

Ireneusz Ziemiński, Józef Bremer

Spór o istnienie osoby

Analiza i Egzystencja 11, 317-325

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE I POLEMIKI

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

SPÓR O ISTNIENIE OSOBY

Józef Bremer: *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków: Aureus 2008, ss. 488.

Po charakterystycznym dla filozofii nowożytnej sporze o istnienie świata (którego zwieńczeniem była rozległa polemika Ingardena z Husserlem) niektórzy filozofowie (Tischner) ogłaszali spór o istnienie człowieka jako centralny problem filozofii współczesnej. Mimo iż opis ten nie został powszechnie zaakceptowany, można go do pewnego stopnia uznać za słuszny, w wieku XX nie brakowało bowiem myślicieli kwestionujących kategorię człowieczeństwa czy nawet ogłaszających jej kres (Foucault, Fukuyama). Aktualnie, zwłaszcza jeśli uwzględnimy spory toczone na gruncie filozofii umysłu oraz bioetyki, mamy prawo odnotować nowy spór, dotyczący istnienia osoby. Jego sednem jest pytanie o relację między człowiekiem a osobą – czy każdy człowiek jest osobą oraz czy każda osoba musi być człowiekiem. Na pytanie to wielu filozofów odpowiada negatywnie i to nie tylko z racji religijnych, zgodnie z którymi Bóg pojmowany jest jako byt osobowy (w chrześcijaństwie jako trójca osób). Ważniejszym powodem jest istnienie ludzi, których status osobowy nie jest oczywisty; są to przede wszystkim dzieci anencefaliczne (przychodzące na świat bez kory mózgowej) oraz ludzie znajdujący się w przetrwałym stanie wegetatywnym. Dodatkowym kłopotem jest istnienie zwierząt zachowujących się bardzo inteligentnie (delfiny), co zdaniem niektórych (Singer) pozwala mówić o życiu osobowym.

Przywołany spór dotyczy definicji oraz zakresu stosowania pojęcia osoby. Józef Bremer podejmuje go na dwu płaszczyznach – metafizycznej i neurofizjologicznej – stawiając w tytule swej monografii pytanie, czy osoba jest rzeczywistością, czy

fikcją. Recenzowany tom jest rozwinięciem wcześniejszych badań Autora z zakresu filozofii umysłu, opublikowanych w książce *Problem umysł – ciało. Wprowadzenie* (Kraków: WAM 2001) oraz *Jak to jest być świadomym?* (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2005)¹.

Autor podejmuje problem osoby, wychodząc od doświadczenia jaźni, której podstawy jedności i tożsamości usiłuje zbadać. Należy podkreślić, że Bremer pyta o tożsamość synchroniczną, a nie diachroniczną (s. 176), istotnie modyfikując problem, który zdominował w ostatnich latach współczesną filozofię anglosaską (*personal identity*). Zdaniem Autora zagadnienie tożsamości osoby nie sprowadza się do kwestii, dzięki jakiemu czynnikowi osoba w chwili teraźniejszej jest tą samą osobą, którą była w każdej z poprzednich chwil życia, lecz przede wszystkim dotyczy pytania, dzięki czemu osoba zachowuje ontologiczną jedność w chwili aktualnej (s.176). Podstawowym pytaniem jest zatem kwestia, co czyni osobę osobą oraz dzięki czemu jest ona **jedną** osobą.

Problem ten Autor analizuje w najdrobniejszych szczegółach, wykorzystując zarówno tradycję filozofii europejskiej, jak też najnowsze spory z zakresu filozofii umysłu oraz neurofizjologii. Rozdział pierwszy (*Obrazy świata i osoby*) ma charakter wprowadzający i poświęcony jest rekonstrukcji rozmaitych relacji między osobą a światem. Rozdział drugi (*Potoczne i naukowe rozumienie osoby*) ukazuje rozmaite metody poznania osób. Z jednej strony znajdujemy tu analizę osoby z perspektywy doświadczenia potocznego (Strawson), z drugiej omawiane są szeroko teorie eliminujące istnienie ja (nazywane też teoriami jaźni bez właściciela). Rozdział trzeci (*Podmiotowe Teorie jaźni*) poświęcony został analizie koncepcji odwołujących się do kategorii substancji jako fundamentu bytu osobowego, czwarty natomiast (*Teoria Wiązki*) ukazuje koncepcje jaźni oparte na idei ciągłości przeżyć psychicznych. Odróżniając Teorie Podmiotowe od Teorii Wiązkowych, Autor trafnie wskazuje na ograniczony zakres tego podziału, nie zawsze bowiem Teorie Podmiotowe odwołują się do idei substancji, Teorie Wiązki natomiast nie zawsze negują istnienie podmiotu (s. 19). Rozdział piąty (*Konstruowalna jedność Ja – I. Kant*) analizuje rolę transcendentnej jedności a percepcji w konstytuowaniu się tożsamości osoby. Za Kantem Bremer zdaje się przyjmować, iż przedstawienie „ego cogito” musi móc towarzyszyć wszelkim innym moim przedstawieniom, aby w ogóle było możliwe mówić o jedności i tożsamości mnie jako osoby. Rozdział szósty (*Zaimek „ja” i jego użycie*) omawia spory toczone na gruncie współczesnej filozofii języka, dotyczące

