

Michał Płóciennik

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

## Logika etyki daru czy udoskonalania?<sup>1</sup>

Zagadnienia bioetyczne stanowią niewątpliwie jeden z najbardziej angażujących zarówno emocjonalnie, jak i argumentacyjnie, obszarów problemowych we współczesnej filozofii, jak i w szeroko rozumianym dyskursie społeczno-politycznym. Powodów tego stanu rzeczy jest zapewne wiele, jednakowoż wydaje się, że mało gdzie w kulturze zdominowanej klimatem postmetafizycznym, tak wyraźnie dochodzą do głosu pytania i problemy fundamentalne, żeby nie powiedzieć ostateczne, zarówno co do chronologii, jak i co do ważności – a przynajmniej jest odczuwana ich niezbędność, choćby na sposób tęsknoty. Wskazanie na potrzebę źródłowej refleksji, a także odwaga jej podjęcia w kontekście bioetycznych wyzwań jakie niesie ze sobą zjawisko inżynierii genetycznej, zwłaszcza w ramach pojawiających się tu i ówdzie perfekcjonistyczno-eugenicznych zapędów, stanowią wystarczającą zachętę do poddania głębszej analizie poglądów wyrażonych w tej kwestii przez Michaela J. Sandela w książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*.

Sandel jest jednym z najwybitniejszych współczesnych filozofów amerykańskich, którego zainteresowania skupiają się głównie wokół filozofii społecznej i politycznej. Szczególny rozgłos przyniósł mu cykl wykładów poświęconych tematyce sprawiedliwości, a zwłaszcza ich retransmisja w telewizji BBC. W Polsce, poza wspomnianą już powyżej książką, ukazały się jeszcze dwie jego publikacje – wszystkie wydane nakładem wydawnictwa Kurhaus: *Sprawiedliwość. Jak postępować szlachetnie?* (2012) i *Czego nie można kupić za pieniądze* (2013).

Powody, dla których Sandel zainteresował się bioetyką i biotechnologią, jak sam zaznacza, były wyraźnie społecznej natury – w 2001 r. został powołany do Prezydenckiej Rady do spraw Bioetyki, gdzie, jak pisze: „jednym z problemów, które zaintrygowały mnie najbardziej, była etyka genetycznego udoskonalania człowieka” (s. 9). Refleksję nad tą problematyką przedstawia Sandel w pięciu rozdziałach, książka zaś zakończona jest epilogiem, poświęconym etycznym aporiom związanym z komórkami macierzystymi.

W rozdziale 1 autor stara się nakreślić ideę udoskonalania człowieka, wskazując równocześnie na etyczne wątpliwości, jakie ona budzi. Posługując się licznymi rzeczywistymi przykładami (częste odwoływanie się do przykładów w celu ukazania implikowanej w nich

---

<sup>1</sup> Michael J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Kurhaus, Warszawa 2014, 125 ss.

problematyki filozoficznej, jest fundamentalnym zabiegiem metodologicznym pisarstwa Sandela), stawia pytanie o kategorię niedoskonałości, jako punktu wyjścia dla podjęcia działań udoskonalających, a tym samym normatywnego charakteru zarówno doskonałości, jak i niedoskonałości, a także, nie po raz ostatni zresztą w ramach tejże pracy, sprawę różnicy i etycznej oceny leczenia i udoskonalania natury człowieka. Sandel konstatuje przy tym, iż „mierząc się z etyką udoskonalania, stajemy przed pytaniami, które w dzisiejszym świecie straciły w dużej mierze znaczenie: o status moralny natury, o właściwą postawę istot ludzkich wobec zastanego świata. Są to pytania z pogranicza teologii, dlatego współcześni filozofowie zwykle uchylają się od odpowiedzi na nie. Jednak nowe możliwości biotechnologiczne uczyniły ich stawianie nieuniknionym” (s. 19).

Rozdział 2 poświęca Sandel tendencjom myślenia i działania w kluczu etyki udoskonalania obecnych w sporcie, stąd został on zatytułowany: *Bioniczni sportowcy*. Ponownie przywołując liczne *hard cases* zwraca uwagę, iż „jednym z aspektów naszego człowieczeństwa, które mogą być zagrożone przez udoskonalanie i inżynierię genetyczną, jest nasza zdolność do swobodnego działania we własnym imieniu. Do korzystania ze swoich umiejętności i poczucia odpowiedzialności za to, jacy jesteśmy i jak postępujemy – niezależnie od tego, czy zasługujemy na pochwałę czy naganę” (s. 33). Po raz pierwszy też na kartach analizowanej przez nas książki, pojawia się kategoria daru, czy też raczej paradygmat etyki daru, jako przeciwwaga dla etyki udoskonalania, warto więc w tym kontekście przywołać nieco większy fragment, wraz z centralną eksplikacją rozumienia przez Sandela daru. Największego niebezpieczeństwa w tendencjach etyki udoskonalania dopatruje się amerykański filozof w tym, „iż symbolizują one pewnego rodzaju hipersprawczość, prometejską ambicję dostosowania natury, również ludzkiej, do naszych celów i pragnień. Problemem nie jest nasza tendencja do mechanizacji sportu, ale nasze dążenie do doskonałości. Nie pozwala nam ono docenić daru w postaci umiejętności i osiągnięć człowieka – a nawet może go zniszczyć. Docenić dar, jakim jest życie, to znaczy mieć świadomość, że ludzkie talenty i zdolności nie są wyłącznie naszą zasługą i nie należą w pełni do nas, mimo naszych wysiłków, żeby je rozwijać i wykorzystywać. To mieć świadomość, że nie wszystkim możemy dobrowolnie rozporządzać. Kiedy doceniamy dar, jakim jest życie, przestajemy je traktować jak prometejski projekt i nabieramy pokory. Jest to w pewnej mierze wrażliwość religijna, chociaż jej znaczenie wykracza poza sferę sacrum” (s. 34). Ważnym wątkiem tej części pracy, są także rozważania dotyczące istoty i *telosu* sportu, oparte w głównej mierze na rozróżnieniu między wydarzeniem sportowym a widowiskiem (por. s. 41-46), u podstaw których tkwią pytania o rozumienie doskonałości, daleko wykraczające poza przestrzeń wyłącznie sportową.

W następnej kolejności – rozdział 3 – Sandel krytycznie śledzi obecność etyki udoskonalania w kontekście rodzicielstwa, stwierdzając: „Etyka wdzięczności za życie traktowane jako dar, która odchodzi w przeszłość w dziedzinie sportu, wciąż utrzymuje się na gruncie rodzicielstwa. Bioinżynieria i techniki genetycznego udoskonalania człowieka wywierają jednak niepokojący wpływ także na tę sferę” (s. 47). A przecież, jak stanowczo podkreśla, „żeby docenić dzieci jako wartość samą w sobie, trzeba zaakceptować je takimi, jakie są, zamiast widzieć w nich obiekty do ukształtowania, wytwory naszej woli czy czy narzędzia zaspokajania naszych ambicji. Miłość rodzicielska nie zależy od talentów i uzdolnień dziecka” (*ibidem*), ale jest nierozzerwalnie związana, jak przekonuje Sandel powołując się na W.F. Maya, z „otwartością na nieproszone” (por. *ibidem*). Czy zatem etyka daru i etyka udoskonalania są względem siebie antynomiczne i nie mają żadnych punktów wspólnych,

a próby ich jakiegokolwiek uzgadniania są z góry skazane na niepowodzenie? Zdaniem Sandela niekoniecznie, idzie jednakowoż o właściwe rozłożenie akcentów i poniekąd o kwestię prymarności jednej z nich. Filozof ponownie przywołuje propozycję Maya, który wskazuje na komplementarność miłości akceptującej, będącej przejawem etyki daru i miłości transformującej, opartej na etyce udoskonalania: „Pierwsza afirmuje istnienie dziecka, podczas gdy w drugiej przejawia się troska o jego dobro. Każdy z aspektów miłości rodzicielskiej koryguje problemy, z jakimi się wiąże skrajna postać drugiego z nich [...]” (s. 50). Zdaniem Sandela „May dostrzega w tych rywalizujących ze sobą składnikach tego uczucia analogię do współczesnej nauki; dzięki niej możemy obserwować zastany świat, badać go i cieszyć się nim, a równocześnie kształtować go, zmieniać i udoskonalać” (s. 51). Warto zaznaczyć, iż mamy tu do czynienia z najbardziej fundamentalnym sporem paradygmatycznym we współczesnej bioetyce między paradygmatami wartości wsobnej (świętości) życia i jakości życia, które znajdują się u podstaw odmienności postaw wobec konkretnych przypadków czy też szczegółowych rozstrzygnięć, zarówno w dziedzinie *theoria* jak i *praxis*. Wiele miejsca poświęca Amerykanin zjawisku określanemu mianem „presji wyników”, konkludując, iż „współczesna presja zawyżania wyników i dążenia do doskonałości wywołuje w nas impuls do buntu przeciw zastanej rzeczywistości. Jest to najgłębsze źródło naszych moralnych zastrzeżeń wobec strategii udoskonalania człowieka” (s. 60). To właśnie w tym miejscu należy dokonać wyboru prymarności któregoś z paradygmatów, a tym samym opowiedzieć się za określoną koncepcją doskonałości: czy zatem natura, jako *basis* udoskonalania jest dobra jako taka, jako pewna daność, jako wartość *in se* i tym samym stanowi warunek, a zarazem pewną źródłową granicę udoskonalania, które owszem jest ważne, jednakże o tyle, o ile służy ujawnianiu wartości wsobnej i na niej jest oparte, więcej, z niego czerpiąc własną wartość, czy też natura jest jedynie traktowana jako otwarta możliwość, materiał nie posiadający wartości samej w sobie, ale w tym, na co może zostać przetworzony, a zatem dążenie do udoskonalania staje się celem samym w sobie, a tym samym najwyższą doskonałością?

Nie sposób w związku z tymi pytaniami, pomijając problematyki eugenicznej. W czwartym rozdziale Sandel analizuje podstawowe idee kolejno: starej eugeniki (amerykańskiej i nazistowskiej), eugeniki wolnorynkowej (której przykładem jest choćby polityka rządu Singapuru z lat 80. XX w.) i wreszcie eugeniki liberalnej (wspieranej m.in. przez tej klasy myślicieli co R. Dworkin, R. Nozick czy J. Rawls). Krytycznie ustosunkowując się do wszystkich tych modeli eugeniki, Sandel nawiązuje ponownie do kwestii wyboru podstawowej optyki hermeneutyki doskonałości, którą, jego zdaniem, powinno być nie co innego, jak „idea życia jako daru”, zakładająca pewne nierozporządzalne *apriori*, Habermasowski „nierozporządzalny początek”, bezwarunkowy punkt wyjścia – wszak jego brak jest „zjawiskiem niepożądanym, ponieważ wyraża i ugruntowuje pewną postawę wobec świata – postawę dominacji i kontroli, która nie docenia daru, jakim są ludzkie umiejętności i osiągnięcia, i lekceważy ten aspekt wolności, który wynika z nieustannego dialogu z rzeczywistością” (s. 77).

