

Małgorzata Kowalska

Redukcje świadomości i problem trzeciej drogi

Analiza i Egzystencja 11, 49-79

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.

MAŁGORZATA KOWALSKA*

REDUKCJE ŚWIADOMOŚCI I PROBLEM TRZECIEJ DROGI

Słowa kluczowe: idealizm, naturalizm, redukcja, świadomość, monizm, dualizm, fenomenologia, dialektyka, doświadczenie (potoczne)

Keywords: idealism, naturalism, reduction, consciousness, monism, dualism, phenomenology, dialectics, experience (folk)

W doświadczeniu rzecz, czyli coś, co ma być określone niezależnie od naszej wolności i czym nasze poznanie ma się kierować, oraz inteligencja, która ma poznawać, są nierozzerwalnie związane. Filozof może od jednego z nich abstrahować, a wówczas abstrahuje od doświadczenia i wznosi się ponad nie. Jeśli abstrahuje od pierwszego, zachowa inteligencję samą w sobie [...] jeśli abstrahuje od drugiego, zachowa jakąś rzecz samą w sobie, tj. będzie abstrahował od tego, że w doświadczeniu pojawia się ona jako podstawa wyjaśnienia doświadczenia. Pierwsze postępowanie zwie się idealizmem, drugie – dogmatyzmem. [...] Żaden z tych dwóch systemów nie może systemu przeciwnego bezpośred-

* Małgorzata Kowalska – dr hab., prof. Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: filozofia współczesna, w szczególności francuska, zwłaszcza fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka, „post-strukturalizm” oraz filozofia społeczna i polityczna, zwłaszcza teorie nowoczesności i demokracji; tłumaczka filozoficznej literatury francuskiej (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Lyotard). Autorka książek: *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia* (1996), *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy* (2000), *Demokracja w kole krytyki* (2005); redaktor książek: *Filozof w polis* (2004), *New Europe, uncertain Borders and Identity* (2007), *Wyjaśnić i rozumieć. Księga dedykowana prof. Zbigniewowi Kuderowiczowi* (2006).

nio pokonać: albowiem spór między nimi toczy się o pierwszą zasadę, której wywieść już nie sposób.

J.G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, s. 474, 478¹.

1. Wprowadzenie

Zawarte w tytule tego szkicu wyrażenie „redukcje świadomości” jest z założenia dwuznaczne, stanowiąc eliptyczną formę dwóch wyrażen o przeciwstawnych znaczeniach. Z jednej strony chodzi o redukcje, (w) których świadomość jest logicznym podmiotem, tj. o redukcje dokonywane przez świadomość; z drugiej strony, przeciwnie, o takie, (w) których jest ona logicznym przedmiotem i gramatycznym dopełnieniem, tj. o redukcje, jakim świadomość jest – może być – poddawana.

Nici przewodniej poniższych rozważań dostarcza myśl zawarta w przytoczonym na wstępie cytacie z Fichtego, cytacie dobrze, jak sądzę, znanym, a który mnie samej, chociaż filozofią Fichtego nigdy bliżej się nie zajmowałam, zapadł głęboko w pamięć, albowiem wyrażona w nim myśl „zawsze” wydawała mi się głęboka i trafna. Wydaje mi się taką do dziś, choć nie wątpię, że wymaga uwspółcześniającej interpretacji.

W myśli tej można bez trudu wyodrębnić kilka momentów składowych. Wymienię je i z(re)interpretuję po kolei:

(1) *W doświadczeniu rzecz, czyli coś, co ma być określone niezależnie od naszej wolności i czym nasze poznanie ma się kierować, oraz inteligencja, która ma poznawać, są nierozzerwalnie związane.* Doświadczenie – czytaj: doświadczenie potoczne – ma charakter syntetyczny, obejmując zarazem „rzecz” i „inteligencję” (którą wolno tu uznać za synonim świadomości lub świadomej podmiotowości). Zarazem – czego Fichte wprost nie mówi, ale co najwyraźniej *implicite* przyjmuje – jest to doświadczenie napięcia między „rzeczą” i „inteligencją”. „Nierozzerwalny związek” obu członów w żadnym razie nie oznacza wszak ich identyczności. Przeciwnie, jest to związek członów zasadniczo różnych, a nawet przeciwstawnych, skoro określeniem

¹ J.G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. J. Garewicz, [w:] tenże, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996. Dalsze cytaty Fichtego z tego wydania.

jednego jest „wolność”, zaś określeniem drugiego „niezależność od naszej wolności”. W potocznym, prefilozoficznym doświadczeniu dany jest więc jednocześnie spłot świadomości i rzeczy oraz ich odrębność. Wychodząc poza cytowany tekst, powiedzmy, że odrębność świadomości od rzeczy doświadczana jest w samoświadomości towarzyszącej uświadamianiu sobie rzeczy, a bardziej jeszcze w refleksji kierującej się na tę świadomość. Doświadczana jest w szczególności poprzez refleksyjne uświadomienie sobie subiektywnej perspektywy, z jakiej postrzegamy rzeczy i która często prowadzi do błędnych rozpoznań albo przejawia się jako niepewność, pytanie i aktywne wątplenie. W potocznym, choć już refleksyjnym doświadczeniu rzeczy jawią się jako problematyczne i właśnie ten ich problematyczny charakter jest znakiem istotnej różnicy między nimi a świadomością, która ich w pewien sposób doświadczają, która usiłuje je poznać, ale która może się mylić i wątpić. Jednym słowem, prefilozoficzne doświadczenie związku świadomości ze światem rzeczy jest zasadniczo dwuznaczne: ma charakter syntetyczny, ale i dualistyczny, bo synteza, z jaką mamy tu do czynienia, zawsze zarazem się dokonuje i rozbija, nigdy nie będąc rzeczywiście dokonaną. A im bardziej świadomość jest refleksyjna, tym wyraźniej postrzega swoją specyfikę i różnicę między sobą a światem, do którego się skądinąd odnosi i z którym tworzy „nierozzerwalny związek”.

(2) *Filozof może od jednego z nich abstrahować, a wówczas abstrahuje od doświadczenia i wznosi się ponad nie.* W tej mierze, w jakiej filozofia, a dodajmy, bardziej jeszcze nauka, jest domeną „myślenia abstrakcyjnego”, wykracza ona poza potoczne doświadczenie, w szczególności zaś poza jego konkretną ambiwalencję czy dwuznaczność, szukając wyjaśnień zarazem ogólnych i „jednoznacznych”. Abstrahowanie to ostatecznie tyle, co odsuwanie na bok, pomijanie lub wprost odrzucanie nieprzenikliwych, a co najmniej kłopotliwych dla myślenia dwuznaczności. W tym sensie – jak dobitnie podkreślał Hegel, ale co wystarczająco jasno wynika już z myśli Fichtego – abstrahowanie jest synonimem myślenia jednostronnego. Myślenie abstrahujące lub abstrakcyjne jest, innymi słowy, myśleniem redukcyjnym. W poniższych rozważaniach taki właśnie najogólniejszy (*nomen omen* abstrakcyjny) sens nadaję pojęciu redukcji: jest to abstrakcja uchylająca ambiwalencję potocznego doświadczenia i zmierzająca ponad nim do „jednoznaczności”. Niezależnie od szczegółowych odmian i stopni redukcji, jakie można by wyróżnić i jakie faktycznie wyróżniano (w szcze-

gólności w ramach skłonnej do pedanterii filozofii analitycznej²), wspólnym mianownikiem ich wszystkich jest niezgoda na ambiwalencję i dążenie do jej przewyciężenia lub rozpuszczenia w możliwie spójnym i „jednoznacznym” systemie, jeśli nieosiągalnym na poziomie epistemicznym, to przynajmniej postulowanym jako „prawda ontologiczna”.

(3) *Jeśli abstrahuje od pierwszego, zachowa inteligencję samą w sobie [...] jeśli abstrahuje od drugiego, zachowa jakąś rzecz samą w sobie, tj. będzie abstrahował od tego, że w doświadczeniu pojawia się ona jako podstawa wyjaśnienia doświadczenia. Pierwsze postępowanie zwie się idealizmem, drugie – dogmatyzmem.* Ogólnie rozumiana redukcja stanowi w szczególności – i to jest z naszego punktu widzenia najciekawsze – wspólny mianownik dwóch tradycyjnie konkurencyjnych stanowisk metafizycznych, za jakie wypada uznać idealizm i naturalizm (zwany przez Fichtego dogmatyzmem). Są to, z tego punktu widzenia, stanowiska tyleż przeciwstawne, co doskonale w swej abstrakcji symetryczne. Jedyna, choć fundamentalna różnica między nimi polega na kierunku, w jakim dokonują redukcji. Podczas gdy w idealizmie świadomość jest podmiotem operacji i w efekcie redukuje świat rzeczy do samej siebie, w naturalizmie staje się jej przedmiotem i zostaje – w postulacie – zredukowana do rzeczy (lub – by ująć to bardziej nowocześnie – do układu podstawowych cząstek rządzonych przez fundamentalne prawa fizyki). Szczegółowy sens lub stopień redukcji może być przy tym różny: od eliminacji jednego z członów, poprzez jego identyfikację z drugim, po uznanie jednego z nich – świadomości lub rzeczy – za niesamoistny przejaw albo wytwór (funkcję, własność, „innobyt”, „ukonstituowany korelat” itd.) drugiego. W każdym przypadku chodzi jednak o to, by „prawdziwy byt” umieścić ostatecznie tylko po jednej stronie.

(4) *Żaden z tych dwóch systemów nie może systemu przeciwstawnego bezpośrednio pokonać: albowiem spór między nimi toczy się o pierwszą zasadę, której wywieść już nie sposób.* Ponieważ zarówno świadomość „sama w sobie” (niezależna i pierwotna w stosunku do rzeczy), jak rzecz „sama w sobie” (niezbrukana przez ujmującą ją świadomość) są abstrakcjami i jako takie nigdy nie będą dane, pozostaje je uznać – jedną lub drugą

² Zob. np. Van Gulick, *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł–ciało. Przegląd filozoficzny*, tłum. R. Poczobut, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*, pod red. M. Miłkowskiego i R. Poczobuta, Warszawa: IFiS PAN 2008.

