

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVIII

Kraków

LUTY

(2) 2006

609

Labirynty ludzkiego umysłu



Nagel, Putnam, Rorty, Smart
oraz Bremer, Judycki, Pawelec, Piłat,
Poczobut, Szubka, Workowski

Jędrzej Kitowicz o obyczajach w sejmie
u schyłku I Rzeczypospolitej

**O stosunkach
polsko-niemieckich**



ISSN 0044-488X

INDEKS 383716

Cena 18 zł

(VAT 0%)

www.miesiecznik.znak.com.pl

Od redakcji

Cóż to właściwie znaczy: myśleć? Tworząc „pismo dla tych, którzy nie boją się myśleć”, nie tak łatwo uciec od pytania o samo myślenie. Wraz z postępem nauk przyrodniczych coraz więcej wiemy o budowie mózgu. Neurofizjolodzy obwieszczają, że znaleźli „ja” w jego lewej półkuli. Czy oznacza to, że naukowcy rozwiązali ostatnią zagadkę rzeczywistości – zagadkę umysłu? Komu wierzyć ma laik: naukowcom, którzy swoje wyjaśnienia opierają na danych empirycznych, czy filozofom, którzy trzeźwo przypominają, że naukowiec odkrywa tylko fragment rzeczywistości umysłu, nie umiając odpowiedzieć na wiele pytań z nim związanych. O trudnościach w odpowiedzi na pytanie o to, czym jest umysł, o tym, co wiemy i czego nie wiemy o umyśle, jak połączyć to, co mówią naukowcy, z naszym potocznym odczuwaniem świata, piszą w numerze najznakomitsi specjaliści i klasycy angloamerykańskiej i polskiej filozofii umysłu m.in.: Hilary Putnam, Richard Rorty, Thomas Nagel, John J. C. Smart, Tadeusz Szubka i Stanisław Judycki. W tę fascynującą, choć trudną i wymagającą podróż po labiryntach ludzkiego umysłu zapraszamy dziś Czytelników „Znaku”...

Diagnozę współczesnej polskiej sceny politycznej stawiamy piórem Jędrzeja Kitowicza. Tekst powstał u schyłku I Rzeczypospolitej.



Jędrzej Kitowicz

O sejmie

Fragment Opisu obyczajów za panowania Augusta III

Ponieważ sejmy wszystkie na zerwanie były przeznaczone, zatem na jedno wyszedł czas: czy był dobrze, czy źle, czy na obradach, czy na próżnościach strawiony.

Dobry pan ze wszech miar August III był tak nieszczęśliwy, że za jego panowania trzydziestoletniego żaden sejm nie doszedł.

Dom Czartoryskich, zakrawając z daleka na detronizację Augusta, aby zepchnąwszy go z tronu osadził na nim swego najmilszego Adasia, wojewody ruskiego syna (lubo mu się to nie udało), zrywał sejmy przez subordynowane osoby, zwalając winę na króla, utyskując na jego nieszczęśliwe panowanie, że nie masz w kraju żadnego rządu, że król jak bałwan bez znajomości interesów publicznych o niczym nie wie, na niczym się nie zna, że cały rząd królestwa oddał jednemu ministrowi, swojemu ziomkowi Sasowi; że przeto wyuzdana wolność tak daleko się rozbrykała, że z lada pozorów odważa się targać wszystkie węzły i kluby prawa i nie chce dopuścić, aby przez sejm stała się poprawa nieładu i niemocy krajowej.

Prawdać to jest, że król sam przez się nie wdawał się w interesa państwa szczególnie, ale ile tylko mógł, starał się ogólnie, żeby Rzeczpospolita z nieładu dawnego przyszła do sprawy i do aukcji wojska. Nie wdawał się sam w układy i projekta, bo nie znał praw polskich, ale ile tylko mógł, łaskami swymi, szafunkiem urzędów i starostw



ujmował tych wszystkich, którzy się do interesów publicznych zdawnymi być widzieli, godząc między nimi zawiści, uśmierzając niechęci uroszczone ku swojej osobie albo ku swemu ministrowi, bez którego jako Sas bez Sasa obejść się nie mógł, a który też w żaden sposób interesami polskimi bez rady i decyzji panów polskich nie tylko nie rządził, ale też bardzo gorliwie przy swoich zdaniach szczególnych nie obstawał, ogólnie tylko około tego pracując, żeby się panowie polscy aby na jeden sejm zgodzili i dojsć mu pozwolili. Lecz to była robota próżna tak z strony królewskiej, jak z strony ministra jego i tych

**Do zerwania sejmu nie
zażywano osób rozumem
i miłością dobra publicznego
obdarzonych, bo też tego
i nie potrzeba było.**

wszystkich panów polskich, którzy wraz z królem około dojścia sejmów pracowali, bo partia Czartoryskich, radząc z nimi pospołu i układając materie sejmowe oraz utyskując wzajemnie na nieszczęśliwość sejmów, sekretnie obmyśliła każdemu zrywacza, który zapłacony kilkaset czerwonych złotych sejm zerwał i uciekł z Warszawy.

Do zerwania sejmu nie zażywano osób rozumem i miłością dobra publicznego obdarzonych, bo też tego i nie potrzeba było. Lada poseł ciemny jak noc, utrzymany tym końcem na sejmiku posłem przez partią Czartoryskich, nie szukając pozornych przyczyn, odezwał się w poselskiej izbie: „Nie ma zgody na sejm!” – i to było dosyć do odebrania wszystkim mocy sejmowania. A gdy go marszałek spytał: „Co za racja?” – odpowiedział krótko: „Jestem poseł, nie pozwalam” – i to powiedziawszy usiadł jak niemy diabeł, na wszystkie prośby i nalegania innych posłów o danie przyczyny zatamowanego sejmu nic więcej nie odpowiadając, tylko to jedno: „Jestem poseł”. A potem wymknąwszy się nieznacznie z poselskiej izby, zaniósł do kancelarii manifest o nieważności sejmu racjami w gabinecie Czartoryskich nataszowany i w ułożeniu swoim całkowitym podsunięty zrywaczowi (...).

