z całą naszą psychofizyczną strukturą.

Główna teza Poppera brzmi następująco: „Nasza osobowość, nasze Ja – są zakotwiczone we wszystkich trzech światach, a szczególnie w świecie trzecim. (...) Nie rodzimy się jako Ja, ale musimy nauczyć się tego, że nim jesteśmy; w gruncie rzeczy musimy się nauczyć samego bycia Ja. Ten proces uczenia się jest identyczny z tym, w którym zdobywamy wiedzę o światach 1, 2 i 3” [1977, 109].

Filozofowie głosili często istnienie jakiegoś osobnego niepowątpiewalnego doświadczenia ukazującego Ja – rodzaj samoobserwacji. Popper natomiast uważa, że samowiedzy nie uzyskujemy przez samoobserwację, ale przez rozwijanie teorii o sobie. Pierwotnie jest to oparte

na wrodzonych schematach. Świadomość samego siebie rozwija się za pośrednictwem poznawania innych. „Dziecko uczy się poznawać swoje otoczenie, a osoby są tego otoczenia najistotniejszą częścią. Przez zainteresowanie innymi osobami i przez uczenie się własnego ciała, dziecko uczy się stopniowo, że samo jest osobą” [1977, 110]. Proces ten jest w swych późniejszych stadiach, uzależniony od języka, i innych kulturowych konstruktów. „Aby być Ja trzeba się wiele nauczyć, szczególnie poczucia czasu, w którym ja sam rozciągam się w przeszłość (przynajmniej do wczoraj) i w przyszłość (przynajmniej do jutra). A to wiąże się z teorią, przynajmniej w jakiejś rudymenarnej formie, jak na przykład teoria, którą trzeba założyć, kiedy się na coś oczekuje. Nie ma Ja bez teoretycznej orientacji (...) Ja jest częściowo rezultatem aktywnej eksploracji otoczenia i nabywania pewnej czasowej rutyny opartej na cyklu dnia i nocy”. [1977, 110]

Popper daje też krótki komentarz na temat biologicznych podstaw takiej właśnie pozycji Ja. Jego uwagi zdają się prowadzić w bardziej interesującym kierunku niż prowadzone przez niego samego wspólnie z Ecclesem spekulacje na temat „specjalnych modułów mózgu” modyfikowanych przez umysł. Otóż Popper twierdzi, że musi istnieć pewien biologiczny aspekt Ja, ponieważ jest ono wcielone: Ma tę zdolność, że mieszka w ciele, posługuje się nim, jako sobą, integruje różne aktywności cielesne i skupia je wokół siebie, wokół swoich celów i projektów. Wszystko to jest możliwe, ponieważ nasz organizm jest już jako biologiczny system skupiony wokół pewnego centrum (centralny układ nerwowy) i sterowany przez to centrum. Jedność samego Ja i ciągłość uświadamiania sobie, że jestem jakimś Ja, pojawia się – przynajmniej częściowo – jako „...konsekwencja biologicznej indywidualności – ewolucji organizmów z wbudowanym instynktem przetrwania jako ten właśnie indywidualny organizm” [Popper, 1977, 114].

Dalsze spekulacje na temat biologicznych podstaw ludzkiego Ja oddalałyby nas raczej niż zbliżały do celu obecnych rozważań, czyli zrozumienia miejsca Ja w całości bytu świadomego. Popper kieruje swoje rozważania ku ewolucyjnym przyczynom wykształcenia się ludzkiej podmiotowości. Dopóki jednak nie mamy gruntownego opisu struktury Ja, nie wiemy czego przyczyn poszukujemy. Być może Popper ma rację odzegnując się od pytań w rodzaju: „Czym to jest?”, być może słusznie zarzuca im filozoficzny esencjalizm. Jednak musimy wiedzieć, o czym mówimy, zanim podejmiemy spekulacje na temat

przyczyn. Dlatego, porzucając referowanie poglądów Poppera, wróćę dalej do czysto opisowych prób uchwycenia specyfiki Ja i przedstawię, za Henri Ey'em, nie przeanalizowane dotąd aspekty świadomego podmiotu. Wcześniej jednak chcę krótko wspomnieć o jeszcze jednej koncepcji związku pomiędzy umysłem a mózgiem, którą wysunął W. Penfield. Badacz ten zbliżył się bardzo do uchwycenia w języku neurofizjologii tego napięcia pomiędzy Ja i polem świadomości, na które jedynie deklaratywnie wskazywał Goldstein w swoich analizach przypadków afazji.

#### **d) Mózgowe podłoże samoświadomego Ja według Penfielda**

W. Penfield, podobnie jak Eccles i Popper, nazywa umysł programatorem swego mózgu. Na poparcie swojej hipotezy autor ten podaje interesujące świadectwa kliniczne. Pacjenci, u których przez drażnienie kory motorycznej wywoływał, powiedzmy, ruch ręki, często obserwując sami siebie w tej sytuacji mówili: „To nie ja zrobiłem. Pan to zrobił”. Przez drażnienie odpowiednich okolic kory mózgowej Penfield otrzymywał u niektórych pacjentów niezwykle wyraźne przypomnienia [zob. 1975, 55], nawet poczucie bycia w zupełnie innym miejscu było przeżywane z takim samym poczuciem rzeczywistości wszystkimi zmysłami, jak odpowiednie oryginalne przeżycia. A jednak i tacy pacjenci nie tracili przekonania, że leżą na sali operacyjnej w szpitalu. Ich przeżywanie nie ulegało presji indukowanych przeżyć. Umysł pacjenta skutecznie izolował się od takiej presji.

Jeszcze ciekawszy był wynik otrzymany u pacjenta, któremu drażniono ośrodek mowy i wywoływano przejściowo zupełną afazję. Pacjentowi pokazano obrazek z motylem i podrażniono korę mózgową. Pacjent nie wypowiedział nic, ale po chwili dawał gestami znaki świadczące o jakimś wysiłku. Zlikwidowano podrażnienie i pacjent wyznał, że nie mógł dotrzeć do słowa „motyl” i w takiej sytuacji próbował dotrzeć do słowa „ćma”, ale i to mu się nie udało. Czy nie oznacza to – pyta Penfield – że pacjent był w stanie uruchamiać z własnej woli, jeden po drugim, mechanizmy mózgowy, kiedy okazało się, że jeden nie działa jak należy? Nie chodziło tu przecież o jakieś automatyczne zastąpienie nieczynnego mechanizmu innym, skoro ten drugi też nie miał szans zadziałać. Na podstawie dodatkowych informacji Penfield sugeruje, że przy nieczynnym mechanizmie korowym, impuls decydujący o wybieraniu różnych neurofizjologicznych dróg wybiegał zapewne z centrum we wzgórzu i śródmózgowiu. „Tu następuje spotkanie umysłu i mózgu” – pisze Penfield.

Na podstawie swoich badań nad padaczką Penfield doszedł do wniosku, że w mózgu istnieją dwa podstawowe mechanizmy:

1. Mechanizm związany z umysłem umieszczony w wyższym i niższym pniu mózgowym, którego centrum stanowi szara substancja na pograniczu wzgórza i śródmózgowia. Prawidłowe funkcjonowanie tego ośrodka jest koniecznym warunkiem zarówno świadomości, jak i zakładających świadomość czynności umysłu, takich jak: planowanie, zmiana programu, uczenie się itd. Kiedy wyładowanie padaczkowe dotyczy tego regionu, następuje zjawisko zwane automatyzmem padaczkowym. Chory wykonuje mechanicznie wyuczony i rozpoczęty czynności, ale zupełnie pozbawiony jest świadomości i nie pamięta nic po ustąpieniu ataku. W zachowaniu takiego człowieka można na zewnątrz nie dostrzec różnicy, dopóki czynność rutynowa nie jest przez nic przerywana, dopóki nie zaistnieje konieczność zmiany nastawienia, zareagowania na nieprzewidzianą trudność.

2. Mechanizm związany z automatyczną kontrolą zachowania, którego szlaki biegną z rdzenia kręgowego do kory mózgowej poprzez szarą substancję w pniu mózgu. W korze mózgowej impulsy spotykają się z pobudzeniami idącymi od mechanizmu związanego z umysłem. Penfield nazywa ten mechanizm „ludzkim komputerem”. Może on kontrolować zachowanie (wyuczony i zautomatyzowany) bez udziału świadomości. Zakres czynności regulowanych przez ten „komputer” nie jest raz na zawsze określony. Wyładowanie padaczkowe skierowane na szarą substancję wchodzącą w skład tego mechanizmu powoduje znane objawy padaczkowe (konwulsyjne, niekontrolowane ruchy niemal wszystkich mięśni).

Obserwacje Penfielda rzucają nowe światło na dwa, omawiane wyżej, aspekty Ja: jego emancypację od aktualnych przeżyć oraz zależność, jaka istnieje pomiędzy spontanicznością i wolą a abstrakcyjnym myśleniem, planowaniem, uczeniem się. Poniżej zatrzymam się na pierwszym z tych aspektów.

#### 4. NAPIĘCIE POMIĘDZY PODMIOTEM A POLEM ŚWIADOMOŚCI. KONCEPCJA HENRI EY'A

W poprzednich paragrafach omówiłem niektóre kontrowersje wokół natury doświadczonego podmiotu. Z przedstawionej dyskusji wyłoniły się dwa poglądy skrajne.

1) „Doświadczający podmiot”, to pojęcie metaforyczne i zwodnicze. Rozbija ono całość doświadczającej istoty na nienaturalne aspekty. Podmiotowość ludzkiej osoby nie jest autonomicznym czynnikiem w kształtowaniu się świadomego doświadczenia. Jest raczej efektem tego doświadczenia, które osadza się w przeżywającej istocie, tworząc jej tylko właściwy zespół dyspozycji. Każde nowe doświadczenie dokłada się do tej wcześniej uformowanej całości. Dzięki temu procesowi człowiek może myśleć o sobie jako o podmiocie swego doświadczenia. Realność podmiotu jest taka, jak realność myśli, wyuczonych nawyków czy predyspozycji. Dawniej taki pogląd głosił Hume, w nowszych czasach Sartre.

2) Podmiotowość jest autonomiczną i nieredukowalną strukturą w obrębie bytu świadomego. Nie jest ona produktem świadomego doświadczenia, ale jego organizatorem. Jest ostatecznym źródłem wszelkich świadomych aktów. Taki pogląd głosił Husserl.

Pomiędzy tymi skrajnymi stanowiskami istnieje kilka pośrednich.

1) Podmiotowość, to zasada spójnej organizacji pola. Nie jest wprawdzie produktem pola, ale też nie da się od niego oddzielić (Gurwitsch).

2) Podmiotowość jest psycho-motorycznym centrum organizacji świata-życia (*Lebenswelt*). To wokół niego rozpościerają się koncentryczne zakresy percepcji i działania (horyzonty) (Schütz).