Ostatni, 5 rozdział, stanowi swoiste *resume* poprzednich rozważań. Sandel podkreśla, że „problem z eugeniką i inżynierią genetyczną polega na tym, że reprezentują jednostronny triumf premedytacji nad spontanicznością, władzy nad szacunkiem, kształtowania rzeczywistości nad jej przyjmowaniem” (s. 79). Trudno chyba zaprzeczyć, że tak się w istocie rzeczy mają. Ma przy tym wyraźną świadomość różnicy między stwierdzeniem owego stanu rzeczy a jego etyczno-aksjologiczną oceną: „Pojawia się jednak pytanie, dlaczego ów

tryumf miałby nas martwić. Czy nie lepiej byłoby uznać nasze zaniepokojenie praktykami udoskonalania za zwykły zabobon? Co byśmy stracili, gdyby biotechnologia pozbawiła nas poczucia, że życie jest darem?” (*ibidem*). Zdaniem amerykańskiego myśliciela, „jeśli rewolucja genetyczna osłabi w nas wdzięczność za dary, jakimi są ludzkie umiejętności i osiągnięcia, przełoży się to na trzy podstawowe elementy naszego krajobrazu moralnego: pokorę, odpowiedzialność i solidarność” (*ibidem*). Czy i w jakim stopniu wymienione trzy elementy „moralnego krajobrazu” mają rzeczywiście „jako takie” podstawowy charakter, czy też jest to charakterystyczne jedynie dla pewnych (w tym Sandelowego „naszego” – swoją drogą, nie jest jasne, co przez to należy rozumieć) kontekstów społeczno-kulturowych, jest sprawą dyskusyjną, z czego zresztą zdaje sobie doskonale sprawę sam autor, wskazując ową aporię, jako jeden z możliwych zarzutów wobec jego propozycji. Zaznacza jednakowoż, że jego sprzeciw wobec udoskonalania człowieka nie ma charakteru konsekwencjalistycznego, do czego w dużym uproszczeniu można by sprowadzić ów zarzut, ale idzie tu o coś znacznie bardziej rudymenarnego: „Udoskonalanie martwi mnie nie jako pojedynczy akt, lecz jako nawykowy sposób myślenia i styl życia”, co prowadzi do następujących konsekwencji: „Po pierwsze ma on wpływ na wartości ucieleśnione w ważnych praktykach społecznych. [...] Po drugie ten stan rzeczy wpływa na podstawy świata, w którym żyjemy, i rodzaj wolności, którą pragniemy osiągnąć” (s. 87). Mamy tu zatem do czynienia z rozróżnieniem na pewne tendencje oparte na idei udoskonalania i pojedyncze przypadki udoskonalania, Sandel jednakowoż krytycznie odnosi się do tej kwestii na głębszym poziomie, a mianowicie pewnego wspólnego im nastawienia, postawy wobec rzeczywistości, którą one implikują i na której są nabudowane: „Wizja wolności od ograniczeń natury ma w sobie coś pociągającego, wręcz upajającego. Być może to właśnie jej urok przyczynił się do nastania ery genomu. Często zakłada się, że możliwość udoskoleń genetycznych, którą dziś mamy, stanowi efekt uboczny postępu biomedycznego – innymi słowy, że rewolucja genetyczna wybuchła po to, żeby leczyć choroby, ale teraz kusi nas perspektywą polepszenia naszych wyników, projektowania naszych dzieci i udoskonalania naszej natury. Ten obraz nie musi jednak być zgodny z prawdą. Inżynierię genetyczną można interpretować również jako ostateczny wyraz naszego pragnienia, żeby zapanować nad światem i własną naturą. Jednakże taka wizja wolności jest zwodnicza. Przyjmując ją, narażamy się na ryzyko, że przestaniemy doceniać życie jako dar i że jedyną wartością, do której będziemy mogli się odwołać, będzie nasza wola” (s. 89-90). Coraz częściej spotykane zachwianie równowagi między leczeniem a udoskoleniem, jest wyraźnym przykładem, iż Sandel przynajmniej do pewnego stopnia ma rację. Czy uznanie tej racji, wiąże się/musi się wiązać z przyznaniem jego stanowisku na poły religijnego charakteru ze względu na religijną konotację kategorii daru? Autor wymienia to jako drugą możliwą do wysunięcia wobec jego stanowiska obiekcję. Mniejsza o to, dlaczego religijna proweniencja jakiejś tezy miałaby przysparzać więcej wątpliwości niż jej brak (zwłaszcza jeśli uwzględnić perspektywę postsekularną); Sandel owszem, wskazuje na konieczność przyjęcia w punkcie wyjścia jakiegoś apriorycznie danego *sacrum* np. świętości życia czy natury), co bynajmniej nie musi pociągać za sobą akceptacji mocnej, metafizycznej wersji tej idei, co widoczne jest także w przypadku nawiązania choćby do Kantowskiej wersji normy personalistycznej czy też Habermasowskiego nierozporządnego początku. Sandel podsumowuje to następująco: „potrafimy zrozumieć ideę niezbywalnych i nienaruszalnych praw, nie odwołując się do religijnych koncepcji świętości ludzkiego życia. Na tej samej zasadzie potrafimy zrozumieć ideę życia jako daru i poczuć jej ciężar moralny, niezależnie od tego, czy uważamy, że ów dar pochodzi od Boga” (s. 86).

W *Epilogu* Sandel odnosi się do problematyki etyki embrionalnej, a konkretniej do kwestii pozyskiwania i zastosowania komórek macierzystych. Na wstępie referuje obecny stan debaty w Stanach Zjednoczonych. Następnie porusza zagadnienie klonowania embrionów w celu uzyskania z nich komórek macierzystych, wskazując jednocześnie niekonsekwencję stanowisk pośrednich, zwracając tym samym uwagę na fakt, iż mamy tu do czynienia z sytuacją graniczną w której możliwe jest jedynie rozstrzygnięcie w kategoriach albo – albo: „Przeciwnicy klonowania w celach badawczych muszą się na coś zdecydować. Nie mogą popierać tworzenia i niszczenia nadliczbowych embrionów w klinikach leczenia niepłodności oraz wykorzystywania pochodzących stamtąd embrionów w badaniach, a równocześnie przekonywać, że tworzenie embrionów na potrzeby badań i medycyny regeneracyjnej jest niemoralne” (s. 100). Pytaniem podstawowym, które powinno zostać postawione jako warunek *sine qua non* analizowanej kwestii, jest pytanie o „moralny status embrionu”. Swoją drogą, zastanawiające jest, dlaczego Sandel mówi o moralnym, a nie ontologicznym statusie embrionu, kiedy wyraźnie idzie mu o ten drugi rodzaj<sup>2</sup>. Dlaczego rozstrzygnięcie kwestii statusu embrionu jest tutaj tak istotne? Po pierwsze dlatego, że w wyniku pobrania komórek macierzystych z embrionu ludzkiego, jego życie jest zagrożone i z reguły (czy nie zawsze? na chwilę obecną?) dochodzi do jego uśmiercenia – w przypadku uznania embrionu za osobę, wartość samą w sobie, równą statusem ontologicznym-moralnym w pełni rozwiniętemu człowiekowi, jego uśmiercenie równałoby się zabójstwu. Po drugie dlatego, że komórki macierzyste można pobrać w dwóch celach: leczniczym i badawczym i w obu tych przypadkach embrion ludzki traktowany jest na sposób instrumentalny (jako materiał, a nie wartość sama w sobie), co w przypadku uznania go za osobę ludzką w znaczeniu wskazanym powyżej, mielibyśmy do czynienia z potraktowaniem go jak rzecz, na co nie zezwala norma personalistyczna.

Jakie zajmuje nasz autor stanowisko w tej istotnej sprawie? Otóż, okazuje się, że próbuje zająć nie inne, jak właśnie... pośrednie: otóż z jednej strony odmawia człowiekowi na blastocystowym etapie rozwoju statusu istoty ludzkiej, osoby (terminami tymi Sandel, w przeciwieństwie np. do P. Singera posługuje się zamiennie), z drugiej zaś strony nie godzi się na utilitaryzm i relatywizm moralny wobec ludzkich embrionów, co więcej, domaga się wobec nich szacunku, uznając ich (cóż za paradoks!) ludzki charakter – „ludzkie życie”! Argumentacja, którą posługuje się Sandel dla uzasadnienia swojej opcji, wydaje się jednak niestety niczym innym, jak sprytną kompilacją erystycznych chwytów, mimo, iż o sofistykę chyba nie należy go posądzać. Do tak, owszem, surowego wniosku skłania fakt, iż przyznaje on uczciwie, iż nie jest w stanie wskazać wyraźnego momentu, od którego

<sup>2</sup> Sandel posługuje się tutaj terminologią przyjętą już szeroko w literaturze bioetycznej, mającą jednak, naszym zdaniem, charakter co najmniej dwuznaczny i bliżej nieokreślony. Co bowiem właściwie oznacza kategoria „status moralny”? Kiedy mówimy o „statusie ontologicznym” mamy na myśli to, czym dany byt jest, jaki jest jego stan bytowy, „wyposażenie” ontyczne, sposób jego bytowania. Czym jednak miałyby być „status moralny”? Czy szłoby tu moralną kwalifikację bytu – ze względu na co: samo bycie-istnienie, czy może sposób bycia? Czy „status moralny” posiadałyby byty zdolne do dokonywania czynów moralnych? Jeśli tak, to na bazie jakich kryteriów orzekano by tą zdolność i jakim bytom by przypisywano? O jaki rodzaj zdolności szłoby: aktualny, potencjalny, wirtualny, czy może jakiś jeszcze inny? Realizowany *de iure* czy *de facto*? A może chodziłoby o kwestię moralnej postawy człowieka wobec danego bytu, która tym samym odkrywałaby? ustanawiała? jego moralny status? A może wreszcie mamy tu do czynienia z prymatem etyki nad ontologią, wedle którego „status moralny” fundowałby „status ontologiczny”, cokolwiek miałyby to znaczyć? Owszem, posługiwanie się kategorią „statusu moralnego” w konkretnym kontekście, jak to mamy chociażby u Sandela, nie powoduje zaburzenia komunikacyjnego, czy na pierwszy rzut oka nie unicestwia znaczenia wypowiedzi – wszak wydaje się, że kolokwialnie rzecz biorąc, wiadomo o co się rozchodzi, jednak przy bliższej analizie kategoria „statusu moralnego” okazuje się niezwykle problematyczna, wieloznaczna, jeśli nie ostatecznie pusta semantycznie.

należałoby „ludzkiemu życiu” przypisać status osobowy (por. s. 105-106), a skoro nie dysponuje taką wiedzą, to należy zapytać na jakiej podstawie przyjmuje, że tym momentem nie jest etap blastocysty bądź etapy go poprzedzające z „momentem” poczęcia włącznie? Wydaje się, że mamy prawo żądać konsekwencji od kogoś, kto żąda jej od innych! Czyżby etyka daru miała w takim razie jednak dosyć istotne ograniczenia i to dokładnie tam, gdzie miała najpełniej obowiązywać w bezwzględnym uznaniu nierozporządzalności początkiem (życia) w jego bezwarunkowości? Czyżby takim ograniczeniem była przestrzeń etyczna wokół komórek macierzystych – nie trudno się domyślić, że w sprawie uzyskiwania i zastosowania komórek macierzystych Sandel zajmuje pośrednie stanowisko, wynikające z pośredniości jego poglądów na status moralny (ontologiczny) embrionu ludzkiego. Tej części refleksji Sandela można postawić także wiele innych zarzutów (autor mówi np. wyłącznie o pozyskiwaniu komórek macierzystych z ludzkich embrionów – co częściowo usprawiedliwione jest ich totipotencjalnym charakterem, dającym możliwości najszerszego zastosowania, nie wspominając o komórkach macierzystych somatycznych, które mogą być pozyskiwane z dorosłych organizmów, za ich zgodą! i które także mogą mieć pewne zastosowania terapeutyczne), jednakże już te przywołane powyżej, wskazują na niekonsekwencję autora. Czy tym samym podważa to zasadność proponowanej przez niego idei etyki życia? Jestem głęboko przekonany, że nie, ale należałoby przyjąć ją z całym dobrodziejstwem i wyzwaniem inwentarza, a nie zatrzymywać się niejako w pół drogi, co zdaje się robić Sandel.