– za transcendentalny warunek możliwości doświadczenia i w tym sensie za „pierwszą zasadę”, z której wszystko należałoby wyprowadzić, ale która sama jest już niewywodliwym znikąd absolutem. Absolut pochłania wszystko i nie dopuszcza istnienia czegokolwiek poza sobą, zwłaszcza innego absolutu. Konsekwentny idealizm i konsekwentny naturalizm nie mają więc ze sobą żadnego punktu stycznego (mimo formalnego wspólnego mianownika redukcji, a raczej właśnie dlatego), każdy z nich zamyka się w obrębie własnej „jednoznacznej” logiki. Spór między nimi jest doskonale jałowy i na zawsze nierozstrzygalny, a kiedy próbujemy ująć oba stanowiska łącznie, znoszą się one nawzajem. Jak wiadomo, sam Fichte za jedyne kryterium wyboru między nimi uznał kryterium praktyczne: *Jaką filozofię się wybierze, to zależy od tego, jakim się jest człowiekiem... Charakter ospały z natury lub zgnuśniały na skutek niewoli duchowej... nie wzniesie się nigdy do idealizmu.*

Wychodząc poza Fichtego i antycypując ostatni etap dalszych rozważań, dodajmy w ramach wprowadzenia jeszcze tyle: szkopuł, a raczej szansa na wyjście z impasu polega na tym, że doskonała abstrakcja – „całkowita redukcja” – jest niemożliwa. Nie tylko praktycznie, ale i logicznie, z definicji. Jeśli przez „doskonałą abstrakcję” i „całkowitą redukcję” rozumieć taką operację na rzeczywistości, w wyniku której nie zostaje żadna „reszta” nierzystająca do jednoznacznej całości, to abstrakcja z definicji nie może być doskonała, zawsze bowiem zakłada resztę, od której abstrahuje. Może to wyglądać na igraszkę słowną, sądzę jednak, że ta igraszka odsłania rzeczywistą naturę problemu: abstrakcja jest narzędziem podziału złożonej całości, a nie jej ogarniania. Fakt, że obok siebie mogą istnieć dwie „pierwsze zasady”, z których jedna abstrahuje od tego, co stanowi rację bytu drugiej, jest jasnym znakiem tego, iż żadna z nich nie jest naprawdę pierwsza ani absolutna, że obie są tylko tym, czym są: wyrazem myślenia jednostronnego, które *volens* zakłada swoją „drugą stronę”. Jednostronny idealizm i jednostronny naturalizm zakładają się więc nawzajem w taki sposób, że, jak ująłby to Hegel, pozostają do siebie w stosunku „zewnętrznej negacji”, która wyznacza ich granice, a tym samym rujnuje ich pretensje do absolutności.

Szcześliwie w praktyce mało który filozof był takim miłośnikiem abstrakcji, by całkowicie zamykać oczy na to, od czego usiłował abstrahować. Dlatego „konsekwentny idealizm”, podobnie jak „konsekwentny naturalizm”, są bardziej modelami myśli, „typami idealnymi” niż rzetelnie i wyczerpująco opisanymi stanowiskami jakichkolwiek rzeczywistych myślicieli.

Ponieważ niniejszy szkic ma ambicje raczej systematyczne niż historyczno-filozoficzne, wystarczyłoby mi właściwie nakreślenie modeli. Aby jednak uniknąć zarzutu arbitralnej konstrukcji, a też aby nadać modelom jakieś życie, odwołam się, choć siłą rzeczy skrótowo, do konkretnych propozycji filozoficznych, które wydają się stosunkowo najbliższe „typom idealnym”. Celem tej rekonstrukcji jest ukazanie symetrii między przeciwstawnymi stanowiskami oraz niewystarczalności każdego z nich. W ostatnim paragrafie zastanowię się nad możliwościami „trzeciej drogi”, rozumianej jako myślenie nieredukcyjne i mediacyjne, usiłujące wykroczyć poza jednostronność idealizmu i naturalizmu oraz poza zewnętrzną opozycję między nimi. Konkluzje będą jednak sceptyczne.

2. Redukcje idealistyczne:

świat jako wytwór lub korelat świadomości (na przykładzie fenomenologii Husserla)

Najnowszą, a też najbardziej chyba wyrafinowaną (i ostatecznie niejednoznaczną) wersję idealistycznej redukcji znajdujemy w myśli Husserla, w jego „czystej fenomenologii” stanowiącej odmianę idealizmu transcendentnego.

W odróżnieniu od „immanentnego idealisty” Berkeleya Husserl nigdy nie twierdził, że świat materialny jest treścią świadomego umysłu, zbiorem idei czy postrzeżeń, które są w świadomości po prostu zawarte, stanowią jej wewnętrzną „treść” i nie mają żadnego bytu poza nią. Rozwijając Brentanowskie pojęcie intencjonalności, twierdził, przeciwnie, że świadomość spontanicznie odnosi się do świata, którym sama nie jest, który jest w stosunku do niej transcendentny. Ale twierdził również, że sama transcendentja świata i samo jego realne istnienie okazują się – jeśli spojrzeć na to z odpowiedniej perspektywy, z właściwie fenomenologicznym i transcendentnym nastawieniem – niczym innym, jak pewnym sensem dla świadomości, pochodną sposobu, w jaki świadomy podmiot świata doświadcza³. W świetle

³ W I tomie *Idei* czytamy np.: „Nie wolno się więc dać zwieść mowie o transcendencji rzeczy w stosunku do świadomości albo o jej «byciu w sobie». Samego rzetelnego pojęcia transcendencji rzeczy, które jest miarą wszelkich rozumnych wypowiedzi o transcendencji, nie da się przecież znikąd zaczerpnąć niż z własnej zawartości spostrze-

najbardziej radykalnych wypowiedzi Husserla, zwłaszcza z pierwszego tomu *Ideji czystej fenomenologii* i *Medytacji kartezjańskich*, różnica między jego idealizmem a idealizmem Berkeleya staje się więc niezwykle cienka. Jedynym w tym kontekście sposobem na utrzymanie realności świata poza świadomością wydaje się odwołanie do Kantowskiej rzeczy samej w sobie jako transcendentnego wobec podmiotu źródła pobudzeń; szkopał w tym, że tego odwołania Husserl nigdy *explicite* nie czyni, a nawet w kilku miejscach wprost od pojęcia „rzeczy samej w sobie” się odżegnuje. Nic dziwnego, że „problem istnienia świata” (niezależnego od świadomości) przysporzył komentatorom Husserla mnóstwa problemów, których nie zamierzam tu omawiać. Z interesującego mnie punktu widzenia ważne jest to, że chociaż twórca współczesnej fenomenologii najwyraźniej nie chciał popaść w skrajny idealizm typu Berkeleyowskiego, w pewnym momencie znalazł się pod ciężeniem idealistycznej logiki – idealistycznej abstrakcji – która systematycznie popychała go w stronę tezy, zgodnie z którą świat istnieje jedynie w sposób względny, niesamoistny, tj. całkowicie zależny od „czystej świadomości”, której przysługuje „byt absolutny”. Z tego punktu widzenia różnica między Berkeleyowskim *esse est percipi* a Husserlowskim twierdzeniem, zgodnie z którym świat zwany obiektywnym (zarówno materialny, jak idealny) jest tylko „korelatem”: świadomości, który ona „konstytuuje” poprzez swoje przeżycia i swobodne intencje, jest zaniedbywalna.

W interesującej mnie perspektywie myśl Husserla jest szczególnie godna uwagi z kilku powodów. Jednym z nich, w sumie najmniej istotnym, bo można go uznać za czysto werbalny, jest fakt, że sam Husserl, określając operację, która doprowadziła go do idealizmu, używał słowa „redukcja”. Chociaż na pewnym poziomie Husserlowska redukcja fenomenologiczna jest zabiegiem bardzo szczególnym (tak szczególnym, że w tzw. myśli analitycznej, systematycznie krążącej wokół problemu redukcji i w końcu poddającej refleksji sam termin, „redukcji fenomenologicznej” nigdy – przynajmniej na ile mi wiadomo – nie poświęcono uwagi, uważając ją niechybnie za dziwactwo, o którym w ogóle nie wiadomo, jak mówić),

zenia, płynącej z jego istoty, *resp.* ze związków określonego gatunku, które nazywamy doświadczeniem [pełniącym funkcję] wykazywania [czegoś]. Idea tej transcendencji jest przeto ejdetycznym odpowiednikiem czystej idei tego okazującego doświadczenia”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 142.

z powodzeniem spełnia ona ogólne kryteria redukcji (abstrakcji), o których mówiłam we wprowadzeniu.

Husserl doskonale zdawał sobie sprawę – i to jest drugi powód, dla którego jest tak ciekawy – z dwuznaczności przedfilozoficznego doświadczenia, w którym świadomość i świat dane są zarazem w „nierozzerwalnym związku” i w swojej odrębności. Już w „naturalnym nastawieniu” świadomy podmiot, choć przekonany o istnieniu niezależnego odeń świata i samego siebie postrzegający jako owego świata część, uświadamia sobie bowiem w refleksji własne *cogito* jako strumień przeżyć i aktów, które nie mają charakteru rzeczy⁴. Fenomenologiczna redukcja oprze się na odkryciach, których w odniesieniu do siebie dokonuje już „naturalna świadomość”, a jedyne, choć fundamentalne *novum*, jakiego dokona, polegać będzie na „zawieszeniu”, „wzięciu w nawias”, „wyłączeniu” naiwnej tezy dotyczącej absolutnego, samoistnego, niezależnego od świadomości istnienia świata. To *novum* wpłynie jednak także na zakres samego pojęcia świadomości, albowiem redukcja pozwoli odkryć, że również to, co „naturalna świadomość” (w tym, a nawet zwłaszcza, świadomość naukowa) przypisuje światu jako jego obiektywne własności, jest tylko korelatem pewnego rodzaju świadomych aktów, „noematem” pewnej „noezy”, słowem: własnością istniejącą wyłącznie dzięki pracy świadomości, przez świadomość ustanowioną⁵ i dlatego tylko dla niej mającą sens.

⁴ O związku świadomości ze światem – związku danym w „naturalnym nastawieniu” – Husserl pisze np. tak: „Indywidualna świadomość jest w dwojaki sposób spleciona z naturalnym światem: jest ona świadomością jakiegoś człowieka lub zwierzęcia i jest – przynajmniej w wielkiej ilości swych szczegółowych odmian – świadomością [dotyczącą] tego świata”. *Idee I*, s. 112. O tym, że już w „naturalnym nastawieniu”, tj. przed przeprowadzeniem fenomenologicznej redukcji, odkrywamy specyfikę *cogito*, traktują dwa pierwsze rozdziały części drugiej pierwszej księgi *Idei*, w szczególności s. 83–86 oraz 98–115. O dwoistości „naturalnego doświadczenia”, z którego wynika dwoiste podejście do człowieka: jako do przyrodniczego faktu i jako do osoby, Husserl mówił jeszcze bardziej dobitnie w pierwszej wersji *Krysis...*, omawiając różnicę między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi i podkreślając, że choć obie wyrastają z „naturalnego nastawienia”, ich „ukierunkowanie jest istotnie różne”; zob. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia 1993, s. 73–97.

