

Anna Jedynak

Ciało i umysł w doświadczeniu bezpośrednim

Tekst niniejszy przedstawia powody skłaniające do tego, aby z pytaniem o relację wiążącą ciało i umysł zwracać się do naszego bezpośredniego doświadczenia. Wskazane zostaną pewne inspiracje po temu, jakie znaleźć można u klasyków filozofii. Oczywiście, pierwszą kwestią jest samo pojęcie bezpośredniego doświadczenia.

1. DOŚWIADCZENIE BEZPOŚREDNIE

Doświadczenie bezpośrednie (dalej: DB) to, jak sama nazwa wskazuje, doświadczenie wolne od pewnego zapośredniczenia — ale jakiego? Dopowiedzieć to można na trzy sposoby. Wymieniając je od najsłabszego do najmocniejszego, dostaniemy:

1. doświadczenie osobiste, niezastąpione przez opis,
2. doświadczenie niezapośredniczone przez sądy, czyli ukształtowane niezależnie od uprzednich przekonań,
3. doświadczenie niezapośredniczone przez pojęcia, czyli ukształtowane niezależnie od wyznaczonej aparaturą pojęciową segmentacji danych.

Z pewnością jest możliwe DB w sensie 1. (w tym znaczeniu używał tego wyrażenia np. K. Ajdukiewicz), lecz możliwość DB w sensie 2. i 3. jest problematyczna. W myśl rozpowszechnionych obecnie w filozofii nauki poglądów, obserwacje są „skażone” teoretycznie. Nie ma obserwacji czystych, wolnych od jakiejkolwiek interpretacji; bodźce bezwiednie interpretowane są tak, a nie inaczej, właśnie ze względu na pewne z góry przyjęte założenia teoretyczne, które często wydają się oczywiste i jedyne możliwe. Ale nastawienie umysłu wyraża się nie tylko założeniami, lecz także samym aparatem pojęciowym. Badania z zakresu etnolingwistyki czy psychologii poznawczej wykazują, że percepcja zależy zarówno od bodźców, jak i od przeszłych doświadczeń, pamięci, od ukształtowanych przez te doświadczenia połączeń nerwo-

wych w mózgu oraz od uwarunkowanego doświadczeniami i praktycznymi potrzebami języka, a ten stosownie do swoich zobowiązań ontologicznych narzuca określoną segmentację bodźców.

Nie znaczy to, że wyrażenia *doświadczenie bezpośrednie* można używać tylko w pierwszym znaczeniu. Inspirująca jest dla mnie reakcja Quine'a na zakwestionowanie ostrej dychotomii między teorią a obserwacją. Choć nie ma zdań czysto obserwacyjnych, powiada Quine, są zdania bardziej i mniej odległe od obserwacji, zatem mówiąc o zdaniach obserwacyjnych, miejmy na myśli te drugie. Notabene analogicznie zareagować można na podważenie przez tegoż Quine'a rozróżnienia zdań na analityczne i syntetyczne. I podobnie mówić można o doświadczeniach mniej lub bardziej odległych od DB w sensie najmocniejszym. Warunek 1. uważam za konieczny warunek DB, a warunek 3. (będący wzmocnieniem warunku 2.) — za wystarczający. Uwagi moje dotyczyć będą takich doświadczeń, które oczywiście spełniają warunek 1., a przy tym są możliwie zbliżone do doświadczeń spełniających warunki 2. i 3. Nie będzie tu przy tym dyskutowane, w jakich granicach takie zbliżenie jest możliwe.

Jakie miejsce zajmuje DB na tle wszelkiej wiedzy doświadczalnej? Odpowiedź na to pytanie przedstawiałaby się różnie na różnych etapach historii empiryzmu. Empiryzm jest tym kierunkiem, który w imię uczciwości intelektualnej dokonywał systematycznego samoograniczenia własnych podstaw teoretycznych. U Locke'a, ojca empiryzmu, obecne jest jeszcze przekonanie, że doświadczenie jest źródłem wiedzy powszechnej i koniecznej, spełniającej kartezjański ideał. Później zaś nadzieje pokładane w empirycznym poznawaniu świata były sukcesywnie osłabiane.

Porządkując działania poznawcze ze względu na ich odległość od obserwacji, dostaniemy: najniżej — DB, następnie doświadczenia silniej zapośredniczone przez język i uprzednio przyjęte założenia, dalej słowne sprawozdania z tych doświadczeń, czyli zdania obserwacyjne (atomowe i molekularne), następnie ich uogólnienia i wreszcie teorie. Otóż empiryzm idzie stopniowo coraz dalej w kwestionowaniu czysto empirycznego, a zarazem naukowego charakteru kolejnych pięt tej konstrukcji. Przy tym uszczuplana jest ona zarówno od góry, jak i od dołu.