Książka Michaela Sandela, dotycząca fundamentalnych zagadnień bioetycznych, z jakimi przychodzi nam się współcześnie mierzyć, stanowi z pewnością obowiązkową lekturę dla wszystkich, którym nieobojętne są poruszane przez niego kwestie – czy mogą/powinny one być obojętne dla kogokolwiek, skoro dotyczą naszego być albo nie być, zarówno w wymiarze indywidualnym i społecznym? Jest tak nie tylko ze względu na autorytet filozoficzny Sandela, ale być może przede wszystkim ze względu na sposób prowadzenia przez niego refleksji, osadzonej w konkretnych sytuacjach życiowych (stąd duża ilość przykładów) i wyrażonej w przystępnej formie językowej, z wykorzystaniem specjalistycznej nomenklatury jedynie na tyle, na ile jest to niezbędne. Profesjonalizm i przystępność-komunikatywność nawzajem się tu przeplatają i nie tylko, że nie konkurują ze sobą, ale się nawzajem uzupełniają. Stąd, mówiąc nieco poetycko, być może należałoby pracę Sandela potraktować jako część postulowanej przez niego etyki daru, jak dar, domagający się przyjęcia, ale i krytycznej transformacji – udoskonalenia.

Krzysztof Rogucki  
Bydgoszcz

## Psychonika – próba nowego paradygmatu naukowego

### Wstęp

Publikacja *Podstawy psychoniki. Ku alternatywie dla cognitive science*<sup>1</sup> to kolejna – po *Problemie ducha w perspektywie ewolucjonizmu, Rzeczach i wartościach, Między mózgiem a świadomością...* – książka w dorobku naukowym profesora Uniwersytetu Gdańskiego Andrzeja Chmieleckiego. Rozwija on w niej, ale też częściowo modyfikuje swój system ontologii integralnej, a wypracowane w jej ramach koncepcje mają stanowić filozoficzną podstawę dla nowej dyscypliny naukowej – psychoniki, będącej w ambitnych zamierzeniach autora alternatywą dla kognitywistyki. Cele i zadania nowej dyscypliny autor definiuje tak:

[...] terminem »psychonika« nazywam nieistniejącą jeszcze dyscyplinę naukową, którą wstępnie można określić jako teoretycznie zorientowane, spójne pojęciowo, systematyczne studium związków pomiędzy dziedziną tego, co psychiczne a procesami rozgrywającymi się w centralnym układzie nerwowym (głównie w mózgu), traktowanych jako dwie nierozłączne ze sobą splecione strony medalu. Jej naczelną zasadą metodologiczną nakazuje w związku tym nie tylko, aby każdorazowo, gdy mowa o jakiejś instancji czy sprawności psychicznej, wskazywać na neuronalne warunki jej realizacji (i podobnie w drugą stronę: kiedykolwiek mowa o architekturze i fizjologii układu nerwowego należy wskazać funkcje, jaką one spełniają względem *psyche*), lecz aby związki te konceptualizować teoretycznie w jednorodny pojęciowo sposób, wychodząc poza stwierdzone empirycznie korelacje<sup>2</sup>.

Stanowisko Chmieleckiego zasadza się na przekonaniu, że filozofia jest przydatna naukom szczegółowym, jej ogólny i całościowy charakter może z powodzeniem znaleźć zastosowanie w innych dziedzinach, zwłaszcza w problemach badawczych, których przedmiot usytuowany jest na pograniczu dyscyplin operujących niewspółmiernymi systemami pojęć. Właśnie filozofia ukierunkowana na poszukiwanie i rozumienie Całości, systemowa, spójna, o zasobie pojęciowym wykraczającym poza ramy nauk szczegółowych, autonomiczna wobec teorii naukowych, acz krytycznie rozpatrująca ich roszczenia do prawdziwości, proponująca rozwiązania ostateczne, ma być podstawą psychoniki. Wspiera ją niefizykalistyczne i niefizjologiczne rozumienie mózgu oraz rozwiązanie problemu psychofizycznego zwane transformacjonizmem. Zdaniem autora, proponowana przez niego alternatywa dla kognitywistyki ma następujące zalety: po pierwsze, jest to jedna dyscyplina obejmująca dwie heterogenicznie rozumiane sfery bytowe; po drugie, ujmuje całość psychiki łącznie ze zjawiskami afektywno-wolicjonalnymi; po trzecie, to analiza naturalnych zjawisk mentalnych ma zasadnie odpowiedzieć na pytanie o możliwość sztucznej inteligencji, a nie odwrotnie; po czwarte, nowa dyscyplina ma nie tylko wyjaśniać stany mentalne przez wskazanie na ich realizację fizjologiczną, ale pozwolić zrozumieć naturę powiązania między obydwu rodzajami zjawisk. Kierunek rozważaniom nadaje pewne założenie o daleko idących konsekwencjach epistemologicznych i ontologicznych:

<sup>1</sup> A. Chmielecki, *Podstawy psychoniki. Ku alternatywie dla cognitive science*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2013.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 9.

Przez fundamentalizm rozumiem strategię poznawczą opartą na założeniu, że wszystkie obiekty i procesy odpowiedniej dziedziny przedmiotowej (materii nieożywionej, organizmów żywych, obiektów matematycznych itp.) są strukturami zbudowanymi z – a tym samym dającymi się sprowadzić do – pewnych obiektów i procesów bazowych (fundamentalnych) tej dziedziny przedmiotowej, w związku z czym podlegają one pod prawa właściwe dla tej dziedziny. Strategia ta nakazuje w związku z tym, aby w wyjaśnieniach naukowych dążyć do poznania owych obiektów bazowych i rządzących nimi prawidłowości.<sup>3</sup>

Wspomniana strategia w wymiarze pozytywnym jest pewną wersją antyredukcjonizmu ontologicznego, konkretyzującego się w pluralizmie determinacyjnym<sup>4</sup>, głoszącym wielość niesprowadzalnych do siebie prawidłowości i stosownie do tej struktury świata poszukiwanie obiektów bazowych – którymi zajmują się właściwe dla nich dyscypliny podstawowe, np. teoria mnogości, teoria cząstek elementarnych, biologia molekularna – stanowi punkt wyjścia i granicę dla dociekań o danej dziedzinie przedmiotowej. W sensie negatywnym strategia fundamentalistyczna, z uwagi na niesamodzielność epistemologii wobec ontologii, przeciwstawia się fundacjonizmowi<sup>5</sup>, który na absolutnie pewnych przesłankach próbuje zrekonstruować strukturę wiedzy. Drugim adresatem polemicznym Chmieleckiego jest redukcjonizm ontologiczny, dzisiaj zazwyczaj występujący w formie fizykalizmu, usiłujący wyjaśnić całą różnorodność świata podstawowymi obiektami fizycznymi i pochodnymi od nich zmianami. Pluralizm determinacyjny Chmieleckiego dopuszcza tylko redukcję w ramach danej dziedziny przedmiotowej. Trzy zasadnicze źródła psychoniki tworzą: neuronauka, zaplecze filozoficzne w formie ontologii integralnej oraz matematyka rozumiana jako badanie możliwych struktur i ich przekształceń (morfizmów)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>4</sup> W filozofii XX w. rozbudowane koncepcje pluralizmu determinacyjnego prezentowali N. Hartmann i M. Bunge. Por. W. Galewicz, *N. Hartmann*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 89-93. M. Bunge, *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowej we współczesnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1968, s. 30-35.

<sup>5</sup> Andrzej Chmielecki używając terminu „fundacjonizm” odnosi się do programowych tez teoriopoznawczych fenomenologii i neopozytywizmu.

<sup>6</sup> Ponieważ matematyka odgrywa istotną rolę w ontologii integralnej i psychonice, krótko streszczę rozumienie matematyki Andrzeja Chmieleckiego zawarte w dodatku *Matematyka i jej obiekty*, który zawiera prezentację performatywną jako pewnej filozofii matematyki. Według Chmieleckiego matematyka bada możliwe struktury (układy pewnych elementów, między którymi zachodzą pewne relacje, np. zbiór liczb naturalnych uporządkowanych przez relację „...większy od...” i ich przekształcenia (transformacje, czasosowe przyporządkowania czegoś czemuś) spełniające pewne warunki, przy czym możliwe jest to, co da się niesprzecznie pomyśleć w formie definicji, pojęć, aksjomatów. To, co wspólne strukturom i przekształceniom to kategoria relacji. Przekształcenia dotyczą struktur, a nie elementów. Kryterium postępu w matematyce stanowi wzrost poziomu uogólnień, zaś izomorfizm zachodzący między strukturą matematyczną a inną strukturą przedmiotową jest podstawą praktycznych zastosowań matematyki. W sprawie statusu ontycznego obiektów matematyki, Chmielecki zajmuje stanowisko będące kompromisem między platonizmem a konceptualizmem, mianowicie przyjmuje, iż bazowe obiekty matematyki są wytworem myślenia, natomiast już większość matematycznych stanów rzeczy (właściwości i ich relacje do innych obiektów) jest odkrywana. Konkretyzując tezę o ich sposobie istnienia: obiekty matematyczne konstytuują (o sensie tego terminu w dalszej części szkicu) z aktami definiowania (normalnymi definicjami, definicjami w uwikłaniu, jakimi są aksjomaty), będąc ich przedmiotowym korelatem wyznaczonym przez znaczenie. Od innych obiektów myśli różni je to, że są niezmiennie i są wyłącznie przedmiotem myśli, stąd ich idealny sposób istnienia. Przedmioty matematyki są poznawane i konstruowane za pomocą pojęć, co nadaje poznaniu matematycznemu charakter aprioryczny. Chmielecki polemizuje z poglądem na matematykę jako naukę dedukcyjną, stawia wątpliwość, czy stosując dedukcję, można uzyskać nietrywialne wyniki wykraczające poza zastosowania logiki. Wskazuje na znaczenie, jakie w poznaniu matematycznym odgrywa intuicja i wnioskowanie redukcyjne.



### Krytyka paradygmatu kognitywistycznego

Zazwyczaj przez „kognitywistykę” rozumie się interdyscyplinarną naukę na pograniczu wielu dziedzin: psychologii poznawczej, neurobiologii, filozofii umysłu, sztucznej inteligencji, lingwistyki, logiki i fizyki (przy czym nie jest to lista zamknięta), których przedmiotem są tradycyjne problemy dotyczące umysłu: rodzaje wiedzy, język, uczenie się, myślenie, percepcja, świadomość, procesy decyzyjne. Podejmując krytykę kognitywistyki, Chmielecki nie ma na myśli jakiegoś konkretnego kierunku w jej ramach: komputacjonizmu, koneksjonizmu, enaktywizmu, ale kognitywistykę jako pewien ukształtowany paradygmat myślenia o przedmiocie. Słusznie zwraca on uwagę na klimat intelektualny, w którym się ona uformowała, mianowicie anglo-amerykańską kulturę filozoficzną, przenikniętą duchem naturalizmu, behawioryzmu, pragmatyzmu, operacjonizmu, czyli najogólniej mówiąc, nurtów znanych z nastawienia antyontologicznego.

