

Elżbieta Kałuszyńska

**Porządek bytu. Samotność ducha\***

Andrzej Chmielecki jest filozofem odważnym. Filozofia nie jest dla niego jedynie dyskursem, postmodernistyczną grą salonową; jest dyscypliną, która ma nam odpowiedzieć na najistotniejsze pytania dotyczące struktury świata i naszego w nim miejsca; a więc świata, który jest w stanie pomieścić człowieka wraz z jego dążeniami, kulturą, systemami wartości. „Moja [...] praca badawcza w dziedzinie filozofii — pisze w *Autoreferacie* przygotowanym dla potrzeb przewodu habilitacyjnego — koncentruje się na próbie zrozumienia ludzkiej duchowości: jak powstał i czym jest umysł ludzki, na jakich zasadach funkcjonuje oraz jak wintegrowany jest w przedumysłową rzeczywistość. Akceptując tezę ewolucjonizmu próbuję dociec, jak mimo swej biologicznej genealogii duch ludzki mógł osiągnąć autonomię, wyrażającą się w jego podporządkowaniu zasadom logiki i racjonalności oraz nieużytecznym wartościom”. W kolejnych pracach rozwija koncepcję, nazywaną **ontologią integralną**, w ramach której mierzy się z jednym z najważniejszych, a zarazem najtrudniejszych zagadnień filozoficznych, mianowicie z problemem psychofizycznym. Propozycję rozwikłania tego problemu — tzw. **transformacjonizm** — najpełniej przedstawił w książce *Między mózgiem i świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*.<sup>1</sup> Wypada żałować, że zamysł się nie powiódł, ale warto zobaczyć dlaczego.

---

\* Tekst ten powstał w trakcie przygotowywania przeze mnie recenzji w przewodzie habilitacyjnym Andrzeja Chmieleckiego.

<sup>1</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem i świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2001. Dalej w tekście, odnosząc do tej książki, będę podawała jedynie numery stron.

## 1. PIERWSZE INTUICJE, PIERWSZE NIEJASNOŚCI

Wykład *ontologii integralnej* rozpoczyna Chmielecki od „ateoretycznej” analizy znaczenia terminu „być” (= cokolwiek, co w jakikolwiek sposób istnieje) i intuicji z nim związanych. Pojawia się szereg charakterystyk, klasyfikacji, uporządkowań. Odróżnia się np. bycie **czymś** (np. jabłkiem, liczbą) i bycie **jakimś** (np. zielonym, parzystą); **naturę** bytu od jego **istoty**; atrybuty od akcydensów. Chmielecki nadaje obiegowym terminom techniczne, konwencjonalne znaczenia, sam jednak nie panuje czasem nad tym bogactwem i nie jest w stanie narzuconych przez siebie rygorów dotrzymać. „Zespół atrybutów — czytamy (s. 22) — określa istotę oraz naturę danego bytu, tj. przesądza o jego przynależności do bytów określonego *rodzaju* (tworzących zbiór dystrybutywny) bądź do określonej *dziedziny* bytów o jednakowym sposobie powstawania i funkcjonowania, tworzących z kolei zbiór w sensie kolektywnym”. Jeśli ten sam zespół cech (atrybuty) przesądza o jednym i o drugim, to albo „rodzaj” i „natura” są w istocie tym samym, albo do określania każdej z nich wybieramy inne atrybuty, a to zdaje się być furtką dla dowolności. Określanie nie może być więc jednoznaczne. Coś przecież może być młotkiem, kawałkiem metalu, ciężkim przedmiotem, narzędziem mordu itp. Nawet przykład podany przez autora, dla którego atrybutem owocu jest posiadanie miąższu — co wyklucza z tego „rodzaju” owoc mniszka (dmuchawiec) czy klonu — wskazuje na dowolność.

Wskazywanie odpowiednich „rodzajów” czy „dziedzin” może okazać się nie tak proste, jak w przykładach podawanych przez autora, trzeba bowiem pamiętać, że bytem jest dla Chmieleckiego cokolwiek, co w jakiś sposób istnieje. Cień, na przykład, ze względu na swą naturę jest chyba częścią<sup>2</sup> dziedziny cieni, a może dziedziny braków, razem z „brakiem wyższego wykształcenia”, „brakiem dobrej woli” czy „brakiem napięcia na końcach przewodnika” — wszystko bowiem, co „jest czymś określonym, [...] jakoś (w pewien sposób) istnieje” (s. 24), jest więc bytem. A przecież i rodzaje, i dziedziny same są bytami, one również mają swą istotę — należą więc do jakiegoś rodzaju — a także naturę, przez co są częścią jakiejś dziedziny; i, niestety, tak dalej.

Ze względu na **strukturę** Chmielecki dzieli byty na sześć kategorii. Wyróżnia mianowicie rzeczy, jakości, relacje, stany rzeczy, procesy i zdarzenia, przy czym kolejność, w jakiej wymieniane są kategorie nie jest obojętna, oddaje bowiem porządek istnienia. Porządek wyznaczony relacją **samoistności**: dla dowolnych bytów X, Y: Y jest bardziej samoistny od X, jeśli X nie może istnieć bez Y. Inaczej, Y jest podstawą (warunkiem) istnienia X. Dowodzi, że najpierw musi istnieć rzecz, potem jej własności. „[R]elacje występują między rzeczami bądź własnościami” — są więc od nich „późniejsze” (s. 22) i są warunkiem istnienia stanów rzeczy, te z kolei poprzedzają w istnieniu procesy, zaś procesy zdarzenia. Teza to mocno kontrowersyjna; dla mnie nie do przyjęcia, nawet gdyby owo „najpierw” i „następnie” rozumieć nie

<sup>2</sup> „Bycie częścią” jest relacją między elementem a zbiorem w sensie kolektywnym.

w sensie następstwa czasowego, co byłoby absurdem, a w sensie jakiegoś porządku ontycznego czy logicznego. Wykład Chmieleckiego w tym punkcie daleki jest zresztą od precyzji. Najpierw stwierdza, że „byt jest [...] pojmowany jako zbiór (kolektywny) własności” (s. 21). Znaczyłyby to, że własności są częściami bytu, można go jakoś „rozłożyć” na własności, ale te — np. w przypadku rzeczy — są „późniejsze” w porządku istnienia. A przecież i własności, i relacje są bytami. One więc również „składają się” z jakichś (jakich?) własności. Na tym etapie rozważań stwierdza, że: „[n]ajbardziej samoistna jest kategoria *rzeczy*, stanowi ona zatem fundament (substrat) wszystkich innych kategorii bytowych” (s. 22). Potem jednak znajduje **pierwotny substrat** — „coś bezwzględnie samoistnego, istnienie w postaci elementarnej” (s. 23). To już wygląda na karykaturę Arystotelesowego pojęcia materii, a w każdym razie czyni powyższą klasyfikację nieadekwatną.<sup>3</sup>

## 2. ONTOLOGIA INTEGRALNA

Ontologię integralną wyznaczają dwie niezależne klasyfikacje bytów, dwie relacje i jedna teza (postulat? aksjomat?). Nie stanowi ona spójnej całości, zawiera szereg nieoczywistych, arbitralnych rozstrzygnięć, szereg nieściśłości; zdarzają się też po prostu błędy.

Pierwsza klasyfikacja, która stanowi podstawę teoretycznej **ontologii integralnej**, wyróżnia cztery kategorie bytów: realne, irrealne, nadrealne i idealne. W teorii tej byt jest terminem pierwotnym, niedefiniowalnym, natomiast podejmuje się próbę „porównawczego zróżnicowania bytów pod kątem ich *sposobu istnienia*” (s. 25). Chmielecki przyjmuje dwie zasady podziału bytów: 1) te, które mogą zmieniać (działać na) inne byty, i te, które nie mogą; oraz 2) te, które mogą być zmieniane przez inne byty (podlegają oddziaływaniom), i te, które nie mogą.<sup>4</sup> Krzyżując te dwa dychotomiczne podziały uzyskuje wspomniane cztery kategorie bytów:<sup>5</sup>

**byty realne** — oddziałują (zmieniają) i podlegają oddziaływaniom (są zmieniane): „(prawie) wszystkie obiekty i zjawiska fizyczne, biologiczne oraz psychiczne”;

<sup>3</sup> Nie jest bowiem wyczerpująca; pierwotny substrat się w niej nie mieści.

<sup>4</sup> Dyskusja poprzedzająca przyjęcie zasad klasyfikacyjnych razi sztucznością: jedna zasada podziału — rozważa Chmielecki — da podział dychotomiczny, a to za mało różnicuje. Trzy zasady — to już osiem kategorii bytów, a to zbyt wiele. Tak więc dwie zasady, cztery kategorie bytu powinny być w sam raz! „Oszczędność jest [...] jak najbardziej wskazana” — powiada (s. 26).

<sup>5</sup> W uzasadnieniu przyjęcia takich, a nie innych zasad — bo naturalnie jest to decyzja **arbitralna** — znajdujemy następane potknięcie: „Czyż bowiem nie jest tak — pisze Chmielecki — że jako realny traktujemy byt, który nie jest fikcją (**wytworem umysłu jedynie**) i który [...] może działać; na który [...] coś innego może oddziaływać” (s. 27; podkr. E.K.). Z pewnością Chmielecki nie chciał przez to powiedzieć, że wszystkie byty irrealne, nadrealne i idealne są jedynie wytworami umysłu!

**byty irrealne** — nie oddziałują (nie zmieniają) lecz podlegają oddziaływaniom (są zmieniane): np. cień, ale i czas oraz przestrzeń; także „byty нефизыкальные takie jak znaczenia, fikcyjne postacie literackie, informacje”;

**byty nadrealne** — oddziałują (zmieniają) lecz nie podlegają oddziaływaniom (nie są zmieniane): np. Bóg<sup>6</sup>, duch;

**byty idealne** — nie oddziałują (nie zmieniają) i nie podlegają oddziaływaniom (nie są zmieniane): „struktury logiczne, obiekty matematyczne, wartości etyczne oraz prawa przyrody” (s. 27, 28).

Nie sposób tu nawet wskazać wszystkich wątpliwości, jakie nasuwa ta klasyfikacja. Odnotujmy wszakże, jak trudno uzgodnić ją z poprzednią, w której zasadą podziału była struktura bytów. W tamtej nie mieszczą się choćby byty idealne, ale przecież również wiele innych, nawet spośród tych przykładowo wymienionych. Tu natomiast kategoria bytów idealnych niebezpiecznie się rozrasta. Do niej właśnie powinny należeć i relacje, i własności (owszem, przedmiot może zmienić np. barwę i z zielonego zmienić się w czerwony, ale sama barwa zielona raczej się nie zmienia).

Samo działanie czy zmienianie budzi wątpliwości. Ma się nieraz wrażenie, że autor sam nie może się ostatecznie zdecydować, jakie rozwiązanie przyjąć. Odma-wiając cieniowi realnego istnienia argumentuje następująco: „cień wydaje się czymś najzupełniej realnym. Jest tworem czasoprzestrzennym;<sup>7</sup> wydaje się też, że może wywoływać określone skutki: spadek temperatury, wzrost wilgotności [...] itd. Czy to jednak aby cień jest sprawcą tego wszystkiego? Wszystkie te efekty są pochodną układu: źródło światła — przedmiot oświetlony. Cień [...] jest tylko skutkiem, a nie przyczyną” (s. 28). Nie wiem, czy według Chmieleckiego fale na wodzie, pole magnetyczne itd. są realne, czy nie. W każdym razie, w przytoczonym fragmencie działanie jest działaniem sprawczym, „energetycznym”. Jednak zjawiska psychiczne („prawie wszystkie”) wymieniane są jako realne. A przecież czytamy: „wszelkiego typu struktury informacyjne — reprezentacje, znaczenia, sensy — składające się na to, co psychiczne i duchowe, są tworamir irrealnymi, nie mogą więc działać” (s. 195). Dowiadujemy się też, że „determinowanie nie jest działaniem, działanie jest właściwe energii, która jak dziś wiemy związana jest z materią, a nie z formą” (s. 30). Okazuje się jednak, że niekoniecznie. „Że duch może działać — pisze Chmielecki — nie ulega kwestii. [...] Oczywiście, jest to działanie swoiste, duchowe właśnie, a nie fizyczne (energetyczne). Ale też ‘działać’ to powodować zmiany dowolnej natury, nie tylko zmiany w świecie fizycznym”<sup>8</sup>.

Również możliwość podlegania zmianom nie jest jasna. Duch, jako byt nadrealny, nie może podlegać zmianom z zewnątrz, nie może być przedmiotem zmian. Może jedynie sam się zmieniać. A np. choroba Alzheimera? — rozważa autor. I odpowiada:

<sup>6</sup> „Ci, którzy wierzą w Boga, mogą odpowiedzieć — On” (s. 28).

<sup>7</sup> Czasoprzestrzenność nie była wymieniana jako warunek rzeczywistości.

<sup>8</sup> A. Chmielecki, „Pojęcie podmiotu poznania”, [w:] E. Kałuszyńska (red.), *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 137.

„choroba Alzheimera jest chorobą mózgu, a nie ducha i dewastacje **duchowe**, jakie ona dokonuje, związane są z tym, że duch jest z konieczności pośrednio ufundowany w warstwie tworów fizjologicznych”.<sup>9</sup> „A [więc] jednak, powie ktoś nie przekonany, duch może być i bywa zmieniany przez działanie czynników zewnętrznych”,<sup>10</sup> dlaczego bowiem takie pośrednie działanie ma się nie liczyć?