⁵ Pojęcie „ustanowienia” lub „konstytucji” jest notorycznie dwuznaczne, znacząc – już u samego Husserla – bądź tyle, co „uznawanie” lub „odsłanianie” (co sugeruje niezależność „uznawanego” lub „odsłanianego” bytu, a nawet jego pierwszeństwo w stosunku do świadomości, w każdym razie w stosunku do konkretnych „odsłaniających” aktów, których sam kształt wypada uznać za zależny od tego, jakie rzeczy są „same w sobie”,

Trzecim i może najważniejszym powodem, dla którego myśl Husserla jest szczególnie godna uwagi jako przykład idealistycznej redukcji, jest więc to, że pojęcie świadomości – lub, lepiej, świata świadomości – staje się tu niezwykle szerokie, obejmując nie tylko to, co „immanentne” albo „efektywnie zawarte” w strumieniu świadomych przeżyć, ale również to, co stanowi owych przeżyć korelat po stronie tzw. realnego świata. Z perspektywy redukcji świat, naiwnie postrzegany jako istniejący sam przez się, poprzedzający świadomość i od niej niezależny, okazuje się tylko „odpowiednikiem świadomości”, zależnym od jej przeżyć i aktów, czymś, co istnieje i ma określone własności tylko dzięki niej i tylko dla niej – i w tym sensie jej własnym momentem albo jej wytworem, czymś, co ona sama od siebie odróżnia tylko za sprawą własnego transcendującego aktu⁶. Różnica między poprzedzającym redukcję „nastawieniem naturalnym” a będącym jej następstwem lub jej synonimem „nastawieniem fenomenologicznym” polega więc, najkrócej mówiąc, na tym, że o ile w „nastawieniu naturalnym” świadomość postrzega siebie jako szczególną część świata, różną od rzeczy, ale splecioną z nimi w sposób, by się tak wyrazić, partnerski, o tyle w „nastawieniu fenomenologicznym” relacja między świadomością i światem okazuje się jednokierunkowa: jest to relacja między tym, co źródłowe, a tym, co pochodne, między tym, co absolutne, a tym, co względne. Świat

ewentualnie od tego, w jaki sposób – przejmując, by tak rzec, inicjatywę – same „odslaniają się” przed świadomością (w tym kierunku pójdzie np. Heidegger); bądź tyle – i to jest mocny idealistyczny sens terminu – co „tworzenie”, tj. co najmniej swobodne przetwarzanie surowej „materii wrażeńowej” i tworzenie z niej rzeczy jako zjawisk (co zakłada jeszcze Kantowską „rzecz samą w sobie” jako źródło pobudzeń) lub zgola tworzenie w najbardziej radykalnym sensie, czyli wysnuwanie/projektowanie rzeczy-zjawisk z absolutnego bytu samej świadomości. Do niejasności lub dwuznaczności Husserlowskiej „konstytucji”, która pociąga za sobą niejasność/dwuznaczność całego jego idealizmu, przyjdzie nam wrócić. Tymczasem – dopóki chodzi o rekonstrukcję logiki idealistycznej abstrakcji – przyjmijmy roboczo, że „konstytucja” lub „ustanawianie” są synonimami „tworzenia”.

⁶ Według Fichtego, jak wiadomo (przynajmniej na pewnym etapie jego filozofii), absolutne Ja samo dokonuje pierwotnego rozróżnienia na sferę podmiotową i przedmiotową, na „ja” i „nie-ja”. Husserl nigdy nie ujmie sprawy w sposób tak kategoryczny i jednoznaczny, ale jego myślenie wyraźnie ciąży w tę stronę, bardziej niż w stronę idealizmu Berkeleya, albowiem jego „czysta świadomość”, wyzuta z cech konkretnego, psycho-fizycznego podmiotu, ma z pewnością więcej wspólnego z Fichteańskim „Ja absolutnym” niż z empiryczną, konkretnie jednostkową i zmysłową świadomością, na której poprzestawał Berkeley.

zostaje zredukowany do świadomości, nie będąc już niczym poza sensem dla niej – i w tej mierze świadomość staje się dokładnie równorozciągła, a nawet równoznaczna ze światem.

Przyjrzyjmy się teraz nieco dokładniej mechanizmowi i rezultatowi fenomenologicznej redukcji.

Gwoli ścisłości, zróbmy najpierw zastrzeżenie, że Husserl często pisał o redukcjach fenomenologicznych w liczbie mnogiej, wyodrębniając redukcję ejdetyczną i transcendentálną, a także różne zakresy i stopnie lub poziomy tej ostatniej, zależnie od celów, jakim redukcja miała służyć: odkryciu ogólnych „istot” (poczynając od istoty zasad logicznych po w istotę świadomości), odkryciu absolutnego bytu świadomości czy wreszcie – w ramach tzw. fenomenologii genetycznej – odkrywaniu kolejnych, coraz głębszych i bardziej ukrytych warstw przeżyć składających się na immanentną historię podmiotu. Stosunki między różnymi rodzajami redukcji nie są oczywiste⁷, ale nie musimy się tym zajmować. Dla celów, które mi tu przyświecają, wystarczy ogólne i uproszczone pojęcie redukcji, którym w wielu miejscach zadawała się sam Husserl, stwierdzając w którymś miejscu wprost, że redukcja fenomenologiczna w liczbie pojedynczej odnosi się do „ogółu redukcji”⁸. Jej synonimicznym określeniem jest wówczas fenomenologiczna *epoche*.

W redukcji jako *epoche* można wyodrębnić dwa ruchy, chociaż sam Husserl *explicite* ich nie odróżniał i w jego tekście (w szczególności w I tomie *Ideí*) są one właściwie równoczesne. Wydaje się jednak, że są dobre powody, aby je rozróżnić. W pierwszym ruchu chodzi, by tak rzec, o wypłatanie świadomości z jej „naiwnego” uwikłania w świat rzeczy i odkrycie fundamentalnej różnicy między jej immanentnym i „pozaświatowym”

⁷ W szczególności nie jest jasne, czy redukcja ejdetyczna jest, czy nie jest możliwa bez redukcji transcendentálnej, ani też, czy redukcje dokonywane na „immanentnych zasobach” samej świadomości, polegające na coraz dalszym cofaniu się w jej historię aż po pra-impresję, *Urimpression*, czyli hipotetyczny początek całego strumienia przeżyć i samego wewnętrznego doświadczenia czasu, jest tylko przedłużeniem redukcji, która odkrywa świadomość jako już istniejący „absolutnie” strumień, czy też jest *de facto* sposobem kwestionowania owego absolutnego istnienia i poszukiwania genezy świadomości w źródłowym bycie, który nią jeszcze nie jest albo jest nią tylko potencjalnie – w tym, co Merleau-Ponty, inspirujący się zwłaszcza późnymi tekstami Husserla, nazwie ciałem własnym splecionym z „cielesną tkanką” świata.

⁸ *Idee I*, s. 97.

istnieniem a istnieniem transcendentnym lub wewnątrzświatowym. Drugi ruch, choć jest następstwem pierwszego, przebiega jakby w odwrotnym kierunku, służąc zasypaniu przepaści między świadomością i światem dzięki odkryciu, iż same rzeczy istnieją – a przynajmniej: mają sens istniejących – tylko jako korelaty świadomości i jako takie należą do jej własnego, nie zaś innego i niezależnego świata. Podstawą obu ruchów jest „zawieszenie” tezy o obiektywnym istnieniu świata, a zarazem o obiektywnej do niego przynależności świadomego podmiotu. Husserl wielokrotnie przy tym się zastrzega, że „zawieszenie”, „wzięcie w nawias” nie jest tym samym co negowanie, ani nawet tym samym co wątpliwość. Świat „wzięty w nawias” nie przestaje być dany i nic – w porównaniu z „naturalnym nastawieniem” – nie zmienia się w jego zawartości. Nie zmienia się nawet nasze przekonanie, że świat ów realnie istnieje. Jedyną modyfikacją polega na tym, że „realne istnienie” przestajemy traktować jako coś, co wiąże świadomość, co ją wikła w byt od niej niezależny, a zaczynamy je postrzegać jako zjawisko-dla-świadomości.

Do bytu świata należy również cielesne i psychofizyczne istnienie empirycznego podmiotu. Wywikłanie się świadomości z rzeczy oznacza więc jednocześnie jej wywikłanie się z własnego związku z ciałem oraz z konkretną, empiryczną psychiką, w której ciało i świadomość są jakby przemieszane i łącznie składają się na realne fakty lub zdarzenia psychiczne, pozostające w przyczynowych związkach z realnym światem. Świadomość dokonująca redukcji musi właśnie oderwać się od tego niepojętego, dwuznacznego „przemieszania”, wznosząc się niejako ponad swoje ucieleśnienie i ponad swoją realną, wewnątrzświatową psychiczność, to znaczy również swoje ciało i swoje stany psychiczne musi zacząć postrzegać jako zjawiska; zjawiska niewątpliwie szczególne, dane w inny, znacznie bardziej intymny sposób niż rzeczy po prostu zewnętrzne⁹, ale jednak odrębne, tj. dające się oddzielić od czystych aktów, dzięki którym są uświadamiane. Świadomość oderwana od tego, czego jest świadomością, w szczególności od własnego ciała, staje się świadomością „czystą”, niezwiązaną z empirycznym indywiduum, świadomością „jako taką” albo samą istotą świadomości. Co wszelako nie znaczy, że staje się świadomością bez „ja”. Tyle że „ja” również się „oczyszcza”, stając się jaźnią podmiotu pozaświatowego i w tym sensie już

⁹ Rozważaniom nad sposobem, w jaki świadomość doświadcza własnego ciała, Husserl poświęcił wiele miejsca w II tomie *Ideji*, a także w *Medytacjach kartezjańskich*.

nie-ludzkiego. Osobliwość propozycji Husserla polega nie tylko na tym, iż sądzi on, że konkretny, ludzki podmiot jest zasadniczo zdolny do takiej radykalnej abstrakcji od własnej konkretności, ale i na tym, że uznaje zasadniczą ciągłość, a nawet identyczność między podmiotem konkretnym a „czystym”, nie są to bowiem dla niego dwa różne rodzaje podmiotu (np. ludzki i boski albo jednostkowy i gatunkowy), lecz jeden i ten sam – czyli wciąż jednostkowy, tyle że istniejący w dwóch różnych nastawieniach: raz poczuwający się do ścisłego związku z własnym ciałem i życiem fizyczno-psychicznym, a poprzez nie z całym realnym światem, innym zaś razem – po redukcji – zdolny od tego związku abstrahować, wychodzić poza niego i przyglądać mu się niejako z boku lub z lotu ptaka.