¹ Warto odnotować, iż Józef Bremer jest także autorem takich książek, jak *Rekategorisierung statt Reduktion. Zu Wilfried Sellars' Philosophie des Geistes* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997) oraz *Wittgenstein a religia. Wprowadzenie* (Kraków: WAM 2001).

możliwości zastąpienia zdań w pierwszej osobie zdaniami w trzeciej osobie, siódmy natomiast (*Filozoficzno-neurologiczne teorie jaźni*) szczegółowo analizuje teorie upatrujące podstaw ludzkiej jaźni w strukturze biologicznego organizmu. Bremer nie poprzestaje przy tym na rekonstrukcji teorii filozoficznych, lecz bogato ilustruje swoje wywody eksperymentami naukowymi, mającymi dowodzić zależności życia osobowego od mózgu (szczególnie znaczenie przypisując ewentualnej autonomii działań wolitywnych). Zasadniczym problemem rozdziału ósmego (*Jaźń rozdwojonego mózgu*) jest pytanie, czy w sytuacji przecięcia spoidła wielkiego, łączącego lewą i prawą półkulę mózgu, można mówić o rozdwojeniu jaźni, czy też nadal mamy do czynienia z istnieniem jednego podmiotu. Wreszcie rozdział dziewiąty (*Fantomowe kończyny i bóle*) dotyczy kwestii autonomii jaźni względem procesów cielesnych, w związku z odczuwaniem przez niektórych ludzi bólu w kończynach, które zostały amputowane (lub których nie mieli od urodzenia). Zjawisko to związane jest z posiadaniem przez każdego z nas, neurologicznie ufundowanym, obrazem własnego ciała jako organicznej całości.

Punktem wyjścia analiz Bremera jest rozbieżność między potocznym i naukowym pojęciem osoby. Fakt ten zmusza do odpowiedzi na pytanie, czy w świetle badań neurofizjologicznych można w ogóle mówić o istnieniu osób, czy też kategorię tę należy uznać za fikcyjną i zbędną. W tle znajdujemy zatem pytanie, czy pomiędzy naukowym i potocznym obrazem nas samych istnieje nieprzewycięzalny rozdzźwięk, czy też jest możliwa ich synteza w postaci spójnej wizji osoby. Ponieważ współczesne neuronauki zasadniczo odrzucają pojęcie osoby jako nieprzydatne w opisie ludzkiego życia mentalnego, Bremer pyta o podstawy i trafność tego rozstrzygnięcia (s. 12). Centralnym problemem omawianej książki jest zatem pytanie, czy należy usunąć potoczne pojęcia jedności i tożsamości osoby, czy też możliwe jest odnalezienie neurologicznej podstawy jaźni i ocalenie w ten sposób kategorii bytu osobowego (s. 20). Bremer jednoznacznie opowiada się za koniecznością syntezy naukowego i potocznego obrazu świata: „[...] to, do czego odnosi się pojęcie osoby jako podmiotu, jest opisywane i wyjaśniane w terminach pochodzących z potocznego i naukowego obrazu świata” (s. 77). Autor nie pyta zatem, czy taka synteza jest możliwa, lecz – **jak** ją należy budować. Zdaniem Bremera z jednej strony należy wykorzystać naukowy obraz życia psychicznego, z drugiej uwzględnić nasze przeżycia subiektywne, dane w perspektywie pierwszoosobowej.