Filozoficznie kognitywistyka nawiązuje do różnych odmian fizykalizmu: redukcyjnego i nieredukcyjnego, czyli dualizmu własności. Wśród rozwiązań nieredukcyjnych szczególną popularność zdobyły dwa rozwiązania: teoria superweniencji – własności mentalne są odrębne i zależne od własności fizycznych (np. Donald Davidson w tzw. monizmie anomalnym) bądź koncepcja emergencji (w toku ewolucji powstają nowe poziomy rzeczywistości, charakteryzujące się nowymi własnościami, procesami, prawidłowościami, niesprowadzalnymi do tych, z których się wyłaniają). Wnikliwi krytycy wskazali słabe strony obydwu koncepcji. Teoria superweniencji głosi, że wertykalna struktura świata ma taką naturę, iż każda zmiana własności mentalnej, biologicznej etc. jest niemożliwa bez odpowiedniej zmiany fizycznej. Zasadniczą słabością tej koncepcji jest okoliczność, iż jest ona do pogodzenia z wieloma przeciwstawnymi rozwiązaniami problemu psychofizycznego, a więc nie tyle cokolwiek wyjaśnia, lecz sama wymaga wyjaśnienia. Piętą achillesową zarówno superwenientyzmu, jak emergentyzmu, był brak zadowalającego wyjaśnienia przyczynowania mentalnego, które wydaje się faktem. Zabrakło także wiążącej odpowiedzi na problem wyrażony w pytaniu: „Co wnosi do związku przyczynowo-skutkowego aspekt mentalny, który sprawia, że działania ludzi nie są zwykłym oddziaływaniem fizycznym, a stany mentalne nie są pozbawionymi mocy sprawczej epifenomenami?”. Jednak największą popularność zdobył funkcjonalizm sformułowany po raz pierwszy przez Hilarego Putnama w rozprawie *Minds and Machines* z 1960 r. Wedle tej wersji funkcjonalizmu stany mentalne są określone przez bodźce zmysłowe, ich przyczynową relację do innych stanów oraz skutki, jakie wywierają na zachowanie. Tezę tę uzupełniono twierdzeniem, iż mózg jest warunkiem wystarczającym ale nie koniecznym procesów mentalnych, a zatem są możliwe inne substraty fizyczne stanów mentalnych niż mózg. Funkcjonalizm współwystępował z tzw. komputacyjną teorią umysłu, głoszącą, iż umysł to algorytmiczna maszyna, manipulująca symbolami według pewnych reguł formalnych, a poniekąd dzięki temu założeniu stał się w drugiej połowie XX w. filozoficzną podstawą badań nad sztuczną inteligencją. Zdaniem Chmieleckiego algorytmiczne ujęcie umysłu jest błędem nawet w przypadku myślenia matematycznego, a najlepszym kontrargumentem jest rola, jaką pełni intuicja w badaniach matematycznych. Argumentuje również, iż jest mało prawdopodobne, aby tak złożony mechanizm, jak algorytmiczny umysł mógł się pojawić samorzutnie w toku ewolucji biologicznej<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Założeniem ontologicznym komputacjonizmu, niezależnie od tego, czy ograniczonym do procesów poznawczych, czy do wszelkich procesów mentalnych, jest teza, że przynajmniej niektóre procesy fizyczne mają charakter algorytmiczny.

Równie niezadowolająca jest siatka pojęciowa używana w kognitywistyce: pojęcia informacji, reprezentacji, komputacji (przetwarzanie informacji) są zdefiniowane niezależnie od siebie i nie zachodzą między nimi związki rzeczowe. Generalną krytykę paradygmatu kognitywistycznego dokonaną przez Chmieleckiego można sprowadzić do następujących punktów: ubóstwo ontologii operującej w sztywnych schematach mental/physical; brak zadowolającego rozwiązania problemu psychofizycznego; nieuwzględnienie swoistości sfery biologicznej; zatarcie różnicy między psychiką zwierzęcą a ludzką, wyrażające się m.in. w nieodróżnianiu etologicznego i epistemologicznego pojęcia poznania; mglistość sztandarowych pojęć informacji, reprezentacji, komputacji; umieszczenie komputacji na poziomie umysłu; jednostronne ujęcie sfery mentalnej z wyeksponowaniem procesów poznawczych, idące w parze z izolowanym ujęciem poszczególnych jej funkcji; nikłą podstawę empiryczną badań w postaci adekwatnej wiedzy o mózgu; nagminne stosowanie strategii redukcjonistycznej, która bynajmniej niczego nie wyjaśnia, ale daje jedynie pozór zrozumienia problemu; brak sprecyzowanych pojęć przedmiotu i podmiotu, które są traktowane jako dane i oczywiste, niewymagające wyjaśnienia; besserwisserstwo, czyli nadużywanie stosowania pojęć z późniejszego stadium do obiektów stadium wcześniejszego – np. dystynkja syntaksa-semantyka, reprezentacja, język, osoba/procesy poznawcze – gdzie nie mają one jakiegokolwiek zastosowania; nadużywanie metody analogii jako argumentu.

### Ontologia integralna

Koncepcja ontologii Chmieleckiego, nazywana przezeń „integralną”, nie jest teorią „bytu jako takiego”, lecz najogólniejszą teorią rzeczywistości, pojmowanej w kategoriach wzajemnie współzależnych całości i części. Jej integralny charakter polega także na tym, że jej zakres dotyczy nie tylko ontologii, ale też problemów teorii poznania, aksjologii. Ontologia integralna to przedmiotowa interpretacja teorii kategorii, która ujmuje przekształcenia struktur o podobnej lub odmiennej strukturze. Można ją określić jako formę materializmu genetycznego, ale nieredukcyjnego, głoszonego razem z pluralizmem aktualnym – w wersji pluralizmu zasad determinacyjnych – który restytuuje i udanie wykorzystuje zapomniany hylemorfizm Arystotelesa.

Andrzej Chmielecki tak precyzuje zadania ontologii:

[...] trzema „wymiarami” czy też aspektami, które dopiero łącznie pozwalają w pełni cokolwiek scharakteryzować ontologicznie, są kwestie dotyczące (1) istoty, (2) natury, nadto zaś (3) sposobów bycia (wszędzie w domyśle: czegoś). Wymiary te można określić jako kategoriałny (wymaga operowania zbiorami dystrybucywnymi), strukturalno-procesualny (zbiory kolektywne) i modalny. Ten ostatni dotyczy obu rodzajów zbiorów.<sup>8</sup>

Byt w sensie opisowym (odróżnionym od eksplanacyjnego) to „bycie czymś określonym”, które można charakteryzować pod względem treści bądź przynależności do kategorii ontologicznej. Z formalno-ontologicznego punktu widzenia bycie czymś określonym można mianowicie zaklasyfikować jako bycie rzeczą, jakością, relacją, stanem rzeczy, zdarzeniem, procesem, przy czym każda kolejna kategoria jest mniej samodzielna od bytów należących do kategorii wcześniejszych. Byt w aspekcie treści to bycie pod-

<sup>8</sup> A. Chmielecki, *op. cit.*, s. 98.

miotem własności, które tworzą istotę i naturę poszczególnych bytów. Własności istotne to atrybuty, które są konieczne dla bycia czymś/jakimś; ich zbiór decyduje o przynależności bytów do określonego rodzaju, czyli do pewnego zbioru w sensie dystrybutywnym. Z kolei o naturze jakiegoś bytu rozstrzygają atrybuty, które decydują o tym, iż należy on do pewnej dziedziny bytu. Nie ma bytów izolowanych, stąd „bycie czymś” to bycie czymś zdeterminowanym przez coś innego, zewnętrzne. Dlatego w odniesieniu do każdego bytu można wyróżnić czynniki determinacji, od których zależy, że ma on takie, a nie inne atrybuty (jest czymś określonym) oraz czynniki realizacji, od których zależy, że ten byt w ogóle powstał i utrzymuje się w istnieniu. Czysto opisowe pojęcie bytu przeto można uzupełnić równoważnym o charakterze eksplanacyjnym, wedle którego byt to ogół [jego] czynników determinacji i realizacji.

Pewne czynniki realizacji danego bytu wchodzą w jego skład (np. mąka staje się częścią chleba), inne nie. Te pierwsze czynniki Chmielecki określa jako fundament bytowy tego bytu, a relację między tym bytem i tymi czynnikami – relacją ufundowania. Podobnie zewnętrzne wobec danego bytu jego czynniki determinacji to jego umocowanie bytowe (moment bytowy, który jest źródłem istotowych własności tego bytu), a relacja między danym bytem i jego czynnikami determinacji to relacja umocowania bytowego. Relacje umocowania i ufundowania są przechodnie i asymetryczne, mają zatem charakter porządkujący; w związku z tym można mówić o porządku ufundowania i porządku umocowania. Każdy byt należy do jakiegoś porządku ufundowania i do jakiegoś porządku umocowania, przy czym miejsce w porządku ufundowania określa naturę danego bytu, a w porządku umocowania – jego istotę. Ostatecznym fundamentem bytów o różnej naturze jest zawsze jakiś byt fizyczny, zaś ostatecznym umocowaniem jest zawsze jakiś byt idealny – w dziedzinie nauk przyrodniczych prawa przyrody, w dziedzinie humanistyki wartości, w dziedzinie nauk logiczno-matematycznych związki istotowe wyrażone w postaci aksjomatów.

Modalny aspekt ontologii wiąże się z pojęciami sposobów bycia i sposobów istnienia, przy czym pojęcie sposobów bycia, czyli tego co jest (istnieje aktualnie), może być, musi być, powinno być, ma szerszy zakres niż sposobów istnienia. Najogólniej mówiąc, zakres sposobów istnienia pokrywa się z zakresem tego, co istnieje aktualnie, z wyjątkiem obiektów matematycznych z uwagi na szczególną okoliczność ich ufundowania bytowego. Chociaż pojęcie istnienia jest niedefiniowalne, to nie musi oznaczać nieanalizowalności. W każdym istniejącym obiekcie należy wyróżnić momenty: zaistnienia (in-zystencja) i trwania (per-zystencja), czyli sposoby zaistnienia i sposoby trwania. Chmielecki różni trzy sposoby zaistnienia (subzystencja, egzystencja, konzystencja) oraz cztery sposoby trwania (realne, nadrealne, irrealne, idealne). Subzystencja to sposób istnienia bytu pierwotnego, charakteryzujący się absolutną samoistnością, do którego nie stosują się pojęcia czynników determinacji i czynników realizacji jako czynników zewnętrznych wobec jednostkowego bytu. Gdy następuje łączenie pewnych bytów subzystujących w nową całość, mamy do czynienia z ich transformacją lub z emanacją (gdy pewien byt jest przyczyną, źródłem nowego bytu – np. pole elektryczne jako źródło pola magnetycznego). Wszelkie byty substancjalne to egzystencje będące transformacją lub emanacją pierwotnego substratu, a ponieważ relacja ufundowania jest przechodnia, to każdy byt egzystujący ufundowany jest w bycie subzystującym (pierwotnym), z tym, że jego czynniki realizacji i determinacji nie pokrywają się. Natomiast konzystencja to niesubstancjalne współlistnienie z czymś egzystującym. Taki status ontyczny przysługuje czasowi, przestrzeni, wartościom, obiektom fikcyjnym typu Hamlet, Pegaz, przedmiotom matematycznym, przedmiotom

myślowym, uniwersaliom. Byty konzystujące są jednoznacznie zdeterminowane przez byty bazowe (egzystujące). W przypadku bytów konzystujących czynniki determinacji pokrywają się z czynnikami realizacji: ich bycie wyczerpuje się w byciu czymś określonym. Konzystencje to relacje między bytami egzystującymi (np. przestrzeń) albo układy relacji między istniejącymi już bytami konzystującymi (np. przedmioty matematyczne), które jako pozbawione substancjalności nie mają mocy sprawczej.