Czysta świadomość z czystym „ja” dana jest sobie, twierdzi Husserl, z apodyktyczną oczywistością. I w pierwszym ruchu dana jest sobie właśnie jako odcięta od świata sfera absolutnej immanencji, to znaczy jako strumień samoprzejrzystych przeżyć niemających nic wspólnego z bytem czasowo-przestrzennym, charakteryzującym realny świat. Co prawda znaczna część przeżyć intencjonalnie odnosi się do świata, ale samo bycie intencji lub aktów (podobnie jak bycie przeżyć nieintencjonalnych, takich jak daty wrażeniowe lub doświadczanie percepcyjnego horyzontu) nie ma nic wspólnego z byciem transcendentnych, czasowo-przestrzennych rzeczy. Przy założeniu, że świat istnieje poza świadomością, intencje jakoś go ujmują, ale ponieważ są od niego z istoty różne, wolno, a nawet trzeba sądzić, że gdyby żaden świat nie istniał, w niczym by to nie naruszyło samego ich istnienia (choć, jak przyznaje Husserl, powodowałyby to ich modyfikację, np. nie byłyby one uporządkowane w pewien szczególny sposób, który odpowiada ujmowaniu jakiejś rzeczy w „jednogodnym doświadczeniu”)¹⁰. Słowem, pierwszy ruch redukcji prowadzi do wniosku, że „świadomość rozważana w swej „czystości” musi być uważana za pewną w sobie zamkniętą, powiązaną całość bytu, za całość bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć, całość, która nie posiada żadnego przestrzenno-czasowego zewnątrz i sama nie może znaleźć się wewnątrz żadnego przestrzenno-czasowego układu, która od żadnej rzeczy nie może

¹⁰ Zob. *Idee I*, s. 147–148. Najbardziej wymowne jest w tym kontekście fragment: „przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości, każdego strumienia przeżyć w ogóle, zostałyby wprawdzie z koniecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swej własnej egzystencji”.

doznać działania przyczynowego ani na żadną rzecz takiego działania wywierać – przy założeniu, że przyczynowość ma normalny sens naturalnej przyczynowości jako pewnego związku zależności między realnościami¹¹; że zatem świadomość – choć nie można jej nazwać „realną” w takim sensie, w jakim realnym nazywamy świat – istnieje niezależnie od jakiegokolwiek świata, a więc pierwotnie i absolutnie.

Rychło, a właściwie od razu, okazuje się jednak, że różnica między świadomością i światem wcale nie jest radykalna. Jakaż bowiem przepaść może dzielić byt absolutny, istniejący z koniecznością, a przynajmniej postrzegający siebie jako taki, bo dany sobie w sposób niepowątpiewalny¹², od bytu, który ma jedynie status zjawiska dla niej? Nawet jeżeli byt świata nie wyczerpuje się w zjawisku, nawet jeśli – jak ujmował to Sartre – „zjawisko bytu” nie jest tym samym, co „byt zjawiska”¹³, fenomenologiczna redukcja polega właśnie na abstrahowaniu od tej różnicy. Z perspektywy redukcji byt świata jest niczym innym jak zjawiskiem bytu świata, tzn. wyczerpuje się w swoim byciu-dla-świadomości, w swoim sensie dla niej. Staje się ściśłym odpowiednikiem jej intencji, jej aktów, jej takich czy innych nastawień. Stąd radykalny wniosek Husserla:

cały przestrzenno-czasowy świat, do którego jako podporządkowane [mu] poszczególne realności zalicza się człowieka i ludzkie Ja, jest wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym, a więc takim, który ma jedynie wtórny, względny sens bytu dla pewnej świadomości. Jest bytem, który świadomość w swych doświadczeniach ustanawia, który zasadniczo jest naocznie ujmowalny i dostępny określeniom jedynie jako to, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów – poza tym zaś jest niczym¹⁴.

W ten sposób fenomenologiczna redukcja, nie usuwając bynajmniej świata, doprowadziła do jego radykalnej metamorfozy: utracił on swoją

¹¹ Tamże, s. 150.

¹² Typowe dla każdego idealizmu jest wnioskowanie o sposobie istnienia ze sposobu, w jaki to istnienie jest doświadczane/poznawane, i w tym sensie wnioskowanie z faktów epistemologicznych o faktach ontologicznych lub, lepiej, nadawanie interpretacji ontologicznej faktom epistemologicznym.

¹³ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa i in., Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2007, s. 8–30.

¹⁴ *Idee I*, s. 150.

bytową i istotową autonomię, przestał być światem przestrzennym, materialnym i rządzonym przez prawa przyczynowe na mocy własności przysługujących mu niezależnie od jakiegokolwiek doświadczenia i poznania, stając się zjawiskiem, któremu świadomość nadaje sens transcendentnego istnienia, przestrzenności, materialności, przyczynowości itd. zgodnie ze swoimi własnymi przeżyciami i intencjami.

Warto może podkreślić, że pod piórem Husserla – i wszystkich fenomenologów, którzy nim się inspirowali – termin „intencja”, chociaż w żadnym razie nie odnosi się tylko do zamierzeń albo aktów woli, obejmując w równej mierze percepcję, wyobraźnię, myślenie pojęciowe i przeżycia wartościujące, zachowuje coś z woluntarystycznego i po prostu potocznego znaczenia słowa. Intencji w sensie Husserla nie można utożsamiać ze zwykłą, zewnętrzną relacją między podmiotem a „skądinąd” istniejącym przedmiotem. Przeciwnie, intencja jest synonimem aktu, wyraża czynną naturę świadomości i ma charakter celowy („chwytą” swój przedmiot, „namierza” go lub „celuje w niego”, a nie „odzwierciedla” go lub biernie dopasowuje się do niego). Więcej: jest synonimem „konstituowania” świata zjawisk przez świadomość. „Byt intencjonalny” nie jest bytem, do którego świadomość odnosi się dlatego, że on „skądinąd” istnieje i jest taki, jaki jest, lecz bytem, który istnieje (ma sens istniejącego) i jest, jaki jest dlatego, że świadomość w pewien sposób do niego się odnosi. Innymi słowy, intencja nie jest relacją, która nie wiadomo jak i dlaczego powstaje między podmiotem a przedmiotem, nie jest też efektem „oddziaływania” przedmiotu na podmiot, lecz stanowi sposób bycia samego podmiotu, który – jak ujął to Heidegger, a potem Sartre – „rzutuje się” lub „projektuje się” w stronę przedmiotu. Co można rozumieć również w sensie mocno idealistycznym, zgodnie z którym „przedmiot” jest niczym innym jak projekcją podmiotu – na gruncie uprzedniego „bytu w sobie” lub „rzeczy samej w sobie”, o których niczego nie można powiedzieć, albo i bez takiego gruntu, czyli za sprawą samej tylko twórczej natury absolutnego podmiotu. Wydaje się, że sam Husserl, choć niekonsekwentnie, skłaniał się do takiej radykalnie idealistycznej interpretacji związku między świadomością a rzeczą.

Dzięki redukcji fenomenologia rozumiana jako opis świadomych przeżyć dźwiga się do rangi metafizyki w źródłowym sensie słowa, to znaczy do rangi filozofii pierwszej, która ujmuje „prawdziwy byt”, czyli byt czystej świadomości, oraz opisuje rządzące nim zasady, dzięki którym możliwy staje się również – zostaje „ustanowiony” – byt względny, czyli byt

wszelkiego innego rodzaju: materialny, idealny, wyobrażony, aksjologiczny. Podstawowym zadaniem fenomenologii staje się opisanie sposobu, w jaki działa byt absolutny, a następnie – lub jednocześnie – sposobów, w jakie poprzez swoje intencje ustanawia on podrzędne rodzaje bytu.

Podkreślmy raz jeszcze, za Husserlem, że po przeprowadzeniu fenomenologicznej redukcji nic się nie zmienia w treści naszego doświadczenia świata ani w zakresie naszej na jego temat wiedzy. Świat pozostaje światem danym zmysłowo (wyposażonym w jakości zmysłowe), ale także światem dostępnym intelektualnie przez poznanie naukowe, w szczególności fizyczne, to znaczy np. światem cząstek elementarnych i uznawanych za podstawowe praw fizyki. Cała wiedza na temat świata, i potoczna, i naukowa, zostaje zachowana – tyle że w zmienionym nastawieniu. To znaczy, najkrócej mówiąc, nie jest już wiedzą na temat tego, jaki jest świat „w sobie”, lecz na temat tego, w jaki sposób świadomość go konstytuuje poprzez swoje rozmaite przeżycia i intencje (od zmysłowych poczynając, na wysoce intelektualnych, fizyczno-matematycznych i logicznych kończąc). Z tej perspektywy nie ma różnicy między tym, co w pewnej filozofii nazywano jakościami pierwszorzędnymi (uznawanymi za obiektywne) i wtórnymi (uznawanymi za „czysto subiektywne”). Rozciągłość czy masa, tak samo jak barwa, są tylko „noematami” – korelatami pewnych aktów świadomości, tzn. są dokładnie w takim samym sensie subiektywne. A jeżeli można między nimi przeprowadzić jakąś gradację, wiąże się ona wyłącznie ze stopniem oddalenia od „źródłowych przeżyć”, od tego, co poczynając od *Medytacji kartezyjskich* Husserl będzie nazywał światem życia lub światem pierwotnego doświadczenia. Z tego punktu widzenia przedmiot zmysłowy (barwny, twardy lub miękki, pachnący itd.) jest zdecydowanie bardziej źródłowy niż przedmiot, o którym mówi nowoczesna fizyka. Ten ostatni jest tylko przedmiotem daleko posuniętej abstrakcji od pierwotnego doświadczenia, który jednak całą swoją zasadność może czerpać wyłącznie z niego.

Z perspektywy Husserlowskiej fenomenologii – podobnie jak z perspektywy każdego idealizmu – absurdem jest więc próba tłumaczenia przeżyć i intencji świadomości przyczynowym działaniem fizykalnego świata, który z tej perspektywy jest niczym innym jak wielokrotnie zapośredniczoną konstrukcją myślową. Uznawać, że jakies fizykalne zdarzenia mogą wywoływać świadome przeżycia, to mniej więcej tak, jak uznawać, że dym może wywołać ogień.