3) Podmiotowość jest nową formą życia istoty świadomej, która przyswaja sobie wiedzę o swoim otoczeniu w postaci abstrakcyjnych (choćby tylko najprostszych) teorii i przeciwstawia je naturalnemu przebiegowi swojego doświadczenia – emancypując się tym samym i nabywając zdolności do ingerowania w pole swych przeżyć (Popper, Eccles).

W dalszym poszukiwaniu natury doświadczającego podmiotu nie można poprzestać na takim zestawieniu poglądów. Filozoficzne pytanie: kim jestem? nie stanie się jaśniejsze na skutek takiego postępowania. Można przypuszczać, że wszystkie wymienione poglądy zawierają jakąś część prawdy o doświadczającym podmiocie. Możliwość ich połączenia rysuje się jednak niewyraźnie. Z całą pewnością nie jesteśmy przygotowani do konstruowania unifikującej teorii w tym zakresie. Z drugiej strony zaniechanie jakichkolwiek prób całościowego ujęcia struktury i dynamiki Ja, nie odpowiadałoby naszym aspiracjom poznawczym. Dlatego pragnę zwrócić uwagę na interesującą próbę



opisowej syntezy różnych aspektów ego, jaką znajdujemy w cytowanej już monografii Henri Ey'a *La conscience*.

Na tle wcześniejszych rozdziałów tej książki można sporządzić następującą listę wymagań, jakim musiałby sprostać taki opis.

Po pierwsze: Jasno opisać stosunek Ja do pola świadomości;

Po drugie: Zachować potoczną intuicję o realnym odnoszeniu się Ja do świata;

Po trzecie: Być uzgadnialny z naszą wiedzą o neurofizjologicznych podstawach czynności świadomych;

Po czwarte: Stanować dogodny punkt wyjścia dla szerszej teorii osoby ludzkiej, a szczególnie wyjaśnienia podstaw autonomii i wolności osoby.

Zobaczmy, w jakiej mierze opis Ey'a spełnia te wymagania. Ey wychodzi od pola świadomości jako pola aktualnego doświadczenia i pisze: „Powiązanie doświadczenia z przedmiotem można wyjaśnić tylko w odniesieniu do samej struktury podmiotu doświadczenia, tzn. do transcendencji ego. Mówienie po prostu o świadomości lub Ja usuwa z pola uwagi problem organizacji bytu świadomego, która jest stykiem transaktualnej struktury Ja z aktualizacją doświadczenia. Musimy więc zapytać, kim jest to Ja, które jest podmiotem doświadczenia i w jakie relacje wchodzi to Ja z polem doświadczenia? Kim jest ten byt świadomy, którego nie należy mieszać z polem świadomości?”

Ja ugruntowuje się jako »Ja«, które konstruuje się w indywidualności swojego własnego bycia dokładnie w takim stopniu, w jakim podmiot transcenduje swoje aktualne doświadczenie, uchwytuje je jako coś, co przeżywa, przechodzi przez jego następujące po sobie momenty, przeżywa jego pole, by przeslizgnąć się po nim lub wkroczyć weń, aby je opracować. Podmiot (Ja) wyrasta ponad konieczności, płynące z przeżyć, w stronę konstytucji samego siebie jako osoby, która jest świadoma w swoim własnym świecie i wolna od przeznaczenia” [1978, 203].

Dzięki opozycji pomiędzy Ja a polem świadomości podmiot ludzki ma strukturę pewnej transcendencji. Oznacza to, zdaniem Ey'a „...żywą dynamikę ludzkiej indywidualności, dzięki której każdy z nas jest wcielony w swoje własne ciało i w swoje pole doświadczenia, ale jest także zdolny do uwalniania się od tego przez ruch, który orientuje go w stronę egzystencji. Ego bowiem nie przychodzi z zewnątrz, ale jest skierowane na zewnątrz” [1978, 204–205].

Miejsce Ja w strukturze bytu świadomego można, według Ey'a, pokazać w dwojakiej perspektywie:

1) Wertykalnej. Ja wywiera nacisk na pole świadomości poprzez wolny ruch oraz „rzutuje się samo” w to pole i występuje w nim samo, jako szczególny element tego pola – jako sprawca tego, co czyni i mówca tego, co mówi.

2) Horyzontalnej. Ja nie tylko prowadzi dialog ze swym doświadczeniem, ale również buduje swą własną historyczność jako osoby.

Ey, dyskutując obszernie [1979, 231–266] różne teorie Ja, zauważa podobnie jak Popper, że substancjalnie zorientowane pytanie: „Co to jest Ja?” musi z konieczności prowadzić do redukcyjnych ujęć ludzkiego podmiotu albo przeciwnie, do skrajnej spirytualizacji Ja i rozrywania związku pomiędzy Ja a jego doświadczeniem i działaniem. Według Ey'a, istotę bytu świadomego możemy opisać jedynie jako „strukturalną organizację i konstrukcję Ja, jako podmiot w procesie własnego kształtowania się jako osoby (...). Fenomenologia Ja musi uchwycić jednocześnie jego konstrukcję, dynamikę i relację do pola doświadczenia. Struktura ta jest bowiem taka, że ze swej natury jednoczy swoją czasowość, swoje wartości i swoje doświadczenie: na tym polega jego trwanie, ciągłość danej osoby przez całe życie, do końca” [1978, 167]. Tę jednoczącą funkcję Ja należy mieć nieustannie na uwadze. Dane o różnych warstwach, czy „częściach” Ja, zawiązujemy w dużej mierze psychopatologii. Jedynie w przypadkach, gdy integrująca funkcja Ja ustaje, ujawniają się różne poziomy integracji. Tylko wtedy stają one przed nami niejako przedmiotowo, nie włączone, nie wtopione w życie podmiotu jako całości. Wyniki odpowiednich obserwacji są jednak bardzo pouczające. Warto przyjrzeć się za Ey'em wyróżnionym na tej drodze trzem aspektom Ja: 1) autokonstrukcji Ja; 2) dynamice Ja; 3) relacji Ja do pola doświadczenia. 1) **Autokonstrukcja**, czyli ontogeneza Ja obejmuje kształtowanie się od chwili narodzin człowieka różnych poziomów integracji, z których niższe są ustawicznie wcielane w wyższe. Ja–osoba rozwija się przejmując swe wcześniej ukształtowane struktury, ustosunkowując się do nich, modyfikując je i używając ich. Na wczesnym etapie rozwoju podmiot pojawia się „w luce pomiędzy pożądanym a jego przedmiotem”. Zapelnienie tej luki, uczenie się organizowania relacji pomiędzy wewnętrznymi dążeniami a przedmiotami obejmuje dwa procesy:

a) Wyłanianie się cielesnego Ja. Na tym etapie podmiot uczy się dystansować od przedmiotu, zachowując go w pamięci oraz przeciwstawiając mu się w celowej aktywności [zob. Ey 1978, 270]. W procesie tym dochodzi do rozwarstwienia świadomości własnego ciała i świadomości innych przedmiotów. Podmiot utożsamia się ze swoim ciałem w tym sensie, że odkrywa je jako narzędzie działania na inne objekty. Podmiot bierze ciało w posiadanie i uczy się nim posługiwać.

β) Logiczną konstrukcję Ja. Podmiot nie tylko posługuje się własnym ciałem w działaniu na inne przedmioty, ale sam nabiera substancjalności. Staje się swego rodzaju wewnętrznym przedmiotem [1978, 272], którego właściwym wymiarem jest czas, a właściwą aktywnością myślenie [por. odpowiednie analizy H. Arendt, 1978, 6, 19, 20].

Drugim procesem należącym do ontogenezy Ja jest konstytucja jego świata. Świadomy podmiot nie tylko dystansuje się w swej aktywności od sfery zewnętrznych determinacji oraz instynktów, ale buduje „światopogląd, obraz, w którym (wewnątrz zawartych w nim przedstawień i odczuć) wytwarzany jest w rzeczywistości egzystencji stan równowagi, tj. możliwość oczyszczenia dla siebie drogi i miejsca – choćby nieznacznego – w historii” [1978, 274]. W ten sposób już dziecko staje się twórcą swego świata. Nie tylko stosuje do niego zasady logicznego myślenia i reguły działania, ale buduje jego przedstawienie, konstrukcję złożoną z idei, potrzeb, uczuć, przekonań. Jest to właśnie ten „... model świata, który każda osoba posiada na własność jako swego rodzaju obraz owego podziału, jaki pojawia się w obrębie Ja pomiędzy tym, co pożądane a tym, co rzeczywiste” [1978, 275].

Trzecim procesem należącym do ontogenezy Ja jest powstawanie osobowości. Powstanie struktury światopoglądu jest nieodłączne od przedstawienia sobie własnej roli w swoim świecie. Poczucie tej roli wyrasta z osobistej historii, ale też przeciwstawia się jej jako swego rodzaju obowiązek bycia taką a taką osobą – bycie kimś. Tym samym w obrębie podmiotu kształtuje się warstwa idealnego Ja [1978, 276–277].

Czwartym procesem należącym do ontogenezy Ja jest powstawanie charakteru osoby. Charakter nie jest czymś wrodzonym. Kształtuje się on stopniowo i należy do końcowego stadium ontogenezy Ja, tj. do dojrzewania osoby. Jest produktem pewnej historii podmiotu i przeżywanej w tej historii stylu bycia danej osoby. Poprzez kształtujący się

charakter, historia indywidualna wchodzi w samą substancję podmiotu-osoby.

2) **Dynamiczna struktura Ja** „jest trajekcją, która zaczyna się w konstytucji pierwszych doświadczeń i kieruje się do ostatecznych doświadczeń i ostatecznego końca. (...) Projekt egzystencji jest osią naszego doświadczenia, przewodnikiem, który łączy nas z naszą przeszłością i naszym światem. Ja pojawia się w tym ukierunkowaniu jako wektor czasowości bytu, sens życia (...) Kantowski Ja-obowiązek, Ja-wysilek Maine de Birana, Ja-trwanie Bergsona zbiegają się w tej fenomenologii nakierowanej na strukturę osiową osoby” [1978, 279].

Ey określa tę trajekcję jako aksjologiczną. Chociaż jest to coś, co „rozpina się pomiędzy przeszłością a przyszłością”, to jednak nie należy w ścisłym sensie do czasu. Nie jest rzeczą ani procesem – jest wartością. W przebiegu swego życia podmiot ustanawia i wypełnia normy, dopracowuje się systemu wartości osobistych i wbudowuje w ten system treści przejęte z kultury. Ten dorobek jest podstawową – choć nie jedyną – warstwą owej aksjologicznej trajektorii. Należą do niej również procesy indywidualizacji i rozwoju osoby. Na rozwój ten składają się złożone akty kwestionowania, pytania i ponownego ustanawiania siebie – w tych trzech aktach osoba kształtuje się jako byt świadomy, tj. egzystencja.