Przyjmując dwa kryteria istnienia: zdolność do oddziaływania, czyli zmian innych bytów i możliwość bycia przedmiotem oddziaływań, czyli bycia zmienianym przez inny byt, otrzymujemy cztery sposoby trwania: realne – spełniające dwa kryteria (np. kamień, burza, emocje), nadrealne – spełniające pierwsze kryterium (np. osoby), irrealne – spełniające drugie kryterium (np. czas, przestrzeń, informacje), idealne – niespełniające żadnego z kryteriów (np. obiekty matematyczne, prawa przyrody).

Według Chmieleckiego pierwotnym substratem (*arche*) jest energia, zaś materia jest jedynie zjawiskiem, szczególną postacią energii, jej kondensatem o wysokiej gęstości. Należy odróżnić dwa rodzaje energii: ekspansywną – odpowiadającą za siły ekspansji i impansywną – odpowiadającą za siły kontrakcji. Za istnienie materii odpowiada energia impansywna ze swoją tendencją do skupiania, natomiast pierwotną postacią energii w naszym wszechświecie była energia ekspansywna. Chmielecki przyjmuje kosmologiczną hipotezę, że to co się zwykle nazywa Big Bangiem to wielkoskalowa – ale lokalna – przemiana fazowa energii impansywnej poprzedzającego nasz Wszechświat innego „wszechświata”, w energię ekspansywną naszego Wszechświata, będącego częścią wiecznie istniejącego Wieloświata, składającego się z wielu lokalnie istniejących wszechświatów. Nie było więc jednego, lecz wiele cyklicznych Big Bangów.

Ponieważ niewątpliwym faktem jest ewolucja naszego Wszechświata, w związku z tym nasuwa się kilka zasadniczych problemów: „Czy ewolucja od *arche* musiała mieć taki przebieg, czy była jedną z wielu możliwości?”, „Co było w niej konieczne, a co przypadkowe?”, „Jak możliwa jest emergencja?”, „Jak to, co umysłowe może zwrotnie oddziaływać na obiekty fizyczne?”. Zdaniem Chmieleckiego rozwiązanie problemu tkwi w związku ontycznym, jaki łączy prawa przyrody z zasadami wariacyjnymi. Twierdzi on mianowicie, iż prawa przyrody to z jednej strony ściśle wyznaczenie (determinacja jednoznaczna), z drugiej zaś, to warunkujące ich ograniczanie. Jego propozycja polega na uznaniu, że zasady wariacyjne są prawami wyższego rzędu względem praw niższego rzędu, są ich determinantami, swoistymi prawami praw. O ile zasady wariacyjne (np. zasada najmniejszego działania w fizyce) narzucają warunek, jaki powinny spełniać prawa niższego rzędu, mają charakter negatywny, to prawa niższe, dotyczące procesów i zdarzeń, mają charakter pozytywny: stwierdzają, co, gdzie, kiedy, w jakich warunkach zajdzie. Zasady wariacyjne wyjaśniają zatem prawa niższe jako spełnienie pewnej normy. Norma z kolei to warunek, którego zadaniem jest ochrona pewnego dobra, przy czym dobrem jest coś czego zasoby są ograniczone i wyczerpywalne. Dla układów fizycznych dobrem tym jest wielkość energii swobodnej. Gdy prawa niższego rzędu mają jedną postać, to charakteryzuje je konieczność, a gdy nie przesądza sposobu realizacji, to dopuszcza wieloraką realizację. Naruszenie determinizmu to zatem nie falsyfikacja zasady wariacyjnej, ale powstanie nowego typu determinacji umożliwiającego ewolucję, np. chaos deterministyczny<sup>9</sup>. W toku ewolucji

<sup>9</sup> Por. H.G. Schuster, *Chaos deterministyczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, przeł. P. Peplowski, K. Stefański, Warszawa 1995; I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości. Nowa matematyka chaosu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, przeł. W. Komar, M. Tempczyk, Warszawa 2001.

w sprzyjających warunkach (zwanych okazjami) powstają nowe procesy i prawidłowości: mechaniczne, chemiczne, biologiczne, psychiczne itp. Każda dziedzina przedmiotowa ma własną zasadę wariacyjną, bo wyczerpywalny i ograniczony jest zasób pewnego dobra<sup>10</sup>. W sferze biologii taki charakter ma zasada doboru naturalnego, określająca to, co możliwe biologicznie, i która obowiązuje, bo zasób pokarmu jest dobrem ograniczonym. Zasada racjonalności w sferze bytu osobowego określa realizację aktualnych i możliwych wartości i ich hierarchię, a obowiązuje ze względu na doświadczaną przez ludzkie podmioty świadomość skończoności życia. Uogólniając swoje rozważania nad prawami oraz ich relacją do zasad wariacyjnych, Chmielecki stwierdza: „prawa istnieją dlatego, że świat jest skończony”<sup>11</sup>.

Pozostaje do rozważenia: skąd pojawiają się nowe odmiany determinacji i dlaczego mają taką, a nie inną charakterystykę. Otóż czynniki determinacji tworzą klasy o wspólnych cechach, czyli zasady determinacyjne, które określają obowiązywanie różnych typów determinizmu. Istnieją cztery zasady determinacyjne: forma (struktura), informacja (wykryta różnica stanów fizycznych), reprezentacja (odwzorowanie fragmentów świata zewnętrznego w układzie informacyjnym), sens (umocowanie przez podmiot jego stanów wewnętrznych, traktowanych przez niego jako coś niesamodzielnego). Poszczególne zasady determinacyjne wyznaczają dziedziny przedmiotowe: forma – dziedzinę fizyczną, informacja – dziedzinę organizmów żywych, reprezentacja – dziedzinę organizmów żywych mających psychikę, sens – dziedzinę osobową. Byty o wspólnej zasadzie determinacyjnej mają tę samą naturę, tworząc odrębną warstwę rzeczywistości. Cztery zasady determinacyjne tworzą pięć warstw bytowych: bytu fizycznego (materii nieożywionej), bytu biologicznego (organizmy żywe), bytu psychicznego, bytu duchowego i bytu inteligibilnego. Z tym, że pierwsza z nich nie ma fundamentu bytowego w bycie o innej naturze, a ostatnia własnej zasady determinacyjnej. Każda z nich (oprócz ostatniej) jest ufundowana na poprzedniej, byty warstwy niższej stanowią materię dla nowej, która wnosi coś nowego pod postacią nowej formy. Chmielecki dopuszcza sytuację, iż możliwa wieloraka realizacja bytów z warstwy biologicznej, psychicznej, duchowej. Innymi słowy, nie jest konieczne, aby życie powstało na bazie węgla i kwasów nukleinowych (DNA, RNA), a *mutatis mutandis* dotyczy warstwy psychicznej i duchowej. Zachodziłaby zatem tożsamość form determinacji przy wielości różnych substratów.

Jaka jest geneza zasad determinacyjnych? Ponieważ każda struktura ma właściwą dla siebie klasę odpowiadających jej i zachowujących ją morfizmów, przeto:

Nowa zasada determinacyjna pojawia się (w sensie: zaczyna obowiązywać) jako forma determinacji adekwatna dla »okazyjnie« powstałych – np. w wyniku mutacji, bądź jakiejś sprzyjającej konfiguracji czynników realizacji – nowych struktur bytowych, będąc odpowiedzialną za ich integralność, tj. za takie ich przemiany, które ich struktury zachowują.<sup>12</sup>

Przejście od jednej zasady determinacyjnej do drugiej ma charakter morfizmów w teorii kategorii zwanych funktorami, którym podlegają zarówno obiekty, jak i ich morfizmy (są to więc morfizmy morfizmów). Ontologia integralna łączy więc monizm fizyczny – bytem samoistnym jest energia – z pluralizmem zasad determinacyjnych.

Problem *downward causation* (przyczynowości skierowanej w dół) przybiera w filozofii Andrzeja Chmieleckiego formę pytania o możliwość wpływu warstwy wyższej na niższą,

<sup>10</sup> Zdaje się, że A. Chmielecki nie podał zasady wariacyjnej dla warstwy psychicznej.

<sup>11</sup> A. Chmielecki, *op. cit.*, s. 153.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 160.

pomimo okoliczności, iż wyższa wyłoniła się z niższej. W źródłowej definicji *downward causation* Donalda Campbella, sformułowanej w kontekście redukcjonizmu w biologii, dostrzega on rozumienie determinacji jako ograniczenia. Sądzi on także, że próby przypisania odrębnych mocy przyczynowych własnościom wyższego rzędu (np. R. Van Gulick) skazane są na fiasko, bowiem przy założeniu tezy o superweniencji, własności wyższego rzędu pozbawione są mocy przyczynowych<sup>13</sup>. Własne rozwiązanie widzi w odróżnieniu czynników realizacji i czynników determinacji, co pozwala jednocześnie na uzgodnienie dwóch przekonań: o domknięciu fizycznej struktury świata i o skuteczności przyczynowej procesów mentalnych: wprawdzie „nie ma żadnej zmiany umysłowej bez odpowiedniej zmiany fizycznej w mózgu, ale ta zmiana w mózgu ma determinanty leżące poza samym mózgiem”<sup>14</sup>. Wyselekcjonowana w procesie ewolucji struktura mózgu jest wrażliwa na struktury informacyjne (być irrealny), co ma charakter determinacji, a relacja mózgu do stanu mentalnego ma się tak, jak sygnał do przenoszonej informacji.

Problem wolnej woli jest dla autora *Podstaw psychoniki* szczególnym przypadkiem *downward causation*, sporem nie o możliwość wolnej woli, lecz o to na czym ona polega<sup>15</sup>. Tezy o wolnej woli nie obala głośny eksperyment B. Libeta, ponieważ akt woli nie musi być równoczesny z uświadomieniem go przez podmiot. Z kolei spór determinizmu z indeterminizmem o powszechny charakter zasady przyczynowości zachowuje ważność wyłącznie w odniesieniu do sfery fizycznej, a problem wolnej woli odnosi się do sfery, w której funkcjonują rodzaje determinant innej niż fizycznej natury. A ponieważ akceptacja jakiegoś twierdzenia jest takim samym przejawem wolnej woli jak intencjonalne kiwnięcie palcem, poglądy przeciwników wolnej woli zakładają to, co odrzucają, są więc wewnętrznie sprzeczne<sup>16</sup>.

### Istota procesów informacyjnych

Dla Chmieleckiego: „informacja w bazowym znaczeniu to wykryta (tj. w pewien sposób zarejestrowana) różnica stanów fizycznych (np. stężenia jakiejś substancji, kierunku padania światła, temperatury itp.)”<sup>17</sup>. Informacje mogą być różnicami typu selekcji, czyli alternatywy rozłącznej stanów lub różnicami typu zestawu, czyli koniunkcji stanów. Stąd dwa rodzaje informacji: informacja jakościowa i informacja strukturalna. Te odmiany informacji są wewnętrznie ze sobą powiązane, bowiem elementami składowymi informacji rzędu wyższego są informacje rzędu niższego. Stąd wynika, że podstawowym tworzywem

<sup>13</sup> Nie jest to bynajmniej stwierdzenie oczywiste. J. Kim dopuszcza taką sytuację tylko wtedy, gdy moc kauzalna makrowłasności da się addytywnie rozłożyć na własności przyczynowe jej mikroskładników. Jego zdaniem, ta ewentualność nie odnosi się do własności mentalnych: *Makrowłasności mogą posiadać, i w ogóle posiadają własne moce przyczynowe, które przekraczają moce przyczynowe ich mikroskładników*. Por. J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym. Esej na temat problemu umysłu i ciała oraz przyczynowania mentalnego*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, przeł. R. Poczobut, Warszawa 2002, s. 96.