Ściślej rzecz biorąc, samo pojęcie przyczyny i relacji przyczynowo-skutkowej rozumianej w sposób fizyczny również trzeba uznać za korelat pewnych aktów intelektualnych. Nie można go więc stosować do opisu czystej świadomości ani jej intencjonalnych związków ze światem. Husserl włożył ogromny wysiłek w stworzenie nowego języka do opisu świadomości i skorelowanego z nią świata. „Intencja” i „konstytucja” lub „ustanawianie” to właśnie przykłady takich nowych pojęć. Należy do nich również „motywacja”. Pewne przeżycia świadomości „motywiają” pewne inne przeżycia czy intencje – to sposób powiedzenia, że między przeżyciami istnieją związki, ale nie są to związki mechaniczne. Motywacja zakłada zarazem wolność (brak relacji deterministycznej) i celowe ukierunkowanie: świadomość jest motywowana (przez swoją własną minioną formę) w swoim swobodnym dążeniu do czegoś (do swojej nowej formy), a nie popychana w jakąś stronę jak klocek drewna. Po stronie zjawiskowych korelatów związkowi motywacji odpowiadają związki sensu: jedno zjawisko wiąże się z drugim dlatego, że świadomość, kierowana wewnętrzną motywacją, nadaje im pokrewne znaczenie, a nie dlatego, że przedmioty „same w sobie” pozostają w związku przyczynowym lub w innej „obiektywnej” relacji. Innymi słowy, związek przyczynowy jest tylko pewną odmianą związku sensu, toteż nadawanie mu absolutnego znaczenia (jak to się dzieje w naukach pozytywnych, zwłaszcza fizycznych oraz w naturalistycznie zorientowanej filozofii) świadczy tylko o dogmatycznej ślepcie.

Na pierwszy rzut oka proponowana przez Husserla czysta fenomenologia tworzy spójny idealistyczny system. Oto cały tzw. realny świat okazuje się całkowicie zależny od aktów ustanawiającej go czystej świadomości. Na drugi rzut oka fenomenologia jest spójnym idealistycznym systemem tylko pod warunkiem, że nadamy odpowiednio radykalne – radykalnie idealistyczne – znaczenie jej podstawowym pojęciom, przede wszystkim pojęciu „ustanawiania” lub „konstytucji”. Jeżeli przez „konstytucję zjawisk” rozumieć dosłownie akt stwarzania realnego świata przez „absolutną świadomość” (niechby nawet utożsamioną ze „źródłową intersubiektywnością”¹⁵), system jest wprawdzie doskonale spójny, ale – wbrew Husserlowi – kontr-

¹⁵ Problem intersubiektywności u Husserla wymagałby odrębnej analizy. W tym miejscu powiedzmy tylko, że Husserl wyraźnie dąży do ustalenia, iż jednostkowe „czyste świadomości” tworzą „wspólnotę monad”, czyli czystą i absolutną intersubiektywność, której korelatem jest realny świat, i nie jest w stanie owej intersubiektywności naprawdę ustalić, ponieważ z perspektywy jednostkowej świadomości inna jednostkowa świadomość nie

intuicyjny, tj. sprzeczny z potocznym doświadczeniem, zgodnie z którym świat jest czymś, co świadomość zawsze już zastaje i co na nią „oddziałuje”. Z perspektywy potocznego doświadczenia „czysta fenomenologia” rozumiana w radykalnie idealistyczny sposób jawi się jako czysta abstrakcja, zostawiająca poza swoim obrębem cały ciężar faktycznej rzeczywistości.

Szkopuł wszelako – albo szansa – w tym, że Husserlowska fenomenologia jest *per saldo* głęboko niejednoznaczna. Husserl nigdzie nie precyzuje, jak należy rozumieć „konstytucję zjawisk”, najwyraźniej wahając się między pojmowaniem jej jako „stwarzaniem” i jako „uznawaniem w bycie” lub „odsłanianiem”, tzn. między sensem idealistycznym i realistycznym, w każdym razie pozwalając (trudno oprzeć się wrażeniu, że rozmyślnie), aby między takimi sprzecznymi sensami wahał się czytelnik i komentator¹⁶. Tym samym pozostawia nierozstrzygniętą sprawę istnienia niezależnego od świadomości „bytu w sobie” oraz jego ewentualnego oddziaływania na świadomość. Wiele jego konkretnych analiz, zwłaszcza z późnych tekstów i ineditów, ale nawet z drugiego tomu *Idei*, zdaje się świadczyć o tym, że dostrzegał on podstawowe znaczenie ucieleśnienia świadomości dla powstania jej podstawowych przeżyć i intencji¹⁷ – poczynając od pierwotnej, pasywnej pra-impresji, dzięki której świadomość zyskuje swoje wyjściowe „teraz” i zaczyna istnieć jako strumień czasu, poprzez kolejne „daty wrażeniowe” aż po cielesno-subiektywne doświadczenie przestrzeni i ziemskiego oparcia. Tego rodzaju analizy Husserla zdają się zadawać kłam jego własnej idealistycznej tezie o możliwości rozdzielenia, choćby w myśli, świadomości i ciała. Z drugiej strony, nic nie wskazuje na to, by Husserl kiedykolwiek, także w swoich najpóźniejszych tekstach, wycofał się z twierdzenia o możliwości fenomenologiczno-transcendentalnej redukcji i, co za tym idzie, z uznania „absolutnego bytu czystej świadomości”.

Podsumowując, w tej mierze, w jakiej filozofia Husserla daje się interpretować jako radykalny idealizm, jest ona tyleż spójna, co sprzeczna z potocznym doświadczeniem, abstrakcyjna i redukcjonistyczna, natomiast w tej mierze, w jakiej pozostaje dwuznaczna, godzi się lepiej z potocznym doświadczeniem, ale nie spełnia kryteriów porządnej teorii. Jakże bowiem

jest nigdy dostępna „we własnej osobie”, lecz zawsze ma status zjawiska, czegoś, co „moja” świadomość tylko konstytuuje przez analogię i „wzucie”.

¹⁶ Zob. przypis 5.

¹⁷ Zob. przypis 7.

uznać za porządną teorię myśli, której można zarzucić niejasność, dwuznaczność lub zgoła wewnętrzną sprzeczność?

3. Redukcje naturalistyczne: świadomość jako wytwór świata (na przykładzie myśli Paula Churchlanda i Johna Searle'a)

Odrzucając nie tylko idealistyczne twierdzenie o niepowątpiewalności i logicznym pierwszeństwie świadomych przeżyć, ale również potoczne przekonanie o istotnej różnicy między rzeczywistością „subiektywną” i „obiektywną”, bazując wyłącznie na „obiektywnym” składniku doświadczenia, tj. na przekonaniu o niezależnym i pierwotnym istnieniu świata, naturalizm w interesującym mnie tu znaczeniu, tj. rozumiany jako podstawowy element lub po prostu synonim metafizycznego materializmu (od XVIII-wiecznego materializmu mechanicystycznego poczynając¹⁸) uznaje świadomość za byt w najlepszym razie niesamoistny, wtórny wobec materialnej przyrody i całkowicie od niej zależny, albo zgoła za byt pozorny, za fikcję myślową i nawyk językowy, które świadczą wyłącznie o naszej niewiedzy na temat tego, jak rzeczy naprawdę się mają. A mają się one, najkrócej rzecz ujmując, tak, że materia rządzona przez pewne prawa i podlegająca za ich sprawą ewolucji w kierunku rosnącej złożoności, w którymś momencie wytwarza to, co zwie się świadomością, co wszelako jest niczym innym jak ruchem i oddziaływaniem cząstek materii, zgodnym z podstawowymi prawami fizyki i pochodnych w stosunku do niej dziedzin/nauk przyrodniczych (chemii, biologii).

Naturalistyczna redukcja może przybierać wiele szczegółowych form. Może być redukcją epistemiczną (usiłującą przełożyć język potocznej psychologii i nauk humanistycznych na język nauk przyrodniczych, tj. wykazać fizyczny sens wszystkich wyrażen z pozoru niefizycznych) lub ontologiczną (postulującą „jedność przyrody” i, konkretniej, „przyczynowe domknięcie świata fizycznego”, czyli niemożność pojawienia się w nim jakichkolwiek

¹⁸ Trudno traktować jako naturalizm wcześniejsze, starożytne formy materializmu, nie tylko i nie tyle dlatego, że wiązały się z przekonaniem o powszechnym ożywieniu i „uduchowieniu” materii, ile dlatego, że sam podział na „świadomość” i „świat” albo na „podmiot” i „przedmiot” nie był tam jeszcze przeprowadzony, a przynajmniej nie był przeprowadzony wyraźnie. Spór idealizmu z naturalizmem jest w istocie sporem typowo nowożytnym, pokartezyjańskim.

bytów lub własności niefizycznych zdolnych pełnić rolę sprawczą – nawet jeśli, tymczasowo lub stale, nie da się zredukować wszystkich form refleksji i wszystkich nauk do fizyki). Może być redukcją radykalną, odmawiającą jakiegokolwiek istnienia czemuś takiemu jak świadomość lub, ściślej, uznającą owo istnienie za czysty pozór, za poznawcze złudzenie, albo w tym sensie umiarkowaną, że uznającą swoistą, subiektywnie daną realność świadomych przeżyć, ale przyjmującą całkowitą wywodliwość owej realności z rzeczywistości bardziej podstawowej, jaką jest obiektywna materia i rządzące nią obiektywne prawa. Z interesującego mnie tu punktu widzenia różnice między takimi czy innymi szczegółowymi rodzajami redukcji są podrzędne. Istotny jest ich wspólny mianownik, czyli przekonanie, iż „w ostatniej instancji” świadomość jest zjawiskiem w tym sensie fizycznym, że niedającym się zasadnie odróżnić od swojego materialnego „substratu”, a co najmniej całkowicie i jednostronnie przez ów „substrat” zdeterminowanym.

To, co z perspektywy idealizmu (w szczególności Husserlowskiego) jest absurdem, dla naturalizmu jest oczywistością. Nie tylko istnieje niezależny od świadomości materialny świat, ale też istnieją jego obiektywne, a właściwie absolutne prawa, dzięki którym może powstać również taki materialny układ (funkcja, własność, efekt owego układu), który zwie się świadomością. „Świadomość” jest więc niczym innym jak skutkiem obiektywnych/absolutnych przyczyn, działających w obiektywnym/absolutnym świecie. Te obiektywne/absolutne prawa odkrywa nauka, a odkrywa je dzięki temu, że – choć z trudem, po stuleciach zbłąkania – w końcu zostają one, przynajmniej w przybliżeniu, odzwierciedlone przez poznający umysł, skądinąd od początku będący owych praw wytworem.

Naturalizm w interesującym mnie znaczeniu łączy się nieuchronnie ze scjentyzmem. Za prawdę obiektywną, a nawet absolutną, przyjmuje to, co głosi aktualna nauka, nade wszystko fizyka. A raczej: odkryciom i twierdzeniom aktualnej nauki, nade wszystko fizyki, nadaje godność metafizyczną. Skoro fizyka uznaje takie a takie cząstki materii i takie a takie podstawowe prawa, intelektualnym obowiązkiem staje się próba wywiedzenia świadomości z gry owych cząstek i praw. Czy ta gra ma charakter ściśle deterministyczny (jak chciała fizyka klasyczna), czy indeterministyczno-statystyczny (jak chce fizyka kwantowa) – o to już mniejsza, bo chociaż różnica między rozmaitymi fizycznymi paradygmatami jest na pewnym poziomie zasadnicza, z interesującej nas perspektywy nie ma większego znaczenia: naturalizm

pozostaje sobą niezależnie od tego, czy uznaje świadomość za „konieczny”, czy tylko za „przypadkowy” wytwór absolutnej przyrody.