Gdy zaś jednego roku panowie polscy z królem uwzięli się koniecznie zrobić sejm aby jeden, i już mu partie obiedwie dojsćie poślubiły, niesnaski wszelkie spomiędzy siebie dla dobra publicznego wygnawszy, zgola gdy wszyscy szczerym i niezmyślonym sercem na oko sejmu pożądać zdawali się, a to było w roku 1746, najprzód zgodnymi głosami do laski marszałkowskiej zaproszonym został Lu-



bomirski, starosta kazimierski, wielki jąkała w potocznej, a czysty krasomówca bez zająknięcia w publicznej mowie; potem rugi uspokojone, materia aukcji wojska do 60 tysięcy uchwalona, płaca dla niego obmyślona, co wszystko w czasie sejmowi opisanym szczęśliwie szło pięknie i nieprzerwanie. W ostatni dzień, gdy już więcej nie pozostawało do czynienia, tylko przeczytać całe dzieło i podpisać, posłowie rozmaici poczęli jeden po drugim w prywatnych materiach zabierać głosy tak długo, aż się dobrze zmierzschło, gdzie już ani czytać, ani pisać nie można było. Darmo marszałek prosił i wiele innych prosiło tych ichmościów oratorów, aby te prywatne żądania swoje do innego sejmu odłożyli, a terażniejszemu dziełu zbawiennemu, długo pożądanemu, wziąć ważność swoją przez podpisy nie przeszkadzali; lecz tych próśb nie słuchano (bo już tym sposobem zepsuć sejm familia Czartoryskich postanowiła); póty perorowali, póki się dobrze nie ściemniało. Gdy już było należycie ciemno, perory się skończyły; marszałek tedy, ucieszony nadzieją dokończenia szczęśliwego, zawołał, aby przyniesiono świce. Lecz te i pochodnie po kilka razy przynoszone, z okrzykiem wielkim, iż się przy świecach sejmować nie godzi, za każdym razem we drzwiach izby poselskiej przez nasadzonych na to chustkami, czapkami i rękami były zagaszone. Siedział marszałek z posłami w ciemności do dziesiątej godziny, tentując co raz po jednym zgaszeniu innego światła; na ostatek widząc, że ta rzecz nie pochodzi od swawoli motłochu służebnego (jak zrazu rozumiano), ale jest ułożonym z góry sposobem na zepsucie sejmu, pożegnał i rozpuścił izbę, długą i wielce tchliwą mowę zakończywszy tymi słowy: „A kto temu okazją, *stet diabolus a dextris eius*”.

Ten jeden tylko był sejm, który się ciągnął przez cały czas swój i skończył się, zostawszy niczym, bez manifestu. Inne sejmy czasem bywały zrywane wkrótce po obraniu marszałka, czasem i przed obraniem jego. Niektóre też wlekły się po dwie i trzy niedziele, mianowicie następujący w Grodnie po świczkowym warszawskim, gdzie winę zerwania sejmu na króla pruskiego Fryderyka II składano, który na ten koniec kilku posłów przekupił. Z tych jeden, Rogaliński, sędzia ziemski wschowski, poseł wielkopolski, wzięwszy w nocy kilkaset czerwonych złotych od króla pruskiego, nazajutrz publicznie



w izbie zabrawszy głos wyjawiał jego przekupstwo i na dokument rzucił na środek izby z kieską wzięte pieniądze mianując i drugich, którzy pobrali, i prosząc ich, aby toż samo, co on uczynił, uczynili. Lecz miasto tego heroizmu powstała wielka wrzawa w izbie proszących o sąd na Rogalińskiego jakoby za kalumnię. Żwawe z tej i z owej strony utarczki, do tumultu bliskie, rozerwał marszałek solwowaniem sesji. A nazajutrz pokazał się manifest od trzecich osób uczyniony o nieważność sejmu. I tak, czy to była prawda, co Rogaliński zadał, czy sztuka na zepsucie sejmu, zostało uduszone i sejm z takiej racji zerwany.

Mówiono atoli i wtenczas, że król pruski nie wiedziałby, do kogo się udać z między posłów z swoimi pieniędzmi, gdyby nie był od magnatów informowany. I posłowie na takową zbrodnią, jaką było zrywanie sejmu, nigdy by się nie odważyli dla postronnej fakkji, gdyby wiedzieli, że wszyscy a wszyscy magnaci sejmu pragną; gdyż w takowym razie zrywacz sejmu, nie mający protektora, byłby nie puszczonej z miejsca obrady i Bóg wie jak prześladowany i batogami zbity i zabity na śmierć, tak jak się wielom szlachcie trafiało, którzy się pańskim interesom sprzeciwiali; nicht by się nie ujął za jego zgubą, a choćby się jaki drugi chudeusz ujął, toby nic nie wskórał. Gdy zaś względem sejmów dochodzenia i niedochodzenia partie dworska z Czartoryskimi były rozdwojone, trudno było ściagać albo prześladować w jaki sposób ostry sejmu zrywacza, mającego pewną i mocną protekcją magnatów pod pozorem obrony wolności, bo to było hasłem powszechnym, a na tym zasadzali wolność, że szlachcic na sejmiku a poseł na sejmie z głosu swego nikomu sprawić się nie powinien (...).

Jako do zerwania sejmu nie szukali mocnych przyczyn, tak tym mniej dbali o nie do zatamowania na jaki czas obrad albo jak natenczas makaronizmami łaćńskimi sadić było w modzie, do zatamowania izbie *activitatem*. Na jednym sejmie w roku 1758 Dylewski, poseł starodubowski, przez całe trzy dni trzymał izbę w takowym zatamowaniu za to szczególnie, że go pijarowie przez niewiadomość w kalendarzyku politycznym postem nie wydrukowali, właśnie jakby staranie o kalendarzyków drukowaniu i ich nieomyłności do Rzeczypospolitej należało. I nie dał się żadnymi prośbami osób najgodniejszych ubłagać, aże we wszystkich kalendarzykach jeszcze w dru-



karni będących omyłkę poprawiono i tak poprawiony kalendarzyk z najniższą deprekacją ksiądz rektor pijarski w sutej oprawie jemu ofiarował; dopiero się uspokoił i *activitatem* wrócił izbie. Koneksja drukarni pijarskiej do Rzeczypospolitej była takowa: pijarowie swoją drukarnią podług przywileju mianowali Drukarnią JKMc i Rzeczypospolitej, więc pan Dylewski *connexe* albo stosownie rzeczy biorąc, słusznie karał Rzeczpospolitą jako panią za winę jej slugi drukarni. Bo i to trzeba wiedzieć, że podług dawnego prawa musiał odpowiadać pan za występki slugi, tę też racją dawał pan Dylewski do zata-mowania *activitatis*.