<sup>14</sup> A. Chmielecki, *op. cit.*, s. 173.

<sup>15</sup> Ściślej mówiąc *downward causation* to jedynie warunek konieczny wolnej woli. Można sobie wyobrazić zwolennika *downward causation* odrzucającego pogląd o wolnej woli z uwagi na jednoznaczną determinację sfery mentalnej.

<sup>16</sup> A. Chmielecki nie rozpatruje stanowiska tzw. twardego inkompatybilizmu, które głosi, że wolna wola jest niemożliwa przy dowolnej – deterministycznej lub indeterministycznej – strukturze świata. Pogląd ten głoszą wspólnie m. in.: D. Pereboom, S. Harris, S. Smiliansky, S. Pinker.

<sup>17</sup> A. Chmielecki, *op. cit.*, s. 191.

wszystkich informacji są informacje jakościowe. Wszystkie procesy i zjawiska swoiście biologiczne: metabolizm, homeostaza, dziedziczenie, rozwój osobniczy to procesy sterowane informacyjnie przy czym w grę wchodzi wyłącznie informacje pierwszego rzędu, czyli jakościowe. Informacje wyższego rzędu niż pierwszy Chmielecki określa jako synformacje. W procesie ewolucji świata organicznego pojawiły się one dopiero z chwilą powstania organizmów wyposażonych w centralny układ nerwowy, przede wszystkim mózg. W psychonice mózg traktowany jest jako układ informacyjny, do którego tylko w ograniczonym zakresie mają zastosowania klasycznie rozumiane kategorie materialnego substratu, czasu, przestrzeni, związku przyczynowo-skutkowego (warunek wystarczający i konieczne następstwo), w którym natomiast istotna jest realizowana przez niego abstrakcyjna struktura (relacje między procesami), której elementy spełniają określone zadania. Tak rozumiany mózg dokonuje cerebracji (quasi-matematycznych operacji) będących odpowiednikiem morfizmów czystej matematyki, a służących uzyskiwaniu i wykorzystywaniu informacji; neurofizjologia stanowi narzędzie realizacji tych zadań.

Zachodzi ścisły związek informacji z wielkościami fizycznymi: informacja to różnica stanów fizycznych, detekcja to proces fizyczny, a wynik detekcji to stan fizyczny (kod). Ta sama informacja może być kodowana w odmienny sposób, co uniemożliwia redukcję procesów informacyjnych do procesów fizycznych.

### **Anima: psychika przedludzka**

Przełomową cezurą w ewolucji świata organicznego było pojawienie się organizmów wyposażonych w układ nerwowy, w którym dochodzi do odwzorowania bodźców fizycznych zewnętrznych względem tego układu, tj. będących reprezentacjami zarówno zewnętrznego środowiska (via narządy zmysłowe), jak i wewnętrznych stanów organizmu. Reprezentacje stanów organizmu są informacjami pierwszego rzędu, zaś reprezentacje środowiska zewnętrznego najczęściej informacjami drugiego rzędu, tj. kolektywnie rozumianymi zbiorami informacji pierwszego rzędu, czyli pewnymi strukturami informacyjnymi; obydwie rodzaje reprezentacji służą zaspokajaniu potrzeb witalnych zwierzęcia. Reprezentacje świata zewnętrznego podlegają ewaluacji z punktu widzenia stanu zespołu popędowego zwierzęcia, kierującego jego zachowaniem. W nim funkcjonują trzy podsystemy: kognitywny (odbieranie bodźców zewnętrznych i przetwarzanie informacji jakościowych w finalne reprezentacje) usytuowany w korze mózgowej, witalny (wspomniany zespół popędowy, generujący stany nierównowagowe) obsługiwany przez układ limbiczny, oraz sterujący (wykorzystujący dane z dwu poprzednich do sterowania zachowaniem) zlokalizowany w jądrze przyśrodkowo-grzbietowym wzgórza. Podsystemy te Chmielecki określa jako „sensorium”, „tensorium” oraz „efektorium”.

Podsumowując, wymiar psychiczny pojawił się w toku ewolucji do obsługi zadań witalnych u istot wyposażonych w układ nerwowy, umożliwiając im lepsze przystosowanie się do warunków środowiska. Jakkolwiek funkcjonowanie animy cechuje pewien zakres swobody (nie jest ściśle zdeterminowane przez uzyskane informacje), to nie jest ona jeszcze podmiotem. Decyduje o tym, pomimo zdolności doznawania i czucia, brak refleksyjnego skierowania na stany psychiczne, który pojawia się dopiero wraz z wymiarem duchowym, służącym z kolei – przynajmniej początkowo – do obsługi wymiaru psychicznego.

### **Humana: stadium psychiki ludzkiej**

Przejście od psychiki zwierzęcej do ściśle ludzkiej wiąże się z kilkoma przełomowymi zmianami. Po pierwsze, następuje przekształcenie tensorium w duszę<sup>18</sup>, organ niezmysłowego czucia; w miejsce dominujących na wcześniejszym etapie popędów (czyli pewnych stanów nierównowagowych) pojawiają się przedstawione interesy, wyrażające to, co dla danej osoby: ważne, dobre, korzystne. Po drugie, pamięć krótkotrwała, będąca biernym magazynem, zostaje przekształcona w pamięć operacyjną, na zawartości której można dokonywać rozmaitych operacji. Pamięć operacyjna to domena umysłu (w autorskim rozumieniu tego terminu), który dokonuje operacji na reprezentacjach (znakach) i relacjach między nimi bez wglądu w ich treść. Wreszcie w toku ewolucji zmian mózgu wyłoniło się duchowe centrum sterujące (duch, jaźń), usytuowane przede wszystkim w jądrze przyśrodkowo-grzbietowym wzgórza (tam, gdzie efektorium, czyli, animalne centrum sterujące), które sprawuje funkcje kontrolne wobec psychiki poziomu animalnego, jak i dysponuje własnym zakresem autonomicznego działania. Jego nieodłącznym atrybutem jest świadomość<sup>19</sup>, która może być rozumiana jako: stan bycia poinformowanym o tym, co dzieje się w podległych strukturach lub aktowe bycie świadomym czegoś (rozumienie, interpretacja, uchwycenie tożsamości). Fenomen świadomości nieodłącznie koegzystuje z uwagą, czyli zdolnością koncentracji na elemencie pewnej całości, która na etapie duchowego centrum sterującego przybiera formę uwagi dowolnej. Gdy dany układ ujmuje coś jako reprezentację, staje się ona dla niego znakiem. Sensem znaku jest wyznaczony przez jego znaczenie przedmiot intensjonalny, mający ontycznie status bytu transsubiektywnego, gdyż choć transcenduje on humanę, to jednak nie istnieje poza sytuacją znakową. Umożliwia to kolejna istotna własność duchowego centrum sterującego, czyli rozumienie jako przedmiotowa interpretacja znaku, uchwytowanie jego sensu. Przedmiotem rozumienia są zarówno znaki (reprezentacje czegoś) i związki sensu (relacje między przedmiotami intensjonalnymi i sensami egzystencjalnymi), jak i fenomeny wyrazowe nie będące znakami, tj. stanami, lecz aktami: czynności, intencje, dążenia. Ostatnim atrybutem duchowego centrum sterującego jest zdolność stanowienia na podstawie rozumienia, podejmowania decyzji, czyli „rozum” w terminologii A. Chmieleckiego. W pewnym uproszczeniu: idzie tu o wolną wolę ujmowaną jako autodeterminacja. Problemem nie jest zdeterminowanie woli, lecz wykazanie, że jej determinantami jest to, co duchowe: idee, przekonania, hierarchia wartości. Atrybuty podmiotu duchowego mają charakter kumulatywny: rozumienie funkcjonuje tylko dzięki świadomości, zaś zdolność stanowienia jako swój warunek zakłada rozumienie.

### **Racjonalność i jej modele**

Racjonalność to nie logiczność (dotycząca jedynie związków między przedstawieniami), lecz adekwatna do treści proporcja między przedstawieniami poznawczymi a fenomenami wyrazowymi; podlegają jej wyłącznie zjawiska będące zespoleniem tych dwóch pierwiast-

<sup>18</sup> Zauważmy, że terminy „dusza”, „umysł”, „duch”, „intelekt”, „rozum” mają w filozofii A. Chmieleckiego swoiste – odmienne od zwyczajowego – znaczenie. Termin „dusza” dotyczy aspektów emocjonalno-wolicjonalnych psychiki.

<sup>19</sup> Świadomość współwystępuje z samoświadomością, czyli byciem zwrótnie poinformowanym o własnej aktywności.



ków, np. przekonania i cele. Współmierność elementów kognitywnych (przedstawień) i fenomenów wyrazowych zapewnia kategoria sensu. Ponieważ jednak nadawanie resp. uchwytywanie sensu ma zawsze charakter subiektywny, drugim wyznacznikiem racjonalności jest wymóg realizmu, czyli liczenia się z rzeczywistością niezależną od podmiotu. A z rzeczywistością liczymy się, gdy posiadamy o niej wiedzę. Stąd rodzi się wymóg uzasadniania przekonań i decyzji. Zasady racjonalności mają charakter formalny, dotyczą związków między przekonaniami, celami, środkami, decyzjami, uczuciami, ocenami, które powinny być charakteryzowane w kategoriach wartości jako miary obu wymiarów duchowości. Generalnie zasada racjonalności to jedna z zasad wariacyjnych, która określa to, co możliwe do urzeczywistnienia.

Typologicznie Chmielecki wyróżnia trzy paradygmaty racjonalności. *Paradygmat duszy* to przewaga fenomenów wyrazowych nad kognitywnymi przy zaniedbaniu realizmu (np. myślenie życzeniowe charakterystyczne dla mitu, religii, ideologii); *paradygmat rozsądku* to jednostronna dominacja elementów kognitywnych nad wyrazowymi, typowa dla empiryzmu, pozytywizmu, naturalizmu, utylitaryzmu, nominalizmu, redukcjonizmu, relatywizmu; w *paradygmacie rozumu* nie ma dominacji jednego z dwu pierwiastków, lecz ich współzależność, przy czym poznawanie ujmowane jest jako twórcze konstruowanie modeli rzeczywistości, zaś źródłem wszelkiego sensu są antynaturalistycznie i obiektywistycznie rozumiane wartości (Platon, Kant, Rickert, Husserl, Scheler, Hartmann)<sup>20</sup>.

## Podsumowanie

Warto odnotować, że Andrzej Chmielecki nie poprzestał jedynie na *prezentacji* koncepcji psychoniki, ale samokrytycznie wskazał także na jej słabe punkty bądź aspekty wymagające teoretycznych uściśleń, uzupełnień i rozwinięcia. Przede wszystkim jego niezadowolenie budzi ujęcie *qualiów*<sup>21</sup> (przeżyć) określonych jako emanatystyczna odmiana bytów

<sup>20</sup> Nie omawiam całej zawartości *Podstaw psychoniki* A. Chmieleckiego. Pominąłem bardzo ważną dla naukowości projektu autora część IV książki, w której zaprezentował on matematyczną konceptualizację procesów w mózgu, aby 1. na przykładzie układu wzrokowego przedstawić jak powstają reprezentacje obiektów w polu widzenia: scalanie submodalności kształtu, barwy, ruchu, lokalizacji przestrzennej w jednolite reprezentacje wzrokowe i kształtuje się struktura całego pola widzenia, 2. skonkretyzować cerebracyjne mechanizmy wolnej woli. Nie czuję się kompetentny do oceny tych propozycji, a o ich trafności powinni wypowiedzieć się specjaliści.