Jako pierwszy uczynił tu wyłom Hume, wykazując, że doświadczenie nie dowodzi indukcyjnych uogólnień ani nie jest źródłem pewnych pojęć uważanych za naukowe. Idąc jego śladem, wcześnie neopozytywiści uznawali za nienaukowe zdania z „góry” przedstawionej konstrukcji; późniejsi, aby być w zgodzie z praktyką i nie wykluczać z nauki użytecznych uogólnień ani teorii, sukcesywnie liberalizowali własne kryteria naukowości. Stało się jednak jasne, że zdania te, a w szczególności teorie, znajdują w doświadczeniu słabsze oparcie niż pierwotnie sądzono.

Z drugiej strony zręwidowany został dół tej konstrukcji, m.in. ze względu na upowszechnienie wspomnianego poglądu o teoretycznym skażeniu obserwacji, ale nie tylko dlatego. Otóż jeśli za kryteria naukowości uznać komunikowalność i dostępność intersubiektywnej kontroli, to naukowość poznania w drodze DB staje się wątpliwa. Francuski konwencjonalista H. Poincaré orzekł, że treści doznań (będące wszak przedmiotem DB) nie są komunikowalne; komunikowalne są tylko stosunki

między tymi treściami. Nie mamy żadnego sposobu, by się przekonać, czy kto inny tak samo jak my postrzega barwę liści, ale możemy się od niego dowiedzieć, że — podobnie jak nam — barwa liści wydaje mu się znacznie bardziej zbliżona do barwy trawy niż do barwy maków.

Z kolei dostępność DB subiektywnej kontroli podważył K. Ajdukiewicz, nawiązując niejednokrotnie przy innych okazjach do poglądów Poincarégo. Uznał DB za subiektywne i niepowtarzalne. Subiektywne, bo choć mogę komuś opowiedzieć o moim doświadczeniu, nie mogę mu go bezpośrednio użyczyć. A niepowtarzalne, bo nie mogę tego samego doświadczenia przeżyć powtórnie — czas, w którym miało ono miejsce, już minął. Mogę postarać się o doświadczenie tego samego typu, możliwie zbliżone do minionego — ale nigdy nie będzie ono tym samym doświadczeniem. Tak więc, zdaniem Ajdukiewicza, paradoksalnie, jednostkowe doświadczenia nie mają charakteru naukowego, ale ich uogólnienia — już tak. Aby bowiem potwierdzić uogólnienie, nie trzeba koniecznie zwracać się do tych właśnie doświadczeń, z których zostało ono wyprowadzone, lecz mogą być to czyjekolwiek i jakiegokolwiek doświadczenia tego samego typu.

Sądzę, że DB przypisać można jeszcze cechę, w świetle której znajdowanie w nim naukowej podstawy wydaje się problematyczne. Cechą tą jest niepodzielność.

Wiedza naukowa ma charakter ogólny i wyraża się w języku, w terminach ogólnych, a DB ma być możliwie wolne od pośrednictwa języka. Terminy ogólne biorą się z abstrakcji. Etymologicznie „abstrakcja” znaczy „oddzielenie”: od danych bezpośrednio przedmiotów oddzielamy w myśli pewne ich cechy, zwykle te, które są wspólne większej ilości przedmiotów i stanowią podstawę dostrzeżenia ich podobieństwa. Cechy te wzięte łącznie dają początek terminom ogólnym, których użycie oddziałuje potem zwrotnie na sposób postrzegania świata. Percepcja jest selektywna. Nie widzimy takich rzeczy, jakie są przed naszymi oczami, w całym bogactwie wszelkich ich cech, lecz rzeczy wyposażone przede wszystkim w cechy składające się na treść pojęć ogólnych, za pomocą których o tych rzeczach myślimy. Pozostałe cechy rzeczy z reguły uchodzą naszej uwagi, a w każdym razie przyciągają ją w znacznie mniejszym stopniu. Na dalszym etapie abstrakcja prowadzi do myślenia o pewnych cechach czy relacjach niezależnie od tego, czy jakimkolwiek rzeczom one przysługują, i znajduje wyraz w językach wyższych rzędów.

Język skłania do segmentacji i fragmentaryzacji doświadczeń. Nie tyle doświadczamy bezpośrednio naszego otoczenia, ile raczej myślimy werbalnie o pewnych fragmentach doświadczenia, oddzielonych od innych jego fragmentów. Poszczególne „składowe” doświadczeń zaczynają żyć w naszej świadomości własnym życiem. Zdarza nam się przy tym ignorować fakt, że pewnego rodzaju „składowe” nigdy nie są dane w doświadczeniu samoistnie i wskutek tego myślimy o poszczególnych aspektach doświadczenia jak o realnych przedmiotach fizycznych. Reista powiedziałaby, że dokonujemy hipostaz.