Drugi, Franciszek Czarnecki, cześnik i poseł wołyński na sejmie w roku 1746, zata-mował *activitatem* izbie poselskiej przez dwa dni, że Wielkopolanie podali projekt do porównania podatków, chcąc, aby województwa ruskie także podatki płaciły, jako i inne. Czego że przedtem nie płaciły, dlatego Czarnecki na nic pozwolić nie chciał, lecz temu starostwem rudzińskim prędko gębę zatka-no. Takie tamo-wania *activitatis* całej izbie często się zdarzały; nawet gdy poseł, mówiący nieostrożnie, jakie słowo przeciw drugiemu urażliwe po-wiedział, urażony natychmiast mścił się na całej izbie. Więc schodzili się do niego tam, gdzie on siedział, marszałek, posłowie, a na czas i delegowani z senatu, prosząc o przywróce-nie *activitatis*; dopiero ten nadąsawszy się i na-sapawszy do woli, nasycony prośbami i ukło-nami, wracał *activitatem*. Toż dopiero dzięki w mowach owemu imci, który się zmiłował nad ojczyzną i przywrócił jej obrady, miasto tego, co by on był powinien, na kolanach czoł-gając się od jednego do drugiego posła, przeproszać wszystkich za zmarnowanie złośliwe i głupie drogiego czasu. To tylko jedno wy-mawiać każdego takiego mogło, że ponieważ sejmy wszystkie na ze-rwanie były przeznaczone, zatem na jedno wyszedł czas: czy był do-brze, czy źle, czy na obradach, czy na próżnościach strawiony.

Przyszło też nareszcie do takiej pogardy, że arbitrowie, siedzący wysoko na ławkach, ciskali jabłkami i gruszkami twardymi na posłów perorujących.

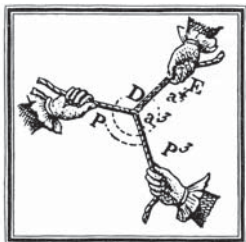
A gdy takim sposobem nie było żadnego pożytku z sejmów, przy-szło też nareszcie do takiej pogardy, że arbitrowie, siedzący wysoko na ławkach, ciskali jabłkami i gruszkami twardymi na posłów pero-rujących, osobliwie gdy który prawił co lada jako. Trafiony w łeb,



a jeszcze według mody panującej natenczas wygolony jak kolano, poseł wołał na marszałka: „Protestor, mści panie marszałku, o zniewagę charakterowi memu poselskiemu od arbitra uczynioną” – pokazując takowej zniewagi jawny i oczywisty dowód, świeży guz na czele lub pod okiem siniec. Marszałek w samej rzeczy i wszyscy posłowie uznawali w tym rzucaniu obrazę majestatu Rzeczypospolitej, nie tylko głowy jmp pana posła, dopraszali się na marszałku, aby takową swawolą arbitra przykładnie ukarał i od dalszych afrontów arbitrowskich osoby poselskie ocalił. Lecz to sztuka była do dokazania niepodobna, żeby było można wysledzić swawolnika, który w tłoku i w natężeniu wszystkich na prawiącego posła przez trzeci rząd siedzących rzuciwszy pocisk, siedział jak trusia. A choć też i postrzegł kto, to dla rozrywki, którą stąd wszyscy mieli, nie oskarżył ani nie wskazał. Zatem marszałek, nabiegawszy się po kole poselskim i nagroziwszy wszem wobec i każdemu z osobna tak płochemu najsurowszymi karami, gdy od nikogo żadnej nie wziął odpowiedzi ani śladu o winowajcy, zbył tym szarpiącego się z guzem posła: „Znajdź w.pan, kto w.pana uderzył, a obaczysz jego przykładne ukaranie” – a ponieważ ta kondycja była tak trudna posłowi, jako i marszałkowi, za czym musiał się uspokoić. Z tego był ten pożytek, iż poczęstowany tak poseł więcej się nie odezwał przez obawę nowego guza i wstydu z nim złączonego. Tym zaś, którzy gładko i do rzeczy perorowali, taka się zniewaga nie trafiała.

Arbitrowie, prócz ciskania na posłów, jeszcze innym sposobem przerywali posłom mowy, kiedy spychając jeden drugiego z ławy, a spadający chwytając się siedzących, razem kilku na ziemię spadło, z czego śmiech powszechny przerywał obrady. Taka była płochość w izbie poselskiej (...).

JĘDRZEJ KITOWICZ, 1728-1804, ksiądz, pamiętnikarz, konfederata barski, od ok. 1781 roku proboszcz w Rzeczycy. Autor *Opisu obyczajów za panowania Augusta III* (1840) oraz *Pamiętników, czyli Historii polskiej* (1840).



Tadeusz Szubka

Umysł a ciało

Bardzo krótko o problemie i jego podstawowych rozwiązaniach

W obecnym klimacie intelektualnym, w którym raz za razem scjentyści entuzjaści obwieszają „ostateczne” wyjaśnienie świadomości, pełną naturalizację i demystyfikację umysłu, szczypta agnostycyzmu, zakorzeniona w odpowiednim rozumieniu problemów filozoficznych i ich specyfiki, jest wręcz nieodzowna.

Pierwszorzędne znaczenie ma zdanie sobie sprawy, że problem umysł–ciało jest filozoficzny nie dlatego, że jak dotąd nie ustaliliśmy, co jest podstawą świadomości – że mamy do czynienia z nierozwiązanym problemem. Nie odróżnia to bowiem problemu filozoficznego od problemu naukowego; nasz problem ma charakter bardziej fundamentalny, bardziej konceptualny.

Colin McGinn

Zagadnienie natury bytu ludzkiego, a szczególnie relacji jego sfery psychicznej i duchowej do jego sfery cielesnej czy materialnej, powraca pod różnymi postaciami terminologicznymi w każdej epoce rozwoju myśli filozoficznej. Mówiąc w bardzo dużym uproszczeniu, w staro-

żytności i średniowieczu stawiano je jako problem natury duszy i jej relacji do ciała. Od czasów Kartezjusza problem ten zaczął być pojmowany przede wszystkim jako kwestia relacji nieprzestrzennej i świadomej myśli do rozciągłej i nieświadomej materii albo, krótko, świadomości do



materii. Ponieważ w kolejnych wiekach koncepcję materii zaczęły kształtować nauki fizykalne, a koncepcja psychiki i myślenia pozostawała pod wpływem rozwijającej się powoli psychologii eksperymentalnej, problem ten nabral nowego wymiaru i określany był często jako „zagadnienie psychofizyczne” lub „problem psychofizyczny”. Z różnych jednak względów termin „psychika” słabo zakorzenił się w literaturze anglosaskiej i został z czasem zastąpiony przez szeroko rozumiany termin „umysł” (*mind*), będący co do treści i zakresu prawie dokładnym powieleniem kartezjańskiego *mens* (gdyż obejmuje on nie tylko myślenie, lecz również doznania zmysłowe, pragnienia, emocje itp.). Dzisiaj najczęściej zagadnienie to określane jest mianem problemu umysł–ciało (*the mind-body problem*), czyli problemu relacji tego, co umysłowe czy mentalne, do tego, co fizyczne.