<sup>21</sup> Dla adekwatnego zrozumienia ujęcia problemu *qualiów* przez Chmieleckiego niezbędnych jest kilka szczegółowych uwag. Z używanego kontekstu wynika, że dla A. Chmieleckiego „*qualia*” to tyle, co synonim „subiektywnych przeżyć”, aczkolwiek z zastrzeżeniem, że w stosunku do potocznej ich charakterystyki, odmawia im mocy sprawczej. Wprawdzie w większości istniejących koncepcji przez „*qualia*” rozumie się jakości związane z doświadczeniami zmysłowymi, np. słyszeniem dźwięków, widzeniem kolorów bądź z odczuwaniem bólu itp., a zakresy i treść terminów „*qualia*” i „przeżycia” nie pokrywają się i przeważnie nie dotyczą postaw propozycyjalnych, to u A. Chmieleckiego tego zastrzeżenia nie ma. Na rzecz epifenomenalnego i zjawiskowego charakteru przeżyć przytacza on dwa mało przekonujące argumenty. Pierwszy z nich to przykład z komisurotomii sugerujący istnienie procesów mentalnych niemanifestujących się w przeżyciach: „aktywność umysłowa realizowana przez prawą (niedominującą) półkulę jest przez pacjentów w ogóle nieświadomiana” (*ibidem*, s. 32. Pogląd o niezachodzeniu przeżyć w prawej półkuli w czasie bisekcji mózgu jest stosunkowo najrzadziej przyjmowanym stanowiskiem, a poza tym konsekwentnie idąc po tej linii rozumowania, należałoby zaprzeczyć istnieniu procesów świadomych pacjentom po hemisferekтомii, a to prowadzi do jawnej sprzeczności z faktami. Drugi argument kwalifikuje potoczne pojmowanie psychiki jako czegoś analogicznego do naiwno-realistycznego utożsamienia wtórnych jakości zmysłowych z obiektywnymi cechami świata fizycznego. Argument ten wysuwany przez

egzystujących, mających jedynie charakter epifenomenów. Zdaniem Chmieleckiego, możemy pokazać tylko mechanizm ich powstawania, zaś dociekania, dlaczego towarzyszą one pewnym zjawiskom fizycznym lub mają taki, a nie inny charakter, na zawsze muszą pozostać bez odpowiedzi.

Zauważmy, iż w świetle ontologii integralnej determinantami zachowań:

[...] nie są ani procesy neurofizjologiczne, ani subiektywne przeżycia, lecz coś „pomiędzy” nimi, mianowicie stany i procesy informacyjne, a podmiot to nic innego, jak element sterujący w ramach pewnego rodzaju układu informacyjnego, któremu w związku z tym dostępne (dane) mogą być tylko informacje.<sup>22</sup>

Można więc się zastanawiać, czy odwołanie się do kategorii procesów i stanów informacyjnych jest wystarczające i na tyle nośne, aby ująć i opisać całą różnorodność życia mentalnego.

Wreszcie doprecyzowania wymaga systemowa rola podmiotu, jego kształtowania się w toku niepowtarzalnej historii każdego z nas, relacji łączących go ze stanami i procesami duchowymi i światem: „podmiot aktów duchowych ma swą anatomiczną siedzibę w jądrze przyśrodkowo-grzbietowym wzgórza. Od czego zatem zależy, że ten fragment ciała staje się podmiotem?”<sup>23</sup> Do warunków koniecznych podmiotowości należą m.in.: stan czuwania, dostęp do informacji płynących z umysłu i duszy (w rozumieniu A. Chmieleckiego) oraz dwustronne relacje z pamięcią.

Niezbędna jest też pełniejsza eksplikacja relacji między duszą (sferą emocjonalno-wolicjonalną) a duchowym centrum sterującym oraz między nim a umysłem: „Na czym polega rozważanie, skoro podmiot ma się jedynie ustosunkowywać do propozycji nadesłanej przez umysł, a nie ma możliwości manipulowania na jej elementach?”<sup>24</sup>

Ze swej strony chciałbym zaszykalizować pewne kontrowersje związane z koncepcjami filozoficznymi prof. Andrzeja Chmieleckiego, które wymagają, moim zdaniem, uściślenia lub korekty. Otóż wydaje się, że czynniki determinacji poszczególnego bytu w wielu przypadkach można utożsamiać z cechami i stanami rzeczy, czyli z szeroko pojętymi warunkami zajścia pewnych zdarzeń czy procesów. Na pewno tak jest w przykładzie płynącej rzeki, gdzie przyczyną są siły ciężkości wody, a ukształtowanie terenu (koryto) rzeki jest jej czynnikiem determinacji<sup>25</sup>.

---

różnych badaczy (B. Baars, D. Dennet) pozostaje nieokreślony tak długo, dopóki nie zostanie rozstrzygnięte, co wedle tego stanowiska w psychologii potocznej jest elementem realistycznym, a co jest elementem dowolnej konstrukcji. Nie wiadomo też komu, na jakiej podstawie przypisać poznawczą zdolność odróżniania rzeczywistości mentalnej *sui generis* od jej pozoru, abstrahując już od tego, że argument wikła nas w rozumowanie *ignotum per ignotum* i komplikuje ponad miarę budowę ontologii życia mentalnego. Gdy idzie o spojrzenie na przeżycia z punktu widzenia czynników realizacji, to autor stwierdza: „Skłonny jestem mianowicie przyjąć, że przeżycia są emergentnymi jakościami towarzyszącymi obecności pola elektromagnetycznego wytwarzanego przez sygnały elektryczne w części przyśrodkowej wzgórza, tj. części przyśrodkowej poduszki (wrażenia wzrokowe, słuchowe, dotykowe) oraz w sąsiadujących z poduszkami jądrach przyśrodkowo-grzbietowych wzgórza, również przylegających do komory trzeciej (pozostałe rodzaje czucia, w tym wszystkie emocje)” (por. A. Chmielecki, *op. cit.*, s. 289).

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 306.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 307.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 308.

<sup>25</sup> Zastąpienie pojęcia związku przyczynowo-skutkowego pojęciem warunku postulował Max Verworn (1863–1921), niemiecki filozof i fizjolog, a konsekwencji zastąpienia kauzalizmu kondycjonalizmem. Kondycjonalizm ontologiczny traktuje przyczyny (zdarzenia, procesy) jako warunki dynamiczne, które umożliwiają zachodzenie pewnych zjawisk na tle wielu innych, niezbędnych warunków o statycznym charakterze. Przykła-

Ocena koncepcji superwencji pomija dwa istotne problemy, jakie stają się udziałem każdej ontologii, która stara się uchwycić specyfikę relacji psychofizycznej. Po pierwsze, oprócz tradycyjnej przyczynowości „horyzontalnej” istnieje przyczynowość „wertykalna”, powstaje więc problem relacji jednej do drugiej: redukcji, autonomii itd.<sup>26</sup>. Chmielecki akceptuje tezę, iż każdej zmianie umysłowej odpowiada zmiana fizyczna w mózgu<sup>27</sup>, to jednak do wyjaśnienia pozostaje jeszcze problem zasadniczy: jakie są kryteria zmiany fizycznej i zmiany psychicznej i jak w ogóle możemy porównać człony tej relacji? Nikt nie przeczy, że uznanie zmian mentalnych bez zmian w mózgu nie da się uzgodnić z nauką i jest możliwe tylko na gruncie substancjalnej wersji dualizmu psychofizycznego. Idzie o to, że jeżeli rozróżnimy jakąś klasę stanów mentalnych, np. przekonań, to milcząco zakładamy, że tej wyodrębnionej na podstawie cech mentalnych klasie odpowiada coś paralelnego w mózgu. Innymi słowy, zakładając realność pewnego zjawiska mentalnego, zakładamy również realność jego korelatu neurofizjologicznego, ale w tym rozumowaniu przeocza się fakt, iż tradycyjna terminologia psychologii była konstruowana tak, aby zdać sprawę z natury fenomenów psychicznych, a nie z punktu widzenia znalezienia strukturalnej homologii między fenomenami obydwu porządków, przydatnej dla poszukiwań neuronalnych korelatów świadomości. Rozważmy prosty kontrprzykład: jeżeli np. przypomnienie, przekonanie, oczekiwanie, pragnienie, marzenie senne, może wystąpić w formie wyobrażeniowej, to zasadne jest poszukiwanie dla nich jednolitego korelatu neurofizjologicznego, a nie odrębnego korelatu dla każdego egzemplarza stanu mentalnego, treści mentalnej, typu stanów mentalnych<sup>28</sup>.

Warto także poświęcić trochę uwagi relacji jaźni (duchowego centrum sterującego) do stanów świadomych. Na gruncie ontologii integralnej świadomość to atrybut duchowego centrum sterującego<sup>29</sup>. W rezultacie tego rozstrzygnięcia wynikają złożone relacje

---

dowo w myśleniu potocznym potarcie zapalką o pudełko jest przyczyną jej zapalenia, ale nie byłoby możliwe bez obecności tlenu w atmosferze czy suchości zapalki i pudełka.

<sup>26</sup> Przykłady przyczynowości „wertykalnej” to np.: płynność wody jako wynik działania molekuł, świadomość jako wynik działania neuronów itd. Mario Bunge w swojej fundamentalnej pracy *O przyczynowości...* nie podejmuje tego zagadnienia. Stanowisko J.R. Searle’a (por. *idem, Umysł, mózg, nauka*, przeł. J. Bobryk, Warszawa 1995) można interpretować jako opowiedzenie się za realnością i autonomią obu typów przyczynowości. Wprawdzie A. Chmielecki mówi w kontekście możliwości interakcji psychofizycznej o *downward causation* („przyczynowości skierowanej w dół”), ale rozumie *downward determination* jako czynniki determinacji, a nie jako oddziaływania kauzalne. Lecz problem nie dotyczy tego, czy wyższy poziom oddziałuje na niższy, ale czy wyższy jest autonomiczny (nieredukowalny) względem niższego, a jeśli tak, to dlaczego i pod jakimi warunkami.

<sup>27</sup> Por. przypis 14.

<sup>28</sup> Problem pojawił się po raz pierwszy w latach 60. XX w. w ramach dyskusji nad problemem psychofizycznym, gdy teorię identyczności w wersji typów wyparła teorią identyczności w wersji egzemplarzy. Jeżeli przyjmiemy tradycyjny pogląd na świadomość jako zespół stanów, procesów wyposażonych w treści intencjonalne (co nie znaczy, że nie ma stanów mentalnych pozbawionych intencjonalności), to nasuwają się dwie trudności. Po pierwsze, jak opisać w kategoriach całości i części relacje, np. między prostym i niepodzielnym stanem mentalnym (np. bólem) a jego złożoną fizjologiczną realizacją; po drugie, po stronie mentalnej członami relacji psychofizycznej, zaangażowanymi w superwencję, mogą być tylko „elementy”, które tworzą poszczególne stany i procesy.