W DB ingerencja języka jest zminimalizowana, nie ma zatem miejsca na taką segmentację i fragmentaryzację doświadczenia, a w każdym razie jest ona mocno

ograniczona. To prawda, że stosownie do naszych zainteresowań czy utylitarnych potrzeb możemy różnie kierować naszą uwagę i selekcjonować bodźce, tak jak to czynią również zwierzęta. Ale jeśli ograniczamy się do samego doświadczania wyselekcjonowanych bodźców, to ta selektywność nie prowadzi do hipostaz. To, co doświadczane przy jednoznacznie zakorzenionej uwadze, w sposób wolny od abstrakcji, nawet jeśli jest doświadczane wybiórczo, postrzegane jest jako pewna całość. Nie jest odbierane jako agregat jakichś aspektów doświadczenia, które nawet jeśli wystąpiły łącznie, to zdają się stanowić osobne, niezależne cegiełki, z jakich zbudowany jest świat. W tym sensie DB jest niepodzielne. Poddanie go rozczłonkowaniu i analizie oznacza odejście od jego bezpośredniości. W naszym przeżyciu jest ono zawsze jednością.

Podobnie jak niekomunikowalność, subiektywność i niepowtarzalność DB, tak samo jego niepodzielność nie jest tą cechą, która przydawałaby mu naukowości. Stwierdzenie niepodzielności DB stanowi zatem kolejny, drobny krok w demontażu empirystycznego gmachu wiedzy, a konkretnie — najniższego jego piętra. Sugestie w tym kierunku poczynili wszyscy ci filozofowie, którzy wspominali o możliwości różnorodnego rozczłonkowania danych, np. francuski konwencjonalista Le Roy, twórca relatywizmu językowego Sapir i Whorf czy później Quine. Choć DB nie spełnia standardów poznania naukowego, sądzę, że nie można odmawiać mu charakteru poznania w ogóle. (Myśl ta odbiega od Arystotelesowskiej tradycji pojmowania wszelkiej wiedzy jako ogólnej, pojęciowej, lecz nie jest jedynym od tej tradycji wyjątkiem).

Tak więc ani góra, ani dół empirystycznej konstrukcji nie oferuje poznania spełniającego ideał pewności i naukowości. Które z jej pięter uznać za najbardziej wiarygodne? Na poziomie DB, gdzie najsilniejsza jest więź z empirią, a wkład naszego umysłu jest najbardziej ograniczony, najbardziej nikłe są też możliwości dokonywania podziałów, klasyfikacji i uogólnień, stanowiących podstawę nauki. A na coraz wyższych poziomach, gdzie rośnie wkład umysłu w poznanie, rezultaty działań poznawczych mogą być i faktycznie są zróżnicowane, co skłania do refleksji nad ich prawomocnością.

Te same fakty bywają w kontekście konkurencyjnych teorii odmiennie wyjaśniane, interpretowane czy nawet postrzegane. Ów pluralizm eksplanacyjny zapoczątkował stanowisko instrumentalistyczne: skoro różne teorie równie dobrze pozwalają wyjaśniać czy przewidywać te same fakty, to nie ma podstaw do rozstrzygnięć między nimi w imię prawdy. Ponieważ różnie przedstawiają one rzeczywistość nieobserwowalną, rozsądnie jest odmówić im wartości poznawczej, podnosząc tylko ich wartość praktyczną. Wartościowe poznawczo są obserwacje, lecz nie ich teoretyczne wyjaśnienia.

Ciekawe, że coś podobnego dzieje się w filozofii, która choć nie jest nauką empiryczną, czerpie obficie z bardzo różnorodnych ludzkich doświadczeń — historycznych, społecznych, moralnych, estetycznych... Ale na ogół nie są to DB, lecz doświadczenia już osadzone w jakiejś perspektywie poznawczej.

Wymowny jest tu przykład rozważań R. Ingardena nad problemem czasu. Jego zdaniem, dostępne są nam dwa zupełnie różne i niezgodne ze sobą doświadczenia czasu:

W jednym z nich wydaje się, że to, co «naprawdę» istnieje, to *my sami*, natomiast czas to jedynie coś pochodnego i tylko zjawiskowego; w drugim zaś, przeciwnie, czas i dokonujące się w nim *przemiany* stanowią jedyną rzeczywistość, my natomiast jakbyśmy zupełnie ulegali unicestwieniu w tych przemianach. [...] Krańcowe przeciwieństwo tych doświadczeń i pozornie takie samo ich prawo do prawdziwości sprawia, że stanowią one ostateczne, nieraz nie uświadomione podłoże przeciwnych sobie stanowisk metafizycznych.¹

Sądzę, że z przeciwieństwa tych doświadczeń można zdać sprawę, przekonując, że przynajmniej jedno z nich nie jest DB, lecz stanowi już pewną interpretację, dokonaną ze względu na przyjęte założenia czy specyficzne zakorzenienie uwagi. Być może pierwsze wymienione przez Ingardena doświadczenie czasu opiera się na pamięci o sobie z przeszłości czy na myśli o sobie w przyszłości, a drugie — jak on sam twierdzi — na przekonaniu o niszczyielskim dla człowieka działaniu czasu.