Redukcja świadomości do „układu cząstek elementarnych” pozostaje, przynajmniej na razie, postulatem całkowicie utopijnym, nie ma bowiem sposobu, aby zbadać konkretne zachowanie elektronów, jąder atomowych, kwarków albo kwantów energii (w ciele człowieka i poza nim) podczas jakiegoś świadomego przeżycia, ani tym bardziej, by wykazać, że ich określone zachowanie *powoduje* owe przeżycia lub zgoła *jest tym samym* co one. Mniej utopijny, bo przynajmniej częściowo oparty na empirycznej praktyce badawczej, jest postulat zredukowania świadomości do zachowania neuronów w mózgu. Sieci neuronowe nie są wprawdzie ostatecznymi składnikami przyrody, można jednak uczynić założenie, że ponieważ są one bez wątpienia materialne, ich funkcjonowanie jest pochodne wobec zachowania podstawowych cząstek materii i praw fizyki. Redukcja świadomości do działania materialnego mózgu byłaby zatem, na zasadzie *pars pro toto*, równoznaczna z jej redukcją do materialnego i „domkniętego przyczynowo” świata.

Sugestywny przykład takiej redukcji znajdujemy w książce Paula Churchlanda *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*¹⁹. Być może Churchland nie jest najwybitniejszym przedstawicielem współczesnego redukcyjnego naturalizmu, ale na pewno dość reprezentatywnym, by na jego przykładzie można było uchwycić podstawowe założenia i postulaty, a także słabości tego stanowiska filozoficznego.

W sposób zajmujący i, na ile wolno mi o tym sądzić, kompetentny amerykański autor opisuje działanie ludzkiego i, ogólniej, zwierzęcego mózgu w kategoriach neuroinformatycznych, łącząc perspektywę biologiczną (odwołującą się do badań nad anatomią i funkcjonowaniem biologicznych mózgow) z perspektywą informatyczną (odwołującą się do aktualnych i możliwych dokonań systemów komputerowych). Mózg, w szczególności ludzki, jest więc dla niego rodzajem wyrafinowanego, ewolucyjnie wytworzonego, biologicznego komputera, zdolnego kodować i przetwarzać informacje płynące z otoczenia w sposób jednocześnie skuteczny (niezwykle szybko i z sukcesem, jeżeli za miarę sukcesu uznać przystosowanie się do otoczenia i przetrwanie organizmu) i elastyczny (otwarty na rozmaite konfiguracje da-

¹⁹ P. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Warszawa: Aletheia 2002.

nych na „wejściu”, a także zdolny do ich rozmaitego przetwarzania, czyli do uzyskiwania rozmaitych konfiguracji na „wyjściu”). Zdolność tę zawdzięcza rozległej sieci neuronowej działającej synchronicznie, dzięki połączeniom równoległym, w wielu rozproszonych ośrodkach, czyli lokalnych zgrupowaniach neuronów w poszczególnych częściach mózgu, koordynowanych przez centralne wzgórze. Podstawowymi kategoriami służącymi do opisu działania mózgowej sieci są u Churchlanda „połączenia synaptyczne”, „poziom aktywacji neuronów”, „wektory aktywacji”, „wzory aktywacji”, a także i nade wszystko „sieć zwrotna”, czyli system połączeń sprzężonych, dzięki którym informacja docierająca na jakiś poziom mózgu z poziomu wyjściowego, poczynając od poziomu receptorów zmysłowych, jest kształtowana również przez „wzory” zakodowane wcześniej na wyższym poziomie, co umożliwi dynamiczne oddziaływanie między wektorami „wstępującymi” i „zstępującymi”, między danymi „na wejściu” i „na wyjściu”. Taki szkielet pojęciowy pozwala Churchlandowi opisać przebieg procesów percepcyjnych i sensoryczno-ruchowych, mechanizm pamięci i uczenia się, a nawet proces twórczego myślenia (polegającego w tej perspektywie na podciągnięciu pewnych danych „na wejściu” pod inny niż do tej pory „wzór aktywacji”, określający połączenia synaps na wyższym poziomie mózgu).

Jako opis działania mózgu teoria zarysowana przez Churchlanda jest całkiem przekonująca, nie tylko spójna, ale także – i przede wszystkim – tłumacząca wiele faktów danych już w „potocznym doświadczeniu”. Pozwala zdać sprawę w szczególności ze ścisłych związków między funkcjonowaniem materialnej głowy i całego ciała a określonymi zdolnościami poznawczymi – lub ich deficytem w przypadku różnych uszkodzeń systemu nerwowego, przede wszystkim mózgu. Tłumaczy też wiele szczegółowych ustaleń współczesnych nauk biologiczno-medycznych. Pozwala wykazać ścisłą korelację między stanem neuronalnej sieci oraz „biochemicznej zupy”, w jakiej ta sieć jest zanurzona, a stanem lub jakością rozmaitych operacji umysłowych, od percepcyjnych poczynając na intelektualnych i moralnych kończąc. Istnieniu takiej ścisłej korelacji mało kto próbuje dziś przeczyć.

Kontrowersyjność propozycji Churchlanda – i jej właściwy redukcjonistyczny sens – polega jednak na tym, że bynajmniej nie zadowala się on ustaleniem korelacji między zjawiskami neuronalnymi, a więc fizycznymi, i psychicznymi lub świadomościowymi. Z faktu choćby najściślejszej korelacji można jeszcze z powodzeniem wyciągać wnioski dualistyczne, zgodnie z którymi świadome przeżycie jest wprawdzie zawsze skorelowane

z jakimś stanem neuronalnym, ale jest od niego czymś zasadniczo różnym. Tymczasem Churchland zmierza do wykazania, że między tym, co nazywa się świadomością, a procesami zachodzącymi w sieci neuronów nie ma żadnej różnicy, że w istocie świadomość jest niczym innym, jak „wspaniałym neuroinformatycznym baletem”²⁰, „przejawem wysoko zorganizowanych zjawisk fizycznych”²¹, dla wyjaśnienia których kluczowe znaczenie mają „dynamiczne właściwości sieci zwrotnych”²². Innymi słowy, ambicją autora *Filozoficznej podróży w głąb mózgu* jest utożsamienie świadomości z działaniem systemu bioinformatycznego *de iure* dającego się wyczerpująco opisać w kategoriach czysto fizycznych.

Rozdział, jaki Churchland poświęca bezpośrednio dyskusji nad tym problemem, zatytułowany jest wprawdzie „Zagadka świadomości” i zaczyna się emfaticznym stwierdzeniem: „Powiedzmy wprost: świadomość jest zagadką”²³, ale czytelnik rychło się przekonuje, że dla autora zagadkowe pozostaje co najwyżej to, jakie konkretnie fragmenty mózgu (czy na pewno jądro śródblaszkowe?) i jak szeroka pętla neuronowych powiązań zwrotnych generują świadomość, natomiast to, że świadomość w ogóle jest wytworem lub przejawem działania *jakiejś* sieci neuronów, nie ulega dla niego żadnej wątpliwości. Świadczy o tym sposób, w jaki rozprawia się z argumentami tych wszystkich (od Leibniza po Johna Searle’a i najwykolejszych zjadaczy chleba uprawiających „psychologię potoczną”), którzy uznawali i wciąż uznają nieredukowalną różnicę między światem rzeczy (a więc i neuronów) a światem świadomych przeżyć oraz, co za tym idzie, między perspektywą „trzecioosobową” i „pierwszoosobową”. Przekonanie o istnieniu takiej różnicy uznaje za mit, za ignorancki przesąd, i porównuje je do niegdysiejszego przekonania o wyjątkowej naturze światła, które jednak, dzięki teorii Maxwella, okazało się po prostu podzespołem zjawisk elektromagnetycznych. *Per analogiam*, „światło świadomości” dzięki odkryciom nauki okaże się, jeśli jeszcze się nie okazało, zwykłym podzespołem zjawisk biofizycznych.

Aby ułatwić sobie redukcję świadomości do zachowania sieci bioinformatycznej, Churchland opisuje świadomość nie w kategoriach jej „istoty”

²⁰ Tamże, s. 250.

²¹ Tamże, s. 233.

²² Tamże, s. 247.

²³ Tamże, s. 207.

(przeżycie pierwszoosobowe, intencjonalność, operowanie znaczeniami), lecz w kategoriach funkcji. Wśród funkcji świadomości wymienia pamięć krótkotrwałą, niezależność od bezpośrednich bodźców zmysłowych, sterowalność uwagi, zdolność interpretowania sygnałów na różne sposoby, scalanie różnych doznań w jedną całość, a nawet funkcje tak stosunkowo podrzędne, jak zdolność do wyłączania się we śnie i zdolność do marzeń sennych. Po czym wywodzi, że takie funkcje może z powodzeniem spełniać „odpowiednio skonfigurowana sieć zwrotna”²⁴. Jest to możliwe, pytanie brzmi wszelako, czy spełniająca te funkcje „odpowiednio skonfigurowana sieć zwrotna” byłaby jednocześnie świadoma w intuicyjnym (i radykalizowanym w fenomenologii Husserla) sensie słowa, tzn. czy miałaby pierwszoosobowe przeżycia, czy odnosiłaby się intencjonalnie do swoich doznań i czy miałyby one dla niej jakiś sens?

Na wątpliwości tego rodzaju Churchland odpowiada skąpo i niejednoznacznie. Najpierw (polemizując zarówno z tradycją kartezjańską, jak z „psychologią potoczną”) odmawia umysłowi bezpośredniego dostępu do własnych przeżyć, a tym samym zdaje się odrzucać samo pojęcie świadomego przeżycia²⁵, uznając, że nasze przywiązanie do takich kategorii jak „myślenie”, „pragnienie”, „przekonanie” itd. wyrasta ze zwyczajnej niewiedzy na temat rzeczywistej, obiektywnej natury zjawisk umysłowych. Jednak kilkanaście stron dalej o różnicy między „subiektywnym” a „obiektywnym” oglądem procesów umysłowych mówi, że są to dwie różne drogi dostępu do tych samych zjawisk, albowiem „nie ma żadnej sprzeczności między faktem, że coś jest obiektywne i że jest zarazem subiektywne. Jeden i ten sam fakt może być i taki, i taki”²⁶. Tezę tę – wyjętą z kontekstu – można rozumieć w duchu neutralnego monizmu albo „teorii podwójnego aspektu”, zgodnie z którym rzeczywistość sama w sobie jest zarazem „obiektywna” i „subiektywna”, zarazem materialna i umysłowa. Ale takie stanowisko jest nie do pogodzenia z całokształtem wywodów Churchlanda. Twierdząc, że

²⁴ Tamże, s. 237.