Podobnie jak poprzednio, Chmielecki pozostaje przy graduacji sposobów istnienia: „Nie-realnym sposobom istnienia brakuje [...] bądź jednego, bądź obu cech bytu realnego, są więc one egzystencjalnie słabszymi od realnego sposobu istnienia, przy czym najslabsze jest istnienie idealne” (s. 28). Pośrednie są nadrealne i irrealne sposoby istnienia, ale Chmielecki nie ujawnia tu, który z nich jest słabszy; z dalszych rozważań można jednak wnosić, że istnienie irrealne jest mocniejsze od nadrealnego. W każdym razie, stół istnieje „mocniej” niż prawo grawitacji, czas, duch, a nawet Bóg — cokolwiek by to miało znaczyć!

Poza przedstawioną klasyfikacją, nawiązując do Arystotelesowskiej nauki o materii i formie oraz wprowadzonych wcześniej relacji samoistności i samodzielności, definiuje Chmielecki dwie nowe relacje w zbiorze bytów: **ufundowania** oraz **umocowania**. „W odniesieniu do każdego bytu — pisze (s. 30) — można [...] wyróżnić jego *czynniki determinacji*, tj. takie, od których zależy to, że ma on takie, a nie inne atrybuty (jest czymś określonym), oraz jego *czynniki realizacji*, od których z kolei zależy to, że ten byt w ogóle powstał”. Zarówno czynniki determinacji, jak i realizacji mają być zewnętrzne w stosunku do danego bytu i — według Chmieleckiego (s. 31)

„byt ↔ ogół jego czynników determinacji i realizacji”.

Jak należy rozumieć symbol równoważności występujący w powyższej formule, trudno zgadnąć, zwłaszcza, że czynniki obu rodzajów mają być zewnętrzne w stosunku do danego bytu. Mąka, piec i energia cieplna są — według Chmieleckiego (s. 31) — czynnikami realizacji chleba; jego czynnikiem determinacji będzie pewnie receptura. Wynikałoby z tego, że mąka (+ woda, drożdże i co tam jeszcze trzeba) + gorący piec + receptura jest (w jakim sensie?) równoważne chlebowi.

Relacja ufundowania wiąże dany byt z jego **fundamentem bytowym**, tj. z tymi spośród jego **czynników realizacji**, które stają się („choć z reguły w zmienionej postaci”) jego efektywną częścią. Relacja umocowania wiąże dany byt z jego **umocowaniem bytowym**, tj. z jego **czynnikami determinacji**. Obie te relacje mają dobrze porządkować zbiór bytów. „Istnieje twierdzenie matematyczne — czytamy (s. 32) — które mówi, że każdy zbiór dobrze uporządkowany posiada element pierwszy (bądź ostatni). Zatem również każdy z dwu omawianych przez nas porządków posiada taki wyróżniony element, mianowicie ostateczne ufundowanie i ostateczne umocowanie. Według prezentowanej tu ontologii, ostatecznym fundamentem bytów

<sup>9</sup> Jak wyżej. Podkr. E.K.

<sup>10</sup> Jak wyżej.

o różnej naturze jest zawsze jakiś byt *fizyczny*, natomiast ostatecznym umocowaniem dowolnego bytu jest zawsze jakiś byt *idealny*".

Przy pobieżnym czytaniu wszystko to zdaje się mieć jakiś sens. Trudności piętrzone przez autora mogą takie traktowanie tekstu usprawiedliwiać. „Byty bardziej samoistne”, „czynniki realizacji”, „fundament bytowy”, Arystotelesowska „materia” wreszcie i na koniec „natura”; a po drugiej stronie: „byty bardziej samodzielne”, „czynniki determinacji”, „umocowanie bytowe”, znowu Arystotelesowska „forma” i „istota” — denotacje terminów z każdego ciągu pozostają chyba we wszystkich możliwych relacjach, w jakich zbiory w ogóle mogą pozostawać: od wykluczania po identyczność. Ma się tu wrażenie, że autor mnoży terminy ponad jakąkolwiek rozsądną potrzebę i poszukuje się sensu bez sprawdzania szczegółów. Uważniejsza lektura ujawnia jednak szereg nieporozumień.

Najpierw, żadna ze wskazanych relacji nie jest dobrym porządkiem w zbiorze bytów, żadna bowiem nie jest spójna: nie jest tak, że dla dowolnych dwóch bytów albo pierwszy jest ufundowany (umocowany) w drugim, albo odwrotnie. Wystarczy pomyśleć o tak zwyczajnych bytach jak stół i biedronka. Nawet przechodniość tych relacji jest wątpliwa. „Czynność [...] — rozumiana jako zespół ruchów fizycznych — umocowana jest w intencji jej wykonawcy, intencja — w pewnym celu [...], a cel [...] w pewnej wartości” (s. 32) — wyjaśnia Chmielecki. Z przechodniości relacji umocowania wynika, że „zespół ruchów fizycznych” jest w ostatniej instancji umocowany w pewnej wartości, tj. że wartość ta decyduje o tym, „że ma on takie, a nie inne atrybuty (jest czymś określonym)” — jest np. „zgięciem palców”. Weźmy pod uwagę „zespół ruchów fizycznych” (czynność), np. zgięcie palców prowadzące do wyjęcia dwuzłotówki z portmonetki (intencja). Monetę tę mogę dać żebrakowi, mogę za nią kupić gazetę lub chleb, mogę użyć do hazardowej gry w orła i reszkę lub jako podkładkę pod nogę kiwającego się stołu i na wiele, wiele innych sposobów, a więc realizując bardzo różne cele. Każdy z tych celów ma być umocowany w jakiejś wartości, a przecież nie koniecznie w jednej — mogę obdarować żebraka po prostu z dobrego serca, ale mogę to zrobić, aby wyrzucić na kimś dobre wrażenie albo kogoś upokorzyć itp. I każda z tych różnorodnych wartości wyznacza (determinuje) ten sam zestaw cech sekwencji „ruchów fizycznych” niezbędnych do wyjęcia monety z portmonetki? A przecież ta sama wartość może być realizowana na wiele sposobów. Zamiast wspomagać żebraka, mogę pomóc staruszce przejść przez jezdnię. Zupełnie inna czynność, całkiem inne „ruchy fizyczne”, a czynnik determinujący ten sam. Tak więc atrybuty konkretnej czynności są determinowane przez rozmaite wartości, a każda z tych wartości determinuje również atrybuty niezliczonej ilości innych czynności. Może więc intencja (wyjąć monetę z portmonetki) rzeczywiście determinuje czynność, ale jeśli dochodzimy do wartości, to stanowczo za mało tu jednoznaczności, żeby serio mówić o determinowaniu, a zatem i o przechodniości relacji umocowania.

Nawet jednak gdyby relacje te były dobrymi porządkami w zbiorze bytów, to i tak Chmielecki nie ma prawa powoływać się na wspomniane „twierdzenie matematycz-

ne”. Nie jest ono prawdziwe dla zbiorów nieskończonych<sup>11</sup> — wystarczy przywołać dobrze uporządkowany zbiór liczb np. całkowitych, w którym nie ma ani elementu pierwszego, ani ostatniego — a trudno przecież przyjąć, że klasa bytów (zwłaszcza rozumiana tak szeroko jak u Chmieleckiego) jest zbiorem skończonym.<sup>12</sup> Twierdząc więc, że: „ostatecznym fundamentem bytów o różnej naturze jest zawsze jakiś byt *fizyczny*, natomiast ostatecznym umocowaniem dowolnego bytu jest zawsze jakiś byt *idealny*”, musi to robić na własny rachunek. Matematyka mu nie pomoże. A jest to bardzo silna teza ontologiczna.

Zauważmy, że „fundowanie” nie kończy się na bycie fizycznym. Nie ma wprawdzie wyraźnej wskazówki, jak należy tę zbitkę pojęciową rozumieć, ale można pewnie przyjąć, że stół czy atom takimi bytami są. One przecież również są „ufundowane” — i koniec końców odsłania się ów „**pierwotny substrat**”, to „coś bezwzględnie samoistnego, istnienie w postaci elementarnej”. Tylko temu substratowi Chmielecki zdaje się przypisywać istnienie substancjalne i jeśli relacja fundowania jest przechodnia, to jest on „efektywną częścią” **każdego** bytu. Częścią relacji „mniejszy lub równy”, liczby  $\Pi$ , wszystkich wartości, idei równości, ducha i Boga, oczywiście. Brzmi to absurdalnie; przyznaje to nawet — dość niefrasobliwie — sam autor. „Ale co mają ze sobą wspólnego — pyta (s. 34) — na przykład kamień, myśl i liczba? Czy mogą się one składać z takich samych elementów — np. z atomów? Z racji ich radykalnej odmienności wydaje się to absurdalne”. Cóż można mu na to odpowiedzieć? Można tylko wskazać jego własną deklarację ze str. 32 o „ostatecznym fundamencie”, definicję fundowania (s. 31), rozważania dotyczące pierwotnego substratu (s. 23) czy jego stwierdzenie, że to „[k]ategoria substratu nadaje ogółowi bytów jedność” (s. 23).

Chmielecki deklaruje się jako materialista,<sup>13</sup> ale dla utrzymania spójności swego systemu winien chyba raczej przyjąć, że to „coś bezwzględnie samoistnego” ma naturę duchową. Zgodnie zresztą z prezentowaną wyżej klasyfikacją, należy to „coś” — pierwotny substrat, podmiot własności — zaliczyć do bytów idealnych: nie działa przecież i nie może być zmieniony.

Równie trudna do zaakceptowania jest teza o „ostatecznym umocowaniu bytowym”, determinowaniu wszystkich innych rodzajów bytu przez byty idealne. Wielokrotnie w tekście używa się zamiennie terminu „determinować” z frazą: „być źródłem atrybutów”. Byty idealne są więc ostatecznym źródłem atrybutów wszystkich innych

<sup>11</sup> Podobnie wadliwe jest zaproponowane przez Chmieleckiego rozwiązanie paradoksu Russella, zaczynające się słowami: „Jeśli przez  $n$  oznaczymy liczbę wszystkich zbiorów, to *zbiór wszystkich zbiorów* powiększy tę liczbę przynajmniej o jeden zbiór, i wszystkich zbiorów będzie  $n+1$ ” (s. 24). Nie możemy liczby zbiorów oznaczyć jakkolwiek liczbą; jest ich nieskończenie wiele.

<sup>12</sup> Chyba żeby odnieść te uporządkowania do zbioru kategorii bytów (zbiór czteroelementowy), ale wtedy od precyzyjnego, omalże formalnego ujęcia przechodzimy do metafory i wszystkie te precyzyjnie definiowane terminy przestają pracować, stwarzając jedynie pozory „uczoności”.

<sup>13</sup> „[O]statecznym fundamentem bytowym wszystkiego, co istnieje, jest materia (*resp.* energia) jako jedyny rodzaj bytu samoistnego (jedyna substancja)” (s. 36).

bytów (skąd same biorą określonosc — nie wiadomo). Od nich zależy to, że dany byt ma takie, a nie inne atrybuty (jest czymś określonym) — nie tylko stół, atom czy informacja, ale byty nadrealne — np. duch i Bóg.<sup>14</sup> Główna, jak sądzę, trudność z przyjęciem tej tezy polega na tym, że byty idealne są „egzystencjalnie najsłabsze”, „najpóźniejsze” w szeregu bytów. Dałoby się ją, być może, przewyciężyć, albo przyjmując, że te porządki nie mają sensu chronologicznego, albo że owo determinowanie polega na wskazaniu, które cechy bytu są istotne, a które nie, a więc które są atrybutami, a które akcydensami za ledwie. Byty byłyby więc w tym drugim ujęciu „uposażone” niezależnie od bytów idealnych, te ostatnie wnosząby do świata jedynie uporządkowanie, wyodrębniałyby rodzaje, dostarczałyby kryteriów klasyfikacji. Rzecz w tym, że oba te rozwiązania nie mieszczą się w ontologii integralnej, ponieważ Chmielecki jest ewolucjonistą i w jego zamysle uporządkowanie bytów oddaje również kolejność ich pojawiania się. Nie jest przy tym tak, że byty idealne wynurzają się jako ostatnie i dopiero wtedy strukturalizują całość poprzedzających je bytów i nadają im określonosc.

Ostatnim konstruktem teoretycznym ontologii integralnej są **zasady determinacyjne**. Motywacją do ich wprowadzenia „jest spostrzeżenie, że istnieją wyraźnie wyodrębnione dziedziny rzeczywistości, dla których poznanie potrzebne są odmienne metody i zespoły pojęć [...] nasuwa się [więc] myśl, że ogół czynników determinacji można podzielić na [...] klasy, których elementy mają ze sobą coś wspólnego. Taki wspólny mianownik określać będą mianem *zasady determinacyjnej*” (s. 35). Chmielecki wyróżnia cztery takie zasady: **relacja, informacja, reprezentacja i sens** oraz twierdzi, że „[b]yty określane przez wspólną zasadę mają taką samą naturę, tworząc odrębną dziedzinę czy też *warstwę bytu*” (s. 35). Wskazuje jednak pięć **warstw bytowych**: „warstwa bytu *fizycznego* (materii nieożywionej), bytu *biologicznego* (materii ożywionej), bytu *psychicznego*, bytu *duchowego* i warstwa bytów *inteligibilnych*. „Warstwy te są uszeregowane *epigenetycznie* — każda następna („wyższa”) jest ufundowana na poprzedniej („niższej”), wymaga więc jej uprzedniego istnienia jako swego fundamentu bytowego, swego czynnika realizacji” (s. 35).