Podobnie spojrzeć można na koncepcję wielości rzeczywistości L. Chwistka. Piśsze on:

Kiedy w latach studenckich po raz pierwszy przeczytałem Macha [...], przyszedłem do przekonania ku wielkiemu utrapieniu, że nie mogę zrozumieć na żaden sposób, o co mu właściwie chodzi. Chcąc tę trudność przezwyciężyć, wmyślałem się całymi dniami w świat elementów wraźniowych, o którym pisze Mach, i doszedłem do tego, że dawna popularna rzeczywistość naprawdę przestała dla mnie istnieć, t. zn. że znalazłem się w innej rzeczywistości.²

Percepcja tej czy innej rzeczywistości jest, jego zdaniem, rezultatem określonego nastawienia poznawczego i może zmieniać się pod wpływem różnych okoliczności, jak np. ból. Może wspomniany wielomiesięczny wysiłek Chwistka polegał na porzuceniu pewnej wymuszonej przez język segmentacji doświadczeń i na zbliżeniu się do DB, z którego perspektywy rzeczywistość jawi się odmiennie. A może praca jego polegała na „wmyśleniu się” w inne założenia, pozwalające na inną interpretację DB. I u Chwistka, i u Ingardena mamy więc odmiennosc i niezgodność podstawowych doświadczeń rzeczywistości.

Tak więc rezultaty zakorzenionej w doświadczeniu działalności poznawczej, czy to naukowej, czy filozoficznej, zależą m.in. od tego, na którym piętrze empirystycznego gmachu wiedzy działalność ta jest usytuowana, a jeśli są to piętra wyższe — także od poprzedzającego doświadczenie aparatu pojęciowego i bezrefleksyjnie przyjętych założeń. Doświadczenie pomaga znaleźć odpowiedzi na nasze pytania, a te stawiamy najczęściej w jakimś języku i z jakimiś oczekiwaniami.

Przyjmować można różne perspektywy poznawcze, odwołując się do różnych nasyżych władz i zdolności, i skutki są różne. Można przywoływać abstrakcje, pojęcia

¹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, Wydawnictwo Literackie, s. 43.

² L. Chwistek, *Wielosc rzeczywistości*, Kraków 1921, Zakład Graficzny „Wisłoka” w Jasle, s. 57.

i wiedzę ogólną, można polegać na wiedzy jednostkowej, można na bezpośrednim doświadczeniu, na wyobraźni, na aparacie matematycznym. Te różne narzędzia poznawcze są analogiczne do różnych zmysłów, które umożliwiają poznawanie tego samego w różny sposób. W myśl prawa specyficznej energii narządów zmysłowych, sformułowanego w XIX w. przez J. Müllera, zmysły nakładają na obrazy rzeczy cechy sobie samym właściwe. Każdy narząd ma swoje specyficzne cechy, swoją specyficzną energię, dzięki której jest zdolny do odbioru tylko ściśle określonych wrażeń. Wrażenie odpowiada energii zmysłowej danego narządu, np. ucisk gałki ocznej wywołuje wrażenie światła. Te same przedmioty bywają źródłem różnych wrażeń, zależnie od tego, jakim zmysłem są odbierane, np. struna instrumentu muzycznego dostarcza innych wrażeń wzrokowych, innych — słuchowych, a jeszcze innych — dotykowych. Nie pytamy jednak, który z tych zmysłów „prawdziwie” informuje, jaka jest struna. Prawo to raczej wyraża pewne intuicje niż spełnia dzisiejsze standardy klarowności i empirycznej sensowności. Intuicje te można jednak uogólnić na wszelkie narzędzia poznawcze i orzec, że wyznaczone przez nie różne perspektywy poznawcze prowadzą niekiedy do różnych rezultatów.

W filozofii, podobnie jak w nauce, nieuchronnie pojawia się skutek tego kwestia decyzji co do sposobu jej uprawiania. Nie omija ona także problemu psychofizycznego. Nie jest nam jednak dostępne żadne metakryterium poznawcze, mające walor absolutny. W imię czego zatem decyzję taką najlepiej jest podjąć?