<sup>29</sup> Rozwiązanie to jest podobne do ujęcia świadomości przez tzw. teorię myśli wyższego rzędu (*higher-order*), czyli poglądu, iż stan jest świadomy wtedy, gdy jest przedmiotem myśli wyższego rzędu lub quasi-percepcji. Tym, co różni A. Chmieleckiego od teoretyków *higher-order* jest okoliczność, iż mówią oni o relacji myśl-stan mentalny lub quasi-percepcja-stan mentalny, on zaś o relacji jaźń-stany (procesy) mentalne. To, co wspólne dla obydwu stanowisk, to odróżnienie numeryczne stanu mentalnego i jego świadomości oraz wynikająca stąd empiryczna możliwość nieświadomych stanów mentalnych.

zachodzące między umysłem i duszą a duchowym centrum sterującym (w rozumieniu A. Chmieleckiego). Wydaje się, że takie rozstrzygnięcie teoretyczne podyktowane jest poglądem o rozdzielonej anatomicznie lokalizacji umysłu, duszy, duchowego centrum sterującego. Z drugiej strony w doświadczeniu introspekcyjnym w żaden sposób nie zauważamy tego rozdzielenia i nie ma nic paradoksalnego w twierdzeniu, że coś jest mentalnie jednolite, a fizjologicznie rozproszone w mózgu na kilka ośrodków. Nie ma żadnej konieczności w modelowaniu konstrukcji umysłu na strukturze mózgu. Rzeczony konstrukt teoretyczny prowadzi też do zgoła nieoczekiwanych konsekwencji, jak np. oddzielenia procesu myślenia od jego treści:

Myśleniem jako czynnością zajmuje się umysł, choć i ono nie jest myśleniem w potocznym sensie tego słowa, gdyż – jak argumentowałem wcześniej – umysł z kolei operuje wyłącznie na samych znakach, bez możliwości wglądu w ich treść *resp.* znaczenie, co wymagałoby zdolności rozumienia, która pojawia się dopiero na poziomie intelektu.<sup>30</sup>

To dość mało intuicyjne rozwiązanie: wyobraźmy sobie, że ktoś chce przestać myśleć. Inaczej: w jego umyśle ma zająć „świadomościowa cisza”, a jeżeli taki stan jest możliwy, a jest, to obala rzekome rozdzielanie zachodzące między aktem myślenia a jego treścią<sup>31</sup>.

Wreszcie ostatni problem, mianowicie jaką rolę odegrać mogą założenia filozoficzne, czy wypracowane w filozofii kategorie pojęciowe w pracach nad życiem mentalnym. Nauka preferuje kategorie, które można zoperacjonalizować i zastosować do rozwiązania pewnych problemów w przeprowadzonych badaniach i eksperymentach, a jeżeli szukać takich przykładów w naukach zajmujących się życiem umysłowym, to na myśl przychodzi zastosowanie pojęć: świadomości fenomenalnej i świadomości dostępu (wprowadzone przez N. Blocka) w eksperymentach nad uwagą: „ślepotą pozauwagową” (*inattentional blindness*) i „ślepotą na zmiany” (*change blindness*) oraz szeroko komentowane badania Adriana Owena nad możliwością świadomych stanów u osób pogrążonych w stanach wegetatywnych. Czy psychonika jest zdolna w tej dziedzinie wykazać swoją przydatność?

Podsumowując, należy stwierdzić, że pomimo wskazania na kilka momentów kontrowersyjnych, koncepcja psychoniki ufundowana filozoficznie na ontologii integralnej jest propozycją spójną, a pytanie, czy spełni ambitną rolę przypisywaną jej przez Chmieleckiego, pozostaje kwestią otwartą, którą rozstrzygnie w przyszłości praktyka naukowa.

<sup>30</sup> A. Chmielecki, *op. cit.*, s. 233.

<sup>31</sup> Dla jasności: „przestać myśleć” to nie mieć myśli w formie wyobrażeń wzrokowych, słuchowych, czy „czystych myśli”, które postulowali przedstawiciele szkoły würzburgskiej w psychologii, ale w tym czasie spozstrzegać, odczuwać wrażenia cielesna lub przeżycia innego typu. Wnikliwy krytyk mógłby zauważyć, że operacja zaprzestania myślenia może się nie udać. Owszem, może, ale cóż to naprawdę znaczy? Znaczy to tyle, że: myśl zapomniała, co przed chwilą postanowiła bądź nie była konsekwentna w swoim postanowieniu! Precyzyjniej: istota mojego argumentu polega na sugestii, iż podmiot myślenia i myśl (aktowo i treściowo ujęta) to jedno i to samo ontycznie, aczkolwiek bycie podmiotem to spełnienie dodatkowych warunków, m.in. posiadanie ciała, długotrwała pamięć. Na marginesie zauważmy, że jeżeli zarzut *besserwisterstwa* sformułowany przez A. Chmieleckiego działa w obie strony, to stwierdzenie, iż procesy umysłowe mają syntaktyczny charakter, zdaje się być niekonsekwentne.





## ZASADY I REGULY EDYTORSKIE PRZYGOTOWYWANIA TEKSTU DO „FILO-SOFIJI”

Wszelkie prace przygotowane z zamiarem ich opublikowania w kwartalniku „Filo-Sofija” należy przekazać w postaci plików tekstowych w jednym z wymienionych formatów: \*.rtf, \*.doc, \*.docx lub \*.odt i przesłać na internetowy adres do korespondencji: redakcja@filo-sofija.pl

Pliki nie powinny przekraczać objętości 1,0-1,5 ark. wyd. (1 ark. wyd. = 40 tysięcy znaków wraz ze spacjami). Ilustracje do tekstu należy dołączyć osobno jako pliki \*.jpg lub \*.tiff o objętości przynajmniej 1 MB. Do tekstu publikacji należy dołączyć streszczenie w j. polskim i j. angielskim (wraz z tłumaczeniem tytułu oraz słowami kluczowymi), spis cytowanej literatury oraz krótką notę o autorze, która powinna zawierać przede wszystkim informację o stopniu naukowym, miejscu pracy, zainteresowaniach badawczych oraz informację o najważniejszych publikacjach.

Teksty powinny być pisane czcionką Times New Roman wielkości 11 lub 12 pkt. bez stosowania dzielenia wyrazów, interlinia 1-1,5. W przypadku używania czcionki szczególnej (np. j. greckiego, j. hebrajskiego, znaków fonetycznych j. praindoeuropejskiego, *etc.*) należy czcionkę dołączyć w osobnym pliku. Wskazane jest unikanie specjalnego formatowania. W przypadkach uzasadnionych autor może dołączyć plik PDF, zawierający zapis artykułu np. ze zbiorem znaków logicznych. Przypisy, zgodnie z nadrzędną zasadą obowiązującą dla prac naukowych, nie powinny wprowadzać w błąd. Preferowany jest ich zapis w systemie klasycznym (tradycyjnym) właściwym dla danego języka tekstu. Dopuszczalny jest zapis w systemie harwardzkim lub numerycznym, o ile nie narusza wspomnianej zasady.

Tekst przygotowany do publikacji w języku obcym jest sprawdzany pod względem językowym przez specjalistów z danego języka lub wybitnych tłumaczy danego języka, lub tzw. native speakerów. Każda rozprawa jest poddawana procedurze recenzyjnej, w tym przez recenzentów spoza komitetu redakcyjnego i rady naukowej czasopisma. W przypadku tekstów powstałych w języku obcym, co najmniej jeden recenzent jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora. Zarówno recenzenci, jak i autorzy recenzowanych prac pozostają dla siebie anonimowi, przynajmniej do czasu ich upublicznienia. Recenzja ma formę pisemną i kończy się jednoznacznym wnioskiem co do dopuszczenia do publikacji lub odrzucenia tekstu. Recenzenci posługują się formularzem recenzyjnym. W ten sposób wszystkie teksty oceniane są wedle ujednoliconych kryteriów. O konkluzjach poszczególnych recenzji autor zostaje poinformowany natychmiast po ich otrzymaniu przez redakcję. Od roku 2011 nazwiska recenzentów współpracujących z kwartalnikiem „Filo-Sofija” publikowane są każdorazowo w ostatnim numerze za dany rok kalendarzowy. W stosunku do tekstów przyjętych do publikacji redakcja kwartalnika przestrzega zasad rzetelności i uczciwości naukowej związanych z tzw. zaporą ghostwritingową oraz z tzw. guest authorship lub honorary authorship. Przy zgłoszeniu tekstu z zamiarem publikowania w „Filo-Sofiji” przez więcej niż jednego autora redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji. Od autorów przyjętych do druku tekstów redakcja wymaga informacji o źródłach finansowania publikacji (granty, instytucje naukowo-badawcze, stowarzyszenia, *etc.*) oraz osobnego złożenia deklaracji: (1) o autentyczności i oryginalności przyjętego do publikacji tekstu oraz (2) o nienaruszaniu praw autorskich osób trzecich. Wydawca z zasady nie płaci honorariów za teksty przyjęte do publikacji, chyba że postanowi inaczej.

## EDITORIAL RULES AND GUIDELINES FOR PREPARING SUBMISSIONS TO “FILO-SOFIJA”

All papers prepared for submission to the “Filo-Sofija” quarterly should be sent as text file attachments in \*.rtf, \*.doc, \*.docx, or \*.odt file format to the following e-mail address: grzegorz.a.dominiak@post.pl .

The files should not exceed 1.0–1.5 publisher’s sheets in length (1 publisher’s sheet = 40,000 characters with spaces). Illustrations to the text should be attached as separate \*.jpg or \*.tiff files of no less than 1 MB in size. The submission should be accompanied by a summary in both Polish and English (including a translation of the title and key words), list of cited literature, as well as a short note about the author, containing at least the information about the author’s academic degree, place of employment, research interests, and a list of her/his most important publications.

Submissions should be typed in 11 or 12 pt. Times New Roman font, single or 1.5 line spaced, and do not use hyphenation. In the case when a special font is used (e.g. Greek, Hebrew, Pre-Indo-European phonetic script, *etc.*) the font file should be attached separately. It is advised to avoid any special formatting. In justified cases the author may attach a PDF file containing a printout of an article containing, e.g., a set of logic symbols. Footnotes should not mislead, which is the most important rule for all scientific publications. The preferred footnote format is traditional, appropriate to the language of the text. Footnotes in Harvard or numerical format are also acceptable, provided it does conform to the aforementioned rule.

Submissions prepared to be published in a foreign language are checked for grammar and style by specialists in a given language, outstanding translators in said language, and the so-called native speakers. Each work undergoes a review process which includes reviewers who do not belong to either the Editorial Board or the Scientific Board of the Journal. In the case of papers written in a foreign language, at least one reviewer is affiliated with a foreign institution of a nationality different than the author’s. Both the reviewers and the authors of the reviewed works remain anonymous to one another at least until the contributions are published. The reviews are submitted in writing and end with an unambiguous statement whether the paper should be accepted or rejected for publication. Reviewers use a review form. All submissions are thus evaluated according to unified criteria. The conclusions of individual reviews are communicated to the author immediately upon their reception by the editors. From 2011 on, the names of reviewers collaborating with the “Filo-Sofija” quarterly are published regularly in the last issue each year. The editors of the quarterly adhere to the rules of scientific honesty and integrity regarding the submissions accepted for publication; therefore, measures against ghost-writing, as well as guest authorship and honorary authorship have been introduced. If an article submitted for publication in “Filo-Sofija” has more than one author, it is required that the authors disclose each person’s contribution to the article. The authors of articles accepted for publication are also required to indicate the source(s) of funding for the article (e.g. grants, scientific and research institutions, associations, *etc.*) and to make separate declarations of: (1) the authenticity and originality of the article accepted for publication, and (2) not infringing the copyright of any third parties. As a rule, the publisher does not pay royalties for articles accepted for publication, unless he/she decides otherwise.