Biorąc pod uwagę kontekst historyczny, a zwłaszcza przemiany w pojmowaniu umysłu i materii, jak również wielość wątków składających się na to zagadnienie, twierdzi się niekiedy, że faktycznie nie mamy tu do czynienia z jednym problemem, lecz raczej z „wiązką powiązanych problemów dotyczących relacji między umysłem i materią”, a charakter tych problemów „zależy od szerszego układu założeń i presumpcji filozoficznych i naukowych, w ramach którego stawia się te kwestie i formułuje możliwe odpowie-

dzi”¹. Trudno się z tym twierdzeniem nie zgodzić, lecz należy jednocześnie zauważyć, że nie ma w tym nic wyjątkowego, gdyż coś podobnego można powiedzieć o wielu innych problemach filozoficznych: dotyczących natury wiedzy, prawdy, wolnej woli, sprawiedliwości itp. Nie można się natomiast zgodzić z tymi, którzy traktują owo twierdzenie jako jedną z przesłanek rozumowania prowadzącego do wniosku, że zagadnienie relacji umysłu do ciała jest wytworem jednej, obciążonej błędami tradycji filozoficznej (np. kartezjańskiej) i w innych tradycjach filozoficznych w ogóle się nie pojawia. Zagadnienie to bowiem jest zbyt mocno zakorzenione w naszym myśleniu o świecie i nas samych, aby mogło tak faktycznie być. Innymi słowy, problem umysł–ciało jest zagadnieniem filozoficznym, którego w żaden sposób nie da się uchylić lub ominąć.

Potoczne przekonania ludzi na temat rozwiązania owego frapującego zagadnienia bliskie są na ogół takiej czy innej formy dualizmu (mówiąc o przekonaniach ludzi, mam na myśli nie tylko współczesnych nam intelektualistów, lecz ludzi z różnych okresów historycznych i kręgów kulturowych). Oznacza to, że najprawdopodobniej większość ludzi przekonana jest, że człowiek składa się z dwóch różnych elementów – ciała i duszy (umysłu) – albo, nieco ostrożniej, że w człowieku jest jakiś pierwiastek duchowy czy

¹ J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton 2005, s. 7.



umysłowy, który nie da się sprowadzić do tego, co materialne czy fizyczne. Choć owa popularna wersja dualizmu wydaje się znajdować oparcie w licznych doktrynach religijnych, to jej filozoficzne rozwinięcie napotyka wiele trudności, niezależnie od tego, czy jest to dualizm substancji (byt ludzki składa się z dwu odrębnych substancji: ciała i umysłu), czy tylko dualizm własności (byt ludzki jest organiczną i niepodzielną substancjalną całością, lecz konstytuują go m.in. dwie różne i niesprowadzalne do siebie klasy własności czy funkcji: materialne i umysłowe). Jeśli uznać, że nie można podważyć oczywistego faktu oddziaływania tego, co mentalne, na to, co fizyczne, i odwrotnie, to powstaje problem, jak oddziaływanie to się dokonuje, zważywszy na odmiennosc sfery mentalnej i sfery fizycznej. Innymi słowy, jak to, co na pozór nieprzestrzenne, oddziałuje na rozciągłą materię i odwrotnie; czy też, jak to, co świadome, oddziałuje na to, co nieświadome, i odwrotnie. Wielu współczesnych filozofów, przekonanych, że jest to trudność, z którą dualizm nie jest w stanie się uporać², a ponadto przeświadczonych, iż próby zanegowania tego oddziaływania (paralelizm psychofizyczny czy oka-

zjonalizm) są desperacko absurdalne, sugeruje, że jedynym wiarygodnym rozwiązaniem problemu umysł–ciało jest jakaś wersja materializmu czy fizykalizmu³. W takim wypadku już w punkcie wyjścia problem umysł–ciało ujmowany jest jako zagadnienie sprowadzające się do tego, jak substancja materialna czy obiekt fizyczny może mieć takie cechy jak świadomość i intencjonalność, czy też nawet do tego, jak umysł wyłania się ze swego materialnego podłoża albo jest przez to podłoże ukonstytuowany.

Upraszczając, można powiedzieć, że materialistyczne czy fizykalistyczne rozwiązania problemu umysł–ciało mają dwie postacie: redukcyjną i nieredukcyjną. Do pierwszej kategorii należy z pewnością: materializm eliminacyjny, kwestionujący samo istnienie umysłu i stanów mentalnych (głównymi przedstawicielami tego stanowiska są Paul M. i Patricia S. Churchlandowie); behawioryzm analityczny czy logiczny, według którego wszelkie pojęcia odnoszące się do stanów mentalnych dadzą się wyrazić w terminach oznaczających dyspozycje do określonego, fizycznego zachowania (za reprezentanta tego poglądu uchodzi Gilbert Ryle)⁴; zbliżony do beha-

² Nie jest to jedyna trudność dualizmu. W sprawie innych zarzutów pod adresem tego stanowiska zob. I. Ravenscroft, *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, Oxford 2005, s. 9–24 oraz J. Kim, *Philosophy of Mind*, 2nd ed., Boulder 2006, s. 29–53.

³ Terminów „materializm” i „fizykalizm” używam tutaj zamiennie, choć we współczesnej filozofii umysłu i metafizyce „fizykalizm” obejmuje niejednokrotnie jedynie niektóre (redukcyjne) postacie współczesnego materializmu. Innym bliskoznacznym i często przywoływanym w tym kontekście terminem jest „naturalizm”, choć zważywszy na jego rozmaite i niejasno określone sposoby użycia, byłoby chyba lepiej, gdyby filozofowie umysłu i przedstawiciele nauk kognitywnych przestali się nim posługiwać.



wioryzmu instrumentalizm utrzymujący, że kategoriom mentalistycznym tak naprawdę w rzeczywistości nic nie odpowiada (jeśli już, to co najwyżej wzorce zewnętrznego zachowania) i że mają one jedynie użyteczność praktyczną czy instrumentalną w oddziaływaniach społecznych, przewidywaniu zachowań innych osób itp. (stanowisko bronione przez Daniela C. Dennetta); teoria identyczności umysłu i ciała, według której można utożsamić poszczególne kategorie czy typy stanów mentalnych (odczuwanie bólu, przeżywanie radości, nadzieję na życie pozagrobowe itd.) z typami czy kategoriami stanów fizycznych (teoria Davida M. Armstronga, Ullina T. Place'a i Johna J. C. Smarta). Nieredukcyjne wersje materializmu czy fizykalizmu to przede wszystkim większość form funkcjonalizmu, według którego stany mentalne charakteryzowane są przez swe role lub funkcje przyczynowe i zrealizowane są w takim czy innym materiale fizycznym (za twórcę tego rozpowszechnionego stanowiska uchodzi Hilary Putnam), a także teorie przyjmujące, że sfera mentalna pozostaje w relacjach systematycznej zależności od stanów

fizycznych, przy czym relacje te są najczęściej opisywane w kategoriach superweniencji, konstytucji, emergencji itp.