Przedsięwzięcie to jest niewątpliwie oryginalne i godne podziwu, nie sposób też odmówić mu trafności. Z jednej wszak strony jest oczywiste, że nie da się rzetelnie uprawiać filozofii umysłu (czy mówić o tożsamości i jedności jaźni) bez uwzględnienia danych neurofizjologii oraz psychologii. Z drugiej strony nie można ignorować subiektywnego doświadczenia siebie, którego żadne badania nad mózgiem nie są w stanie wykluczyć (s. 70) i które dowodzi niewystarczalności naukowego obrazu

świata: „[...] do adekwatnego ontologicznego i epistemologicznego mówienia o osobie konieczna okazuje się perspektywa pierwszoosobowa” (s. 360). Danych samowiedzy nie można uważać za iluzję, wówczas bowiem należałoby również wyjaśnić, w jaki sposób i dlaczego dochodzi do powstania owej iluzji (s. 361). Istnienie osoby wydaje się niepodważalne; problemem jest raczej jej opis oraz ustalenie korelacji między życiem osobowym a procesami neurofizjologicznymi.

Zdaniem Bremera osoby ani jaźni nie da się zdefiniować, wobec czego wszelkie ich określenia muszą pozostać mniej lub bardziej trafnyymi metaforami (s. 79). W zależności od historycznego kontekstu modelem jaźni była republika, maszyna bądź w ostatnich latach komputer; wszystkie te obrazy jednak zawiodą, zwłaszcza jeśli traktować je dosłownie. „Wszelkie analogie typu osoba-maszyna, eliminujące ze swoich porównań bogactwo przeżyć osoby, jej poczucie wolności, spontaniczność w podejmowaniu decyzji, odczucie samej siebie, okazują się chybione” (s. 360). Osoby są bowiem, zdaniem Bremera, odmiennym i specyficznym rodzajem bytu; przysługuje im również odmienny rodzaj przyczynowości (s. 86). Przede wszystkim jednak ujmowane są w perspektywie pierwszoosobowej, która konstituuje je jako niepowtarzalne, samoświadome indywidua. „Subiektywność jest [...] rozumiana jako warunek wystarczający do bycia świadomą osobą” (s. 86).

Jedność osoby to przede wszystkim jej niepodzielność (s. 31). Modelowym jej przykładem jest „czyjś obecny moment świadomości” (s. 300), dzięki któremu dana osoba jest w stanie odróżnić siebie od otoczenia jako osobny byt (s. 31). Inni mogą mnie odróżnić od pozostałych osób metodami obiektywnymi (obserwacja), nie mają jednak dostępu do mojego wewnętrznego, subiektywnego doświadczenia siebie; to ostatnie jest całkowicie prywatne i dostępne jedynie mnie samemu.

Fenomen jedności i tożsamości osoby jest, zdaniem Bremera, ontologicznie pierwotny i podstawowy; z tego powodu nie należy definiować tożsamości osoby w terminach ciągłości psychicznej przeżyć (a tym bardziej ich treści), ciągłość ta bowiem zakłada jako swoją podstawę tożsamość osoby. „Przyjmujemy [...] istnienie tożsamej jaźni leżącej u podstaw psychicznych ciągłości, starając się równocześnie określić neuronalne korelaty związane z jej tożsamością i jednością” (s. 317). Nieusuwalnym elementem doświadczenia jaźni jest także ciało, dane subiektywnie od wewnątrz (s. 61). Osoba postrzega swe ciało jako integralną całość, nie identyfikując się bynajmniej tylko z własnym mózgiem czy centralnym układem nerwowym (s. 458). Całość własnego ciała jest nam dana w postaci fantomowego obrazu samorzutnie wytworzonego przez mózg. Potwierdzeniem istnienia takiego obrazu są bóle fantomowe, zwłaszcza odczuwane przez osoby pozbawione niektórych kończyn od urodzenia; w takim bowiem przypadku wykluczone jest przypomnienie bólu odczuwanego w przeszłości (s. 426–429). Obraz ten, stanowiący swoistą „mapę” ciała, nie jest skutkiem doświadczenia, lecz ma charakter wrodzony (s. 455). Uszkodzenie

mózgu może oczywiście rodzić kłopoty z **identyfikacją** własnego ciała (s. 303), a niektóre zaburzenia kory mózgowej powodują nawet, że ludzie **nie odczuwają** swego ciała (s. 429). Zjawiska te dodatkowo przekonują, że doświadczenie tożsamości siebie ma podłoże neurofizjologiczne, nie dowodzą jednak – zdaniem Bremera – że życie osobowe redukuje się bez reszty do procesów fizycznych.