Kwestia metod filozofii nie wydaje się tu odmienna od sprawy eksplikacji dla potrzeb filozofii pojęć potocznie chwiejnych. Eksplikacja jest sprawą decyzji, ale ustalana jest zwykle ze względu na cel, jakiemu ma służyć. Dlatego współistnieć mogą różne eksplikacje tych samych pojęć, przywołane dla odmiennych celów. Dysputy o trafności eksplikacji mają sens, gdy strony są zgodne co do celu, jakiemu ma ona służyć, i argumentują merytorycznie, czy istotnie będzie mu dobrze służyć. Natomiast spory o to, która eksplikacja jest lepsza od drugiej, w sytuacji, gdy mają one służyć różnym celom, nie mają wiele sensu. Być może należy je odczytywać jako zakamuflowane spory o to, który z tych celów jest ważniejszy. Podobnie jest zapewne ze sprawą metod filozofii: zrelatywizowane być powinny do celów, jakim służyć ma rozstrzygnięcie postawionego problemu.

2. PROBLEM PSYCHOFIZYCZNY W DOŚWIADCZENIU BEZPOŚREDNIM

Problem psychofizyczny doczekał się różnych rozstrzygnięć, zależnie od tego, w jakiej perspektywie pragmatycznej i semantycznej bywał osadzany. Zamierzam pokazać teraz, jak przedstawia się on z perspektywy DB, oraz wyjaśnić, dlaczego takie właśnie podejście do niego uważam za wartościowe i interesujące.

Samo sformułowanie problemu psychofizycznego (*w jakiej relacji pozostaje umysł do ciała?*) zakłada wyodrębnienie ciała i umysłu jako członów pewnej relacji. A w DB nigdy nie jest nam dane nasze własne ciało bez umysłu ani też umysł bez

ciała. Doświadczamy ich zawsze łącznie jako monolitu. Tak więc samo posłużenie się wyrażeniami *ciało* i *umysł* będzie tu pewnym paradoksem i nadużyciem, skoro zamiarem moim jest zwrócenie uwagi na ten typ doświadczenia, które prezentuje ciało-umysł jako jedność. Problem z tej perspektywy ukazuje się jako pozorny.

W DB ciało jawi się jako jeden wielki receptor kinestetyczny, a także siedlisko innych receptorów, jako przedłużenie i narzędzie tego, co myśli i jest świadome. W podobnym sensie trzonek jest przedłużeniem łopaty, a zarazem nie jest czymś od łopaty odrębnym. Nasze ciało jest nam dane tylko jako żywe i czujące, nawet jeśli u osób niepełnosprawnych jest to odczuwanie w jakiś sposób ograniczone — a nie ma przecież odczuwania bez umysłu. Umysł zaś w DB przejawia się jako odbiór, porządkowanie i organizacja wrażeń, obecnych bądź minionych, a nie ma wrażeń bez ciała. Dopiero w refleksji opartej na abstrakcji umysł jawi się nie jako samo odczuwanie, lecz jako dyspozycja do odczuwania, nie jako organizacja wrażeń, lecz jako zdolność do usystematyzowania wrażeń w określony sposób. Jedno z opowiadań S. Lema w *Dziennikach gwiazdowych* przedstawia losy nieśmiertelnej duszy, pozbawionej ciała i okien na świat w postaci jakichkolwiek receptorów; jej egzystencja praktycznie równa się śmierci, choć dostępne jej są wspomnienia kontaktu ze światem.

Jedność ciała i umysłu w DB nie wynika z zależności czysto ekstensjonalnej, przypadkowej. Jeśli wszystkie i tylko czerwone rzeczy na świecie byłyby okrągłe, moglibyśmy powiedzieć, że w DB czerwone i okrągłe występuje zawsze łącznie. Ale nie byłoby to to samo, co łączne występowanie w DB ciała i umysłu. Do pomyślenia jest bowiem świat, w którym coś czerwonego nie byłoby okrągłe lub na odwrót, i do pomyślenia jest doświadczenie takiego przedmiotu. Nie jest natomiast do pomyślenia doświadczenie naszego własnego ciała jako bytu samoistnego, bez umysłu i jego funkcji, ani naszego własnego umysłu wolnego od ciała. Możliwe jest jedynie odwrwanie w drodze abstrakcji z DB tych cech naszego poczucia jaźni, które złożone razem, zdają się składać na odrębne od umysłu ciało, i tych cech, które złożone razem, zdają się składać na odrębny od ciała umysł.

Podobnie jest z Arystotelesowskimi pojęciami materii i formy: nie tylko nie są one dane niezależnie od siebie w DB, lecz także nie mogą być w ten sposób dane. Odnoszą się do pewnych ważnych aspektów przedmiotów, z których zostały wyabstrahowane, lecz nie mogą istnieć niezależnie i oddzielnie od siebie. Nie przypadkiem w inspirowanej arystotelizmem filozofii tomistycznej dusza jest formą ciała. W DB bowiem współwystępowanie ciała-i-umysłu analogiczne jest do współwystępowania materii-i-formy.