Bardzo intensywne dyskusje dotyczące problemu umysł–ciało toczą się w literaturze (przede wszystkim anglosaskiej) od ponad pięćdziesięciu lat⁴. Znaczną liczbą ich uczestników jest przekonana, że w końcu uda się wypracować jakąś zadowalającą postać nieredukcyjnego fizykalizmu, harmonijnie łączącą tezę o fundamentalnym charakterze rzeczywistości fizycznej z przeświadczeniem o swoistości umysłu i jego oddziaływaniu na świat (jednym z najbardziej znanych i elokwentnych entuzjastów tej strategii jest John R. Searle). Są jednak i tacy, którzy tej wiary w powodzenie nieredukcyjnego fizykalizmu nie podzielają. Niektórzy z nich, jak na przykład Jaegwon Kim (niezwykle wnikliwy uczestnik sporu o relację umysłu do ciała), twierdzą, że nieredukcyjny fizykalizm jest stanowiskiem chwiejnym i jeżeli chcemy wystrzeżać się jak ognia takiej czy innej formy dualizmu, nie pozostaje nam nic innego jak zadowolić się nieco ułomnym fizykalizmem redukcyjnym, który być może nie wyjaśnia

⁴ Jest to zasadniczo stanowisko semantyczne, ale o wyraźnych implikacjach dotyczących natury umysłu. Behawioryzm może też mieć postać radykalnego poglądu metafizycznego, zaprzeczającego istnieniu wewnętrznych stanów mentalnych w jakiegokolwiek postaci, bądź poglądu metodologicznego dotyczącego sposobu uprawiania psychologii. W sprawie sposobów rozumienia behawioryzmu zob. A. Byrne, *Behaviourism*, w: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford 1994, s. 132–140 oraz J. Kim, *Philosophy of Mind*, *op. cit.*, s. 55–80.

⁵ Z wielu antologii zdających dobrze sprawę z tych dyskusji na odnotowanie zasługuje m.in. D.J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, New York 2002. W języku polskim obszerną antologię z tego zakresu przygotowują do wydania M. Miłkowski i R. Poczobut.



wszystkiego, gdy chodzi o naturę i funkcjonowanie umysłu ludzkiego, lecz mimo wszystko wyjaśnia dostatecznie dużo⁶. Inni z kolei, np. David J. Chalmers i Thomas Nagel, sugerują, aby nie zadowalać się zestawem typowych stanowisk w tym zakresie, lecz poszukiwać ujęć niestandardowych, nawiązujących do teorii podwójnego aspektu, monizmu neutralnego i panpsychizmu.

W tej mozaice współczesnych ujęć problemu umysł–ciało jest też miejsce na agnostycyzm. Kojarzony jest on zazwyczaj z szeroko dyskutowanym poglądem Colina McGinna, w myśl którego ludzkie ograniczenia poznawcze sprawiają, że nigdy nie będziemy w stanie zadowalająco rozwiązać problemu umysł–ciało⁷. Być może owo „nigdy” jest tutaj zbyt mocną kwalifikacją. Może lepiej poprzestać na prowizorycznym i umiarkowanym agnostycyzmie, według którego nie jesteśmy jeszcze w stanie podać zadowalającej teorii filozoficznej dotyczącej relacji umysłu i ciała. Takiej właśnie tezy bronił pięćdziesiąt lat temu Alfred C. Ewing w wykładzie podsumowującym serię odczytów brytyjskiego Royal Institute of Philosophy, poświęconych umysłowi i jego miejscu w naturze⁸. Jaki jednak pożytek płynie z propagowania tego rodzaju

tez? Czy nie paraliżują one rozwoju badań filozoficznych? Wydaje się, że w obecnym klimacie intelektualnym, w którym raz za razem scjentyści entuzjaści obwieszczają „ostateczne” wyjaśnienie świadomości, pełną naturalizację i demistyfikację umysłu itp., szczypta agnostycyzmu, zakorzeniona w odpowiednim rozumieniu problemów filozoficznych i ich specyfiki, jest wręcz nieodzowna.

TADEUSZ SZUBKA, ur. 1958, profesor i dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Autor kilkudziesięciu rozpraw naukowych i ok. 150 recenzji i przekładów. Wydał: *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona* (1995) i *Antyrealizm semantyczny: studium analityczne* (2001).

⁶ Taka właśnie jest myśl przewodnia cytowanej w przypisie pierwszym najnowszej książki Kima.

⁷ Ostatnią z serii agnostycznych publikacji McGinna jest jego zbiór artykułów *Consciousness and Its Objects*, Oxford 2004.

⁸ A. C. Ewing, *The Relation Between Mind and Body as a Problem for the Philosopher* (1954), przedruk w: A. C. Ewing, *Non-Linguistic Philosophy*, London 1968, s. 163–173.



Jak to działa?

Z ks. Józefem Bremerem,
Robertem Piłatem
i Adamem Workowskim
rozmawiają Anna Głąb
i Michał Bardel

Umysł ludzki jest dziś z wielkim zainteresowaniem badany zarówno przez filozofów, jak i naukowców. O co właściwie chodzi w problemie mind-body? Co jest jego genezą? Dlaczego z taką uporczywością powraca on ciągle w filozofii? Co filozof chce osiągnąć, stawiając problem umysłu? Czego chce się dowiedzieć?

ROBERT PIŁAT: Na pierwszym roku studiów filozoficznych koleżanka zadała mi takie pytanie: co to właściwie znaczy myśleć? Sądzę, że to część pytania o umysł – skoro tyle inwestujemy w myślenie i tyle od niego oczekujemy, chcielibyśmy wiedzieć, co znaczy myśleć. Chodzi tu tak naprawdę o próbę zobaczenia swojego własnego myślenia w działaniu, co jest trudne, prawie niemożliwe bez dodatkowych konstrukcji, które same są dziełem myśli! Złapać nasz umysł na gorącym uczynku to marzenie filozofów zajmujących się problemem umysłu.