Czasowa i aksjologiczna dynamika podmiotu-osoby podporządkowuje sobie inne aspekty, czy też składowe bytu świadomego. W języku Ey'a nazywa się to implikowaniem. Termin ten ma u Ey'a specjalne znaczenie. „Implikowanie” oznacza u niego włączanie poszczególnych podsystemów bytu świadomego w jego centralną strukturę – strukturę Ja. I tak kolejno:

a) Ja implikuje ciało. W trakcie swego rozwoju osobowego Ja coraz mniej utożsamia się z pewnym cielesnym Ja – raczej czyni ciało częścią i narzędziem swego projektu.

β) Ja implikuje język. Przez wcielanie w siebie wspólnego z innymi języka, Ja, które najpierw było całkowicie zależne od języka, teraz zawłaszcza go tak, jak zawłaszcza swoje ciało. W ten sposób język staje się dla Ja narzędziem wolności.

γ) Ja implikuje rozum. To nie przez posiadanie inteligencji człowiek staje się bytem świadomym. Jest odwrotnie, to inteligencja staje się ludzka przez to, że staje się elementem „jurydycznej” czy też etycznej

konstytucji osoby. Dopiero jako element podmiotowego projektu inteligencja (rozumność) staje się narzędziem sądu i oceny.

δ) Ja implikuje konstrukcję świata, który to Ja zawiera. Z trajektorią osoby wiąże się bowiem trajektoria pola świadomości, w którym kształtuje się nasze doświadczenie świata. Podmiot ludzki może żyć tylko w ludzkim świecie – świecie, który odzwierciedla aksjologiczną strukturę osoby. Aksjologia osoby odciska się w przeżywanym przez nią świecie i w tym sensie jest to świat konstruowany.

ε) Ja implikuje osobowość. Ja identyfikuje się z tym, jakie powinno być, z pewną przyjętą rolą. Innymi słowy, w samą strukturę Ja wchodzi pewien ideał. Idealne Ja nie jest rolą społeczną, ani freudowskim superego. Należy ono do indywidualnej osoby – w nim podmiot ludzki wykracza poza aktualność ku własnym możliwościom.

Wszystkie wymienione powyżej „implikacje” można podsumować następująco: człowiek jako autonomiczna, wolna jednostka włącza stopniowo determinujące go czynniki we własną auto-konstrukcję.

Ponieważ aksjologiczna trajektoria Ja została tu pokazana jako idealne ramy czasowej egzystencji człowieka, trzeba odróżnić tę czasowość od historyczności bytu świadomego. Oczywiście, czas życia, to nie tylko idealne czasowe ramy (początek i koniec), ale zdarzenia, które je wypełniają. Byt świadomy stwarza własne projekty, ale niezależnie od nich wiele rzeczy po prostu mu się przydarza. A jednak i na tym poziomie, historia podmiotu nie da się po prostu zredukować do zdarzeń. Jak pisze Ey, historia bytu świadomego „...nie jest jedynie przygodną akumulacją przeszłych doświadczeń (...), jest to raczej rozwijanie metamorfozy zachodzącej w bycie, który stwarza, wciela i przechodzi przez zdarzenia swojej egzystencji” [Ey, 1978, 287]. Innymi słowy, „przydarzanie się” jest w rzeczywistości przeistaczaniem się podmiotu w czasowym biegu jego doświadczeń.

3) **Stosunek Ja do pola świadomości** przedstawiony jest przez Ey'a jako relacja pomiędzy dwiema modalnościami bytu świadomego. Pole świadomości, jako pole aktualnie przeżywanego doświadczenia, może być zorganizowane jako takie tylko w odniesieniu do podmiotu, który je konstruuje. Z jednej strony, pewne struktury samego pola – wcielenie weń języka i intelektualnych operacji (kategoryzacja, abstrakcja) – wydają się warunkiem konstytucji Ja. Z drugiej strony, Ja nie jest tymi swoimi warunkami, ale transcenduje je wszystkie i samo warunkuje niektóre z nich [Ey, 1978, 289]. Ey uważa, że u normalnego, dorosłego

i przytomnego człowieka pole świadomości jest podporządkowane „systemowi osoby”. To osoba ludzka jest podstawą integracji i dynamiki świadomego przeżywania. Ona włącza we własną historię następujące po sobie momenty aktualności, którą przeżywa, z całą jej intencjonalną zawartością. Ta integracja była w psychologii opartej na koncepcji wrażeń i zasadzie stałości, rozdzielona na różne funkcje psychiczne takie jak: uwaga, pamięć, rozumowanie, pobudliwość, itd. Ey uważa, że wszystkie te funkcje są wyrazem ogólniejszej i bardziej podstawowej funkcji, jaką jest zawłaszczanie pola świadomości przez intencjonalność Ja. Można to oddać i inną metaforą: Ja zamieszkuje pole świadomości i wyciska swe piętno na wszystkich zachodzących w nim procesach.

Żadnej z tych metafor nie można jednak odczytywać jako twierdzenia o identyczności Ja i pola świadomości. „Pole świadomości jest koniecznym, ale nie dostatecznym warunkiem formowania się Ja” [Ey, 1978, 290–291].

## ROZDZIAŁ V

# BYCIE ŚWIADOMYM JAKO ZRÓWNOWAŻONY SYSTEM OPOZYCJI

Poprzednie rozdziały tej książki ukazały fenomen bycia świadomym w czterech aspektach: struktury polowej, kategoryalności, odczuwania i podmiotowości. Do wyjaśnienia bycia świadomym potrzebne jest przede wszystkim rzetelne opisanie rozmaitych odmian i aspektów świadomego doświadczenia, a następnie zinterpretowanie tych opisów w świetle pewnego modelu istoty świadomej - przede wszystkim człowieka, choć z uwzględnieniem rysów wspólnych człowiekowi i zwierzętom. Jednym z takich modeli była dualistyczna koncepcja człowieka wywodząca się od Kartezjusza. Z modelem tym związane było rozumienie \*świadomości, jako pewnego zamkniętego systemu złożonego z idei (wrażeń, sensów przedmiotowych) i łączących je relacji. W różnych postaciach to rozumienie świadomości było obecne w nowożytnych koncepcjach filozoficznych, aż po fenomenologię. Wpłynęło ono bardzo na rozwój psychologii i nauk o procesach poznawczych. Wywarło także wpływ na potoczne rozumienie terminu „świadomość”. W tej książce bronię poglądu, że termin „świadomość” jest częścią przestarzałego modelu istoty świadomej i nie stanowi wielkiej pomocy w rozważaniach o byciu świadomym. W innej, nie językowej, a przedmiotowej, stylistyce, powiedziałbym, że nie ma niczego takiego jak świadomość. Jeśli używa się tego pojęcia w sensie „bycie świadomym”, jest to zupełnie naturalne, jednak trzeba zachować \*świadomość pewnej nieostosowności takich terminów jak „zachować świadomość”, „idea w świadomości”, „dana świadomości”, „struktura świadomości”, „oczyszczanie świadomości”, „doskonalenie świadomości”, „fałszywa świadomość”, „świadomość klasowa”, itd. Metaforyczna siła tych terminów jest w tej lub owej dziedzinie użyteczna, ale stanowi przeszkodę w wyjaśnieniu fenomenu bycia świadomym.

Po wygłoszeniu powyższych przekonań, nie można się cieszyć z jakiejś zdobytej mądrości. Przeciwnie, w pewnym sensie jest teraz gorzej niż przedtem. Czeką nas bowiem zadanie opisu bytu świadomego oraz stanu zwanego świadomym byciem bez uciekania się do teoretycznych konstruktów związanych z takimi terminami, jak: „świadomość” „dana świadomości”, „noematyczno-noetyczna równoległość”, „czyste ja”, itd. Zadanie to będzie trudne nie dlatego, że tak mało na ten temat wiadomo, ale dlatego, że trzeba krytycznie rozważać teorie w pewnej mierze dobre i pojęcie w pewnej mierze trafne. Kartezjański obraz \*świadomości i związane z nim pojęcia niewątpliwie dobrze służyły wyjaśnieniu wielu aspektów bytu świadomego - rzecz w tym, że wzrosły nasze potrzeby w tej mierze. Współczesna wiedza na temat wzajemnych związków pomiędzy percepcją, językiem, procesami poznawczymi, strukturą osobowości oraz funkcjonowaniem mózgu projektują całą dotychczasową wiedzę na znacznie szersze niż dotąd tło. Stare tło zawierało w większości elementy pochodzenia introspekcyjnego oraz silnie zaznaczone elementy ontologii i teorii poznania. Nowe tło wzbogacone jest o wiedzę o głębokiej strukturze języka, o procesach przetwarzania informacji na poziomie narządów zmysłów i najmniejszych jednostek neuronalnych, o nieświadomych procesach psychicznych. Również ontologiczne i epistemologiczne tło zmieniło się znacznie pod wpływem nowych teorii i modeli. Chodzi więc o wcielenie tradycyjnego podejścia do \*świadomości do szerszego i doskonalszego opisu. Powtórzmy: do tego opisu nie trzeba hipostazy zwanej \*świadomością, ponieważ nawet najdoskonalsza teoria \*świadomości nie gwarantuje wyjaśnienia wszystkich interesujących aspektów świadomego bycia.

Niemniej opis i wyjaśnienie stanu (i zdolności do bycia w tym stanie): bycie świadomym bycia musi się odwoływać do jakichś bytów. Musi postulować istnienie czegoś, z czym ów stan się wiąże, na czym się wspiera, lub co zakłada (cokolwiek te słowa znaczą). Jeśli tym czymś ma nie być \*świadomość, to co? W tym miejscu pragnę dać próbę opisu świadomego bycia i świadomego bytu, nie uciekając się do kartezjańskiego pojęcia \*świadomości. Taka próba nie jest stworzeniem całkiem nowego języka ani też postulowaniem bytów (przedmiotów, struktur i procesów), o których wcześniej nie słyszano. Przeciwnie, jeszcze raz powrócą znane pojęcia organizacji, ja (ego), czasowego strumienia przeżyć, świadomego doświadczenia, postaci,



kategorii i modelu. Rzecz w tym, że żadne z tych pojęć nie będzie przedstawione jako część, lub aspekt \*świadomości, ale jako część lub aspekt całościowo pojętego ludzkiego bytu: osoby, która w przytomnym życiu dokonuje aktualizacji swojego przeżywania i ujawnia się w nim sama.

## 1. ELEMENTY KONSTITUOWANE BYCIE ŚWIADOMYM

Byt świadomy tworzy pewnego rodzaju *milieu* pomiędzy swoim wegetatywnym życiem, a światem. Owo *milieu* nie tkwi całkowicie ani wewnątrz - w umyśle, ani w zewnętrznej przestrzeni (jako możliwy wzorzec działania), ani wreszcie w mózgu. Jest dynamicznym tworem wyłaniającym się z motoryki ciała, intencjonalności i woli. Nie mamy wprawdzie pewności jak je usytuować, ale możemy przynajmniej założyć, że jest to pewna zorganizowana struktura.

Ten aspekt świadomego bytu próbował interesująco uchwycić Aron Gurwitsch. Świadomość jest dla niego przede wszystkim organizacją. Stwierdzeniu temu można nadać potrójny sens: fenomenologiczny, psychologiczny i fizjologiczny.