U Arystotelesa realnie istnieją tylko substancje obejmujące aspekt materialny i formalny, nie istnieje natomiast ani nie może istnieć nieuformowana, abstrakcyjna materia pierwsza i podobnie nie mogą istnieć formy poza konkretnymi rzeczami. Gdy próbujemy sobie wyobrazić realne odpowiedniki pojęć abstrakcyjnych, rozmiwiamy się z naszą intencją: wyobrażamy sobie zawsze rzeczy, ale z uwypukleniem cech podlegających abstrakcji i z zamazaniem pozostałych. I tak możemy „wyobrażać sobie” nieuformowaną materię pierwszą czy formę trójkąta; naprawdę jednak jest to

zawsze jakaś materia i wyobrażenie konkretnego trójkąta (jak zauważył Berkeley), lecz z wyekspozowaniem cech wspólnych wszystkich trójkątom i z odwróceniem uwagi od cech pozostałych. Możemy co najwyżej nie zważać na to tło, odsuwając je na margines uwagi. Podobnie wyobrażamy sobie nie samą biel, lecz białą powierzchnię, przy czym sama powierzchnia jest tylko tłem wyobrażenia i nie angażuje uwagi; może nawet skłonni bylibyśmy błędnie powiedzieć, że przedstawiamy sobie w umyśle samą biel, a nie białą powierzchnię. Analogicznie możemy „wyobrażać sobie” samo nasze ciało albo sam umysł, lecz w rzeczy samej w tle obecna jest psychofizyczna całość.

Podobne do wyobrażeń rezultatów abstrakcji bywa postrzeganie rzeczy przez pryzmat pojęć. Uwagę naszą przyciągają cechy rzeczy składające się na treść pojęć, przy pomocy których o tych rzeczach myślimy. Inne cechy usuwają się z pola uwagi. Tylko w takim sensie możemy „postrzegać” w doświadczeniu ciało osobno i umysł osobno. Nie jest to DB; jest to doświadczenie w silnym stopniu zapośredniczone przez pojęcia. Koncentrujemy uwagę i myśl na naszym własnym myśleniu — i sądzimy, że doświadczamy samego umysłu, oddzielonego od ciała. Ale w tle zawsze obecny jest aspekt cielesny. Kiedy indziej koncentrujemy uwagę i myśl na własnej przestrzenności i doznaniach kinestetycznych — i sądzimy, że doświadczamy samego ciała, oddzielonego od umysłu. Ale w tle obecne jest podłoże tego doświadczania, czyli świadomość. Tak więc język, abstrakcja i myśl mogą rozmieszczać akcenty w obszarze naszego doświadczenia. Mogą z dużą swobodą kształtować przedmioty myśli, ale przedmioty doświadczenia — ze znacznie mniejszą. W szczególności nie sprawiają tego, że w DB objawi nam się samo ciało albo sam umysł.

Oczywiście, uwaga nasza jest selektywna. Często kieruje nią praktyczny interes czy nawyk wyrosły z utylitarnych potrzeb. Wtedy jednak odwrócenie uwagi od pewnych aspektów naszych doświadczeń jest konsekwentne: to, co nas nie interesuje, nie absorbuje nas w żaden sposób. Tak działa uwaga praktyczna, spontaniczna. Inaczej jest w wypadku uwagi intelektualnej, kierowanej świadomie w imię pewnych wyraźnie sformułowanych celów poznawczych. Towarzyszy jej świadomość tego, na czym się chcemy koncentrować, a także — świadomość tego, co decydujemy zaniedbać. Stąd biorą się np. kłopoty reistów, pragnących mówić, że to a to ich zdaniem nie istnieje, lecz w myśl własnych postulatów nie mogą o tym mówić sensownie.

Można tu żywić następującą wątpliwość: to prawda, umysł bez ciała można uznać za abstrakcję. Ale ciało bez umysłu? Przecież dane są nam w DB ciała innych ludzi, a nie doświadczamy ich umysłów. Możemy sobie wyobrazić siebie samego po śmierci — nasze ciało, niezwiązane już z umysłem.

Zacznijmy od drugiej kwestii. Wyobrażam sobie własne, nieżywe ciało. Kto je postrzega? Mój oddzielony od niego umysł? Czy odebrał on temu ciału zdolność postrzegania? To pierwsza trudność. A druga: owszem, wyobrażam sobie martwy przedmiot identyczny z moim znanym mi z lustra ciałem. Ale dlaczego miałabym się zgodzić, że jest to moje ciało? A może to tylko manekin? Musi temu wyobrażeniu towarzyszyć myśl o pochodzeniu tego przedmiotu, o jakiejś ciągłości z moją osobą.

A to już nie jest DB — mamy tu poczucie identyfikacji, którego źródłem nie jest DB, mamy myśli o przeszłości tego przedmiotu, wyobrażenie jego historii. Jest to przedmiot skonstruowany nie tylko z wrażeń, lecz także z myśli — z myśli o rozdwojeniu ciała i umysłu.