Ale czego się po tym spodziewać? Wiadomo, czego się spodziewał Kartezjusz: uważał, że gdy złapiemy myśl na gorącym uczynku, zobaczymy refleksję jako przedmiot, odróżnimy myśli wartościowe od niewartościowych, jasne i wyraźne od mętnych, i uporządkujemy je we-



dług podanych przez niego osiemnastu reguł. Ale to jest chyba tylko część problemu umysłu. Druga część to problem metafizyczny, który trapi wielu autorów uważających, że to coś w nas, co myśli, pamięta, interpretuje spostrzeżenia, zdaje się najbliżej niematerialnej duszy, która tak pojęta miałaby być nowoczesnym zastępnikiem tego, co dawniej za duszę uważano. Kiedyś pojęcie duszy było o wiele obszerniejsze od dzisiejszego pojęcia umysłu. To ostatnie jest tylko przetworzeniem idei empirystów brytyjskich, którzy pewną część własności rzeczy – trudno uchwytnych, bo nie wprost dotykalnych – zabrali z rzeczy i umieścili w umyśle. Najpierw miały to być, jak w filozofii Johna Locke’a, tylko jakości wtórne, potem się okazało, że i jakości pierwotne są bardzo problematyczne i może wcale ich nie ma w rzeczy – w ten sposób coraz więcej aspektów rzeczywistości lądowało po stronie umysłu. To właśnie zbudowało problem psychofizyczny, bo skoro w umyśle jest tyle różnych rzeczy, które mówią nam o świecie, ale nie da się ich literalnie przypisać rzeczom materialnym, to jak powiązać te dwie rzeczywistości? Umysł dotyczy świata, jest skuteczny, a z drugiej strony nie potrafimy wyjaśnić, dlaczego jest skuteczny. Trochę analogicznie jest z językiem. Wiemy, że przeważająca część naszego języka jest skuteczna w komunikowaniu się i referowaniu naszych doświadczeń, ale nie wiemy, jak to się dzieje. Czego zatem oczekujemy, o co właściwie chodzi nam, kiedy stawiamy pytanie o umysł? Zawsze odpowiada się tak samo: chcielibyśmy lepiej zrozumieć, jak umysł działa. W wypadku analogii z językiem zrozumienie polega na ujawnieniu reguł gramatycznych, semantycznych. Na czym miałaby właściwie polegać odpowiedź w wypadku umysłu? Jak mielibyśmy zrozumieć to, jak myślimy, czujemy, pamiętamy? Przez podanie reguł? Sugerowałyby to, że istnieje jakiś język umysłu, gramatyka wewnętrzna, którą się on posługuje (postuluje ją na przykład Jerry Fodor). Ale to tylko odsuwa problem dalej, bo jaka jest geneza tego języka, jego podstawowe jednostki leksykalne, jego potencjalność, czyli kreatywność? Wciąż nie wiemy tak naprawdę, jak to wszystko działa.

KS. JÓZEF BREMER: Problem umysłu oscyluje wokół eksperymentu myślowego Leibniza, który zaproponował wyobrazenie sobie powiększonego do rozmiarów młyna mózgu, po którym chodzimy i oglą-



damy wszystko, ale nie znajdujemy ducha. Drugą pomocną metaforą są dwa obrazy świata wprowadzone przez Wilfrida Sellarsa: potoczny i naukowy. Upraszczając nieco, możemy powiedzieć, że w obrazie potocznym, zdroworoządkowym, mamy do czynienia z pojedynczym, działającym, myślącym, chcącym podmiotem, z „ja”. W naukowym obrazie świata świadome „ja” gdzieś znika, jego umysł można empirycznie analizować, a za pośrednictwem neuronalnych obrazowań mózgu poszukiwać jego fizykalnych odpowiedników. Pytanie brzmi, jak te dwa obrazy ze sobą połączyć? Pierwsza grupa filozofów twierdzi: my nie zajmujemy się mózgiem, lecz tylko i wyłącznie świadomym umysłem. Inna mówi: zajmujmy się tym, co mówią nauki twarde, bo za pomocą proponowanych przez nie technik zobaczymy jak na przykład uszkodzenia mózgu odbijają się na świadomości i na funkcjonowaniu podmiotu. Trzecią grupę stanowią ci filozofowie – jak Sellars czy dzisiaj Thomas Nagel – którzy próbują zsyntetyzować obydwa obrazy świata, postulując powstanie nowej nauki zdolnej uchwycić te kategorie, jakimi operujemy w obrazie potocznym, na przykład kategorię osoby. Stąd proponowany przez Sellarsa termin „rekategoryzacja”, oznaczający rezygnację z kategorii „substancji” i odwołujący się do kategorii absolutnych procesów, jako tych, które łączą obraz naukowy i potoczny. Za tak rozumianą rekategoryzację trzeba zapłacić wysoką cenę: aby rozwiązać problem umysł–ciało musimy bowiem zmienić nasze kategorie, poprzez które dotychczas ujmowaliśmy sobie i otaczającą nas rzeczywistość.

ADAM WORKOWSKI: Sytuacja w filozofii umysłu przypomina mi początek XX wieku, kiedy ludzie zdobywali Biegun Północny i cały

**Wydaje się, że stoimy
o krok od rozwiązania
zagadki umysłu – najbar-
dziej tajemniczego
i subtelnego tworu
w znanym nam
wszechświecie.**

świat ogarnęło białe szaleństwo. Wyprawy Nansena skupiały uwagę wszystkich, a osiągnięcie Bieguna było symbolem poznania całej Ziemi. Dziś, słuchając i czytając specjalistów od neuronauk i filozofów umysłu, wielu z nas odczuwa dreszcz ekscytacji. Wydaje się, że stoimy o krok od rozwiązania zagadki umysłu – najbardziej tajemniczego i subtelnego tworu w znanym nam wszechświecie. Ten stan podgorączkowy cechujący



wielkie czasy odkryć wyjaśnia po części rolę, jaką we współczesnej filozofii i szerzej w kulturze odgrywa filozofia umysłu.

Jednakże wielu ludzi odczuwa nie tylko entuzjazm, ale i strach. Przez ostatnie wieki nauki fizykalne opisały prawie cały wszechświat, ale umysł człowieka bronił się przed redukcją do sfery materialnej. Jednak w naszych czasach neuronauki i nauki kognitywne wkroczyły w głąb umysłu. Wielu z nas boi się, że jeśli ludzkie myślenie i odczuwanie są tylko wyładowaniem neuronów, to wymiar duchowy znika i człowiek traci swoją wyróżnioną pozycję w przyrodzie.

Te lęki i ekscytacje ludzi biorą się z czytania dzieł i wypowiedzi naukowców i filozofów uważających, że w niedługim czasie w wiedzy o ludzkim umyśle nastąpi przełom, który radykalnie zmieni obraz nauki, filozofii i całej kultury.