²⁵ Zob. tamże, s. 227. Twierdząc, że podmiot może się mylić w rozpoznawaniu swoich stanów wewnętrznych, Churchland nie dostrzega różnicy między prostą samoświadomością, która pozwala być świadomym tego, że się coś czuje, myśli itd., a refleksyjną interpretacją i nazywaniem przeżyć. Z faktu, że ktoś może mylnie interpretować swoje uczucia, np. biorąc zawiść za podziw, wyciąga więc wniosek, że nie istnieje nic takiego, jak bezpośrednia samoprzejrzystość przeżyć.

²⁶ Tamże, s. 248.

coś może być „obiektywne i subiektywne zarazem”, chce on zapewne powiedzieć tylko, że „subiektywność” jest wtórną cechą tego, co „obiektywne”, a subiektywna lub wewnętrzna droga poznania, choć złudna, a nawet wprost fałszywa (w tej mierze, w jakiej uznaje realność takich bytów, jak myśli, pragnienia, uczucia, przekonania itd.) faktycznie była i wciąż jest przez ludzi praktykowana. W sumie z rozważań Churchlanda na temat relacji mózg–świadomość i obiektywność–subiektywność wynika, że odpowiada ona dla niego ontologicznej relacji byt–pozór oraz epistemologicznej relacji prawda–fałsz. A jednak fakt, że nawet autorowi o tak silnie redukcjonistycznym podejściu wymyka się niejasne stwierdzenie o rzeczywistości, która jest „i taka, i taka”, wypada uznać za znaczący. Niechybnie nawet ktoś taki jak Churchland w głębi ducha zdaje sobie sprawę, że realność świadomych przeżyć jest zbyt „namacalna”, by można ją było relegować „tak po prostu” do sfery pozoru i fałszu.

Jeśli chodzi o problem znaczenia (Husserl powiedziałaby: sensu), Churchland zdaje się bronić stanowiska (choć podejmuje się tego zadania w sposób niezwykle ogólnikowy, na niespełna dwóch stronach²⁷), zgodnie z którym jest ono efektem wszelkich „wzorcowych” relacji zachodzących w sieci, a nie czymś specyficznym związanym ze świadomością. Tym samym odchodzi od intuicyjnego znaczenia „znaczenia”, zgodnie z którym jest ono czymś „między” świadomym podmiotem a rzeczą i czymś dla owego podmiotu, a więc czymś, co już zakłada świadomość. Teoretycznie nic nie stoi na przeszkodzie, aby terminowi „znaczenie” nadać inny sens, abstrahujący od momentu subiektywnego. Ale przy takim ujęciu „znaczenie” staje się czymś zupełnie innym niż to, co normalnie nazywamy znaczeniem (odróżniając je od znaczonego desygnatu i wiążąc je z przeżyciem) i powstaje pytanie o związek między tym „zobiektywizowanym”, „poszerzonym” konceptem znaczenia a jego konceptem „normalnym”, zakładającym subiektywną świadomość. Nie wystarczy zadekretować, że znaczenie przysługuje „obiektywnym” relacjom w sieci, trzeba by jeszcze uzasadnić, że tym samym nie zmieniliśmy znaczenia „znaczenia” w sposób arbitralny, i pokazać, w jaki sposób znaczenie tak zdefiniowane może stać się znaczeniem świadomym, znaczeniem-dla-świadomości, albo w jaki sposób generuje ono samą świadomość. Churchland nawet nie próbuje tego pokazać. Nie twierdzi też, że

²⁷ Zob. tamże, s. 270–271.

mamy tu do czynienia z „zagadką”. Po prostu problem przemilcza, jeżeli w ogóle go dostrzeżga.

Słabością redukcjonistycznego naturalizmu *à la* Churchland jest więc pomijanie, bagatelizowanie lub przemilczanie specyficznych cech świadomego doświadczenia, w najlepszym razie wspomnianie o nich w sposób niejasny. Od tej słabości chce być wolna myśl Searle’a, który uznał „ontologiczną nieredukowalność” świadomości, podkreślając jej specyficzne własności (samoprzejrzystość przeżyć, intencjonalność, znaczenie), zarazem jednak odmówił jej jakiegokolwiek roli sprawczej, uznając, przeciwnie, że jest ona całkowicie redukowalna do procesów fizycznych w płaszczyźnie przyczynowej, tzn. że faktyczne przyczyny oraz „moce sprawcze” zjawisk świadomościowych leżą bez wyjątku po stronie naturalnego, materialnego świata²⁸. Trudno nie zgodzić się z Churchlandem, gdy zarzuca on Searle’owi, że jego poglądy mają charakter „hybrydowy”²⁹, a zatem niespójny lub niekonsekwentny. Jakiż bowiem sens ma „ontologiczna nieredukowalność” świadomości, skoro skądinąd uznaje się ją za pochodną fizycznych procesów w mózgu, pozbawioną jakiegokolwiek mocy własnej, a więc za coś, co ma najwyżej status subiektywnie danego epifenomenu (nawet jeśli sam Searle odżegnuje się od epifenomenalizmu³⁰)? Logicznie rzecz biorąc, jedno z dwojga: albo świadomość jest ontologicznie nieredukowalna, ale zatem ma własną sprawczość, albo jest tylko skutkiem czegoś innego niż ona sama, ale w takim razie jej nieredukowalność stanowi tylko subiektywne złudzenie.

Przypadek „hybrydowej” propozycji Searle’a jest tu dla nas interesujący przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, dobrze pokazuje, jak trudno konsekwentnie się utrzymać na stanowisku twardej naturalistycznej

²⁸ Syntetyczny wykład stanowiska Searle’a w tej kwestii zob. w: J. Searle, *Dlaczego nie jestem dualistą własności?*, tłum. M. Miłkowski, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*.

²⁹ P. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy...*, s. 224.

³⁰ J. Searle, *Dlaczego nie jestem dualistą własności?*, s. 390. Searle twierdzi, że jego teoria nie prowadzi do epifenomenalizmu, ponieważ epifenomenalizm jest rodzajem dualizmu własności, on zaś uznaje świadomość za nieredukowalną, ale pochodną własność systemów fizycznych. Trudno oprzeć się wrażeniu, że różnica jest tu werbalna. Jeżeli epifenomenalizmem nazwiemy stanowisko, zgodnie z którym świadomość jest czymś „swoistym”, ale nieposiadającym własnych mocy sprawczych, niezależnie od tego, czy tę „swoistość” rozumieć jako cechę pierwotną, czy jako cechę pochodną, to stanowisko Searle’a jest odmianą epifenomenalizmu.

redukcji, nieubłaganie prowadzącej do wniosku, że świadomość z całą swoją specyfiką jest tylko mitem i złudzeniem – którego to wniosku Searle właśnie chce uniknąć. Po drugie jednak, równie dobrze pokazuje, jak trudno ten wniosek odrzucić przy naturalistycznym punkcie wyjścia, zwłaszcza zaś przy założeniu, że podstawową relacją w byciu jest relacja fizykalnej przyczynowości i że w „ostatniej instancji” świadomość jest tylko efektem przyczynowych oddziaływań między podstawowymi składnikami materii. Przypadek myśli Searle’a jest więc znaczący także dlatego, że wydobywa na jaw, choćby mimowolnie, rdzeń redukcjonistycznego naturalizmu, jakim jest idea absolutnej fizykalnej przyczynowości i „przyczynowo domkniętego fizycznego świata”, o którym można powiedzieć dokładnie to, co Husserl mówił o absolutnym byciu świadomości, że mianowicie „musi być uważany za pewną w sobie zamkniętą powiązaną całość bytu, za całość bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć...”³¹. Aby poza tym „absolutem” mogło istnieć coś, co, jak deklaratywnie uznaje Searle, jest rzeczywiście specyficzne i nieredukowalne, należałoby owemu czemuś – tu: świadomości – przypisać, zgodnie z potocznym doświadczeniem, specyficzną moc sprawczą, zdolną ów absolut naruszyć. (Dlatego istotny, a nie werbalny spór między redukcjonistami i nieredukcjonistami rozgrywa się, jak sędzę, właśnie wokół sporu o specyficzne „moce sprawcze” świadomości³²). Tym samym jednak należałoby przyjąć, że „absolut” – tu: świat fizyczny – nie jest naprawdę absolutem.

Przeprowadzona wyżej krótka analiza propozycji Churchlanda i Searle’a skłania w sumie do takiego samego wniosku, jak analiza propozycji Husserla. Redukcja naturalistyczna, podobnie jak idealistyczna, jest albo konsekwentna i spójna, ale w takim razie kontrintuicyjna, abstrakcyjna, jednostronna; albo, jak w przypadku Searle’a, nieco bliższa „potocznemu doświadczeniu” (tylko „nieco”, bo potoczne doświadczenie przyznaje świadomości własne moce sprawcze), ale za cenę niespójności lub niejasności.

Czy z tego impasu jest jakieś wyjście?

³¹ E. Husserl, *Idee I*, s. 150 (por. przypis 11).

³² W taki sposób spór między redukcjonizmem i nieredukcjonizmem przedstawia T. Crane w artykule *Doniosłość emergencji*, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*.

4. Poszukiwanie trzeciej drogi: od dualizmu do dialektyki

Historia filozofii, zarówno klasycznej, jak najnowszej, świadczy o tym, że poszukiwacze „trzeciej drogi” między naturalizmem i idealizmem nigdy nie brakowało. Byli oni nawet i są znacznie liczniejsi niż zwolennicy twardych redukcji, czemu nie sposób się dziwić, zważywszy iż punktem wyjścia filozoficznej refleksji jest *volens nolens* potoczne doświadczenie z całą jego dwuznacznością. Ale historia filozofii pokazuje również, że pomysłów na „trzecią drogę” było wiele i że każdy z nich budzi wątpliwości, żaden zatem nie może aspirować do roli „ostatecznego rozwiązania”.

Jest to temat bardzo obszerny i złożony, który wymagałby napisania co najmniej odrębnego artykułu, a raczej dużej książki lub całej serii książek. W tym miejscu poprzestanę z konieczności na kilku sumarycznych uwagach.