Bardzo to ładne, ale od czego to wszystko ma się zacząć? Mógłby to stworzyć Bóg. Ale Boga umieścić chyba trzeba co najmniej w warstwie bytów duchowych, a ta wymaga już istnienia trzech innych warstw bytowych. Mogłoby się to jakoś samo zacząć, ale wtedy przydałyby się prawa przyrody. Nie wiadomo gdzie je teraz Chmielecki umieszcza. Zauważmy bowiem, że Chmielecki zaprezentował nam następną klasyfikację bytów, nie kłopotząc się wyjaśnieniem, jak ta nowa klasyfikacja ma się do poprzednich. Czy byty „inteligibilne” to to samo co „idealne”? Wygląda na to, że tak: jedno i drugie nie mają umocowania bytowego. Ale gdyby tak było, to prawa przyrody pojawiałyby się na końcu; wszystkie warstwy bytowe musiałyby być już gotowe.

<sup>14</sup> „Ci, którzy wierzą w Boga”, a zaufali Chmieleckiemu i zgodzili się, że „On” jest bytem nadrealnym, muszą teraz tego żałować!



Fakt, że „ostatnia z [warstw bytu] nie ma własnej zasady determinacyjnej, podobnie jak pierwsza nie posiada fundamentu bytowego w czymś o innej naturze” (s. 35) także nie zaprzęta uwagi autora, a powinien, skoro — jak widzieliśmy — byt jest równoważny ogółowi swych czynników realizacji i determinacji. Nie jedyny to przypadek, gdy ma się wrażenie, że intuicje autora i precyzyjnie przez niego budowana aparatura pojęciowa całkowicie się rozmiągają. Gdyby trzymać się jego ustaleń, to czynniki determinacji, a zatem i zasady determinacyjne, decydują o **istocie**, nie o **naturze** danego bytu, a więc wyznaczają **rodzaj** (zbiór w sensie dystrybutywnym), a nie **warstwę** rzeczywistości (zbiór w sensie kolektywnym). Czytamy przecież wyraźnie: „Byty mające takie same czynniki determinacji mają taką samą istotę, a tym samym należą do tego samego *rodzaju*. [...] Tak więc z uwagi na *istotę* ogół bytów indywidualnych można podzielić na poszczególne gatunki, rodzaje itd. Określone w ten sposób zbiory indywidualów są zbiorami w sensie dystrybutywnym (tj. zbiorami elementów posiadających wspólne własności), a nie kolektywnym. Są to zbiory abstrakcyjne, nie stanowiące żadnej zwartej całości [...] Tymczasem rzeczywistość jest właśnie całością, zbiorem kolektywnym [...] Stąd wniosek, że czynników „zlepiających” poszczególne byty w jedną całość nie należy poszukiwać w istocie rzeczy. Jeśli więc nie w istocie, to zapewne w naturze rzeczy” (s. 33, 34).

Pomijając te nieścisłości zauważmy, że pierwotna motywacja wprowadzenia zasad determinacyjnych jest natury **metodologicznej**. To prawda, że w badaniu różnych dziedzin **stosuje się** różne metody i pojęcia. Taki jest stan faktyczny. Autor natychmiast jednak robi — nieuprawniony — krok następny: różne dziedziny **wymagają** różnych metod badawczych, twierdzi. Petryfikuje zastane różnice metodologiczne, nadając im rangę różnic ontycznych i epistemicznych: „nie można tworów warstw wyższych i prawidłowości ich funkcjonowania redukować do niższych [...]. Nie da się [...] zredukować biologii do fizyki, psychologii do biologii ani „ nauk o duchu” (humanistyki) do psychologii czy tym bardziej do biologii” (s. 36). Bardzo możliwe, że Chmielecki ma rację. Jednak tak kategoryczne stwierdzenia winny mieć chyba lepszą podstawę niż „spozrzenie” czy przypuszczenie („nasuwa się myśl”). Jak na razie istnienie przepaści między wyróżnionymi przez Chmieleckiego warstwami bytu nie jest przesądzone, a w każdym razie wielu uczonych pracuje właśnie nad budowaniem kładek ponad tymi przepaściami (przynajmniej niektórymi z nich). Pamiętają zapewne, że kiedyś np. zjawiska cieplne i mechaniczne również wymagały odrębnych metod i pojęć, a dziś już nie. Sukcesy biofizyki, biochemii czy neurofizjologii również nie są tu bez znaczenia.

Gmatwają się związki ufundowania i umocowania. Chmielecki wprawdzie ciągle podkreśla, że duch nie może istnieć bez ciała, że musi być ufundowany w psychice, ta zaś w warstwie biologicznej, ta w fizycznej, ale trudno przyjąć, żeby jakieś elementy warstwy fizycznej mogły być „efektywną częścią” niematerialnego ducha. A tego właśnie wymaga (przechodnia) relacja ufundowania. Ponieważ autor nie wyjaśnia, jak inaczej rozumieć ufundowanie zjawisk psychicznych i duchowych w fizjologii, pozostaje jedynie stwierdzenie, że nie mogą one istnieć bez ciała i mózgu. Ontologia

integralna nie daje mu więc żadnych przewag w dyskusjach z koncepcjami *paralelizmu* czy *superwencji*.

Opisując związki między warstwami (s. 37) Chmielecki mówi o „warunkowaniu”, wpływaniu na czynniki realizacji danego bytu, i to zarówno przez „twory” — jak zaczął określać byty — warstwy niższej na te z warstwy wyższej, jak i odwrotnie: „czynniki fizykalne (np. narkotyk) [...] nie mogą działać wprost na umysł, mogą natomiast oddziaływać na fizjologiczne stany i procesy w układzie nerwowym będące fundamentem bytowym stanów i procesów umysłowych i przez to pośrednio wpływać na sposób funkcjonowania psychiki” (s. 37).<sup>15</sup> Przeczy to więc wewnątrzwarstwowej determinacji przez odpowiednią „zasadę”. Interesujące byłoby prześledzenie sposobu w jaki zjawiska psychiczne — byty irrealne, które nie mogą ani działać, ani zmieniać czegokolwiek — warunkują procesy fizykalne będące fundamentem bytowym procesów fizjologicznych. Autor ogranicza się jednak do truizmu: „Człowiek może [...] wykorzystując swą wiedzę — a więc to, co duchowe — przekształcać przyrodę, ale nie jest w stanie zmienić praw nią rządzących, tj. jej czynników determinacji” (s. 37).

Rwą się również łańcuchy umocowania bytowego (czy determinowania). Nie jest jasne, czy autor podtrzymuje tezę, iż: „ostatecznym umocowaniem dowolnego bytu jest zawsze jakiś byt *idealny*”. Determinacyjne zasady warstwy bytu biologicznego, psychicznego czy duchowego nie są bytami idealnymi; jak pamiętamy, „wszelkiego typu struktury informacyjne — reprezentacje, znaczenia, sensy — składające się na to, co psychiczne i duchowe, są tworamirrealnymi”.

Kłopotliwa jest w szczególności pierwsza z zasad determinacyjnych — relacja. Autor stwierdza, że jest ona bytem irrealnym, a jednocześnie dodaje, że „relacje mają charakter formalny, pozaczasowy” (s. 58). Byty irrealne podlegają działaniu, zmianie. Jak można działać na „pozaczasową” relację czy ją zmieniać? Powiedzmy, że dwa patyki pozostają w relacji „jest krótszy”. Mogę oczywiście skrócić jeden z nich tak, aby teraz wiązała je relacja „jest równie długi”. Czy to znaczy, że pod wpływem mojego działania relacja „jest krótszy” (antyzwrotna, asymetryczna, przechodnia) **zmieniła się** w inną relację (zwrotną, symetryczną, przechodnią)? Czy raczej **zastąpiła** ją inna relacja? Zostawiam te subtelności do rozstrzygnięcia Chmieleckiemu, który do relacji ma szczególnie, nieomal mistyczny stosunek — z nich bowiem, w gruncie rzeczy, chce skonstruować ducha. Pisze np.: „Relacje nie są własnościami bytów [...], są nowym, wielopodmiotowym stanem rzeczy. Trzeba im tedy przyznać odpowiednią doniosłość ontologiczną [...] w [ich] wyniku powstaje całość będąca czymś więcej niż zestawem elementów składowych” (s. 58). Tymczasem relacja to coś zgoła pospolitego; wszystko co istnieje albo tylko da się pomyśleć, pozostaje w jakiejś relacji z nieskończenie wieloma istniejącymi lub dającym się pomyśleć obiektami — choćby w relacji „nie ma nic wspólnego z”. Czemu właśnie relacja ma być **zasadą** określającą warstwę bytu fizycznego? Równie dobrze może określać każdą inną warstwę.

<sup>15</sup> Znowu autor nie respektuje swych własnych ustaleń: psychika i umysł, to nie to samo. Umysł (obok **duży**) jest „organem” (s. 80) ducha; psychika nie.

### 3. PROBLEM PSYCHOFIZYCZNY

Ontologia integralna — najogólniejsza teoria rzeczywistości — ma być podstawą do podejmowania ważkich problemów filozoficznych, w szczególności **problemu psychofizycznego**, który — zdaniem autora — „znajduje stosunkowo proste rozwiązanie” (s. 65). Zbyt proste, moim zdaniem.

„Człowiek to hierarchicznie zorganizowana jedność układu somatycznego (wegetatywnego), psychicznego (animalnego) i duchowego (osobowego) [...]. Hierarchiczne zorganizowanie wspomnianych układów sprawia, że układ znajdujący się wyżej w hierarchii może w pewnym zakresie wpływać na funkcjonowanie układu niższego. Niemniej, każdy z nich jest autonomiczny względem pozostałych, gdyż funkcjonuje według odmiennych właściwych dla siebie zasad: organizm biologiczny na zasadzie **homeostatu** [...], psychika zwierzęca — którą dla odróżnienia od ludzkiej duchowości nazywał będę dalej **animą** — na zasadzie **asocjacji** i **odruchów**, duch zaś na zasadzie **rozumienia** i **racjonalności**”.<sup>16</sup> Trzy w jednym; autonomiczne. Przed chwilą czytaliśmy o „warunkowaniu” zarówno warstw wyższych przez niższe, jak i niższych przez wyższe (narkotyki i umysł). Tu jeden kierunek warunkowania: z góry w dół. Mimo wyjaśnień, nie wiem, jak autor rozumie autonomiczność układów, skoro chce badać **związki** psychofizyczne.

Z powyższego fragmentu jasno wynika, że zasady determinacyjne są tu traktowane jako **zasady działania**, a więc czynniki determinacji wyznaczają tu sposób funkcjonowania danego bytu, a nie jego istotę, przestały być czynnikami „od których zależy to, że ma on takie, a nie inne atrybuty (jest czymś określonym)”. „O naturze dowolnego procesu rozstrzyga to, jakiej zasadzie determinacyjnej on podlega, jakie czynniki determinacji kształtują jego przebieg” (s. 172). Wcześniej o naturze decydowały czynniki realizacji. Dla spójności koncepcji Chmieleckiego nie jest to sprawa błaha. Uważa on bowiem, że warstwy (dziedziny) bytowej „nie można wyznaczyć empirycznie, nie można też jej ustalić arbitralnie [...]. Można tego dokonać jedynie na gruncie jakiejś teorii, która wskaże, co stanowi o naturze i jedności całej tej dziedziny” (s. 53). Ontologia integralna nie wskazuje w żaden sposób **co** konkretnie stanowi o „naturze i jedności” którejkolwiek warstwy. Wzbogacenie jej aparatury pojęciowej o zasady determinacyjne uzasadniane było, jak widzieliśmy, względami metodologicznymi. Toteż tezy dotyczące determinowania (wyznaczania) odpowiednich warstw bytu można potraktować w dwojaki sposób. Po pierwsze, można potraktować je jako „aksjomaty” ontologii integralnej, a więc **arbitralnie** (definicją przez aksjomaty) wyznaczyć odpowiednią dziedzinę (warstwę). Jeśli jednak aksjomatem teorii jest stwierdzenie, że wyróżnikiem, na przykład, warstwy bytu biologicznego jest działanie na zasadzie homeostatu, to nie sposób wykluczyć z niej żadnego homeostatu, nawet lodówki. Można, po drugie, potraktować powyższe tezy jako twierdzenia (hipotezy) **empiryczne**, wymagające udowodnienia. Wtedy jednak trzeba ustalić

<sup>16</sup> A. Chmielecki, „Człowiek jako autonomiczna osoba”, *Filo-Sofija*, nr 1, 2001, s. 279, 280.

wcześniej — niezależnie od zasady determinacyjnej, a więc z punktu widzenia teorii również **arbitralnie** — co do danej warstwy należy.

Ta sama trudność pojawia się, oczywiście, również na „wyższych” piętrach. Ani ma to być psychiczny. **Psychika** — czytamy — to „układ sterujący zachowaniem za pomocą reprezentacji świata zewnętrznego” (s. 58). Nasuwa się natychmiast obrazek z dowolnej książki z teorii systemów: układ, stany wewnętrzne (SW), stany wejść (WE) i stany wyjść (WY). Psychika (P) jest funkcją odwzorowującą iloczyn kartezyjański  $SW \times WE$  w zbiór WY, inaczej mówiąc, każdemu zestawowi wartości na wejściach — w zależności od stanu wewnętrznego — przyporządkowuje odpowiedni zestaw wartości na wyjściach. Jeśli to wszystko, to psychiką obdarzona jest lodówka, kwiat słonecznika oraz jednokomórkowiec wyposażony w płamkę światłoczułą i wic umożliwiającą mu poruszanie się. A jak się kto uprze, to i jon w roztworze wodnym (jego stan wewnętrzny wyznacza np. masa i ładunek elektryczny), uzależniający swe zachowanie od różnicy potencjałów na elektrodach.