Sens fenomenologiczny: Bycie świadomym zakłada pojawianie się „przed” przeżywającym podmiotem zorganizowanego pola przedmiotowego. Pole to ma koncentryczną budowę (temat, pole tematyczne, margines pola) i przekształca się dzięki procesom opartym na jego własnych prawach. Fenomenologia jest próbą uchwycenia tej struktury.

Sens psychologiczny: Organizacja pola jest strukturą psychiczną, a nie transcendentną. Wszystkie prawidłowości tej organizacji powstają dzięki procesom przebiegającym w obrębie indywidualnego podmiotu - jak mówią programiści komputerowi - w czasie realnym. Prekursorami w tego rodzaju podejściu byli psychologowie postaci.

Sens fizjologiczny: Organizacja pola powinna znaleźć wyjaśnienie w wiedzy na temat procesów w mózgu.

Koncepcja Gurwitscha dotyczy przede wszystkim pierwszego aspektu, jednak nie stanowi wielkiej pomocy w wyjaśnianiu takich aspektów bytu świadomego, jak jego dynamika, historyczność, kategoriałność oraz językowy i podmiotowy charakter jego doświadczenia. Jeżeli uwzględnimy wszystkie te elementy, nie próbując pospiesznie redukcować jednych do drugich, dojdziemy do wniosku, że na bycie świadomo-

mym i co za tym idzie, na byt świadomy, składać się muszą następujące struktury i procesy:

1) Autonomiczna organizacja aktualnego pola świadomości w sensie opisanym przez Gurwitscha i Ey'a (zob. Rozdział 1).

2) Model świata, czyli wewnętrzny system reprezentacji, którego znaczna część leży poza \*świadomością: model ten jest zorganizowany kategoryalnie i kształtuje się w toku życia człowieka przy udziale języka, wiedzy teoretycznej i społecznych konstruktów.

3) Przeżywanie czasu i konstytucja chwili obecnej, czyli aktualizacja świadomego doświadczenia. Bycie świadomym nie jest po prostu przeżywaniem chwila po chwili, ale zorganizowanym systemem decyzji o tym, co ma należeć do aktualnej zawartości przeżywania (pola świadomości). Aktualność nie jest bieżącą chwilą w czasie fizycznym.

4) Napięcie pomiędzy Ja i jego przeżywaniem. Podmiot świadomy nie utożsamia się z polem świadomości, ale czynnie mu się przeciwstawia, zarazem dystansując się od niego i ingerując w nie.

5) Język w sensie idealnego, intersubiektywnego modelu, który z jednej strony współdziała w samej konstytucji świadomego doświadczenia, a z drugiej służy do jego wyrażania. Nie znamy dokładnego powiązania pomiędzy jedną i drugą funkcją języka, są jednak powody do nadziei, że badania głębokich struktur syntaktycznych i semantycznych, takie jakie znajdujemy u licznych autorów (Chomsky'ego, Katza, Fodora, Cummins, Jackendoffa) doprowadzą w tej sprawie do postępu.

6) Odczuwanie zmysłowe rozumiane jako pewien całościowy stan zmysłowej komunikacji z otoczeniem, choć niezróznicowany wyraźnie na różne modi zmysłowe i zakresy przedmiotowe, dostarcza podstawowych zarysów świata i przenika, jako tło, wszystkie skategoryzowane postacie doświadczenia.

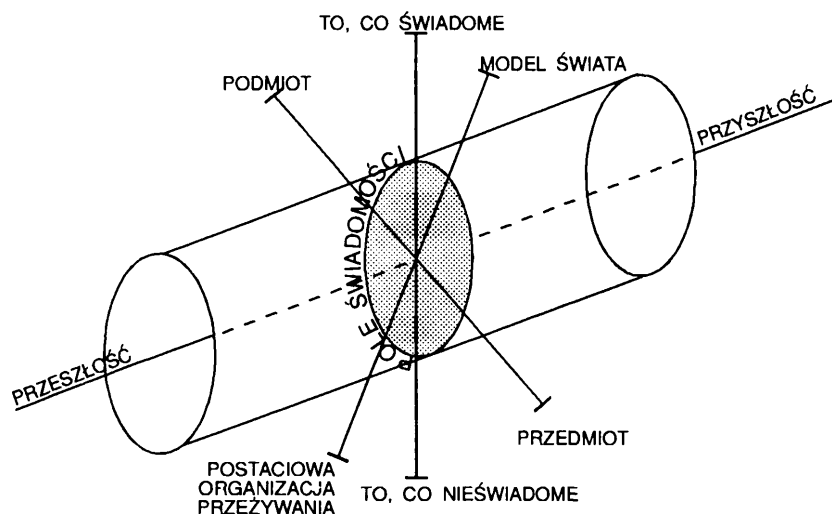
7) System podmiotu, na który składają się Ja i szerzej rozumiana osoba ludzka.

## 2. OMÓWIENIE PODSTAWOWYCH NAPIĘĆ W OBRĘBIE BYCIA ŚWIADOMYM

Byt świadomy nie jest sumą wymienionych w poprzednim paragrafie elementów, ale układem napięć pomiędzy nimi. Używając terminu „napięcie” nie chcę wprowadzać tajemniczego i niewiele

mówiącego pojęcia sugerującego walkę jakichś energii czy sił. Napięcie to rozumiem jako pewną niewykluczającą wybiórczość - możliwość funkcjonowania według jednego z dwóch przeciwnych wzorców, przy czym ten niewybrany nie ulega wyłączeniu, ale staje się tłem oddziałującym stale na ten pierwszoplanowy.

Poniżej przedstawiam prosty schemat tych napięć. Punkty od 1) do 7) zebrane są w opozycyjne pary. Napięcia wyobrażone są jako krzyżujące się osie. Jedną z nich - tę wyobrażającą napięcie pomiędzy przeszłością a przyszłością - przedstawiam jako rodzaj walca, po to by wyobrazić graficznie efekt przecinania się wszystkich opozycji ze strumieniem przeżywanego czasu. Tym efektem jest pole świadomości.



Schemat pokazuje cztery osie napięć konstytuujących byt świadomy. Równowaga pomiędzy biegunami tych osi stanowi podstawowy warunek istnienia bytu świadomego. Poniżej przedstawiam zwięzłe charakterystyki poszczególnych osi i formułuję kilka ogólnych wniosków natury antropologicznej.

#### A. PODMIOT-PRZEDMIOT

U źródeł filozofii \*świadomości w nowożytnej tradycji europejskiej leżało niewątpliwie zainteresowanie człowiekiem jako podmiotem

tego, co człowiek ten czuje, poznaje, myśli, czyni, do czego jest przekonany i co uważa za wartościowe. Ekspozowano przy tym element poznawczy - podmiot ludzki miał być przede wszystkim podmiotem poznania. Sposób przejawiania się podmiotu był zatem przede wszystkim odciskaniem jakiegoś piętna na relacji poznawczej, a mianowicie wywoływaniem subiektywności poznania. „Subiektywność” to pojęcie z jednej strony obciążone negatywnie za sprawą sięgającej starożytności tradycji sceptycznej, z drugiej strony związane z ową silną intuicją poznawczą, którą Kartezjusz umieścił w centrum swojej filozofii: „Myślę, więc jestem”. Od jego czasów dychotomia subiektywne-objektywne znalazła się w centrum wszelkich dyskusji filozoficznych.

Wiek dwudziesty wniósł w analizy pojęcia subiektywności wiele nowych elementów. Wymieńmy tylko trzy: fenomenologiczne pojęcie intencjonalności i czystego Ja, epistemologię bez podmiotu poznającego Karla R. Poppera oraz biologiczne pojęcie subiektywności ukute przez Konrada Lorenza. W rzetelnym zastanawianiu się nad podmiotowością człowieka muszą być obecne wszystkie trzy perspektywy. Należy zdać sobie sprawę z biologicznych podstaw podmiotowości, z jej roli w procesie tworzenia i uzasadniania wiedzy, wreszcie jej miejsca w całkowitej strukturze bytu świadomego. Najważniejszym wnioskiem wypływającym z tego różnorodnego materiału jest to, że nie sposób mówić o podmiocie doświadczenia, działania czy wiedzy bez uwzględnienia przedmiotowej strony tych doznań i aktywności. Innymi słowy, nie ma subiektywności bez obiektywności. W kontekście badań nad strukturą bytu świadomego najważniejsze jest to, że \*świadomość nie może być uważana za miejsce podmiotu, za swego rodzaju subiektywność *par excellence*. W opisie bytu świadomego muszą wystąpić takie przedmiotowe, obiektywne własności przeżywanego przezeń świata, które w tradycyjnym rozumieniu w ogóle „nie przedstawiają się” do \*świadomości podmiotu. Henri Ey pisze: „Niemożliwe jest badanie świadomości bez odniesienia do »odczuwania«, »przeżywania«, słowem, do nieodrzucałnego doświadczenia przeżywającego podmiotu. Jednak subiektywność nie jest prostym, absolutnym atrybutem świadomości. Wiąże się ona z podmiotem, ale zawsze jak się to nieustannie powtarza od czasu Brentano - jest świadomością czegoś, co znaczy, że świadomość jest nieuchronnie przywiązana do praw rządzących tym, co obiektywne, praw, przez które konstytuowany jest byt

świadomy” [Ey, 1978, 5]. Byt świadomy nie daje się bez reszty opisać ani jako podmiot ani jako przedmiot.

Napięcie pomiędzy tym, co subiektywne a tym, co obiektywne - pomiędzy podmiotem a przedmiotem - należy rozumieć zgodnie ze sformułowaną wcześniej definicją napięcia strukturalnego w obrębie bytu świadomego. Byt świadomy może działać w modi subiektywności, ale w działaniu tym współgrają procesy nie-subiektywne. Byt świadomy może działać w modi obiektywności (procesy nieświadome, sen, odruchy automatyczne), ale jest w nich obecny szczególnie subiektywny rys ludzkiego podmiotu, wykrywalny nawet na poziomie czysto fizjologicznym.

Napięcie pomiędzy podmiotem i przedmiotem w konstytucji bytu świadomego przechodzi przez różne szczeble. Subiektywność - jak pokazuje w wielu miejscach Lorenz - wyrasta z samego funkcjonowania żywych organizmów i już tam nie da się zredukować do czysto obiektywnych procesów. Zachowania zwierząt nie sposób sprowadzić do reakcji na bodźce (por. strausowską krytykę Pawłowa). Już tu mamy do czynienia z rudymenarną subiektywnością wyrażającą się w całościowym stosunku istoty zmysłowej do przeżywanego świata. Stosunek ten opiera się na prostych wskaźnikach blisko-daleko, przyjaźne-wrogie, itd. W innego rodzaju analizach E.Husserla, okazuje się, że „korelacja, pokrywanie się wrażeniowych odpowiedników bodźców z przedmiotem materialnym, funkcjonującym jako ciało człowieka oraz z przestrzennym porządkiem rzeczy, jest (...) następstwem specyficznego ujęcia, apercpejji, dzięki której włączamy wrażenia cielesne w system funkcjonalnych następstw bodźców zewnętrznych”. „Dlatego” - komentuje Husserla A. Półtawski - „wrażliwość na bodźce rozumie Husserl [zob. 1954, 156nn] jako własność naszego ciała o zupełnie innym źródle niż własności fizyczne” [Półtawski, 1973, 299-300].