Najistotniejszy wymiar osoby stanowi jaźń, dzięki której rozpoznaje ona siebie samą jako odrębną od innych osób (s. 29). Doświadczenie to jest trudne do wyrażenia w języku, przybierając postać tautologiczną: ja jestem ja (s. 79). Leży ono u podstaw wszelkich innych moich doświadczeń, możliwych tylko w takim zakresie, w jakim odczuwam siebie jako jeden i ten samo podmiot (s. 18). Koniecznymi cechami jaźni są: trwanie w czasie, jedność, samoidentyfikacja, indywidualność, relacje społeczne oraz cielesność (s. 79–81). Związek z ciałem wyraża się nie tylko w opisanym wyżej wewnętrznym odczuwaniu mojej cielesności, lecz także w korelacji między moimi doświadczeniami a strukturami fizycznymi. Fakt ten powoduje, że „[...] pojęcie jaźni i jej tożsamości przestaje być jedynie pierwszoosobowym pojęciem związanym z odczuwaniem, a sama jaźń jest na sposób konieczny skorelowana z pewnymi strukturami neurologicznymi” (s. 79). Jedność jaźni i ciała nie oznacza ich identyczności, nie da się bowiem zredukować znaczenia zaimka „ja” do znaczenia wyrażenia „to ciało”; moje ciało nie jest wszak jednym z obiektów w świecie, lecz dane jest mi zawsze od wewnątrz (s. 263).

Subiektywne doświadczenie siebie rozstrzyga także kwestię realności ja (czyli istnienia osoby). Bremer referuje rozmaite argumenty (filozoficzne i naukowe), mające podważyć zasadność hipotezy istnienia jaźni. Jednym z nich miały być eksperymenty psychologiczne, sugerujące absolutny determinizm zjawisk psychicznych. W eksperymentach tych zachęcano ludzi do podnoszenia ręki w chwili, gdy sami zechcą to uczynić; każdorazowo jednak, na chwilę przed dobrowolnym podniesieniem ręki przez jakąś osobę, obserwowano w jej mózgu określone zdarzenie fizyczne. Sugerować to ma, że zachowania wolitywne nie istnieją, zależąc całkowicie od procesów neurofizjologicznych, a pojęcie jaźni jako różnej od struktur cielesnych jest fikcją. Jak trafnie jednak argumentuje Bremer, opisane eksperymenty nie przeczą ani istnieniu jaźni, ani ludzkiej wolności, wolontariusze podjęli bowiem decyzję o poddaniu się owym testom w sposób wolny (s. 258).

Innym argumentem przeciwko istnieniu jaźni ma być podział mózgu, do którego dochodzi w wyniku przecięcia spoidła wielkiego, łączącego lewą i prawą półkulę. Znajdujący się w takim stanie pacjent nie potrafi kojarzyć danych docierających do obu półkul, co przejawia się brakiem synchronizacji pola widzenia oraz ruchów ciała. Zdaniem Bremera jednak również te sytuacje nie negują istnienia jaźni, ponieważ nie mamy tu do czynienia z całkowicie odrębnym działaniem obu półkul; obserwujemy raczej wysiłek człowieka, zmierzający do uzyskania jednego,

spójnego systemu obserwacji w przestrzeni. „Pacjenci z rozdwojonym mózgiem nie potrafią rozdzielić przestrzennej uwagi między obie półkule. Wydaje się, że jest jedynie jeden zintegrowany system uwagi przestrzennej, który nadal istnieje po rozdzieleniu półkul” (s. 383). W takim jednak razie nie należy mówić o istnieniu dwu jaźni (s. 414) czy dwu umysłów (s. 458); istnieje jedna świadomość percepcyjna, a pacjent nie traci poczucia bycia jedną osobą. „Mózg może być w poważnym stopniu uszkodzony (przecięcie spoidła), a nadal będziemy mieli poczucie bycia tym samym sobą” (s. 414).