Swoistym przekroczeniem sporu idealizmu z naturalizmem (także *avant la lettre*, czyli zanim ów spór na dobre rozgorzał, a nawet zanim alternatywne stanowiska zyskały swoją określoność i samą swoją nazwę) jest już dualizm – w wersji epistemologicznej (słabszej) lub ontologicznej (mocniejszej). Dla uproszczenia mówmy tylko o dualizmie ontologicznym, takim jak kartezjański, postulującym dwie równorzędne i odrębne sfery bytu: materialną i umysłową lub duchową. Rodzi on, jak wiadomo, ogromne problemy logiczne, a w dodatku – podobnie jak czysty idealizm lub twardy naturalizm – kłóci się z potocznym doświadczeniem, rozdzielając to, co w doświadczeniu „przemieszane”. Dwuznaczność doświadczenia zostaje tu rozbita na dwa różne człony, co można uznać również za formę abstrakcyjnej – niejako podwójnej – redukcji. W wyniku tej redukcji zamiast wyjściowej ambiwalencji otrzymujemy rozwiniętą opozycję, a jeśli mimo wszystko twierdzimy (jak Kartezjusz, oddający w ten sposób hołd potocznemu doświadczeniu), że człony tej opozycji oddziałują na siebie nawzajem, stajemy przed jawnym paradoksem, jakże bowiem mogą na siebie oddziaływać „rzeczy”, które z istoty nie mają ze sobą nic wspólnego?

Próbując przezwyciężyć aporie, do jakich prowadzi dualizm, wymyślono różne rodzaje dialektycznej koncepcji bytu. Prototypem lub zwiastunem takiej koncepcji jest już tzw. monizm właściwy albo monizm neutralny, zgodnie z którym byt w sobie – byt absolutny – jest zarazem materialny i umysłowy/duchowy, albo ani taki, ani taki, a materialność i duchowość są tylko jego abstrakcyjnymi i cząstkowymi określeniami. Jest to „dialektyka

w zarodku”, bo nie ma tu jeszcze mowy o dialektycznym ruchu, dzięki któremu sprzeczne określenia na przemian jednoczą się ze sobą i sobie się przeciwstawiają, uruchamiając w ten sposób dynamikę bytu. Ale „neutralny monizm” zawiera już, choćby *implicite*, zasadniczą kategorię dialektyki, jaką jest „jedność przeciwieństw”. Dialektyka w stylu heglowskim wprowadzi tylko i aż tę nowość, że ową jedność pojmie dynamicznie, a więc jako taką, która zarazem ciągle się staje i ciągle się rozpada (przynajmniej przed nastaniem „ostatecznej syntezy”). Siła koncepcji dialektycznej w porównaniu z jednostronnym idealizmem i jednostronnym naturalizmem, a także w porównaniu z dualizmem, polega na tym, że zdaje się znacznie lepiej oddawać i tłumaczyć dwuznaczność potocznego doświadczenia³³. Ale z pewnego punktu widzenia ta siła jest słabością. Dynamiczna „jedność przeciwieństw” jest konceptem nie tylko spekulatywnym, ale też, z perspektywy „normalnej” logiki, wybitnie niejasnym, jeśli nie wprost absurdalnym (czymś w rodzaju kwadratowego koła) – stąd ciągi, jakie Hegel zbierał i zbiera od umysłów „analitycznych”. Z ich punktu widzenia koncepcja dialektyczna nie tylko niczego nie wyjaśnia, ale jeszcze bardziej wszystko zaciemnia.

Problem z wyjaśnieniem dialektycznym polega również na czymś innym. W praktyce ciąży ono zawsze – i to również pokazuje historia filozofii – bądź w stronę idealizmu (jak u Hegla), bądź w stronę naturalizm (jak w *Dialektyce przyrody* Engelsa). Tak jakby nie można było się powstrzymać przed decyzją, że „absolutny byt”, który się dialektycznie rozwija, jest „w ostatniej instancji” bądź duchem, bądź materialną przyrodą. Tak jakby powstrzymanie się od tej decyzji było równoznaczne z kapitulacją na rzecz dualizmu, który chciało się wszak przezwyciężyć. Jednak w ten sposób spór idealizmu z naturalizmem, a także monizmu z dualizmem, odżywa na gruncie samej dialektyki.

Różne wariacje dialektyczne można znaleźć w propozycjach fenomenologów, którzy odrzucili Husserlowską redukcję transcendentálną, realistycznie podkreślając, że bytu nie podobna zredukować do zjawiska dla świadomości. Pewną odmianą myśli dialektycznej jest na przykład myśl Sartre’a, który uznawał zarazem wtórność świadomości w stosunku do bytu-w-sobie (i w tym sensie jedność bytu) oraz jej całkowitą z owego bytu niewywodliwość (i w tym sensie dwoistość bytu). Efektem podjętej przez

³³ Stąd, muszę się przyznać, moja zadawniona słabość do dialektyki, a zwłaszcza mój wielki podziw dla Hegla.

niego syntezy monizmu i dualizmu był więc paradoks, przed którym sam Sartre nie tylko się nie uchylał, ale do którego raczej ochoczo dążył i który rozmyślnie wyostrzał. Jest to jeden z powodów, dla którego jego koncepcja świadomości jako „nicości” jest trudna do przyjęcia. Inną propozycją, w założeniu bardzo mediacyjną, jest fenomenologia cielesności proponowana przez Merleau-Ponty’ego. W jego ujęciu to ciało własne podmiotu, a ostatecznie cielesna tkanka (lub, jak oddawał to Stanisław Cichowicz, „cielesny miąższ”) bytu w ogóle [*la Chair*] stanowi materialno-duchową jedność, w stosunku do której świadomość i ciała przedmiotowe są tylko abstrakcyjnymi momentami. Paradoksalność koncepcji Merleau-Ponty’ego jest ukryta, bo wkłada on wiele wysiłku w wyeliminowanie akcentów dualistycznych, za to uderza, zwłaszcza w późnych tekstach³⁴, jej charakter „poetycki”, a nawet „mistyczny”. Dla umysłów nastrojonych analitycznie jest to więc koncepcja równie nie do przyjęcia, jak prowokacyjnie paradoksalne tezy Sartre’a.

Nieczuli na uroki dialektyki, ale nieufni wobec naturalistycznego redukcjonizmu analitycy wypracowali własne strategie „trzeciej drogi”. Pomijając tak nieśmiałe wersje „nieredukcyjnego fizykalizmu”, jak wspomniana wyżej propozycja Searle’a, można znaleźć na gruncie współczesnej filozofii analitycznej wiele ciekawych pomysłów, a zwłaszcza wnikliwych rozważań na temat specyfiki umysłu i relacji materia–umysł. Najważniejszą kategorią jest tu chyba „emergencja”, zwłaszcza jeżeli rozumieć przez nią, jak chce Tim Crane, powstanie „własności emergentnych mających moce przyczynowe niezależne od mocy przyczynowych przedmiotów, z których się wyłaniają”³⁵. Ale wieloznaczność tej kategorii i spory wokół niej są znamienne. Jeżeli emergencję rozumieć mocno, grozi to dualizmem, a jeżeli rozumieć ją słabo, zaciera się różnica między emergentyzmem a zwyczajnym fizykalizmem. Zamiast usuwać spór monizmu i dualizmu, pojęcie emergencji jedynie go przemieszcza. Poza tym ideę emergencji nietrudno uznać za wewnętrznie sprzeczną, bo najwyraźniej zakłada ona zarazem tożsamość emergenta z jego „bazą” i różnicę między nimi – słowem, istną „jedność przeciwieństw”. Bezwiednie (przynajmniej na ogół) emergentyści wkraczają, choć posługując się innym językiem, na teren od dawna przetarty

³⁴ Zob. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska i in., Warszawa: Aletheia 1996.

³⁵ T. Crane, *Doniosłość emergencji*, s. 223.

przez dialektykę. Czy w tej sytuacji można się spodziewać, że ich koncepcje staną się bardziej przekonujące niż teorie Hegla czy Engelsa?

Wśród propozycji wysuwanych w ramach filozofii analitycznej pojawiają się również takie, które najwyraźniej zmierzają w stronę monizmu neutralnego, jak propozycja Thomasa Nagela, który postuluje stworzenie „nowego pojęcia”, do którego można by zredukować zarówno zjawiska materialne, jak umysłowe, i które byłoby czymś „trzecim” w stosunku do dualistycznej pary³⁶. „Jedność przeciwieństw” kłania się tu po raz kolejny. Mamy wreszcie próby rehabilitacji dualizmu, jak u Davida Chalmersa³⁷, którego oryginalność polega na tym, że proponuje on uznanie świadomości za nowe i równorzędne z dotychczas uznanymi prawo przyrody. W ten sposób dualizm łączy się u niego z panpsychizmem, czyli przekonaniem o uniwersalnej obecności momentu umysłowego/świadomego w przyrodzie.

Jeśli przyjrzeć się tym propozycjom w perspektywie historii filozofii, okaże się, że żadna z nich nie jest, mimo „zmodernizowanego” słownika, naprawdę nowa. Co więcej i co gorsza, okaże się, że każda z nich jest podatna na te same zarzuty: jest albo niejasna, albo wprost paradoksalna, rodząc nieprzezwyciężalne kłopoty logiczne.

W tej sytuacji pozostaje zgodzić się tymi, którzy, jak Collin McGinn, przyznają, że problem relacji świadomość/materia albo umysł/ciało jest dla nas nierozwiązywalny³⁸.

REDUCTIONS OF CONSCIOUSNESS AND THE PROBLEM OF A THIRD WAY

Summary

The leading idea of the article is defined by a quotation from Fichte concerning the opposition between idealism and “dogmatism”, or naturalism. That opposition is

³⁶ Zob. T. Nagel, *Problem psychofizyczny*, tłum. R. Poczobut, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*.

³⁷ Zob. D.J. Chalmers, *Świadomość i jej miejsce w naturze*, tłum. R. Poczobut, T. Ciecierski, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*.

³⁸ Zob. C. McGinn, *Czy możemy rozwiązać problem umysł–ciało?*, tłum. M. Iwanicki, S. Judycki, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*.

interpreted as a result of two alternative “reductions of consciousness”: according to the first, or the idealistic one, it is possible to reduce the world to consciousness (or to its “constituted correlate”, to a pure phenomenon), while according to the second, the naturalistic one, it is possible to reduce consciousness to the world conceived as a material whole of particles and physical laws. The logics of the idealistic reduction is developed on the example of Husserlian “pure phenomenology”; this of the naturalistic one is illustrated by the proposals of Paul Churchland and John Searle. The reconstruction of the two alternative modes of reductions aims at revealing their symmetry and, also, the insufficiency of either of them. In the last paragraph, the possibility of a “third way” between idealism and naturalism is briefly examined (on the examples of several, both classical and contemporary, “continental” and “analytical” ideas), but the conclusions are skeptical.