Na wyższych szczeblach rozwoju bytu świadomego, właściwym medium subiektywności staje się czas i pamięć. Na rolę, jaką odegrało powstanie pamięci osobniczej w filogenezie człowieka jako istoty świadomej kładą nacisk Popper i Eccles [1977, dialog IV]. Kolejne szczeble rozwoju bytu świadomego jako podmiotu obejmują:

- 1) ruch spontaniczny,
- 2) dystansowanie się w stosunku do pola własnych przeżyć,
- 3) organizowanie osobistego czasu.

We wszystkich tych zakresach manifestuje się subiektywność jako „wymykanie się temu, co zastane”, jako emancypacja spod bezpośredniej presji przeżyć.

Subiektywność ta zarazem ciągle się przemienia i przybiera nowe formy obiektywności. Oto bowiem:

1) byt świadomy staje się sprawcą własnych czynów i jako taki jest spostrzegany i osądzany;

2) byt świadomy staje w centrum własnego pola przeżywania, które przybiera formę zorganizowaną horyzontalnie - jest tym, który zamieszkuje to pole i zawsze jest częścią jakiegoś pola, nie jest nigdy „czystym” podmiotem;

3) byt świadomy buduje swą własną historię, utożsamia się ze swoją przeszłością i przyszłością - staje się zarazem sam czymś historycznym, zamkniętym w obrębie pewnego czasu i podległy czasowym fazom życia.

Dodajmy do tego szczególny związek, jaki panuje pomiędzy trzecim z wymienionych aspektów bytu świadomego jako podmiotu-przedmiotu-podmiotu, a Ja idealnym. Organizowanie się bytu świadomego w porządku czasowym jest bowiem związane z tworzeniem pewnego ideału, projektu, z którym nie utożsamiamy się w pełni, ale który nie jest nam zupełnie obcy. To on zmusza byt świadomy do wychylenia w przyszłość, ku możliwemu miejscu jego spełnienia. H.Ey stwierdza, że byt świadomy stwarza swój porządek czasowy przez pewne rozszerzenie, w którym staje się on osobą. Ideał i projekt przeciwstawiają sobie terażniejszość i przyszłość. Byt świadomy zwraca się ku swej terażniejszości i przeszłości z punktu widzenia projektu skierowanego w przyszłość. Mówi o tym również - bardzo sugestywnie - Sartre.

Na zakończenie tego punktu podkreślmy raz jeszcze, że w obrębie bytu świadomego nie ma podmiotu bez przedmiotu. Podmiot i przedmiot wyłaniają się jako autonomiczne, ale pozostające w stałym napięciu elementy bytu świadomego. Dlatego konstytucja podmiotu w obrębie bytu świadomego musi jakoś zależeć od relacji łączących byt świadomy z przedmiotem (przedmiotami). Byłoby to zgodne z koncepcją Poppera i Ecclesa o tym, że ludzkie Ja kształtuje się tylko dlatego, że jest w stanie ustawicznie tworzyć teorie dotyczące świata. Ponadto ós podmiot-przedmiot posiada pewną dynamikę polegającą na przechodzeniu przedmiotu w podmiot i odwrotnie. Pierwszy z tych procesów realizuje zdolność podmiotu do internalizacji przedmiotowego do-

świadczona (świat obiektywny staje się sprawą podmiotu). Drugi uwidacznia się w automatyzacji (a więc pewnym uprzedmiotowieniu) zdolności, które początkowo zdobywane są świadomym wysiłkiem podmiotu.

## B. SPOSTRZEGANIE POSTACIOWE – MODEL ŚWIATA

Opozycji tej przypada szczególnie ważne miejsce w konstytucji bytu świadomego. Od czasu pojawienia się psychologii postaci toczy się spór o charakter i zakres praw konstytucji postaci. Sformułowane początkowo dla niektórych spostrzeżeń zmysłowych, dawały nadzieję na wyjaśnienie również innych funkcji psychicznych. Aron Gurwitsch (zob. rozdział I i II) pragnął uogólnić pewien schemat postaciowy na wszystkie przejawy \*świadomości, ponieważ widział w tym wyjście dla dualizmów ciążyących nad teorią \*świadomości. Dualizmy krytykowane przez Gurwitscha zasługiwały na to. Jednak jednowymiarowa koncepcja \*świadomości, którą zaproponował sam, budzi nie-małe wątpliwości (por. rozdział I). Dlatego sądzę, że należy uznać nieredukowalną heterogeniczność (choć nie klasyczny dualizm) bytu świadomego i pola świadomości. Tę heterogeniczność chcę rozumieć jako napięcie pomiędzy dwiema organizacjami doświadczenia: postaciową i kategoriałną. Argumenty w tej kwestii padły już w rozdziale o afazji. Poniżej zastanowię się dodatkowo nad jedną z funkcji bytu świadomego: pamięcią, w nadziei wzmocnienia racji na rzecz powyższego przekonania.

Dzięki pamięci istota świadoma włącza w strukturę aktualnego doświadczenia (w tu i teraz postaciowo zorganizowane pole przeżywania) coś zgoła obcego - reprezentację minionego doświadczenia. Uaktualnienie minionego doświadczenia nie jest aktualnością w tym samym sensie, co obecne przeżywanie. Nie jest też ścisłym odwzorowaniem innej aktualności w tej obecnej. Ożywienie minionych przeżyć jest nie tylko wzbogaceniem aktualnego pola, ale wprowadzeniem w to pole heterogeniczności - napięcia pomiędzy przeszłością a terażniejszością.

Zamiast prostego odwzorowania przeszłych doświadczeń, pamięć podsuwa wyselekcjonowany i zorganizowany materiał nakierowany na uchwycenie przedmiotu minionego doświadczenia. W ten sposób oddala się ona znacznie od podstawowych rysów samego źródłowego przeżywania, z którego czerpie ten materiał. Kiedy natomiast przypo-

mnienie pojawia się w kapryśnie niezorganizowanej postaci, traci realizm, który mógł cechować przeżycie źródłowe.

Niejednorodność pola świadomości spowodowana przez każdy akt przypomnienia zmusza do sceptycyzmu w stosunku do podejmowanych przez psychologów postaci [Köhler, 1959, 165-187] prób interpretacji pamięci i przypomnienia jako całkowicie zdeterminowanych przez postaciową strukturę pola aktualnego oraz odpowiedzialne za jego konstytucję procesy w mózgu.

Wspomniana wyżej selektywność pamięci nie jest jedyną przyczyną szczególnej pozycji przypomnień w polu aktualnego przeżywania. Pamięć wiąże się z nieco inną strukturą podmiotową. W o wiele większym stopniu jest ona uwikłana w diachroniczny wymiar podmiotu i jego osobową strukturę. Ten aspekt pamięci analizował interesująco Erwin Straus w artykule o amnezji dziecięcej. Pisał on: „Podmiotem przypomnienia nie jest mózg przechodzący od jednego stanu uwarunkowania do drugiego, ani też świadomość, w której jedno indywidualne doświadczenie następuje po drugim. Podmiotem przypomnienia jest istota ludzka, która kształtuje historię swego życia w horyzoncie swego osobistego czasu (...) Systematyczny porządek wzrastającej całości dominuje nad funkcjami części zgodnie z ich zmieniającą się retrospektywną i prospektywną wartością. Taka organizacja systemu pamięciowego tłumaczy nie tylko to, że amnezja dziecięca występuje, ale i to, że musi występować” [Straus, 1966, 73-74; por. Ey, 1978, 287].

Pamięć jest może najwyraźniejszym, choć nie jedynym czynnikiem wprowadzającym heteronomię pola świadomości. Podobne rozumowanie można powtórzyć dla antycypacji oraz dla poczucia „posiadania swojego doświadczenia”. Wszystkie one budują napięcie pomiędzy polem aktualności a czymś, co trans-aktualne: momentami osoby zanurzonymi w przeszłości, w projektach i w poczuciu własnej tożsamości. Jest naczelnym i kilkakrotnie powtarzanym twierdzeniem tej książki, że te ostatnie momenty spotykają się z aktualnością przeżywania pod postacią tzw. *m o d e l u ś w i a t a*. Jest on systemem wewnętrznej i nieświadomej reprezentacji świata. Relacja pomiędzy tym modelem a polem świadomości polega na opozycji i dialogu, a nie syntezie w jedną przeżywaną postać.

Dzięki tej opozycji powstaje jedna z fundamentalnych własności bytu świadomego: nie tylko przeżywa on swoje doświadczenie, ale



posiada je. W klasycznej filozofii brytyjskiego empiryzmu „posiadanie swoich przeżyć” trudno było rozumieć inaczej, jak ustawiczne spełnianie aktów refleksyjnych - obserwowanie pojawiających się w umyśle „idei”. Stanowisko to odziedziczyła pod różnymi postaciami psychologia rozwijana w następnych wiekach. Wszystkie aspekty świadomego przeżywania - również ich charakterystyczny związek z przeżywającym podmiotem - miał być, w swych ostatecznych podstawach, jakimś związkiem idei (albo odpowiednio wrażeń czy postaci); w każdym razie wszystkie aspekty przeżywania miały być jakoś obecne w polu świadomości, jakkolwiek było ono rozumiane - czy to jako pole idei, pole wrażeń czy pole postaciowe.

W przeciwieństwie do tego, mającego długą i szlachetną tradycję poglądu, głoszę tutaj, idąc w ślady Strausa i Ey'a, że pole wpółkonstytuuje świadome doświadczenie razem ze swoją opozycją: kategorialnym, transaktualnym modelem świata. Bycie świadomym jest zatem ustawicznym transponowaniem aktualnego przeżywania na poziom modelu świata oraz wcielaniem tego modelu w pole aktualnego przeżywania. Intuicję tę wyraził Ey definiując bycie świadomym jako przeżywanie niepowtarzalności własnego doświadczenia i jednoczesne transformowanie go w uniwersalność własnej wiedzy.

To, co pochodzi z modelu i to, co należy do pola aktualności, nie są dwiema ściśle oddzielonymi częściami doświadczenia, pomiędzy którymi zachodziłaby relacja opozycji i komunikacji. Elementy należące do modelu tracą często zarówno kategorialność jak i charakter „teoretyczny” - to, co było wiedzą, staje się spostrzeżeniem, wyuczone schematy spostrzeżeniowe i czynności automatyzują się i pojawiają w polu przeżywania jako pewne postacie. Z kolei postacie przeżywania, oprócz przemian strukturalnych przewidywanych przez prawa postaciowe, wykazują szereg cech (elastyczność, spontaniczność, otwartość na nowe elementy), które pochodzą z faktu, że przeżywanie przeniknięte jest przez elementy kategorialnego modelu świata.