Inny argument mający przeczyć realności jaźni ma charakter językowy; zdaniem niektórych filozofów (Anscombe) istnienie podmiotu jest wyłącznie iluzją gramatyczną, związaną z używaniem zaimka „ja” (s. 300). Skoro bowiem wszystkie wyrażenia okazjonalne można zastąpić opisem rzeczy lub miejsca (s. 264), to również zaimek „ja” daje się każdorazowo zastąpić obiektywnym opisem cech osoby, która go aktualnie wypowiada. Jak słusznie jednak zauważa Bremer, argument ten jest chybiony, w przypadku bowiem zaimka „ja” taka opisowa parafraza nie jest możliwa (s. 264). Nawet w najpełniejszym przedmiotowym opisie świata, dokonanym z perspektywy zewnętrznego obserwatora, zawsze będzie brakować jednego elementu – mnie samego (s. 265). Zaimek „ja” ma zresztą charakter wskazujący, a nie opisowy (s. 301); odnosi się do mnie w sposób bezpośredni, chociaż nie zawiera żadnych treści, które mogłyby mnie w jakikolwiek sposób charakteryzować. „Samoodnoszenie się ‘ja’ jest mniej tajemnicze, niż się wydaje. Jest ono [...] sprawą konkretnego **użytkownika** ‘ja’. Istnienie racjonalnie mówiącego podmiotu wystarcza do zagwarantowania odnoszenia się ‘ja’. Poprawne użycie ‘ja’ jest zagwarantowane językowym **działaniem**” (s. 304, podkr. – J.B.). Zdaniem Bremera w zastosowaniu zaimka „ja” nie jest również możliwy błąd, nikt z nas bowiem nigdy nie myli siebie z jakimkolwiek obiektem w świecie czy inną osobą. „Szczególną cechą potocznego zaimka ‘ja’ jest jego specyficzny sposób odnoszenia się – odnosi się on do określonej osoby, w taki sposób, że osoba używająca go nie może być w błędzie, co do tego, że odnosi się on do niej” (s. 318). Mogę wprawdzie błędnie oceniać swoje cechy bądź też o nich powątpiewać (na przykład, czy jestem inteligentny); mogę także błędnie oceniać swoje życiowe dokonania lub nie pamiętać, co uczyniłem w przeszłości; w skrajnym przypadku mogę nie wiedzieć, co dokładnie odczuwam, a nawet powątpiewać, czy jestem Ireneuszem Ziemińskim, nie mogę jednak nigdy mieć najmniejszych wątpliwości, że jestem sobą, że ja to ja (s. 318–319). Z tego powodu błędna jest sugestia, jakoby możliwy był przekład zdań zawierających zaimek „ja” na zdania w trzeciej osobie bez istotnej zmiany ich treści.

Argumentem dowodzącym iluzoryczności jaźni mają być także bóle fantomowe, polegające na odczuwaniu przez podmiot kończyn, które utracił lub których nigdy nie miał. Zjawisko to sugeruje, że nie możemy polegać na subiektywnym

doświadczeniu własnej cielesności, wprowadza nas bowiem ono w błąd. Zdaniem Bremera jednak badania dotyczące bólów fantomowych nie dowodzą fikcyjności jaźni, dotycząc raczej jej struktury niż istnienia (s. 418, 448). Gdyby zresztą zgodzić się, że ja jest iluzją, to należałoby stwierdzić, że iluzji tej ulega właśnie owo ja (s. 338). Poza tym teorie eliminujące jaźń nie są w stanie wyjaśnić takich fenomenów, jak troska podmiotu o siebie czy lęk przed utratą własnego istnienia (s. 338).

Zdaniem Bremera u podstaw eliminacji jaźni leży także idea skrajnego anty-substancjalizmu, kolidująca z potocznym obrazem podmiotu jako trwałego obserwatora, który ma uprzywilejowany dostęp do własnych myśli i przeżyć (s. 412). W rzeczywistości jednak nie trzeba definiować podmiotu w kategoriach substancji; można go także pojmować funkcjonalnie jako refleksyjną (bądź przeżywaną, intuicyjną) świadomość siebie. Inną możliwością jest aktowa teoria osoby, broniona przez Maksa Schelera, w myśl której osoba stanowi totalny akt autoafirmacji, nabudowany nad spełnianymi przez człowieka poszczególnymi aktami przedmiotowymi.