Chmielecki taką interpretację zdecydowanie odrzuca: „zastępowanie istotowych determinant przez dające się zaobserwować i ustalić sekwencje czasowe zdarzeń — bądź ‘stany wejść i wyjść’ — jest właściwe dla *funkcjonalizmu*. Wartość poznawcza takiego ujęcia jest tyle samo warta, co przypisywanie komputerom zdolności myślenia, a robotom — widzenia i słyszenia” (s. 62). Wolno Chmieleckiemu funkcjonalizmowi nie lubić, ale jak myśli się przed nim obronić? Naturalnie, może **arbitralnie** zadecydować, że psychikę mają tylko zwierzęta i to takie, które posiadają centralny układ nerwowy; z pewnością jednak zechce się odwołać do „istotowych determinant”. W przypadku bytu psychicznego zasadą determinacyjną — a więc zapewne w zamyśle autora (jeśli nawet nie w realizacji) „istotową determinantą” — jest **reprezentacja**. I w reprezentacji właśnie zdaje się Chmielecki upatrywać ratunek przed funkcjonalizmem z jednej strony, a arbitralnością z drugiej.

Zacząć jednak trzeba od **informacji**. Dla Chmieleckiego „informacja” jest terminem technicznym. Czytamy jednak:

„Informacja to [...] *wszelka wykryta (zarejestrowana) różnica*, która jest istotna dla funkcjonowania organizmu” (s. 42);

„Informacja to — w przypadku ogólnym — pewien zbiór wykrytych (zarejestrowanych) różnic. Aby tedy zaistniała informacja, pewna obiektywnie istniejąca różnica musi zostać wykryta przez jakiś detektor” (s. 43);

„Przez [informację] rozumiem **zarejestrowaną różnicę stanów fizycznych** (np. stopnia pobudzenia sąsiednich komórek wrażliwych na dany typ bodźca)”<sup>17</sup>

Określenia powyższe w żadnej mierze nie są równoważne, a okazuje się jeszcze, że informacja nie musi być nawet różnicą; może być dowolnym stanem rzeczy: „Może się to np. zdarzyć — pisze Chmielecki — kiedy spoglądamy w niebo i nie widzimy nic innego niż rozciągający się od horyzontu po horyzont błękit. W polu widzenia nie ma wtedy żadnego zróżnicowania, niemniej jednak układ wzrokowy

<sup>17</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 280.

odebrał wszak pewną informację — że niebo jest *niebieskie*, a nie *czerwone* czy *białe*” (s. 43, 44).<sup>18</sup> Kluczowe więc znaczenie wydaje się tu mieć detekcja czy detektor. Bez niego nie ma informacji, tak więc za niewłaściwe uważa Chmielecki stwierdzenie, że w nici DNA zapisana jest informacja genetyczna — informacja pojawia się w procesie informacyjnym polegającym na dobudowywaniu przez enzym polimerazy (detektor) drugiej nitki helisy DNA. Jednak czytamy np., że „wszelka pamięć jest jedynie biernym magazynem śladów pamięciowych, informacje w niej zawarte same nie działają (są irrealne), mogą co najwyżej być tym co **dane** układowi duchowemu”.<sup>19</sup> Nieuprawnione jest chyba kojarzenie pamięci z „magazynem”, miejscem przechowywania informacji, czymś w rodzaju biblioteki czy dysku komputerowego — tym nie będę się zajmować — ale zauważmy, że jest to znowu niezgodne z wcześniejszymi ustaleniami — skoro „bierna” pamięć może przechowywać informację, to czemu DNA nie może?

Jest to jeszcze jedna ilustracja trudności, jakie spotyka uważny czytelnik śledząc argumentację Chmieleckiego — z pozoru techniczne i precyzyjne są w gruncie rzeczy bardzo nieporządne: terminy dowolnie zmieniają znaczenia, a przy tym wszystko przeciążone jest niekoniecznymi, arbitralnymi rozróżnieniami (tu np. każe nam się odróżniać **detektory** od **receptorów**), klasyfikacjami i hierarchicznymi porządkami, z których więcej jest zamętu niż pożytku. Odpowiada to zapewne jakimś intuicjom autora, ale teoretycznie nie jest wystarczająco ugruntowane.

Do **reprezentacji** prowadzi następująca droga: „Bodziec energetyczny działający na receptory zostaje przetransformowany na stan wewnętrzny tych receptorów, a połączone z receptorami komórki nerwowe rejestrują różnice pobudzenia poszczególnych receptorów; w ten sposób powstaje informacja o działającym bodźcu. Informacja ta jest następnie przesyłana do mózgu, w którym doniesienia z poszczególnych włókien aferentnych są scalane i przetwarzane, prowadząc do powstania finalnej reprezentacji działającego bodźca, traktowanej odtąd w sposób integralny jako niepodzielna całość” (s. 63). Wygląda to całkiem zwyczajnie; zaskakująca jest tylko *pointa*: **reprezentacja jest zjawiskiem psychicznym**, ową „istotową determinantą” bytu psychicznego.

Rozwiązanie problemu **psychofizycznego** idzie teraz szybko: następuje interpretacja, czyli „przyporządkowanie danej reprezentacji jakiejś reakcji behawioralnej, tj. określonego sposobu zachowania” (s. 59), i mamy do czynienia „z wpływem tego, co fizyczne, na to, co psychiczne, i odwrotnie, a więc związkami psychofizycznymi” (s. 64). Trudno się oprzeć wrażeniu, że jest to rozwiązanie definicyjne: stany pobudzenia określonych części mózgu (finalne reprezentacje działających bodźców) **na-**

<sup>18</sup> Sprawy nie wyjaśnia zaproponowana definicja, bowiem jej początek brzmi następująco: „Niech termin *kolekcja* oznacza czasoprzestrzenne uporządkowany podzbiór dowolnego zbioru wielkości fizykalnych [...]” (s. 42). Dowolny zbiór wielkości fizykalnych, to proste: {masa, ładunek, spin, moc, temperatura} — ale jak wybrać z tego czasoprzestrzennie uporządkowany podzbiór?

<sup>19</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 283.

zwane zostają po prostu **stanami psychicznymi**, a związki, w jakich pozostają z pobudzeniami innych partii mózgu — **związkami psychofizycznymi**. Postępy w neurofizjologii dostarczają coraz lepszych opisów tych związków, można więc oczekiwać, że podręczniki neurofizjologii zawierać będą wkrótce pełne wyjaśnienie problemu psychofizycznego.

Chmielecki zaprotestuje, naturalnie, przeciwko takiej interpretacji. Dyskutować z nim trudno, bo właściwie nie wiadomo do końca, co to jest reprezentacja.

Z pewnych fragmentów<sup>20</sup> niezbitcie wynika, że reprezentacja jest informacją. Jak pamiętamy, informacja to zarejestrowana różnica. Na różnicę w stanie pobudzenia pewnych fragmentów mózgu reagują inne fragmenty (pełniące w tym wypadku rolę **detektora**), wysyłając zwrotnie (elektryczno-chemiczne) sygnały np. do układu motorycznego. Ale tego rodzaju procesy mają miejsce na całej drodze przekazywania sygnału, od receptora — który właśnie zamienia bodźce w informację<sup>21</sup> — do mózgu i z powrotem np. do układu motorycznego. Cały proces jest w sensie Chmieleckiego informacyjny.<sup>22</sup> Czemu więc tylko jedno w nim ogniwo jest bytem psychicznym?

Zupełnie arbitralne jest przy tym ograniczenie rozważań do organizmów zwierzęcych posiadających centralny układ nerwowy.<sup>23</sup> To, ewentualnie, powinno wynikać z teoretycznych rozważań i Chmielecki rzeczywiście formułuje „kryterium demarkacyjne bytu psychicznego” (s. 57). Mimochodem zmienia przy tym sens terminu reprezentacja: „Reprezentacja jest *odwzorowaniem*” — pisze. „Reprezentacja jest strukturą relacyjną” — dodaje w następnym zaraz zdaniu (s. 58), nie widząc chyba różnicy między tymi dwoma pojęciami.<sup>24</sup> Wspomniane kryterium odwołuje się do reprezen-

<sup>20</sup> Por. np. s. 64.

<sup>21</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 280.

<sup>22</sup> „Reprezentacje powstają na siatkówce, a następnie w mózgu” (s. 71) — pisze Chmielecki, przecząc sobie raz jeszcze: kazał przecież odróżniać receptory od detektorów.

<sup>23</sup> To jeszcze jedna niejasność. Animą nazywa Chmielecki „psychikę zwierzęcą”, ale najwyraźniej wiąże ją tylko z mózgiem. Nie wiadomo, czy zwierzęta nieposiadające centralnego układu mięsici w jednej grupie z roślinami, czy też tworzy nową jednostkę taksonomiczną.

<sup>24</sup> Nieporadność Chmieleckiego w operowaniu pojęciami algebraicznymi jest żenująca, zwłaszcza jak wielką rolę mają one pełnić w jego systemie. Pisze, że odwzorowanie to „relacja między dwoma zbiorami  $X \rightarrow Y$  czy też  $y=f(x)$ ” (s. 58). Gdzie indziej (s. 56) znajdujemy następną definicję **reprezentacji** podaną następująco: „Tam gdzie występuje [...] sztywna korespondencja między zbiorami A i B, tego rodzaju, że elementom zbioru A zostają przyporządkowane elementy zbioru B, zbiór B stanowi odwzorowanie czy też [...] *reprezentację* zbioru A. [...] Jeśli zbiór B jest wieloelementowy, a przyporządkowanie jego elementów elementom zbioru A jest zasadniczo różnowartościowe, tj. różnym elementom zbioru A zostają przyporządkowane różne elementy zbioru B, wówczas w B powstaje obraz zachowujący strukturalne relacje istniejące w A” (s. 56). Już definicja różnowartościowości jest niepoprawna, a przecież różnowartościowość odwzorowania nie zapewnia zachowywania relacji. Autor jest chyba jednak o tym przekonany, powołuje się bowiem na to wielokrotnie; pisze np: „Izomorfizm to w języku matematyki odwzorowanie (przekształcenie, przyporządkowanie) wzajemnie jednoznaczne” (s. 200). W innym miejscu znajdujemy „równanie”:

tacji rozumianej jako odwzorowanie i jest wprowadzone następująco: „Reprezentacja jako taka nie jest jeszcze bytem psychicznym — odwzorowania mają wszak miejsce również w świecie materii nieożywionej (na przykład czoło fali odbitej od jakiejś powierzchni jest odwzorowaniem tej powierzchni). Staje się czymś psychicznym dopiero w ramach układu, który potrafi wykorzystać istniejącą obiektywnie relację odwzorowania do samodzielnego sterowania własnym funkcjonowaniem, wyzyskać zawarte w niej informacje. [...] Dlatego też fakt występowania w układzie [...] reprezentacji pewnych stanów rzeczy spoza tego układu stanowić może kryterium demarkacyjne dziedziny bytu psychicznego” (s. 57).

Chmielecki pisze, że warunek ten spełnia centralny układ nerwowy. Nie tylko. Spróbujmy wyjaśnić, co to znaczy, że reprezentacja jest odwzorowaniem. „Relacja odwzorowania (reprezentowania) jest przechodnia (s. 56)” — pisze Chmielecki. „Wychodząc od złącza między receptorami i działającym nań środowiskiem, relacja reprezentowania rozciągać się może w obu kierunkach, przechodzić zarówno na kody wewnętrzne, jak i zewnętrzne” (s. 57). Innymi słowy — odwzorowuje bodźce w reakcje; i znowu mamy obrazek z podręcznika teorii systemów. I nie tylko centralny układ nerwowy, ale wszystkie wskazane wyżej „układy” — od lodówki do pierwotniaka — wykorzystują informację o stanach rzeczy spoza układu „do sterowania własnym funkcjonowaniem”. Wszystkie więc posiadają psychikę, a znawcy ich „anatomii” potrafią z pewnością wskazać fizyczno-chemiczne procesy, będące „realizacją” stanów psychicznych. Chociaż więc Chmielecki przeciwstawia swoją koncepcję poglądom funkcjonalistów i behawiorystów, nie ma dobrych argumentów.

Jest tu jeszcze jedna trudność. Reprezentacja może być **obrazem** (s. 60) „stanów rzeczy spoza układu”, może zawierać informację tylko w obecności detektora, który odpowiednio zinterpretuje obiektywnie istniejące różnice fizyko-chemiczne. Tymczasem na poziomie animy (psychiki) nie ma takiego detektora. Wszystko odbywa się na poziomie mózgu (organizmu). Na pobudzenia pewnych partii mózgu inne reagują zmianą funkcjonowania, co prowadzi do przestania odpowiednich impulsów i określonego zachowania organizmu. Zupełnie jak lodówka, która na zmianę wartości parametrów na wejściach reaguje w odpowiedni sposób. Chmielecki podkreśla to wyraźnie i wielokrotnie: „układy informacyjne mogą wykrywać swe własne stany, a nie stany środowiska zewnętrznego” (s. 55). „Ptaki, żaby, węże itd. — pisze — nie dysponują żadną informacją o tym, że dane uzyskiwane i przetwarzane przez ich systemy percepcyjne reprezentują jakies obiekty w ich otoczeniu” (s. 61). „Tym, co dane układowi spostrzegającemu, są tylko jego stany wewnętrzne, ma on do swej dyspozycji tylko przetworzone doniesienia organów zmysłowych, one zaś rejestrują jedynie różnice stanów fizycznych, takich jak częstotliwości wyładowań poszczególnych komórek nerwowych siatkówki” (s. 71). To więc, że reprezentacja jest odwzorowaniem świata zewnętrznego „jest interpretacją zrozumiałą dla badacza, a nie de-

---

$\Phi(D)=\Phi\{P[I(F)]\}$  (s. 193), które sugeruje — wbrew intencjom autora — że procesy duchowe (D) i psychiczne (P), to jedno i to samo.

terminantą zachowania badanych osobników” (s. 61). To właśnie zarzuca Chmielecki kognitywistom<sup>25</sup> i nazywa ich wyjaśnienia **pozornymi**. Winien zdawać sobie sprawę, że ten zarzut trafia również w jego koncepcję, między innymi w „kryterium demarkacyjne dziedziny bytu psychicznego”.