Ani sam model świata, ani postaciowe pole nie konstytuują same przez się bycia świadomym. Tak jedno, jak drugie jest w swych istotnych rysach *n i e ś w i a d o m e*. Nie potrafimy uzmysłwić sobie ani działania praw konstytuowania się postaci, ani reguł kategoryzacji i ideacji składających się na funkcjonowanie modelu świata. Dopiero napięcie pomiędzy tymi strukturami umożliwia bycie świadomym i przyczynia się w ten sposób do konstytucji bytu świadomego.

### C. PRZESZŁOŚĆ-PRZYSZŁOŚĆ

Dla przedstawienia opozycji model świata – pole przeżywania posłużyłem się przykładem pamięci i przypominania. Ma to oczywiście związek z diachronicznym aspektem świadomego doświadczenia, ale samo przez się nie mówi jeszcze nic o jego czasowym przebiegu. W przykładzie tym nie pojawiło się w ogóle pojęcie czasowej rozciągłości przeżycia, ani pojęcie strumienia przeżyć. A przecież są to oczywiste, dostępne wewnętrznej obserwacji fenomeny. Tej ciągłości nie da się prawdopodobnie przedstawić w terminach jakiejś subtelnej teorii pamięci, w której „to, co przedtem” zamieniałoby się w jakąś informację współprezentowaną z „tym, co później”. Taka „informacja” byłaby pozbawiona cech żywego przeżycia, a przecież każde aktualne przeżycie otoczone jest pewnym czasowym otoczeniem, pewnym „już nie” i „jeszcze nie”, które są z tym przeżyciem nierozłączne. Husserlowi (*Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*) zawdzięczamy szereg opisów tego aspektu przeżywania. Ową czasową otoczkę aktualności nazwał on retencją i protencją. Przez nie każdorazowa aktualność włączona jest w jakiś bardziej pierwotny wymiar przeżywania: trwanie.

Przeżycie jest włączone w trwanie. To ostatnie nie jest jednak jednoznacznym, ani łatwym do wyjaśnienia pojęciem. Można powiedzieć, że trwanie manifestuje się wielorako i na różnych poziomach przeżywania. Ten poziom zależy w dużej mierze od typu przeżyć. Trwanie manifestuje się w spostrzeganiu, działaniu, percepcji własnej osobistej historii, projektowaniu przyszłości. Te różne manifestacje trwania można do pewnego stopnia przybliżyć, rozważając obecne w nich napięcie pomiędzy przeżywaną aktualnością, przeszłością i przyszłością. Tak, jak w poszczególnych aktach świadomych obecna jest retencja i protencja, tak samo w szerszych jednostkach przeżywania - splotach przeżyć o niejasnych granicach czasowych, ale wspólnym sensie - obecna jest pewna proporcja aktualności, przeszłości i przyszłości. Są sploty przeżyć zorientowane na przeszłość i zorientowane na przyszłość. Poczucie aktualności jest w dużej mierze zależne od proporcji pomiędzy przeszłością a przyszłością. Te proporcje ulegają czasem zaburzeniu, które sprawia, że przeżywanie zdaje się pochłonięte przez przeszłość albo przez przyszłość. Występuje niemożność skupienia się na aktualnej sytuacji, gonitwa za projektami i nowymi myślami, albo odwrotnie, poczucie przytłoczenia przez

przeszłość, brak inicjatywy i zamknięcie na nowe informacje. Wielu psychiatrów od czasu pionierskich prac E. Minkowskiego próbowało opisać te charakterystyczne fenomeny. Interesująco omawia je również Ey [1978, 78-85]. Niezależnie od wciąż niewyjaśnionych źródeł zaburzeń w przeżywaniu czasu, pouczają nas one o ukrytej w każdym splocie przeżyć strukturze osobistego czasu - strukturze opartej na opozycji przeszłość-przyszłość.

Inny aspekt tej struktury pokazuje Hannah Arendt w swojej analizie czynności myślenia. Rozmyślający podmiot - twierdzi Arendt - przebywa w swego rodzaju wiecznym teraz (*nunc stans*), odpychając od siebie zarówno przeszłość, jak przyszłość. Człowiek, który rozmyśla „żyje w paśmie pomiędzy przeszłością a przyszłością, a to, co nazywa terażniejszością jest trwającą przez całe życie walką przeciwko martwemu ciężarowi przeszłości, która z nadzieją kieruje go naprzód oraz przeciwko lękowi przed przyszłością (w której jedynie pewna jest śmierć), który kieruje go wstecz ku »ciszy przeszłości«, napełnia go nostalgicznym wspomnieniem tej jedynej rzeczywistości, której można być pewnym” [Arendt, 1978, 205].

Wcześniej, w rozdziale o polu świadomości, zwróciłem uwagę na to, jak trudno wyjaśnić dynamikę czasu i trwania, jeśli wyjdzie się od synchronicznego pola danych (Gurwitsch). Dlatego oś czasową trzeba uznać za autonomiczny wymiar świadomego doświadczenia, daleko wykraczający poza to, co tradycyjnie uważano za „obecne w świadomości”. To nie czasowy wymiar przeżyć konstytuuje się w \*świadomości, ale raczej dynamika osobistego czasu stwarza warunki dla konstytuowania się pola świadomości.

Konstytuowanie się pola świadomości nazwiemy aktualizacją. Zarówno rzetelny opis świadomego przeżywania, jak i dane eksperymentalne przedstawiane między innymi przez J. Ecclesa (1977) i E. Pöppela (1989) świadczą o tym, że byt świadomy używa informacji dostępnych w pewnym okresie czasu fizycznego, aby zbudować z nich strukturę pola, które jest przeżywane jako aktualne. Tym samym byt świadomy zawsze predatuje swoje przeżywanie (tak samo, jak postdatuje akty spontanicznego ruchu). Niewiele wiemy o tych procesach. Nawet jeśli kiedyś dowiemy się więcej o tym, jakie procesy fizjologiczne odpowiadają za owo konstytuowanie się pola aktualności, czy tym samym dowiemy się czegoś więcej o czasie i chwili obecnej? Przecież zawsze porównywać będziemy czynniki fizjologiczne mierzalne w cza-

sie fizycznym z czymś, co czujemy jako chwilę obecną. Ten pesymizm nie powinien wszakże przysłaniać faktu, że fizjologiczna i opisowa strona analizy bytu świadomego są sobie teraz znacznie bliższe niż były dawniej.

#### D. ŚWIADOME – NIEŚWIADOME

Powtórzmy naczelną tezę tych rozważań: Wyjaśnienie bycia świadomym i świadomego bytu nie polega na pokazaniu struktury \*świadomości, ale na zrozumieniu wzajemnych relacji różnych struktur, z których każda tylko częściowo manifestuje się w świadomych przeżyciach, albo wcale się w nich nie manifestuje, będąc jednak niezbędnym elementem w konstytucji bytu świadomego. Mówiąc o konstytucji bytu świadomego i jego leżących poza świadomością elementach, nie chcę mówić o pełnej konstytucji człowieka jako istoty świadomej. Wprowadziłoby to z jednej strony elementy trywialne (koniecznym warunkiem funkcjonowania istoty świadomej jest sprawna wątroba), a z drugiej nie rokującą większych nadziei dyskusję na temat neurofizjologicznych procesów realizujących wskazywane procesy i relacje w obrębie bytu świadomego. Przez nieświadome aspekty podmiotu, przeżywanego czasu, modelu świata rozumiem to, co można funkcjonalnie powiązać z fenomenologią ludzkiego przeżywania.

Po tym wyjaśnieniu, już bez niebezpieczeństwa „mówienia o wszystkim”, można stwierdzić, że oś świadome-nieświadome przecina pole świadomości w proponowanym modelu bytu świadomego i wpływa na pozostałe osie (tak jak i one wpływają na siebie nawzajem) nadając im pewną „wertikalną” dynamikę. W obrębie każdej osi możemy zaobserwować ruch od tego, co świadome do tego, co nieświadome i odwrotnie. I tak:

1) (Oś podmiot-przedmiot). Ludzki podmiot wyłania się z nieświadomego (siebie) centrum działań i doznań, aby stopniowo stawać się samoświadomą osobą, jednak w trakcie tego procesu wielka część owej podmiotowej struktury zostaje umieszczona poza \*świadomością. Dotyczy to wielu naszych pragnień, uznania wartości, upodobań estetycznych, widzenia własnego miejsca w świecie, itd. Z kolei na przeciwnym biegunie (przedmiotowym) znajdujemy stratyfikację przedmiotów mniej lub bardziej uświadamianych. Świadome przeżywanie wytycza w przeżywanym świecie coś na kształt kręgów przedmiotowych o coraz to mniejszym stopniu uświadomienia.

2) (Oś model-pole przeżywania). Nasz model świata funkcjonuje w nas początkowo jako czysto instynktowny i nieświadomy zespół wrodzonych schematów percepcyjnych i operacyjnych, aby stopniowo, przez wcielanie doświadczenia społecznego (rola języka), stawać się systemem reprezentacji, tworzonym świadomie i świadomie używanym. Nie znaczy to, by ów model pojawiał się kiedykolwiek cały w \*świadomości. Przeciwnie, jego najważniejsze elementy skrywają się w nieświadomości, a pełne ich wydobyć nie jest nigdy możliwe. Z kolei w postaciowej strukturze pola mamy z jednej strony uświadamianie sobie mechanizmów powstawania postaci (analizę postaci), z drugiej wyuczoną automatyzację pewnych sztucznie skonstruowanych postaci. Dobrym przykładem są tu dzieła sztuk plastycznych, muzyki i poezji - artysta konstruuje nowe całości, które nabierają charakteru trwałych postaci.

3. (Oś czasowa). Nasze przeżywanie czasu staje się coraz bardziej świadome w miarę doskonalenia pamięci i konsolidowania się struktury osobowej. A jednak przeżywanie czasu jest ciągłym obcowaniem z nieświadomością. Nasza pamięć jest wybiórcza, projekty zawodne, a tak zwane poczucie czasu często rażąco nieadekwatne - tym niemniej istniejemy jako istota trwająca i przeżywająca w czasie.

W obrębie trzech przedstawionych osi konstytuujących byt świadomy występuje zatem dialektyka świadome-nieświadome. Nie jesteśmy w stanie teoretycznie wyznaczyć granicy pomiędzy tym, co świadome a tym, co nieświadome. Granica ta wyznacza się każdorazowo za sprawą dynamicznej równowagi pomiędzy obiema biegunami i jest w ciągłym ruchu. To dynamiczne wylanianie się granicy można opisać metaforycznie jako wypieranie elementów świadomych w nieświadomość oraz wdzieranie się elementów nieświadomych w \*świadomość. W cytowanej tu wielokrotnie monografii, H. Ey powiada, że wszystkie ambiwalencje bytu świadomego, jakie starał się opisać, są wynikiem owego wdzierania się tego, co nieświadome w funkcjonowanie bytu świadomego. Są różne drogi owego wdzierania się, zależnie której strony bytu świadomego ono dotyczy: pola świadomości czy struktury podmiotu.