Innym przesądem leżącym u podstaw teorii eliminujących jaźń jest, zdaniem Bremera, założenie, iż ja musi mieć określone cechy obiektywne, dostępne zewnętrznemu obserwatorowi. W rzeczywistości jednak ja można pojąć jako czysty podmiot przeżyć, wyrażający się w zdaniu egzystencjalnym „ja istnieję” bądź za pomocą tautologii „ja jestem ja”². Niezależnie zresztą od sposobu interpretacji jaźni jest oczywiste, iż doświadczenie siebie jako odrębnego od innych podmiotu jest nieusuwalną daną doświadczenia dostępnego każdemu z nas. Z tego powodu musimy zgodzić się, że pierwszoosobowy obraz nas samych jest nieusuwalny, żadna bowiem obiektywna teoria naukowa nie jest w stanie ująć tego, kim jestem ja sam jako podmiot moich własnych przeżyć (s. 340–341). Subiektywność nie jest zatem iluzją poznawczą, lecz nieredukowalnym ontologicznym faktem, który powinien być uwzględniony w każdym opisie świata (o ile opis ten ma być kompletny). Tak bowiem, jak nie ma w świecie dwu identycznych mózgów, tak nie jest również możliwe, by dwie osoby miały te same przeżycia (s. 459). Subiektywna jakość oraz treść naszych doświadczeń z zasady nie może być dostępna innym osobom. „Prywatna treść stanów mentalnych jednej osoby – stanowiąca o jej poczuciu jedności – nie może być przeżywana przez drugą osobę” (s. 459). Z tego powodu radiolog badający stany mózgu jakiejś osoby nigdy nie będzie znał treści jej przeżyć (s. 459).

Dowodem istnienia jaźni jest według Bremera także nauka; chociaż kieruje się ona zasadą obiektywizmu, to jednak stanowi przedsięwzięcie wolnych

² Mimo iż obie formuły leżyły u podstaw wielkich systemów filozoficznych nowożytności (Kartezjusz, Fichte, Schelling, Hegel), nie muszą być interpretowane w duchu metafizycznego idealizmu; można im nadać sens wyłącznie epistemologiczny i antropologiczny.

i świadomych siebie osób. „Nauka nie istnieje sama w sobie. [...] Opiera się na pierwszoosobowych decyzjach osób, które w metodyczny sposób chcą się zająć określonymi problemami i je wyjaśnić” (s. 459). O istnieniu jaźni świadczą także leczenie rozmaitych zaburzeń psychicznych czy osobowościowych; niezależnie od skuteczności środków farmakologicznych nic nie zastąpi – jak podkreśla Bremer – rozmowy z terapeutą (s. 462).

Trudno nie zgodzić się z konkluzją recenzowanej książki, iż badania neurologiczne nie dowodzą fikcyjności jaźni, jej tożsamości i jedności. Mimo to uznanie istnienia osób jako osobnej kategorii ontologicznej nie musi skutkować żadną formą dualizmu psychofizycznego, zwłaszcza dualizmu substancji. „Zaimiek ‘ja’ – pisze Bremer – z pewnością nie odnosi się do jakiegoś czystego, kartezjańskiego podmiotu, co jednak nie oznacza, że ‘ja’ odnosi się do czegoś, czego nie ma. ‘Ja’ odnosi się do mnie jako do osoby” (s. 457). W doświadczeniu wewnętrznym odkrywamy fundamentalną jedność wymiaru psychicznego i cielesnego; mimo to potoczne „pojęcie osoby nie jest ani pojęciem uduchowionego ciała, ani pojęciem ucieleśnionej duszy” (s. 457).

Przechodząc do końcowej oceny książki, należy przede wszystkim podkreślić konsekwentną i trafną obronę istnienia jaźni oraz wskazanie na jej neurofizjologiczne podłoże. Sposób uzasadnienia tego wniosku w istotny sposób osłabia dominujące aktualnie w filozofii umysłu stanowisko naturalistyczne. Należy także zwrócić uwagę na olbrzymi materiał erudycyjny zawarty w recenzowanej książce, zarówno z dziedziny neuronauk jak też filozofii. Dane historyczne nie są przy tym jedynie ilustracją poszczególnych tez, lecz stanowią przedmiot niekiedy bardzo drobiazgowych analiz (na szczególne podkreślenie zasługuje dyskusja Arystotelesowskiej koncepcji zmysłu dotyku i jego poznawczej roli). Z racji obrony wymiaru ludzkiej subiektywności recenzowany tom może stanowić nie tylko przedmiot szerszej dyskusji wśród filozofów umysłu, lecz także znakomitą pomoc dydaktyczną z dziedziny antropologii filozoficznej. Obrona zasadności pojęcia osoby – oparta głównie na najnowszych wynikach badań neurofizjologicznych – ma także duże znaczenie dla toczonych w ostatnim czasie sporach bioetycznych (w tym na temat eutanazji).