Tymczasem brnie dalej: „Powstające w mózgu odwzorowania świata zewnętrznego muszą być następnie poddane *interpretacji*, gdyż wszystkie informacje — wizualne, akustyczne, zapachowe itp. — kodowane są w mózgu w podobny sposób, nie zatem w nich samych nie wskazuje na rodzaj bodźca, jaki reprezentują. Informacja w sensie zarejestrowanej różnicy [...] nic jeszcze nie znaczy. Aby stanowiła informację o czymś, musi zostać zinterpretowana” (s. 59). Jednak odnoszenie reprezentacji do czegoś zewnętrznego to — w terminologii Chmieleckiego — **nadawanie sensu** i należy dopiero do prerogatywy **ducha**. Jak wskazywałam, założenie o reprezentowaniu świata zewnętrznego nie jest uprawnione na poziomie animy.

Jak ostatecznie należy rozumieć określenie, że psychika to „układ sterujący zachowaniem za pomocą reprezentacji świata zewnętrznego” (s. 58)? „Sterowanie” kojarzy się z jakąś aktywnością, co tu nie jest właściwe, bowiem psychika jest (chyba) bytem irrealnym. Właściwsze jest skojarzenie z konstrukcją np. młyna wodnego, wyznaczającą przepływ wody i tym samym zamieniającą różnicę poziomu wody w strumieniu na prędkość obrotu żaren. Również mózgi (sztuczne bądź naturalne) posiadają określoną strukturę, wyznaczającą „ścieżki” i sposoby transformacji informacji; w przypadku mózgow sztucznych struktura ta powstała na deskach programistów i inżynierów; mózgi naturalne są dziełem ewolucji. Różni je więc geneza, ale ta dla „istotowych” charakterystyk nie jest ważna: „byty mające różną naturę, mogą mieć taką samą istotę (np. serce naturalne i sztuczne [...])” (s. 22). Otóż można domniemywać, że psychika jest właśnie **strukturą** mózgu.<sup>26</sup> Decyduje o tym, że „reprezentacje sensoryczne [...] docierają do różnych struktur układu sterującego: z informacją kinestatyczną korelowane są w zwojach podstawy, wyodrębniane z tła w korze skroniowej, oceniane popędowo przez ciało migdałowe, kojarzone z innymi informacjami i zapamiętywane przy udziale hipokampa itd” (s. 194). „To jest właśnie psychika in actu” — dodaje Chmielecki. Bez tego uzupełnienia można by sądzić, że jest to opis funkcjonowania mózgu.

Ograniczenie psychiki do „organizmów posiadających centralny układ nerwowy” pozostaje ciągle jednak arbitralną decyzją, nie ma teoretycznego uzasadnienia

<sup>25</sup> Nie tylko zresztą kognitywistom. Formuluje ogólną normę metodologiczną: „Adekwatny opis [...] zjawiska przebiegającego w jakimś układzie, wymaga użycia kategorii właściwych dla tego układu, kategorii będących czynnikami determinacji tego zjawiska” (s. 215). Dyskwalifikuje kategorie, które „należą [...] do kompetencji badacza próbującego zrozumieć relację mózgu i psychiki, a nie do kompetencji animy” (s. 215). Obawiam się, że wszystkie wyjaśnienia proponowane przez Chmieleckiego leżą daleko poza kompetencjami animy.

<sup>26</sup> Znajdujemy nawet dokładne jej umiejscowienie. „Według mnie — czytamy (s. 143) — [animalne] centrum układu sterującego stanowią współdziałające ze sobą jądra nieswoiste wzgórze: przednie, przysrodkowo-grzbietowe i śródblaszkowe”.



w ontologii integralnej. Przeciwnicy przypisywania „komputerom zdolności myślenia, a robotom — widzenia i słyszenia” (s. 62) powołują się zwykle na fakt, że chociaż maszyny zachowują się nieraz identycznie jak np. ludzie, to działaniom tym nie towarzyszą przeżycia psychiczne: nic nie wskazuje na to, aby roboty czy komputery cokolwiek przeżywały, aby były świadome. Na tej podstawie odmawiają im więc posiadania psychiki. Tego argumentu jednak Chmielecki użyć nie może, dla niego bowiem, jak pamiętamy, zjawiskiem psychicznym jest już „finalna reprezentacja działającego bodźca”. Natomiast „subiektywne przeżycia są jedynie czynnikiem towarzyszącym (epifenomenem), nie uwikłanym — ani w trybie determinacji, ani w trybie realizacji — w relację psychofizyczną” (s. 65). Również świadomość „rozumiana jako strumień przeżyć jest jedynie *zjawiskiem* psychiki, sposobem jej przejawiania się, a nie psychiką samą” (s. 54). Chmielecki gani nas, że „bólem [...] nazywamy pewnego rodzaju *odczuwanie*, a nie (na przykład) neuronalną reprezentację dysfunkcjonalnego stanu organizmu związaną z ponadprogowym pobudzeniem receptorów nocyceptywnych, których zadaniem jest sygnalizowanie obecności procesów zagrażających zdrowiu lub życiu” (s. 203). Przekonuje nas, że: „zarówno anima, jak i duch funkcjonowałyby praktycznie tak samo, gdyby wymiaru przeżywania w ogóle nie było. W dalszym ciągu podziwialibyśmy uroki krajobrazów, rozkoszowalibyśmy się wykwintnymi potrawami, skręcali z bólu wskutek oparzenia, kochali i nienawidzili, chodzili na koncerty do filharmonii, śmiali na komediach, tworzyli wyrafinowane teorie naukowe i metafizyczne — mimo, że nie towarzyszyłyby temu żadne subiektywne przeżycia” (s. 197).

Możliwe, choć ja nie jestem przekonana; sam Chmielecki dodaje, że: „bylibyśmy czymś w rodzaju zombie” (s. 197). Mimo to podtrzymuje tezę o „praktycznie takim samym funkcjonowaniu” chyba dlatego, że „pełne rozwiązanie problemu psychofizycznego” jest możliwe tylko przy założeniu, „że przeżycia są neutralnym pod względem sprawczym epifenomenem” (s. 65). Chmielecki nie tyle więc rozwiązuje problem psychofizyczny, co go unieważnia, i w zamian rozwiązuje problem, który w zasadzie problemem nie jest; w każdym razie nie problemem filozoficznym. To, że ewolucyjnie ukształtowane mózgi wyżej rozwiniętych zwierząt potrafią czerpać i przetwarzać informację o świecie zewnętrznym, jest dzisiaj dosyć oczywiste, choć mechanizm tego procesu nie jest jeszcze dokładnie poznany i jest przedmiotem intensywnych badań. Traktowanie go od pewnego momentu („finalna reprezentacja działającego bodźca”) jako procesu psychicznego jest **dowolne** i nie ma nic wspólnego z tradycyjnym rozumieniem procesów czy zjawisk psychicznych. „Subiektywne przeżycia” z pewnością do tych ostatnich należą. Tak jak i świadomość zresztą — i to nie, zawężająco, rozumiana „jako strumień przeżyć” (s. 54).

Tradycyjny problem psychofizyczny to kwestia wzajemnych związków między procesami fizjologicznymi a zjawiskami psychicznymi — świadomymi przeżyciami, doznawaniem wrażeń, spostrzeżeniami, odczuciami, pragnieniami itp. Nazwanie przeżyć epifenomenem niczego nie wyjaśnia i ma w pracy bardzo kiepskie uzasadnienie. O tym, że subiektywne przeżycia nie są właściwymi procesami psychicznymi,

świadczą ma np. fakt, że „osoby z rozległymi uszkodzeniami kory wzrokowej nie posiadają żadnych przeżyć wizualnych związanych z odpowiednią częścią pola widzenia. A jednak osoby takie potrafią wymijać przeszkody w tym polu się znajdujące [...] mamy więc do czynienia z widzeniem” (s. 54). W ten sposób „widzą” nawet bardzo prymitywne roboty, a Chmielecki odmawia im tej zdolności. Można zasadnie utrzymywać, że osoby te nie widzą, choć podobnie jak roboty „potrafią wymijać przeszkody”. Innym argumentem ma być istnienie nieuświadomianych procesów myślowych, intuicji, nagłych olśnień. No cóż, zrozumienie funkcjonowania mózgu i psychiki nie jest proste; dlatego właśnie problem „duszy i ciała” pozostaje od wieków nierozstrzygnięty.

Nawet gdyby jednak zgodzić się z propozycją Chmieleckiego nazywania pewnych procesów mózgowych psychicznymi, to pozostaje do wyjaśnienia status owych „subiektywnych przeżyć”. Nie wydaje się, aby Chmielecki sprostął temu zadaniu, chociaż poświęca mu wiele miejsca; przyznaje przeżyciom — epifenomenom skądinąd — status „bytu obiektywnego”, „autentycznej emergencji” (s. 195) oraz „rzeczy samych w sobie” (noumenów — s. 219). Wmawia nam, że „choć wydają nam się rzeczami najlepiej znanymi pod słońcem, mogą być jedynie przedmiotem myśli [...] a nie przedmiotem doświadczenia” (s. 219). Zarazem jednak twierdzi, że to właśnie „przeżyciowe Ja jest wyraźne czy jawne (na tym właśnie polegają subiektywne przeżycia — s. 201). Na str. 54 dowodzi, że nie ma odpowiedniości między przeżyciami i procesami psychicznymi,<sup>27</sup> żeby w okolicach strony 200 mówić o ich izomorfizmie. Śmiało wyrokuje, iż „nie ma niczego w przeżyciach zmysłowych, czego źródła nie byłoby przedtem w informacji zmysłowej” (s. 216),<sup>28</sup> a nawet posuwa się do bardzo wątpliwych, niczym nie uzasadnionych spekulacji: „może [...] źródłem przeżyć nie są procesy o charakterze korpuskularnym, lecz *polowym*, na przykład pole elektromagnetyczne towarzyszące procesom krążenia impulsów elektrycznych w niektórych (asocjacyjnych) jądrach wzgórza” (s. 207).

Jak z powyższego widać, nawet sprawa „czynników realizacji” przeżyć psychicznych nie jest jasna. O „czynnikach determinacji” w ogóle się nie wspomina. Pomińta też zostaje sprawa zasadnicza, mianowicie pytanie o to, **czyje to są przeżycia**. To tylko w krainie czarów pojawić się może uśmiech kota pod nieobecność samego kota.

Człowiek — jak pamiętamy — to hierarchicznie zorganizowana jedność układu somatycznego, psychicznego (animalnego) i duchowego. Żaden z tych „układów” nie pretenduje do bycia „podmiotem przeżyć”. Układ wegetatywny (somatyczny) — z oczywistych powodów — w ogóle jest pozbawiony jakiegokolwiek życia psychicznego. Zwierzętom Chmielecki także odmawia zdolności świadomego przeżywania

<sup>27</sup> „[...]stnieją zarówno procesy psychiczne, które nie dają efektu przeżyć, jak i przeżycia, które nie są uświadomiane” (s. 54). Co znaczy to ostatnie stwierdzenie, nawet nie próbuję rozumieć.

<sup>28</sup> Odczuwanie bólu w amputowanej kończynie czy wizje schizofreników są zapewne wyjątkiem potwierdzającym tę regułę.

czegokolwiek (choć skądinąd protestował przeciwko traktowaniu ich jako „bezdusznych automatów”). Nie może nim być również duch. Temu bowiem nie są dane „ani oryginalna reprezentacja psychiczna z poziomu animalnego, ani przeżycie towarzyszące tej reprezentacji, lecz informacja jakościowa zawarta w śladach pamięciowych” (s. 206).

#### 4. DUCH

Duch, Jaźń, duchowe Ja, czyste Ja transcendentalne „to jedynie synonim najwyższego, nadrzędnego w hierarchii systemowej centrum sterującego”.<sup>29</sup> Wyjaśnienia mające pomóc w zrozumieniu, czym jest owo Ja, nie są wolne od niekonsekwencji. Czytamy np.: „duchowe Ja nie jest związane z żadną konkretną treścią ani z poczuciem tożsamości, to jedynie synonim [...] zwierzchniego centrum sterującego”. Ale kilka wierszy niżej znajdujemy: „duchowe Ja jest czystą formą [...]. Forma ta nie istnieje jednak bez odpowiedniej *hyle* [...], którą jest „wypełniona” jako swą treścią, a na którą składają się przedstawienia duchowe (sposstrzeżenia, wyobrażenia, pojęcia i przekonania) i duchowe fenomeny wyrazowe (postawy, uczucia, akty woli i wartościowania)”.<sup>30</sup> Jak to więc jest z tą „treścią”? Trudno pojąć. Nawet „adres” ducha jest zagadkowy: „forma ‘Ja’ przysługuje [...] aktywności centrum sterującego usytuowanego anatomicznie w [lewej] półkuli” (s. 284), ale podmiot duchowy „jest bytem funkcjonującym w abstrakcyjnej przestrzeni stanów informacyjnych” (s. 201) „przebywa w pewnej skonstruowanej czy też ukonstytuowanej przez siebie rzeczywistości wirtualnej [...] jest tym co *metafizyczne* czy też *nadprzyrodzone*” (s. 81, 82). Charakterystyka ducha w pracach Chmieleckiego przebiega dwutorowo; odnosi do opisów czysto naturalistycznych, neurofizjologicznych (dominujące centrum sterujące), a zarazem do semiotyki, antropologii filozoficznej, etyki, ontologii wreszcie. Mówi się więc zarazem o *umyśle* i *duży*, jako „organach” ducha (s. 80), jak i o „neuronach centrum duchowego” (s. 205). Spoiwem tych dwóch opisów ma być kategoria informacji oraz algebraiczne narzędzia, w szczególności pojęcie morfizmu. Rezultat nie jest spójny.