A martwe ciała innych? Z pewnością bywają nam dane w DB. I mówimy, że są to ciała innych, ale czy jest to nawyk językowy, czy też naprawdę takie mamy poczucie: to jest ciało zmarłego Iksińskiego? To tak, jakbyśmy mówili o samochodzie zmarłego Iksińskiego, jak gdyby Iksiński był czymś poza ciałem, stanowiącym jego własność. Czy ciało jest tym, co niezależny od niego Iksiński posiadał? Mamy ciało czy jesteśmy ciałem? Pewne języki etniczne funkcjonują inaczej, np. gdy Japończykowi powiedzieć: *mam dwie ręce*, brzmi to dla niego tak, jakbyśmy oświadczyli, że we własnych dłoniach trzymamy jeszcze dwie dodatkowe. Czy ów przedmiot, na który mówimy: *ciało Iksińskiego*, to rzeczywiście jest ciało Iksińskiego, czy też to, co było jego ciałem, a raczej: to, co było Iksińskim? Sądzę, że mamy tu skrót myślowy — mówimy o ciele Iksińskiego, a myślimy: ciało, które było nim. Taki sposób mówienia bazuje na głęboko zakorzenionym w naszej mentalności rozszczepieniu ciała i umysłu. Ale pewne wypowiedzi próbują przywrócić nas naszemu DB i charakterystycznemu dla niego sposobowi odbioru świata. Oto wiersz z powstańczej Warszawy: „w chwili, co zdaje się wiekiem, pada, jak worek w kurz, rzecz, która była człowiekiem, lecz — co nie człowiek już”.

A żywe ciała innych postrzegamy jako żywe właśnie, bo odbieramy przejawy ich życia. I te dane są w naszym DB jako monolity — podobnie jak i nasze własne ciała.

3. PROBLEM PSYCHOFIZYCZNY W REFLEKSJI NAD DOŚWIADCZENIEM BEZPOŚREDNIM

Tak więc, jeśli naszym poznawczym punktem wyjścia jest DB, to problem psychofizyczny w ogóle nie powstanie. W miejsce ciała i umysłu i pytania o ich relację pojawia się tam doświadczenie całościowej jaźni. Ale skostatowanie tego faktu możliwe jest dopiero w refleksji nad DB. Wracamy do naszego języka, w którym dysponujemy pojęciami ciała i umysłu i możliwością postawienia samego problemu. Może być też i tak, że najpierw stawiamy problem psychofizyczny, a potem zwracamy się do DB, gdzie problem niknie. Jednak kiedyś wracamy do refleksji pojęciowej, a wówczas skierowanie jej na minione DB może skłonić nas do uznania problemu psychofizycznego za bezprzedmiotowy i pozorny.

Dopiero z takiej metaperspektywy można dostrzec, że samo postawienie problemu psychofizycznego wymaga pewnej abstrakcji z DB. Konstatacja, że w DB ciało i umysł stanowią jedność, wywodzi się z refleksji nad DB, a nie z niego samego. Z metaperspektywy można wreszcie postawić pytanie o wybór płaszczyzny, na której rozpatrywanie problemu psychofizycznego (czy też problemu jaźni) wydaje się nam najstosowniejsze.

Wybór powinien zależeć od celu rozważań. Segmentacja i abstrakcja służy koncentracji uwagi na jakimś fragmencie czy aspekcie doświadczenia z zaniedbaniem reszty. Zabiegi te pozwalają dostrzegać powiązania między tymi wyodrębnionymi z całej reszty fragmentami, zwłaszcza ich podobieństwo, będące źródłem uogólnień, podziałów i klasyfikacji, a nadto — ich wzajemne zależności i ciągi przyczynowo-skutkowe. Możemy odróżniać istotne od nieistotnego, wyjaśniać i przewidywać. Bez tego wszystkiego nie byłoby nauki.

Istotne jest pytanie, co ma na celu filozof zajmujący się problemem psychofizycznym. Może wspomaga jakoś przedstawicieli nauk szczegółowych, może chce dotrzeć do istoty umysłu wyabstrahowanego od ciała, aby wspomóc konstruktorów sztucznej inteligencji? Może po prostu ma aspiracje scjentyistyczne i widzi w filozofii działalność naukową lub quasi-naukową? Jeśli tak, to zajmowanie pozycji na samym „dole” przedstawionej wyżej empirystycznej konstrukcji (czyli na poziomie DB) nie jest dla niego stosowne. Ale też raczej nie ma obawy, że zabłądzi on na ten poziom.