Dyskusyjnym punktem monografii wydaje się natomiast jednoznaczne odrzucenie przez Autora metody eksperymentów myślowych, głównie z racji technicznej niemożliwości ich przeprowadzenia oraz weryfikacji (s. 199–200). Przykładem takiego eksperymentu jest hipoteza teletransportacji (rozłożenia naszego ciała na komórki i przesłania go na inną planetę, gdzie ponownie zostanie złożone jako jeden organizm), wykorzystywana przez Parfita w dyskusji problemu tożsamości osoby. „Z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy i techniki – pisze Bremer – teletransportacja, o której mówi Parfit, oznacza śmierć osoby. Osoba poruszająca się w przestrzeni z prędkością światła nie będzie teletransportowana, lecz ulegnie zniszczeniu”

(s. 200). W wyniku takiej operacji na innej planecie znajdzie się nie ta osoba, która udała się w kosmiczną podróż, lecz co najwyżej jej klon. Zdaniem Bremera owocniejsze poznawczo od eksperymentów myślowych jest korzystanie z danych naukowych. „Argumenty opierające się na eksperymentach naukowych są mocniejsze od argumentów opierających się na eksperymentach myślowych z teletransportacją. Czysto hipotetyczne argumenty Parfita powinny więc zostać wzmocnione empiryczno-eksperymentalnymi wynikami. A tego im brak” (s. 200).

Nie ulega wątpliwości, że zasadniczo postulaty Bremera są słuszne, trzeba jednak pamiętać, że nie można *a priori* wykluczyć logicznej (a być może w przyszłości także – technicznej) możliwości, o której mówi Parfit. Wątpliwości nie usuwa przywołanie tezy Quine’a, iż słowa mają znaczenie przede wszystkim w zwykłych kontekstach naszego doświadczenia. Zdaniem bowiem Bremera pytać, co byłoby logicznie wymagane dla osoby w nowych, dotąd nam nie znanych warunkach, to sugerować, że słowa mogą mieć znaczenie poza kontekstem naszych dotychczasowych doświadczeń oraz potrzeb (s. 200). Problem w tym, że chociaż eksperymenty myślowe nie mogą stanowić argumentu rozstrzygającego, ich stosowanie wydaje się – szczególnie w filozofii – całkowicie uprawnione. Metoda ta od dawna była zresztą wykorzystywana, także w badaniach nad naturą i istnieniem osób. Przykładem John Locke, który dyskutował problem tożsamości osoby w kontekście idei zmartwychwstania ciał (z punktu widzenia nauki raczej niemożliwej). Jeśli zatem zgodzimy się, że Parfit jedynie modyfikuje hipotezę zmartwychwstania, stosując ją do nieco innych warunków, to możemy zaproponowany przez niego eksperyment myślowy potraktować jako próbę oceny wiarygodności i sensowności niektórych potocznych przekonań na temat możliwości życia po śmierci. U podstaw wszak rozważań Parfita leży pytanie, czy osoba, która przestanie istnieć na krótki czas, może zostać uznana za tę samą osobę po ponownym połączeniu wszystkich komórek jej ciała.

Wskazana uwaga w niczym nie osłabia doniosłości recenzowanej książki (podobnie jak pewne usterki redakcyjne, które można w niej dostrzec)³. Stanowi ona bowiem znaczące kompendium wiedzy na temat sporów dotyczących kategorii osoby zarówno w filozofii jak i współczesnej nauce, jednocześnie zdecydowanie broniąc idei jaźni oraz subiektywności jako nieredukowalnego wymiaru ludzkiego życia.

³ Pomijając drobne usterki stylistyczne czy interpunkcyjne, należy zwrócić uwagę na umieszczenie imienia jednego z cytowanych przez Bremera neurofizjologów – Vilayanur – pod numerem strony 430 bez żadnej dodatkowej informacji.