Zacznijmy od neurofizjologii. Chmielecki przekonuje nas, że „schody do umysłu” oraz „schody od umysłu do ciała” to nic innego jak „ciąg przekształceń struktur informacyjnych” (s. 222). I dalej: „Rodzaj i charakter dokonywanego przekształcenia każdorazowo zdeterminowany jest przez architekturę odpowiedniego ośrodka mózgu. Z funkcjonalnego punktu widzenia ośrodek taki może być potraktowany jako operator odgrywający rolę *funkcji przenoszenia*, tj. przyporządkowujący stanom pojawiającym się na wejściu danej struktury — stany pojawiające się na jej wyjściu. Ponieważ zaś struktury te zostały w toku ewolucji wyselekcjonowane z uwagi na spełnianie

<sup>29</sup> A. Chmielecki, „Nieświadomość a podmiotowość”, [w:] A. Motycka (red.), *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 276.

<sup>30</sup> A. Chmielecki, „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 284.

przez nie funkcje, a funkcje z kolei zdeterminowane są przez rolę spełnianą w organizmie jako całości, zatem to całość determinuje części i ich wzajemne powiązanie, a nie odwrotnie” (s. 222)<sup>31</sup>. Jest to zgodne z wcześniejszym naszym rozpoznaniem, że „psychika” w terminologii Chmieleckiego jest strukturą odpowiedniego fragmentu mózgu. Duch byłby więc strukturą innego, nadrzędnego ośrodka w mózgu.

Brzmi to sensownie, zdumiewa tylko nazywanie tej struktury duchem i przypisywanie jej odmiennego statusu ontycznego. Jedynym uzasadnieniem jest tu absolutnie **nieuprawnione** przekonanie o sprawczej (kreatywnej) mocy formalnych przekształceń: „wychodząc od pewnych bytów bazowych (fundamentalnych) — czytamy — i relacji pomiędzy nimi, można za pomocą określonej sekwencji przekształceń tego, co już istnieje [...] uzyskać byty o dowolnej naturze i sposobie istnienia, włączając w to nadrealnego ducha, powoływaną przez niego do istnienia irrealną ‘rzeczywistość wirtualną’, jak i idealne obiekty matematyczne” (s. 222). Jednym słowem Chmielecki przekonuje nas, że herbata może się zrobić słodka dzięki intensywnemu mieszananiu.

Wraca do tego problemu wielokrotnie, przekonuje uparcie, choć — jeśli o mnie chodzi — nieskutecznie. Chce nam wmówić, że pewne (nie wszystkie) procesy neurofizjologiczne przebiegające w mózgu, dzięki którym przetwarzana jest informacja o świecie zewnętrznym i przesyłane sygnały uruchamiające odpowiednie reakcje organizmu, to jedynie czynniki realizacji procesów o całkowicie innej **naturze ontycznej**. „Pozornie jednolity proces fizjologiczny — pisze — zaczynający się w receptorach zmysłowych i transmitowany przez synapsy do coraz to dalszych obszarów mózgu, jest ciągiem transformacji, przechodzeniem do informacji wyższego rzędu, zmienia więc w pewnych miejscach swój charakter ontologiczny, mimo iż fizjologicznie polega zasadniczo na tym samym” (s. 172). Zupełnie nie jest jasne, czemu tak właśnie miałyby być, na czym miałyby polegać to swoiste „przechodzenie ilości w jakość”. Poza tym, odpowiednie „byty” winny się chyba wyłaniać w jakiś wyraźny, zauważalny sposób, tymczasem właściwym demiurgiem jest tu Chmielecki. On to bowiem w ciągłym procesie informacyjnym wskazuje punkty zwrotne: informacja jakościowa — procesy wegetatywne; strukturalna — psychiczne (anima); metainformacja — procesy duchowe. Przy czym, strukturalnie, metainformacja jest czymś tak skomplikowanym jak zbiór zbiorów! (s. 48). Pewnie zdziwiłby się Chmielecki, gdyby mu ktoś pokazał, jak skomplikowaną strukturę algebraiczną mają informacje przetwarzane przez komputery. Gdyby więc przetwarzanie informacji prowadziło do narodzin ducha, to prawdopodobnie już nasze domowe pecety — nie mówiąc np. o kolośach z ośrodków przetwarzających dane — lewitowałyby, jak (podobno) lewitował św. Tomasz, i wykupywałyby wszystkie miejsca w filharmonii. Nie wystarczy odcinać się od funkcjonalizmu czy behawioryzmu. Jeśli zapowiada się rozwiązanie problemu

<sup>31</sup> Całość — a więc zapewne owa jedność układów somatycznego, psychicznego i duchowego — determinuje swe części, w tym więc i ducha. Ten jednak może być determinowany „jedynie przez jakiś inny czynnik natury duchowej”, a przy tym „jest swym własnym dziełem” („Nieświadomość a podmiotowość”, s. 277), nie wiadomo więc, co ma tu do roboty ewolucja.

psychofizycznego, trzeba pokazać, czemu to nad ośrodkami przetwarzania informacji zrealizowanymi w strukturach białkowych nadbudowują się psychika i duch, a nad zrealizowanymi w strukturach krzemowych — nie.

Podobnie jak w przypadku psychiki, tak i w przypadku ducha powstaje problem, czym w istocie ma on być. Nie istnieje w sposób substancjalny, to pewne — ten sposób istnienia przysługuje tylko materii (energii). Przytaczane fragmenty sugerują — znowu podobnie jak w przypadku psychiki — iż jest to albo „funkcja przenoszenia”, albo struktura (architektura) odpowiedniego ośrodka w mózgu<sup>32</sup>. Można by nawet przystać na taką konwencję terminologiczną, jednak według Chmieleckiego „dojrzała istota duchowa”<sup>33</sup> to **osoba**, ktoś, kto kocha i nienawidzi, śmieje się na komediach i smakuje wyszukane potrawy. Obarczanie tymi obowiązkami funkcji czy struktury zdaje się jednak przesadą.

#### 4.1. Narodziny ducha

„Narodziny” czy „budzenie się” ducha — który, w przeciwieństwie do animy, jest układem uczącym się „i to od zera” (s. 171) — szkicuje Chmielecki dosyć dokładnie. Centrum duchowe jest — „przynajmniej w [...] początkowej fazie swego istnienia — operatorem pewnego zespołu przełączników” (s. 174). Tym, co jest mu **dane** (o czym jest ono **powiadomione**, czego jest **świadome**), są ślady pamięciowe zawarte w pamięci operacyjnej. Ujmując rzecz inaczej: „stany pojawiające się na interfejsie między pamięcią operacyjną i duchowym centrum sterującym”.<sup>34</sup> „Obszar pamięci operacyjnej jest więc czymś w rodzaju wspólnego ogniwa pomiędzy układami animalnym i duchowym”.<sup>35</sup> Do pamięci operacyjnej docierają „finalne stany animy” (s. 174), a także „treści będące odzwierciedleniem aktywności własnej samego centrum sterującego” (s. 83).

Droga do „bycia poinformowanym” wiedzie więc przez pamięć operacyjną. Ślady pamięciowe w niej zawarte to jedyne „dane” dostępne duchowi, jedyne, czego może być świadom. Na „byci[u] poinformowanym o tym, co dzieje się na poziomie animy [...] polega właśnie istota świadomości” (s. 175). „Świadomość [...] to pewnego rodzaju wiedza, nie będąca jednak przekonaniem, lecz jedynie stanem bycia poinformowanym. [...] Stan bycia świadomym nie posiada przedmiotu, ma jedynie pewną treść. [...] Należy nadto odróżniać świadomość i samoświadomość, w zależności od tego, czy treścią jej są stany psychiczne czy duchowe” (s. 83). Poza propozycją terminolo-

---

<sup>32</sup> „Sądzę [...], że to właśnie jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza, a w każdym razie głównie ono, stanowi anatomiczne siedlisko duchowego centrum sterującego” (s. 172).

<sup>33</sup> „Nieświadomość a podmiotowość”, s. 278.

<sup>34</sup> „Nieświadomość a podmiotowość”, s. 277.

<sup>35</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 283. Pamięć operacyjna umiejscowiona jest w grzbietowo-bocznej części kory przedczołowej. Tu więc, a nie w szyszynce, jak utrzymywał Karłowicz, duch spotyka się z ciałem.

giczną dotyczącą rozumienia, czym jest **świadomość**, przemycą się tu wiele — nieuprawnionych na tym poziomie rozważań — skojarzeń. Pojawia się np. termin „wiedza”, a także „treść”. Dla niektórych zwrot: „wiedza nie będąca przekonaniem”, to coś na kształt „kwadratowego koła”, a „treść żołądkowa” wydaje się tu właściwszym skojarzeniem dla „treści” śladów pamięciowych — są to przecież różnice w aktywności odpowiednich neuronów — niż treść zdania. Na tym etapie rozważań mamy bowiem pewien ośrodek w mózgu, który może być potraktowany jako „zespół przełączników”. Na wejściu neuronowym tego „centrum” pojawia się pewien impuls. „Z samą informacją mamy do czynienia dopiero wówczas — przypomina Chmielecki — kiedy pewna różnica zostaje wykryta przez jakiś układ odbiorczy. W rozważanym przypadku informację jakościową stanowi zatem wykrycie, *który* z ogólnej puli neurotransmiterów zadziałał [...] na błonę komórkową neuronu należącego do centrum duchowego” (s. 205). Oto cały sens „bycia poinformowanym”, a więc i „bycia świadomym”. W ten sposób „świadoma” i „poinformowana” jest chyba większość automatów, nie mówiąc już o psychice, która również jest przecież „operatorem zespołu przełączników” na poziomie animalnym i ma dostęp do lepszej, bo strukturalnej, informacji (reprezentacje). To znowu arbitralna decyzja Chmieleckiego, a nie racja teoretyczna, przesądza o przypisywaniu świadomości jedynie duchowi. Zaraz też następuje rozmycie pierwotnie ustalonego znaczenia — oto świadomość **aktualizuje, dostarcza, umożliwia**: „[ś]wiadomość to [...] sposób aktualizacji [...] pamięci, wywołująca jej na scenę. Umożliwia [...] ‘bycie na bieżąco’ ze stanami animy, jak i całościowy ogląd [...], polega to na udostępnianiu [...] stanów pamięci operacyjnej, na ich aktywizacji” (s. 84). Tak więc z biernego stanu „bycia poinformowanym” zmienia się w dynamiczny czynnik; nie wiadomo wprawdzie jak i na jakich zasadach działający, ale znacznie bliższy potocznym intuicjom, co ułatwia przeoczenie tej „podmiany”.

„[C]ałe [...] istnienie [ducha] zasadza się na działaniu, tj. spełnianiu aktów i funkcji”.<sup>36</sup> „[M]echanizmem działania istot duchowych jest ustanawianie bądź uchwytywanie aczasowych, treściowych **związków sensu**”.<sup>37</sup> Zarazem jednak duch postrzega, kontroluje aktywność animy oraz jest zwierzchnim centrum sterującym, odpowiedzialnym za całe nasze świadome (w sensie — nie-odruchowe) działanie.

Funkcjonowanie centrum duchowego mocno komplikuje jego „nadrealność” z jednej strony, a nie-realność, nie-substancjalność z drugiej.

Nadrealność wyklucza możliwość oddziaływania na centrum. Chmielecki wdaje się więc w zawile rozważania neurofizjologiczne, mające prowadzić do wniosku, że możliwa jest sytuacja, w której na wejściu centrum pojawia się wprawdzie impuls, ale nie zmienia stanu tego wejścia, nie wywołuje więc także zmian w centrum duchowym. Na czym w takim wypadku polega detekcja rozszyfrowująca informację jaką niesie impuls, nie wiem. W każdym razie Chmielecki dowodzi, że ze względu właśnie na nadrealność ducha tym, co może być mu „dane”, jest „ślad pamięciowy” z pamięci

<sup>36</sup> „Pojęcie podmiotu poznania”, s. 137.

<sup>37</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 282.

operacyjnej — informacja jakościowa — a nie np. reprezentacja, która jest informacją strukturalną i jest czynnikiem determinacji; prowadziłaby więc do zmiany ducha.

Tymczasem informacja strukturalna (zawarta w) reprezentacji, choć oczywiście nie mówi wiele o naturze bodźca, odwzorowuje przynajmniej jego strukturę, a informacja jakościowa — nie. Jest to informacja najgorsza z możliwych wedle klasyfikacji proponowanej przez Chmieleckiego. „Nieistotna jest [...] wewnętrzna forma czy natura stanu pojawiającego się na wejściu [...], lecz jedynie to, jaki stan z repertuaru możliwych się pojawił” (s. 221). W jaki więc sposób duch może „wnosić” do spostrzegania „kategorie przestrzeni, świata, stron świata, odległości, wielkości, słowem wszystkie uchwycone cechy relacyjne obrazu” (s. 180),<sup>38</sup> skoro wszystkie relacje zostały „zgubione” w informacji jakościowej? Jak może kontrolować aktywność animy, skoro „trafiające do pamięci operacyjnej treści animalne zostają wyrwane ze swego naturalnego kontekstu funkcjonalnego; w szczególności zostaje zerwany ich wzajemny związek czasowy” (s. 175)? Ani aktualny stan animy, ani jej historia nie są mu „dane”, tym bardziej że „w danym momencie uświadomiony może być tylko jeden stan psychiczny” (s. 177).