ROBERT PIŁAT: Filozofię umysłu cechuje stan podgorączkowy, ale trudno zdefiniować jego przyczynę. Często powstają tu debaty, autorzy formułują stanowiska i spierają się – funkcjonalizm przeciwko eliminatyzmowi, eksternalistyczne przeciwko internalistycznym... Po pierwsze: to nie są teorie, lecz zwykłe generalizacje. Po drugie: te stanowiska są oparte często na jednej tezie i na kilku prowizorycznych argumentach i na pewno nie są to stanowiska filozoficzne. Głoszenie tez, spieranie się, organizowanie debat nie jest tym, o co chodzi w filozofii, a w szczególności w filozofii umysłu. Na czym ma więc polegać satysfakcja, że się zrozumiało lepiej umysł? Czy na przykład zobaczenie jest takim zrozumieniem? Owszem, tak by się zdawało... Jakiś czas temu pewien neurofizjolog, dyrektor holenderskiego Instytutu Maxa Plancka, powiedział mi, że przecież potrafimy już zobaczyć, jak reprezentacje umysłowe powstają w mózgu. Funkcjonalny rezonans magnetyczny to rzeczywiście znakomite narzędzie pozwalające badać stany mózgu w momencie, kiedy ktoś przytomnie, bez usypiania, wykonuje pewną czynność. Oczywiście, obraz, który otrzymujemy na ekranie komputera, jest efektem bardzo wielu obliczeń i interpretacji, często błędnych, bo czasami panuje tu myślenie życzeniowe, czyli ludzie widzą na tych ekranach to, co chcą zobaczyć, a to wszystko zależy od tego, jaki algorytm zastosują przy obróbce danych itd. Pułapek interpretacyjnych jest wiele. Ale załóż-



my, że uczciwie je omijamy, kontrolujemy nawzajem swoje wyniki i rzeczywiście widzimy to, co się dzieje. Ktoś rusza ręką i my widzimy to w mózgu, ktoś widzi motyla i my widzimy, że widzi motyla. Czy to byłaby ta wiedza, o którą nam, filozofom, chodzi? Nie, dlatego że nie widać związku pomiędzy całą dziedziną przedmiotową a mózgiem. Możemy zobaczyć, że ktoś widzi latającego motyla, ale nie możemy zobaczyć, jaki jest związek pomiędzy tą reprezentacją a tym, że motyl należy do określonego gatunku zwierząt, że ma taką a taką budowę wewnętrzną, że podlega pewnej kategoryzacji, jest to bowiem dziedzina relacji pojęciowych nieistniejąca w czasie ani przestrzeni. Nie mogę jej zobaczyć na funkcjonalnym rezonansie magnetycznym pomimo udoskonalenia tych środków. Bo jak to się dzieje, że czegoś nie było w moim umyśle, a potem nagle zaistniało? W wypadku motyla jest to bardzo proste – mamy zewnętrzny obiekt, którego przed chwilą nie było, a potem nagle się pojawił. Mówimy: „o, to zdarzenie!”, mając na myśli pojawienie się w mózgu doświadczenia percepcyjnego. Motyl pomógł nam w rozszyfrowaniu, kiedy to zdarzenie nastąpiło. Jak jednak rozszyfrować, kiedy powstaje myśl? Jak obliczyć, w którym czasie to nastąpiło? Mogę, oczywiście, przypatrywać się falom i synchronizacjom i złapać pewne ośrodki takiej koagulacji, ale żaden z tych ogólnych stanów synchronizacji fal mózgowych nie odpowiada mojej myśli o motylu. Jeżeli zatem nie jest to zdarzenie, to jak można je zobaczyć w obrazach? Czy więc oczekujemy, że zobaczymy myśl? Nie, ponieważ widzenie uwzględnia tylko zdarzenia. Osobiście fascynuję się empirycznymi metodami badania mózgu, uważam, że są bardzo wyrafinowane – pracują nad nimi najtęższe głowy – ale one nie mogą wyjść poza zobaczenie tego, co się dzieje. Zatem jeśli mamy tak wielką ilość nieczasowych i nieprzestrzennych obiektów w życiu naszego umysłu, co znaczy zrozumieć umysł?

Pierwszy sposób to dokonać nad nim refleksji przy pomocy obiektów nieczasowych i nieprzestrzennych, a więc chwycić sensy przy pomocy sensów – tak jak to sobie wyobrażał Husserl w swojej fenomenologii. Jest to rodzaj badania konstytucji sensu poprzez to samo, co konstytuuje ten sens. Husserlowi zarzucono jednak, może słusznie, idealizm, bo jeżeli człowiek zajmuje się tylko sensami i bada konstytucje sensu *via* inne sensy, to kończy się to niesłuchanie skompli-



kowaną spekulacją transcendentálną, w której jedne pojęcia objaśniają inne pojęcia, jedne opisy wspierają inne opisy, prowadząc stopniowo do stanu fenomenologicznej pewności, która jednak może zajść tylko w nieskończonej perspektywie – przyspieszona staje się samoprzekonywaniem. Ale czy w filozoficznych problemach chodzi o to, byśmy sami siebie przekonywali i tak żyli się ze swoimi myślami, żebyśmy uważali, że już je rozumiemy? Życie to nie jest rozumienie.

Druga droga, jaka się otwiera przed refleksyjnymi analizami, to filozofia kultury. Powiada się w niej, że te wszystkie sensory wzajemnie się objaśniają, ale są to sensory społeczne, obecne w komunikacji międzyludzkiej, w symbolach kulturowych, w językach *etc.* I to badajmy – mówią filozofowie kultury – bo to jest rzeczywistość uchwytana. To wciąż jednak nie jest to, czego oczekujemy od filozofii umysłu. Wszystko to nie daje nam wyjaśnienia filozoficznego, w które wpisane jest pojęcie konieczności, i dopiero podanie warunków koniecznych zaistnienia świadomości odpowiada aspiracjom filozofii.

Problem umysłu zatem nie jest tylko zagadką empiryczną, naukową, lecz przede wszystkim problemem konceptualnym, filozoficznym. Być może wszystkie modele tego, co rozumiemy przez poznanie, które próbujemy zastosować do tego problemu, ze względu na jego specyficzną jakoś go nie dotykają. Jaką metodą powinniśmy badać problem umysłu?

KS. JÓZEF BREMER: Chodzi tu właśnie o wypracowanie nowej metody, nowej nauki, która będzie syntetyzowała w jedną całość wiedzę na temat umysłu. Ale jak lepiej zrozumieć umysł? Naukowcy i filozofowie pomagają sobie w odpowiedzi na to pytanie. Idąc za Davidem Chalmerssem, wyróżniamy chociażby tzw. twarde i miękkie problemy umysłu. Najtrudniejszy – tzw. twarde problemy umysłu – sprowadza się do pytania, jak wyjaśnić takie zjawiska mentalne jak *qualia*, odczucia, wrażenia, subiektywność świadomości. Z jednej strony dużo wiemy o mózgu. Z drugiej strony dużo wiemy potocznie o sobie jako o świadomym podmiocie – gdzie te dwa obrazy świata się schodzą? Jak funkcjonuje przejście z jednego do drugiego?