Na poziomie pola świadomości, owo wdzieranie się nieświadomości przejawia się we wszystkim, co wprowadza aktualne doświadczenie na „błędne ścieżki”. Usuwając pewne treści z aktualności przeżywania, pole uzyskuje spójność, która jednak zawsze może zostać rozbita.

Mechanizmy tego usuwania tkwią już w regułach konstruowania się postaci: pole świadomości skupia się wokół tematu i dokonuje selekcji pola tematycznego (por. opisy Gurwitscha). Jednak ten nie wystarczy. Byt świadomy jest mianowicie pogrążony w ustawicznym wewnętrznym dyskursie, gdzie „język - konsubstancjalny ze świadomością - jest operacją, która formuje nieświadomość i skrywa ją w nieciągłości swego dyskursu” [Ey, 1978, 295]. Z drugiej strony treści nieświadome wdzierają się często przez język, jak w sławetnych przejęzyczeniach, opisywanych przez Freuda. Poza językiem, do mechanizmów selekcji i wypierania należą niewątpliwie: osobiste preferencje i ideały, uczucia i wartości współkonstruujące osobę. Nieświadomość jest więc nie tylko „produktem” pola, ale również autokonstrukcji osoby. Dialektyka świadome-nieświadome przybiera tu niekiedy dramatyczny charakter. Zamienia się w walkę o dominację jednego z tych czynników nad całym człowiekiem. Nigdy nie jesteśmy wolni od tej swoistej psychomachii, ale w czystej postaci widzimy ją chyba tylko w stanach załamania równowagi psychicznej.

## ZAKOŃCZENIE

### BYCIE ŚWIADOMYM JAKO DYSPONOWANIE OSOBISTYM MODELEM ŚWIATA

Na początku tej pracy uznałem słowo „świadomość” za obciążony filozoficznymi założeniami skrót myślowy i stwierdziłem, że nie potrzebujemy bytu nazwanego tym mianem do wyjaśnienia fenomenu bycia świadomym oraz struktury istoty zdolnej do takiego bycia. Staralem się uzasadnić swój pogląd poprzez analizę czterech aspektów przeżyć świadomych: zorganizowanie w pole świadomości, kategoriałność, związek z odczuwaniem zmysłowym oraz podmiotowość.

Pierwszy z tych aspektów omówiłem nawiązując do koncepcji Arona Gurwitscha, który podkreślił autonomiczną organizację i poszukiwał ogólnej, formalnej charakterystyki tej organizacji. W opisie tej organizacji Gurwitsch odwołał się do pojęcia źródłowych danych świadomego doświadczenia i próbował całe bogactwo zjawisk składających się na bycie świadomym zinterpretować z punktu widzenia struktury takich danych. Odnotowałem dwa mankamenty takiego podejścia: nienaturalną interpretację czasu i brak pojęcia odczuwania zmysłowego. Ujęciu Gurwitscha przeciwstawiłem koncepcję pola świadomości wprowadzoną przez Henri Ey'a. Bycie świadomym pojawia się w niej nie tylko jako zorganizowane w pole, ale jako czynne organizowanie tego pola. W proces tej organizacji uwikłana jest, zdaniem Ey'a podmiotowość bytu świadomego i język.

Drugi aspekt bycia świadomym, jakim jest kategoriałna struktura świadomego doświadczenia i jej związek z językiem omówiłem na przykładzie tych przypadków afazji, w których równolegle rozpada się struktura języka i kategoriałność doświadczenia.

Podstawową hipotezę, jaką wziąłem pod uwagę, była przedstawiona przez Gelba i Goldsteina koncepcja dwóch nastawień organizujących ludzkie doświadczenie: nastawienia konkretnego i kategoriałnego. Przytoczone następnie interpretacje albo podważają sens tej hipotezy

(Jakobson), albo starają się pokazać istotę tych nastawień (Gurwitsch, Schütz, Goldstein, Kotzin). Staralem się przedstawić wady i zalety tych interpretacji. Ostateczny wniosek z rozważań wydaje się następujący: U podłoża językowej kategoryzacji naszego doświadczenia leży jego własna kategoriałna struktura (typowość). Tej ostatniej nie można wszakże rozumieć jako całkowicie niezależnej od języka. Język pełni bowiem podwójną rolę. Jest instrumentem opisywania doświadczenia i narzędziem kształtowania tego doświadczenia. Język pełni rolę wewnętrznego modelu świata. Funkcjonowanie tego modelu przejawia się w dwóch procesach: z jednej strony zachodzi ustawiczna transpozycja postaciowo–konkretnie zorganizowanego pola przeżywania na poziom kategoriałny odpowiadający owemu modelowi, z drugiej strony występuje konfrontowanie owego modelu z przeżywaną rzeczywistością i stałe jego modyfikowanie. „Nastawienie kategoriałne”, to pojęcie wprowadzone przez Goldsteina dla opisu pierwszego z tych procesów. Zarówno jeden, jak drugi proces opierają się na pewnych swoistych tylko dla człowieka mechanizmach mózgowych, zapewniających komunikację i funkcjonalną jedność obu tych poziomów organizacji. Rozerwanie tej jedności przy pewnych uszkodzeniach mózgu powoduje, że język, zachowany jako statyczna struktura, przestaje pełnić swoje dynamiczne funkcje. Znika napięcie pomiędzy językiem a doświadczeniem; język zaczyna funkcjonować na tym samym poziomie co inne doświadczenia – sam stając się tylko jednym z nich.

Trzeci z wymienionych aspektów bycia świadomym pokazałem w nawiązaniu do wprowadzonego przez Erwina Strausa rozróżnienia odczuwania i spostrzegania (albo odpowiednio patycznego i gnostycznego momentu przeżycia świadomego). Odczuwanie jest globalną, nieorientowaną przedmiotowo, ale raczej egzystencjalnie, komunikacją ze światem. Jest to, innymi słowy, pewien zmysłowy nacisk wywierany przez świat na istotę czującą. W odczuwaniu świat prezentuje się w świetle takich kategorii jak: przyjazne–wrogie, bezpieczne–niebezpieczne, znajome–nieznajome. Spostrzeganie jest natomiast jest zorientowane poznawczo i przedmiotowo. Przejście od odczuwania do spostrzegania wymaga złamania symbiotycznej relacji pomiędzy podmiotem a światem, co dokonuje się to za sprawą wspomnianego już kilkakrotnie modelu świata. Model ten współistniejąc, ale nie utożsamiając się z odczuwaniem świata, przemawia



innym językiem i wyzwala podmiot od bezpośredniej presji i sugestywności przeżywania. Analiza Strausa odnosi się do zwierząt i człowieka, przy czym u człowieka model świata nabiera charakteru abstrakcyjnego i językowego.

Czwarty aspekt bycia świadomym polega na tym, że ma ono charakter podmiotowy. Czy jednak oznacza to, że w jego strukturze znajduje się jakiś osobny podsystem, zwany Ja? Czy bycie podmiotem swego doświadczenia nie znaczy po prostu bycia człowiekiem, który ma oczy i uszy otwarte? Czy nie wystarczy z jednej strony wiedza o ludzkim organizmie (szczególnie mózgu), a z drugiej wiedza o treściowej organizacji pola przeżywania (fenomenologia), aby zrozumieć ową podmiotowość charakterystyczną dla bytu świadomego?

Sprawa nie jest taka prosta. Relacja ludzkiego podmiotu do przeżywanego świata, to tylko część problemu. Drugą, może bardziej fascynującą część, stanowi zdolność istoty świadomej do dystansowania się od własnych przeżyć, transcendowania ich i czynnego ich organizowania niezależnie od stanu zewnętrznego pobudzenia. Zdolność ta manifestuje się w tzw. nastawieniu kategorialnym, w ruchu spontanicznym, a także w organizowaniu czasowego biegu swych przeżyć według trajektorii wartości i osobowości. Materiał, jaki przytoczyłem i skomentowałem miał pokazać, że do zrozumienia bycia świadomym i bytu świadomego potrzebne jest wprowadzenie opozycji Ja – pole świadomości i że niewłaściwe jest redukcjonowanie Ja do jakiegokolwiek przedmiotowej struktury: czy to sposobu działania mózgu, czy to nagromadzonych w toku doświadczenia dyspozycji, czy wreszcie podmiotu w sensie społecznym. Z drugiej strony, absolutyzacja Ja, jaka ma miejsce w husserlowskiej koncepcji czystego ego, zmniejsza nasze przekonanie o realności podmiotowej struktury bytu świadomego, a przynajmniej zdecydowanie oddziela tę realność od realności świata.

W kilku miejscach tej pracy sięgnąłem do koncepcji wysuwanych przez neurofizjologów. Wydaje się niezmiernie interesujące, że głoszone przez nich teorie dotyczące związków pomiędzy samoświadomym umysłem a mózgiem przybierają często charakter dualistyczny. Przeczy się w nich możliwości zredukowania procesów umysłowych do procesów fizjologicznych zachodzących w mózgu, a zamiast tego proponuje się jakąś odmianę modelu interakcyjnego. Idea interakcji wydaje się obiecująca tylko wtedy, kiedy obie jej strony nie są pojmowane jako

autonomiczne byty, ale raczej, jako częściowo samodzielne podsystemy pewnego obszerniejszego systemu. W przeciwnym razie pogląd o interakcji zachodzącej pomiędzy umysłem a mózgiem jest poglądem magicznym. Tym obszerniejszym systemem jest osoba ludzka. Jest ona nieredukowalną całością, której dynamika domaga się stałego oddziaływania całości na część. To, co pojawia się nam jako oddziaływanie umysłu na mózg z jednej strony oraz jako determinowanie umysłu przez mózg z drugiej, jest efektem transcendowania przez istotę ludzką siebie samej. O ile w każdym czasowym przekroju widzimy człowieka jako jedność psycho-fizyczną, o tyle rozwój osoby, jej wysiłek, by świadomie kierować swoim życiem (od poziomu zwykłych spostrzeżeń i reakcji do poziomu działania moralnego) sprawia, że zrywa ona ową jedność i włączając idealne czynniki w proces autokonstrukcji, tworzy napięcie pomiędzy nimi a ową psychofizyczną jednością. W konsekwencji oddziałuje na siebie samą, na swą dotychczasową postać. Owa postać, to poprzedni stan równowagi. Dynamika osoby stwarza napięcia i zażęga je. Nie znamy wszystkich źródeł, z których osoba ludzka czerpie energię do swojej autokonstrukcji, ale na pewno jednym z nich jest to, co uważa się za czysto umysłowe, intelektualne, abstrakcyjne czy idealne. W tej perspektywie mózg i umysł, to dwa narzędzia osoby: narzędzie stabilizacji (jedności psychofizycznej) i narzędzie samorozwoju.