Nie-substancjalność ducha natomiast, jego „nadprzyrodzoność”, sprawia, że duch — **dominujące centrum sterujące** zachowaniem człowieka — nie może działać energetycznie. „Że duch może działać — jak czytaliśmy — nie ulega kwestii. [...] Oczywiście, jest to działanie swoiste, duchowe właśnie, a nie fizyczne (energetyczne). [...] Zresztą duch może wywoływać zmiany i w tym świecie, choć nie bezpośrednio: *chcę* na przykład podnieść rękę i oto moja ręka wędruje za chwilę do góry”.<sup>39</sup> Można to sprawdzić empirycznie; rzeczywiście wędruje. Ale jak ten duch to robi? Na czym polega owo „swoiście duchowe” działanie? Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle ważna, ponieważ „edukacja” ducha — od zera — zaczyna się od aktów woli<sup>40</sup> i ruchów dowolnych. Bez nich by się w ogóle nie rozpoczęła; nie byłoby ducha.

Z punktu widzenia neurofizjologii rzecz (podobno) wygląda następująco: „Akt woli [...] *jest* zdarzeniem neurofizjologicznym” (s. 192). Poprzedza go: „stan pewnego napięcia, a więc nierównowagi, [który] jest pewnego rodzaju niezrównoważoną siłą, odpowiednikiem animalnego popędu” (s. 190), a polega na: „odhamowaniu wyjścia na korę somatosensoryczną” i „może być wywołane przez jakiś endogeny proces fizyczny, o co w sytuacji nierównowagi nietrudno” (s. 191). „[Z]adne z uwikłanych tu zdarzeń nie dzieje się bez przyczyny fizycznej” (s. 192). Brzmi to rozsądnie. Nie wiadomo wprawdzie skąd bierze się owo napięcie, ale można się spodziewać, że w tak skomplikowanym układzie jak mózg mogą takie niezrównoważone siły występować i może też — przypadkowo — odblokowane zostać wyjście na korę

<sup>38</sup> Zauważmy, że zwierzętom odmówiono tym samym możliwości uchwytywania jakichkolwiek relacji. Nie wiem, jak możliwe jest w takim wypadku **rozpoznawanie**.

<sup>39</sup> „Pojęcie podmiotu poznania”, s. 137.

<sup>40</sup> „Chcę więc jestem” — znowu Kartezjusz nie miał racji.

sensomotoryczną, czego wynikiem będzie jakaś reakcja, np. motoryczna (powiedzmy tik nerwowy). Okazuje się jednak, że: „wykonawczy akt woli rozważany w izolacji jest zdarzeniem fizycznym, natomiast rozważany systemowo [...] jest aktem duchowym. Wola jest zatem wolna, gdyż jest zdeterminowana wyłącznie przez czynniki duchowe” (s. 192). To przejście dalekie jest od oczywistości: to, że jakieś zdarzenie w mózgu nie jest zdeterminowane (co nie znaczy nie wywołane) przez czynniki neurofizjologiczne, nie znaczy jeszcze, że jest zdeterminowane przez czynniki duchowe.

Zostawmy wędrującą do góry rękę i zacznijmy od czegoś prostszego. „Założmy, że chcemy zgiąć palec wskazujący prawej ręki kierując się czystą, nie uwarunkowaną przez bodźce zewnętrzne wolą. Oznacza to, że moment inicjacji tego ruchu zależy wyłącznie od „widzimisie” centrum duchowego, a impuls do wykonania go ma czysto duchową genezę — poprzedzić go mianowicie musi odpowiednie przedstawienie, np. w postaci wyobrażenia sobie bądź pomyślenia tego, co ma zrobić palec. Przedstawienie to wysłane zostaje do pamięci trwałej typu proceduralnego, gdzie aktywizuje ślad pamięciowy somatosensorycznej reprezentacji palca. Reprezentacja ta trafia następnie do pamięci operacyjnej, z której centrum duchowe, w momencie kiedy chce wolicjonalnie zainicjować ruch, kieruje ją do właściwego obszaru kory somatosensorycznej, która z kolei pobudza reprezentację tego palca w korze ruchowej. Stąd włóknami unerwiający mięśnie palca impulsy zostają wysłane do tychże mięśni, powodując ich skurcz, co prowadzi ostatecznie do wykonania zamierzonego ruchu” (s. 189). Niby proste, a rodzi szereg wątpliwości.

Skąd u ducha (który jest produktem „określonej sekwencji przekształceń tego, co już istnieje”, i może jest funkcją przenoszenia, a może strukturą pewnego ośrodka w mózgu) pojawia się nagle „widzimisie” — chęć zgięcia palca — i czym ono jest?

Czyje jest owo **przedstawienie**, które poprzedza impuls; KTO (CO) wyobraża sobie zgięty palec, myśli o zgiętym palcu?

Nie może to być duch: „centrum duchowe nie wie jeszcze w tym początkowym stadium uczenia się, że istnieje coś takiego, jak oczy, uszy itp.” (s. 176). Nie wie więc również nic o palcu. Zresztą, duch „jest poinformowany” tylko o tym, co dotrze do jego neuronów z pamięci operacyjnej, a tam przedstawienia zgiętego palca jeszcze nie ma; ma zostać dostarczone później — najpierw musi się pojawić w pamięci trwałej.

Jaką neurofizjologiczną postać przybiera przedstawienie? KTO (CO) i w jakiej formie przesyła je do pamięci trwałej? W jaki sposób aktywizuje ono ślad pamięciowy?

KTO (CO) i KIEDY wywołuje przedstawienie — od przedstawienia do decyzji prowadzi dość długa droga. Wszystko to musi być jakoś uprzednio przez KOGOŚ (COŚ) przygotowane zanim nadejdzie ten moment, gdy duch **zechce samowolnie** zainicjować ruch. Dopiero gdy wszystko jest gotowe, może pojawić się duch ze swym „widzimisie”.

A przecież dalej też nie jest łatwo. Duch musi „pobrać” z pamięci operacyjnej właściwy ślad i dalej go przesłać do właściwego obszaru kory somatosensorycznej. Obie te czynności (a przynajmniej „przesłanie”) wymagają działań energetycznych. Chmielecki przypuszcza, że „centrum sterujące może sekwencyjnie skanować za-



wartość pamięci operacyjnej” poprzez „proces odhamowywania [swych] połączeń z poszczególnymi fragmentami kory przedczołowej” (s. 177). Na podobnej zasadzie mają być przesyłane sygnały do organów wykonawczych. Zdaje się przy tym sugerować — całkowicie bezpodstawnie i całkowicie mylnie — że proces odhamowywania nie wymaga wydatkowania energii. Nie zmienia sytuacji fakt, że — zdaniem Chmieleckiego — „inicjowane przez centrum duchowe impulsy wykonawcze nie docierają wprost do neuronów kory ruchowej, lecz wysyłane są do kory somatosensorycznej [...], a więc działają na receptory w sposób zapośredniczony” (s. 189). Jakie znaczenie może tu mieć dalsza droga „inicjowanych” przez centrum impulsów? Czytaliśmy, że duch, że względu na swą „nadprzyrodzoność”, nie-substancjalność, nie może działać fizycznie (energetycznie), a tu — okazuje się — działa!

Pojawia się też następna trudność: skanując pamięć operacyjną duch musi **wiedzieć** czego szuka — śladu zgiętego palca, a nie np. podniesionej ręki. Musi być tego **świadomy**, tak jak i tego, do czego mu to potrzebne, co chce osiągnąć. Naturalnie, nie może być mowy w tym przypadku o wcześniejszych ustaleniach terminologicznych: to, czego duch jest **świadom** (szukając śladu zgiętego palca) nie jest tym samym, co jest mu **dane** na „interfejsie” między nim a pamięcią operacyjną; jest to więc całkiem inna świadomość!

#### 4.2. Trzy drzewa

Głównym zajęciem ducha jest (ustanawianie) bądź uchwytywanie związków sensu. A najpierw kreowanie samych sensów; to podstawowa powinność ducha. Ustanawianie sensów poprzedzać musi **samoświadomość** ducha. Dochodzenie do samoświadomości w wersji Chmieleckiego wygląda dość prosto. „W skład zawartości pamięci operacyjnej wchodzi również treści będące odzwierciedleniem aktywności własnej samego centrum sterującego. Treści te mogą z niej być oczywiście przez to centrum zwrotnie pobierane. Stanowi to funkcjonalną podstawę samoświadomości, tj. zdawania sobie przez centrum duchowe sprawy ze swej własnej aktywności” (s. 177). Pomińmy już owo aktywne „pobieranie”, z rozumieniem którego — jak widzieliśmy — są spore kłopoty; jak jednak duch rozpoznaje, że pewien ślad pamięciowy jest śladem jego własnej aktywności? Bo jest to jej kopia, całkowicie z nią skorelowana. Na czym ta korelacja polega nie jest powiedziane i nie łatwo odgadnąć, o co może chodzić, skoro — jak pamiętamy — „trafiające do pamięci operacyjnej treści [...] zostają wyrwane ze swego naturalnego kontekstu funkcjonalnego; w szczególności zostaje zerwany ich wzajemny związek czasowy” (s. 175). Jedno jest jednak pewne: żeby rozpoznać kopię, trzeba znać oryginał. Duch musiałby więc znać własną aktywność, być o niej poinformowany, **zanim** zyska samoświadomość. Tymczasem „poznanie ducha nie może być poznaniem bezpośrednim, fenomenologicznym oglądem”.<sup>41</sup> Jest on tym, „co w porządku poznawczym pierwsze, [...] [co] stanowi konieczny

<sup>41</sup> „Pojęcie podmiotu poznania”, s. 136.

element struktury aktów i relacji poznawczych, nie jest natomiast składnikiem ich treści [...]; Ja dokonujące aktów nie może być nigdy *uchwycone* jako przedmiot” (s. 80). Nie może być „w swej aktowości i aktualności — a więc w swej rzeczywistości [...] tym co dane”.<sup>42</sup> Z czym więc ma być skorelowany ślad pamięciowy, jak duch ma tę korelację rozpoznać?

Nie widzę wprawdzie sposobu uniknięcia wskazanych wyżej trudności z uzyskaniem przez ducha samoświadomości, ale gdyby zapomnieć o nich, to konstrukcja sensów przebiegałaby następująco. Skanując pamięć operacyjną, duch rozpoznaje ślady pamięciowe, które nie są kopiami jego własnej aktywności. Ponieważ ślady własnej aktywności rozpoznał wcześniej jako coś niesamodzielnego — ślady właśnie — dochodzi do wniosku, że pozostałe też nie są samodzielne, również odsyłają do czegoś bardziej samodzielnego. Jednak nie do niego, a więc do jakiegoś **nie-Ja**. „[P]rzejsię od zmysłowej reprezentacji psychicznej do duchowego spostrzeżenia *czegoś* polega na określeniu *umocowania bytowego* tej reprezentacji — przedmiot zostaje przyporządkowany reprezentacji [...] jako jej domniemane umocowanie bytowe” (s. 72). A więc mamy już **sens**: *umocowanie bytowe* danej reprezentacji; „reprezentacji zostaje przyporządkowany pewien przedmiot, zostaje ona przetworzona w spostrzeżenie *czegoś*” (s. 72).

*How nice*, chciałoby się powiedzieć. Neurony centrum duchowego rozpoznają obecność śladu pamięciowego nie będącego kopią aktywności centrum. Centrum traktuje więc ślad reprezentacji jako **znak** czegoś innego, a tym czymś jest **przedmiot**, będący domniemanym umocowaniem bytowym owej reprezentacji. Centrum teraz **postrzega** ten właśnie przedmiot, powiedzmy drzewo.

Niestety, takie proste to nie jest. To nie to drzewo, które można by mieć na myśli. „Drzewo spostrzeżone nie jest tym samym, co drzewo fizyczne. Realne drzewo zbudowane jest ze związków chemicznych, zaś drzewo spostrzeżone z jakości psychicznych” (s. 73). To „drzewo *wirtualne*”. **Reprezentowane** jest coś z obszaru nie-Ja ducha — Chmielecki powie, że jest to drzewo realne (choć duch nic nie wie o realnym świecie) — **postrzegane** zaś drzewo wirtualne. Spróbujmy ustalić, jaki jest między nimi związek.

Spostrzeżenie jest interpretacją, jest „przyporządkowaniem temu, co dane, tj. reprezentacji psychicznej, *czegoś*, co nie jest dane, lecz konstytuowane, mianowicie jakiegoś obiektu w świecie” (s. 71). „Obiekt w świecie” — to brzmi realistycznie, ale radość realistów byłaby przedwczesna. „Jest on wprawdzie *umocowany* w obiektywnej rzeczywistości, ale *ufundowany* jest w reprezentacjach psychicznych, bez których nie mógłby zaistnieć [...] nie istnieje w realnym świecie zewnętrznym, w którym istnieje drzewo ‘samo w sobie’. Nie istnieje [...] też jednak w umyśle, nie jest bytem czysto subiektywnym. Usytuowany jest on [...] w czymś pośrednim, trzecim, w *przestrzeni spostrzeżonej*, jest bytem transsubiektywnym” (s. 73—4). Czemu „ulepiony z jakości psychicznych” (s. 73) przedmiot ma być transsubiektywny i co to dokładnie

<sup>42</sup> Tamże.

znaczy, nie wiem. Pojawia się zresztą następna niewiadoma: oto ten przedmiot intencjonalny, który jest „domniemanym umocowaniem bytowym” reprezentacji, sam jest umocowany w obiektywnej rzeczywistości. W jaki sposób obiektywna rzeczywistość, do której duch nie ma żadnego dostępu, determinuje, określa cechy **kreowanego** przezeń przedmiotu wirtualnego? Wierzę, że Chmielecki chciałby, aby tak było, jego własna teoria nie daje mu jednak żadnych podstaw, żeby tak sądzić. Wystarczy przypomnieć jego tezę, zgodnie z którą „ostatecznym umocowaniem dowolnego bytu jest zawsze jakiś byt idealny” (s. 32). W jaki więc sposób obiektywna rzeczywistość może być umocowaniem drzewa wirtualnego? Albo Chmielecki pomylił kierunki fundowania i mocowania, albo to, co nazywa „obiektywną rzeczywistością”, jest bytem idealnym.