Inaczej sprawa ma się z filozofem o nastawieniu raczej praktycznym niż teoretycznym. Dla jakości jego własnego życia bardziej istotny może być sposób doświadczania go, a mniej — sposób myślenia o nim. Problem psychofizyczny może mieć u tego filozofa wymiar egzystencjalny i być częścią szerszego i bardzo osobistego pytania: kim jesteśmy? — związanego blisko z innym pytaniem: jak żyć? — o którym Marian Przełęcki powiedział, że wprost zadają je tylko autorzy rosyjskich powieści. Szukanie realizacji aspiracji metafizycznych w tym, co bezpośrednio dane, ma swoją tradycję w filozofii. Niektórzy chcą znać odpowiedź z autopsji, a nie z dedukcji, zwłaszcza gdy chodzi o naszą naturę i tożsamość, i o to, co jest dla nas cenne. Wtedy właściwą perspektywą poznawczą wydaje się DB. Samo rozbudowanie warstwy racjonalnej wyposaża nas w zdolność realizacji celów, ale nie aż tak dobrze w umiejętność ich trafnego wyznaczenia. Do tego potrzebny jest dostęp do własnych zasobów emocjonalnych, a ten jest łatwiejszy dla tych, którzy umieją się zakorzenić w DB.

Pojawiają się tu dwa problemy. Po pierwsze, scjentyistyczna tradycja filozoficzna może udaremniać przyjęcie tej perspektywy. Może, ale nie musi: wspomniana tradycja arystotelesowska, reprezentująca niedysyjszy scjentyzm i poparta późniejszym autorytetem Doktora Kościoła, sprzyja ujmowaniu ciała-i-umysłu jako monolitu. Ale sprzyjać temu mogą także poglądy skądinąd całkiem odmienne. Eksponujący biologiczne podłoże umysłu naturalizm znajduje obecnie wsparcie w pracach A. Damasia, światowej sławy neurologa, a zarazem filozofa. Jego zdaniem, świadomość i intencjonalność zakorzenione są w wyjątkowej zdolności poszczególnych neuronów do odzwierciedlania wszelkich zjawisk zachodzących w organizmie. Mózg bezpośrednio odzworowuje organizm, jego stany i zmiany tych stanów, a pośrednio — jego zewnętrzne otoczenie, czyli wszystko, z czym się organizm styka. Biologicznych podstaw umysłu i samoświadomości należałoby szukać w wykształconych ewolucyjnie mechanizmach mózgu, dzięki którym odzwierciedla on trwanie organizmu, aby móc następnie sterować zachowaniem równowagi chemicznej. Samoświadomość jest zatem częścią strumienia świadomości, a nie czymś do niego dodanym, jakimś ze-

wnętrznym widzem. Pytanie o tego „widza”, niezależnego od ciała i strumienia wrażeń, jest według Damasia bezprzedmiotowe.³

Po drugie, pojawia się pytanie, czy przyjęcie perspektywy DB nie ogranicza naszych możliwości poznawczych. Byłaby to obawa zasadna, gdyby miała to być perspektywa wyłączna. Ale zdaje się, że nie jest to możliwe. Nie można trwale i znacząco zminimalizować wpływu języka i uwarunkowań kulturowych na poznanie. Można natomiast być zdolnym do zachowania wobec nich pewnego dystansu, dostrzegając ich ograniczenia i uodporniając się na *idola fori*. Sprzyja temu niewątpliwie przyjmowanie perspektywy DB. A pojęciowa refleksja nad nim, choć nie może go zastąpić, jest niewątpliwie cenna i może się jakoś wpisać w racjonalny dyskurs. Być może poglądy Ryle’a, w myśl których problem psychofizyczny jest problemem pozornym, wywodzą się z takiej refleksji.

Znajdujemy w filozofii przykłady takiego odwołania się do DB, które jest uzasadnione ze względu na cel, jaki postawił sobie filozof. Dotyczy to np. Epikura, któremu chodziło o uśmierzenie lęku przed śmiercią. Zauważył, że ze śmiercią nigdy się nie spotykamy, bo kiedy my jesteśmy, to jej nie ma, a kiedy ona jest, to nas nie ma. Innymi słowy: śmierć nigdy nie jest nam dana w DB. Rozważania Epikura należą do refleksji nad DB, podobnie jak i przekonanie Wittgensteina, że żyje wiecznie ten, kto żyje w nieustannej terażniejszości. „Wieczna terażniejszość”, niezgodna z segmentacją czasu na przeszłość, terażniejszość i przyszłość, to też jest sięgnięcie do DB.

Miłosz pisze w jednym z wierszy o człowieku, który się martwił, że jest tożsamy tylko ze sobą. Jest to żartobliwy, ale bardzo trafny przykład problemu sztucznego, wykreowanego przez odejście od poziomu DB tam, gdzie stosowne byłoby pozostanie na nim. Z perspektywy DB problem ten jest pozorny — podobnie jak i problem psychofizyczny.

³ A. Damasio, *Jak rodzi się świadomość?*, „Świat Nauki” 2000 (1); obszerniej: A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, 1999.