W ostatniej części tej książki, rozwijając pomysły Henri Ey'a, podałem pewien pozytywny model bytu świadomego. Według tego modelu, na bycie świadomym składają się opozycje pomiędzy różnymi strukturami, które same w sobie zanurzone są w nieświadomości. Powstaje jednak pytanie: Na czym polega stan bycia świadomym w odróżnieniu od bycia świadomym bytem? Sugeruję, że polega on na stałym zachowywaniu równowagi pomiędzy biegunami tych opozycji. Kiedy jedna strona którejs z wymienionych opozycji zaczyna dominować nad drugą, dochodzi do uderzającej atrofii lub deformacji świadomego przeżywania (wadliwej aktualizacji przeżywania, czyli złej konstytucji pola świadomości). Na tym jednak nie koniec, jako że dalej nie wiemy, jak byt świadomy „radzi sobie” w utrzymywaniu tych opozycji w równowadze. Hipoteza, jaką postawił Henri Ey, jest następująca: Byt świadomy dysponuje w sposób wolny swoim modelem świata. Używając go jako narzędzie formowania pola uzyskuje możliwość ograniczonego, ale istotnego, ingerowania we wszystkie opozycje niezbędne dla bycia świadomym.

Rozważania zawarte w tej książce stanowią wstęp do zbudowania teorii wewnętrznego modelu świata, która wykorzystując dostępną dziś wiedzę o strukturach percepcyjnych i innych typach reprezentacji, o strukturze języka i jego roli w kształtowaniu doświadczenia, o strukturach zachowania, o czynnościach inteligentnych, w tym poznawczych, pozwoliłaby wykonać następny krok w badaniu zagadki umysłu, zagadki, której fascynującą częścią jest zdolność do świadomych przeżyć.

## LITERATURA

- Arendt H., 1978, *The Life of the Mind*, New York.
- Aschenberg H., 1978, *Phänomenologie und Sprache*, Tübingen.
- Bruner J., 1978, *Poza dostarczone informacje*, Warszawa.
- Bruner J., 1983, *The Growth of Cognitive Psychology*, w: J. Miller (ed.), *States of Mind*, New York.
- Chomsky N., 1968, *Language and Thought*, New York.
- Creutzfeldt O., 1979, *Neurological Mechanisms of Consciousness*, w: *Brain and Mind*, Ciba Foundation Symposium, Amsterdam.
- Dennett D., 1983, *Artificial Intelligence and the Strategies of Psychological Investigation*, w: J. Miller (ed.), *States of Mind*, New York.
- Eccles J., Popper K.R., 1977, *The Self and Its Brain*, London.
- Ey H. 1978, *Consciousness*, Bloomington.
- Fodor J., 1983, *Imagery and the Language of Thought*, w: J. Miller (ed.), *States of Mind*, New York.
- Gianotti G., Silveri M.C., Villa G., 1986, *Niewerbalne zaburzenie poznawcze a semantyczno-leksykalna dezintegracja w afazji*, w: I. Kurcz (red.), *Wiedza i język*, Warszawa.
- Goldstein K., 1963, *Human Nature in the Light of Psychology*, New York.
- Goldstein K., 1949, *Language and Language Disturbances*, New York.
- Goldstein K., 1971, *Selected Papers*, The Hague.
- Gregory R., 1983, *Visual Perception and Illusions*, w: J. Miller (ed.), *States of Mind*, New York.
- Gurwitsch A., 1966, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston.
- Gurwitsch A., 1975, *Das Bewusstseinsfeld*, Berlin.
- Gurwitsch A., 1978, *Mitmenschlichen Begegnungen in der Millieuwelt*, Berlin.

- Gurwitsch A., Schütz A., 1985, *Briefwechsel 1939–1959*, R. Grathoff (hrg), München.
- Hempoliński M., 1969, *Problemy percepcji. Teoria danych zmysłowych w brytyjskiej filozofii analitycznej*, Warszawa.
- Holenstein E., 1975, *Roman Jakobsons phenomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt am Main.
- Holenstein E., 1976, *Linguistik, Semantik, Hermeneutik. Pladoyers für eine strukturelle Phänomenologie*, Frankfurt am Main.
- Husserl E., 1972, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg.
- Husserl E., 1922, *Logische Untersuchungen*, Halle.
- Husserl E., 1974, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, Warszawa.
- Husserl E., 1975, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, Warszawa.
- Husserl E., 1978, *Posłowie do moich „Idei”*, w: M. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa.
- Husserl E., 1982, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa.
- Jackendoff J., 1983, *Semantics and Cognition*, Cambridge, Mass.
- Jakobson R., 1959, *Linguistic Glosses to Goldsteins „Wortbegriff”*, „Journal of Individual Psychology”, vol. 15, May.
- Jakobson R., Halle M., 1964, *Podstawy języka*, Warszawa.
- Jakobson R., 1971, *Studies in Child Language and Aphasia*, The Hague.
- James W., 1922, *Does Consciousness Exist?*, w: *Essays in Radical Empiricism*, New York.
- Katz D., 1951, *Gestalt Psychology*, London.
- Koffka K., 1935, *The Principles of Gestalt Psychology*, New York.
- Köhler W., 1959, *Gestalt Psychology. An Introduction to New Concepts in Modern Psychology*, New York.
- Köhler W., 1969, *The Task of Gestalt Psychology*, Princeton.
- Köhler W., 1965, *Dynamics in Psychology*, New York.
- Köhler W., 1966, *The Task for Philosophers*, w: K. Feysabend, G. Maxwell (eds), *Mind, Matter and Methods*, Minneapolis.
- Köhler W., 1971, *Selected Papers*, New York.
- Kotzin R., 1972, *Kurt Goldsteins Theory of Concrete and Categorical Attitude*, w: L. Embree (ed.), *Life-world and Consciousness*, Evanston.
- Kuhlenbeck H., 1965, *The Concept of Consciousness in Neurological Epistemology*, w: J. Smithies (ed.), *Brain and Mind*, London.

- Lindsay P.H., Norman D.A., 1984, *Procesy przetwarzania informacji przez człowieka*, Warszawa.
- Lorenz K., 1977, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa.
- Maruszewski M., 1966, *Afazja, zagadnienia teorii i terapii*, Warszawa.
- May R., Angel E. Ellenberger H., 1958, *Existence, A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, New York.
- Melle U., 1983, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, The Hague.
- Merleau-Ponty M., 1973, *Consciousness and the Acquisition of Language*, Evanston.
- Merleau-Ponty M., 1968, *The Visible and the Invisible*, Evanston.
- Metzger W., 1954, *Psychologie*, Darmstadt.
- Mohanty J., 1964, *Edmund Husserls Theory of Meaning*, The Hague.
- Penfield W., Roberts L., 1959, *Speech and Brain Mechanisms*, Princeton.
- Piaget J. 1954, *The Construction of Reality in the Child*, New York.
- Piaget J., 1972, *Language and Thought from Geetic Point of View*, w: P. Adams (ed.), *Language in Thinking*, Harmondsworth.
- Piaget J., 1977, *Psychologia i epistemologia*, Warszawa.
- Piaget J., 1981, *Równoważenie struktur poznawczych*, Warszawa.
- Piaget J., 1972, *Strukturalizm*, Warszawa.
- Pierce Ch., 1955, *How to Make Our Ideas Clear*, w: *Philosophical Writings of Pierce*, New York.
- Póltawski A., 1973, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, Warszawa.
- Póltawski A., 1986, *Poznanie i zmysły*, „Studia Filozoficzne”, 1–2.
- Poppel E., 1989, *Granice świadomości*, Warszawa.
- Ricoeur P., 1976, *Interpretation Theory. Discourse and Surplus of Meaning*, Texas.
- Schütz A., 1959, *Type and Eidos in Husserls Late Philosophy*, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 20.
- Schütz A., 1962, *Selected Papers*, The Hague.
- Schütz A., 1970, *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings*, Chicago.
- Spiegelberg H., 1966, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanston.
- Spiegelberg H., 1966, *On the Motility of Ego*, w: W. von Baeyr, R. Groffith (eds), *Conditio Humana; Erwin Straus on His 75th Birthday*, Berlin.

- Straus E., 1956, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlin.
- Straus E., 1966, *Phenomenological Psychology (Selected Papers)*, London.
- Straus E., 1982, *Man, Time and World. Two Contributions to Anthropological Psychology*, Pittsburgh.
- Taylor Ch., 1987, *Overcoming Epistemology*, w: *After Philosophy*, K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy (eds), Cambridge, Mass.
- Trąbka J., 1983, *Mózg i świadomość*, Kraków.
- Trevarthen C., 1979, *The Tasks of Consciousness. How Can the Brain Do Them?*, w: *Brain and Mind. Siba Foundation Symposium*, Amsterdam.
- Wertheimer M., 1961, *Productive Thinking*, New York.
- Wygotsky L., 1972, *Thought and Word*, w: P. Adams, *Language in Thinking*, Harmondsworth.

## DOES CONSCIOUSNESS EXIST?

(summary)

To understand this fascinating ability of man that he lives and possess his conscious experience belongs to the most important and most challenging tasks of philosophy. Since being conscious is a necessary condition of being a cognitive subject and a moral agent, such concepts like freedom and responsibility need to be related to our understanding of human conscious experience.

The critical part of my book presents some arguments to support the view that the concept of consciousness as it was employed in modern philosophy since Descartes is not useful any more for the philosophy of mind, and for the philosophy of the human person. I argue that the theories of mind and of the human person that were based on this concept, including the last great attempt of this kind – Husserl's phenomenology, failed to account for the nature of the relationship a human being has with the world. I do believe that being conscious is the most important aspect of this relationship, but there is no hope of explaining it by resorting to some sort of sub-system or stratum within the human mind which was traditionally called „consciousness.”

The positive part of the book presents a model of being conscious that is doing fine without any concept of consciousness. The model is based on the concept of tension and balance-keeping between the pairs of unconscious structures. These structures are:

1. attitudes towards the past and the future as opposed to actualization of the conscious experience;
2. the laws of form constitution as opposed to the abstract model of the world;
3. the subject (Self) as opposed to the objects presented within the field;



4. the conscious as opposed to the unconscious;

To my knowledge it was Henri Ey who would first speak of „being conscious” and „becoming conscious” instead of „consciousness.” According to him no conscious act (intentional act) can be explained on the assumption that we only have access to its conscious constituents. Oppositely, in order to see what does being consist in, we have to take into account the evidence coming from pathological destruction of conscious experience.

In my book I discuss following aspects of being conscious:

1. the field of consciousness (chapter 1);
2. the categorial organization of conscious experience (chapter 2);
3. the direct and unspecific contact with the world through sensing (chapter 3);
4. the Self (*Ego*) as an organizer of the field of consciousness (chapter 4);

In the fifth chapter I develop the aforementioned model of conscious being as a person who is able to keep the balance between certain opposing unconscious structures.







PTF 6458



**ISBN 83-85194-92-4**

<http://rcin.org.pl/ifis>