Mam nadzieję, że wolno jednak przynajmniej przyjąć, że przestrzeń „spozrzęta” jest tą przestrzenią wirtualną (s. 82), którą stwarza i w której „przebywa” duch. Niestety, z tej przestrzeni nie ma wyjścia, nie ma żadnej furtki do realnego świata, a więc i do świata kultury, niezbędnego do wykreowania ducha na **osobę**.

Pamiętajmy bowiem, że to, co **dane** centrum duchowemu (o czym jest ono poinformowane, czego jest świadome), to jedynie ślady pamięciowe pamięci operacyjnej, czyli po prostu pobudzenia neuronów w pewnych partiach mózgu. Niosą one pewną informację, ale jest to informacja jakościowa, a więc — jak pamiętamy — „nieistotna jest wewnętrzna forma czy natura stanu pojawiającego się na wejściu centrum duchowego, lecz jedynie to, jaki stan z repertuaru możliwych się pojawił”. Pobudzenia te są wyrwane ze swego naturalnego kontekstu funkcjonalnego; w szczególności zostaje zerwany ich wzajemny związek czasowy.

Nawet jednak gdy przyjmiemy, jak to bezpodstawnie robi Chmielecki, że duchowi dane są reprezentacje, niewiele to zmieni. Prezentując działanie układu wzrokowego Chmielecki dowodzi, że istnieje morfizm między strukturą bodźca odbieranego przez receptory a strukturą jego reprezentacji neuronalnej w mózgu. Zapewne tak jest. Z formalnego punktu widzenia sprawa jest prosta: jeśli dane są dwie struktury relacyjne, można (choć nie zawsze jest to proste) stwierdzić, czy istnieje między nimi jakiegoś rodzaju morfizm. Jednak duch jest w dużo gorszej sytuacji niż *besserwisser* Chmielecki — ma on do dyspozycji **jedną** tylko strukturę (wyznaczoną różnicą pobudzeń neuronów w mózgu) i ma dobrać do niej odpowiednią parę, najlepiej w realnej rzeczywistości, choć o tej ostatniej nic nie wie i wiedzieć nie może. Jest to — z formalnego punktu widzenia — po prostu niewykonalne. Istnieje **nieskończenie wiele** struktur izomorficznych z daną strukturą. Tą drogą się nie wróci.

Tym bardziej że duch nie ma żadnych wskazówek — inaczej niż Chmielecki, który może „odwołać do obiektywnej wiedzy, jaką na ten temat uzyskano” (s. 70).<sup>43</sup> „Procesy fizjologiczne w mózgu są zasadniczo takie same dla wszystkich jakości

---

<sup>43</sup> Wbrew deklaracji, że „próbujemy uchwycić funkcjonowanie centrum duchowego w jego własnych kategoriach, niejako „od wewnątrz”” (s. 205). Skąd Chmielecki czerpie „wiedzę obiektywną”, to już jego tajemnica.

zmysłowych — tak bodźce wzrokowe, jak i słuchowe, dotykowe itp., powodują powstanie i przesyłanie niespecyficznego impulsu elektrycznego w układzie nerwowym” (s. 71). Duch nie jest więc w stanie odróżnić nawet bodźców wzrokowych od słuchowych, przecież „nie wie, że istnieje coś takiego, jak oczy, uszy itp.” — jak czytaliśmy; „z reguły [też] nie ma najmniejszego pojęcia” (s. 205) o istnieniu neuroprzekazników. Jest też „czymś w rodzaju zombie”: nie są mu „dane” żadne wrażenia zmysłowe, żadne subiektywne przeżycia psychiczne. Trudno nawet zgadnąć jak **wygląda** — jeśli można tu mówić w jakimkolwiek sensie o wyglądzie — spostrzegane przez ducha wirtualne drzewo. Nie ma zapewne zielonych liści, jak to (już **trzecie**) drzewo, które **nam** jest dane w subiektywnym przeżyciu psychicznym. Nawet gdyby duch jakimś cudem, wybierając z nieskończonej liczby, trafił i dopasował do struktury reprezentacji strukturę bodźca, tj. np. charakterystykę światła padającego na siatkówkę po odbiciu od drzewa, to mógłby je opisywać (jeśliby się w jakiś sposób „od zera” wyedukował) w kategoriach częstości drgań promieniowania elektromagnetycznego, ale nie w kategoriach barw. Operowałby (ewentualnie) kategoriami substancji chemicznych, ale nie zapachów czy smaków.

Chmielecki zarzuca Kantowi i Husserlowi, że „mystyfikacje realizmu naiwnego zastępowali [...] przez fikcję idealizmu”. Natomiast, tym „co wnosi centrum duchowe, nie są żadne tajemnicze formy aprioryczne ani równie enigmatyczna intuicja eidetyczna, lecz zdolność uchwytowania sensu [...] czego centrum to uczy się przez długie lata” (s. 180—1). Wobec niemożności odtworzenia w swym systemie tego procesu edukacji, Chmielecki nie ma żadnych argumentów na poparcie tej tezy, oprócz swego głębokiego przekonania. Nabywanie przez pewną strukturę (czy funkcję) cech „istoty duchowej”, „osoby” jest z pewnością nie mniej enigmatyczne i tajemnicze niż konstrukcje krytykowane filozofów.

### 4.3. „Ja” w trzech postaciach plus osoba

Przeżycia psychiczne pojawiają się w rozważaniach Chmieleckiego wielokrotnie i przy różnych okazjach i jest ich coraz więcej. „Ponieważ uświadomione stany duchowe — czytamy — powstają, anatomicznie rzecz biorąc, we wzgórzu, również i one mogą przybierać postać subiektywnych przeżyć — tym razem duchowych. Nie są one jednak dostępne duchowemu centrum sterującemu pod tą postacią; podobnie jak przeżycia psychiczne są one jedynie epifenomenami”<sup>44</sup>. Autor sugeruje jednak, że przeżycia (psychiczne i duchowe) mogą być jednak duchowi dostępne w inny sposób. „Kiedy w trybie teoretycznego myślenia przeżycia zostaną już zidentyfikowane i nazwane mogą stać się dla myślącego podmiotu przedmiotem rozważań i sądów, jak każdy inny możliwy przedmiot myśli (np. liczby, flogiston, Absolut itp.)” (s. 218). Któż jednak miałby je (w „trybie teoretycznego myślenia”) zidentyfikować? **Przeżycia** psychiczne — jak przekonywał nas wcześniej — nie pozostają w żadnym zwią-

<sup>44</sup> „Nieświadomość a podmiotowość”, s. 277.

ku z **procesami** psychicznymi, ani w trybie realizacji (ufundowania), ani determinacji (umocowania). Nie pozostawiają więc też żadnych śladów w pamięci operacyjnej. Nie znaleźliśmy nawet odpowiedniego „kandydata” na ich „przeżywanie”. Skąd więc duch może w ogóle wiedzieć o ich istnieniu?

Wyjaśnienia Chmieleckiego jedynie komplikują sprawę. Otóż duchowemu Ja towarzyszyć ma „cień” — **fenomenalny obraz jego aktywności**. Subiektywne przeżycia mają być **fenomenalnym obrazem tego, co „dane”** duchowemu Ja, a więc fenomenalnym obrazem — co by to nie znaczyło — śladów pamięciowych. Chmielecki — mistrz uporządkowań — znajduje nawet pewną odpowiedniość: „fenomenalnemu obrazowi aktywności Ja odpowiada fenomenalny obraz tego, co jest mu dane” (s. 201). Nic wprawdzie z tej „odpowiedniości” nie wynika, o krok nawet nie przybliżyła nas ona do zrozumienia **czym** jest ów fenomenalny (!) obraz Ja, na co pada cień Ja, **gdzie** jest to lustro, w którym Ja się odbija. Chmielecki ubolewa: „[r]zecz w tym jednak, że to właśnie owo fenomenalne, przeżyciowe ja jest wyraźne czy jawne (na tym właśnie polegają subiektywne przeżycia). Dlatego wydaje nam się (*vide* Hume), że jako istoty czujące jesteśmy zespołem przeżyć i niczym więcej” (s. 201). Nie wyjaśnia jednak, dla **kogo** przeżycia są jawne? **komu** się wydaje? Kim (czym) **my** w końcu jesteśmy? „Istotami czującymi”? Osobami czyli dojrzałymi „istotami duchowymi”?

„Czysto duchowe Ja należy [...] odróżniać od „ja” psychofizycznego [...] na które składają się charakter, temperament, zasób pamięci, obraz własnego ciała itp.”<sup>45</sup> Być może chodzi tu o animę, ale ta nie dysponuje obrazem własnego ciała; gdyby było inaczej, „raczkujący” duch wiedziałby, że ma oczy i uszy. Gdzie indziej (s. 80) znowu charakter umieszczony zostaje „w kręgu duszy”, a „mechanizmy pamięci” w „zakresie umysłu”, a więc jedno i drugie w rejonach „czysto duchowego Ja”. Mamy więc tu **trzecie Ja** obok Ja duchowego i jego fenomenalnego obrazu, jeśli oczywiście pominiemy animę.

A jest jeszcze **osoba**. Dotychczas zajmowaliśmy się *animal rationale* — „a więc w dalszym ciągu zwierzęciem, choć zwierzęciem szczególnym, zdolnym do poznawczego uprzedmiotawiania oraz świadomego oceniania [...]. Aby osiągnąć etap bycia osobą, ów „animal rationale” musi posiadać zdolność do swoiście duchowych motywacji, wyrażonych w kategoriach pewnych nadmysłowych przedstawień (idei)”.<sup>46</sup> Kreowaniem ducha na osobę nie będę się już szczegółowo zajmować. Skoro duch jest zamknięty w stworzonym przez siebie świecie wirtualnym, z którego nie ma wyjścia do świata realnego, nie ma również dostępu do świata kultury, a jest to niezbędne w procesie jego dojrzewania.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 284.

<sup>46</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 284.

<sup>47</sup> „Osobą można stać się tylko w ramach jakiejś już istniejącej wspólnoty osób” (s. 87).

## 5. ZAKOŃCZENIE

Wszelkie więc rozważania dotyczące duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji, obejmujące swym zakresem szeroki wachlarz zagadnień — od problemów semiotycznych, aż po ogólno-humanistyczne, nie wnoszą niczego istotnego ani do integralnej ontologii, ani do rozstrzygnięć dotyczących związków psychofizycznych, powinny więc być potraktowane oddzielnie. Uwagi dotyczące ludzkiego sposobu bycia i działania w świecie są nierzadko interesujące i głębokie, wiele jest też jednak uproszczeń, a zdarzają się również tezy bardzo kontrowersyjne. Chmielecki zbyt łatwo przechodzi, na przykład, od stwierdzenia, że wszystko „co specyficznie ludzkie [...] ma u swych podstaw fenomen rozumienia” (s. 80), do uznania istnienia „uniwersalnych, formalnych zasad racjonalności”.<sup>48</sup>

Równie wątpliwe, a nadto grzeszące naiwnością i rażące pseudoformalnym językiem, są dywagacje na temat istnienia uniwersalnych, wspólnych dla wszystkich ludzi zasad wartościowania, uniwersalnych wartości.<sup>49</sup> Wartości mają być wyznaczone przez „obiektywnie zachodzący stosunek, w jakim stan rzeczy danego rodzaju pozostaje do człowieczeństwa bądź jakiegoś jego aspektu”.<sup>50</sup> Człowieczeństwo to istota człowieka jako osoby, a „dziedzina wartości jest dziedziną stanów rzeczy homomorficznych z człowieczeństwem”.<sup>51</sup> Nie wydaje mi się, żeby obiektywna „istota” człowieka (rozumianego jako „byt natury duchowej” (s. 187)) była do pogodzenia z jego autonomią, z wolną wolą. Jeśli przyjmiemy jednak, że duch „jest swym własnym dziełem”<sup>52</sup>, to może równie dobrze wykreować się na obraz i podobieństwo Boga, jak i szatana.

<sup>48</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 285.

<sup>49</sup> „Człowiek jako autonomiczna osoba”, s. 286. Arsenal środków wyrazu wzbogacił się tu o operatory i ich wartości własne. Hamiltonian jeszcze się nie pojawił.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Stwierdzenie to opatrzone jest następującym komentarzem: „ponieważ podstawą funkcjonowania istot duchowych jest poznawanie świata, przeto wiedza — wraz z tym, co ją konstituuje: prawdziwością, pewnością, uzasadnieniem itp. — oraz z tym, co do niej prowadzi, co jej zdobywanie ułatwia (oświatą, szkolnictwem, wolnością badań naukowych) — jest wartością pozytywną” (s. 90). Bardzo to szlachetne, chciałabym jednak zobaczyć te homomorfizmy na papierze!

<sup>52</sup> „Nieświadomość a podmiotowość”, s. 277.