ROBERT PIŁAT: Nie funkcjonuje. Tej przepaści nie uda się nigdy zasypać, bo ona będzie się powiększać wraz z postępem wiedzy. W naukowych wyjaśnieniach rzeczywistości z XIX wieku istniało bardzo dużo luk. Dziś wiele rzeczy już wiemy i cały czas optymistycznie zakładamy, że luki w wyjaśnieniach naukowców są definiowalne i stopniowo w miarę rozwoju wiedzy zabudowywane. Moim zdaniem, gdy chodzi o zrozumienie stosunku umysłu do rzeczywistości materialnej, nie tylko do ciała, ale też do tych obiektów, do których umysł kieruje się, kiedy pracuje, przepaści zasypać nie sposób, ponieważ przedmioty, które są po obu jej stronach, z dnia na dzień zwiększają stopień swojej komplikacji i stają się poniekąd innymi przedmiotami w miarę postępu naszej wiedzy. Po stronie mózgu mamy coraz bardziej skomplikowane systemy regulacji, synchronizacji itd. Po stronie przedmiotów – coraz bogatszą analizę kategoryjną, czyli ontologię, którą stosujemy do opisanego materialnej rzeczywistości. Kartezjuszowi mogło się wydawać, że rzeczywistość materialna ma tylko jedną istotną cechę – rozciągłość, ale dziś nie mamy takiej prostej ontologii, właściwie chyba nigdy jej nie mieliśmy. Dziś, mówiąc o rzeczywistości materialnej, używamy bardzo skomplikowanej ontologii, w której mówi się o aspektach, warstwach, momentach, procesualnych i stabilnych fazach przedmiotu. Jak ta ontologia ma się przełożyć na coraz bardziej komplikującą się naukę o mózgu i jego funkcjonowaniu? Uważam, że ta luka będzie narastać.

ADAM WORKOWSKI: Brzmi to wszystko bardzo pesymistycznie. Jednak nie możemy zapominać, że filozofia umysłu jest obecnie najbardziej dynamicznie rozwijającym się działem filozofii. Jej sukcesy wydają się niepodważalne. Neuronauki i nauki kognitywne dostarczyły filozofom ogromną liczbę faktów, które trzeba przetrwać i zrozumieć. Dawni filozofowie nie mieli pojęcia o budowie i funkcjach mózgu. Dlatego zderzenie klasycznych wizji z odkryciami nauk o mózgu spowodowało twórczy ferment we współczesnej filozofii umysłu. Wydaje mi się, że na przykład próby połączenia tradycyjnej fenomenologii i nauk kognitywnych przyniosą jeszcze wiele niespodzianek.

Być może filozofia umysłu potrzebuje wielkiej teorii świadomości, którą uda się stworzyć dopiero za kilkaset lat, a w dzisiejszym



stanie nie ma nawet dopracowanej metody. Jednak wielu jej entuzjastów może powiedzieć: może nie mamy wielkiej teorii ani niezawodnej metody, ale nasze „prowizoryczne” metody działają! A ludzki umysł zdradza nam coraz więcej tajemnic.

ROBERT PIŁAT: Ale jak to działa? Że powoduje ferment, że wzrasta ilość naszej wiedzy, tego nie kwestionuję, w ten sposób na pewno to działa. Ferment pojawia się stąd, że po stronie *definiendum* wzrasta liczba przedmiotów oraz ich komplikacja. Oczywiście, towarzyszy temu ekscytacja, podobnie jak wraz z rozwojem nauk fizycznych nagle przed oczami filozofów stała masa obiektów, o których nie mieli pojęcia. Tak samo jest teraz: otwierają nam się oczy na subtelne oddziaływania pomiędzy naszymi organami zmysłów a przedmiotami, heurystyki, które nasze organizmy są w stanie stosować. Wzrasta zatem ilość wiedzy, ale, moim zdaniem, to wciąż nie oznacza zmniejszenia luki eksplanacyjnej, czyli zwiększenia szansy na to, że wyjaśnimy w kategoriach przyrodniczych to, co znaczy myśleć i rozumieć świat.

Wzrasta ilość wiedzy, ale to wciąż nie oznacza zmniejszenia luki eksplanacyjnej, czyli zwiększenia szansy na to, że wyjaśnimy w kategoriach przyrodniczych to, co znaczy myśleć i rozumieć świat.

ADAM WORKOWSKI: Czy jednak w filozofii umysłu nie ma postępów po stronie teorii? Nie tylko poznajemy więcej faktów, ale również budujemy teorie, które potrafią wyjaśniać zjawiska należące do zupełnie różnych dziedzin. Pamiętam *Nowy umysł cesarza* Penrose’a: niezwykle włączenie matematyki i fizyki kwantowej do badań nad umysłem. W naszych czasach neurologia i filozofia współpracują w wyjaśnianiu rozmaitych schorzeń, które wpływają na ludzką psychikę jak na przykład rozszczepienie świadomości czy afazja. Potężne zasoby nowych doświadczeń prowokują filozofów umysłu do budowania coraz bardziej niezwykłych eksperymentów myślowych.

ROBERT PIŁAT: Przykład z afazją jest bardzo interesujący, bo tu mamy trzy rzeczywistości: pierwsza to sfera behawioralna – ktoś za-



chowuje się w sposób, który my definiujemy jako chorobliwy; druga sfera to zmiany, które zauważamy w jego mózgu; trzecia to abstrakcyjny model, który ma nam posłużyć do powiązania jego zachowania i zmian w mózgu. Ten model wiążący wszystkie te informacje stanowi dla nas wyjaśnienie. Czy zatem tworzenie modeli byłoby tym, czego oczekujemy? Problem w tym, że modele są arbitralne – w nauce nam to nie przeszkadza, ponieważ można sprawdzić, czy jeden model jest lepszy od drugiego przez predykcję. Ale w filozofii umysłu nie dokonujemy predykcji przy pomocy modeli, ponieważ wyjaśniamy niejako wstecz to, co się stało. Gdzie więc znaleźć kryterium tego, że jeden model jest dla nas lepszy, a drugi gorszy? Modele bierze się zwykle z rękawa. Chemicy badali cząsteczki skomplikowane, przyklejając klejem piłeczki, druciki i blaszki i w ten sposób dostawali nagrody Nobla! Tutaj też możemy w ten sposób robić, ale jak stwierdzimy, że jeden model jest lepszy od drugiego?

ADAM WORKOWSKI: We współczesnej filozofii umysłu powodzeniem cieszą się raczej modele prostsze, które redukują zjawiska nieznanne do wcześniej znanych. Jednak filozof musi pytać, czy redukcja na przykład subiektywnych odczuć do zjawisk fizycznych jest wzbogaceniem czy kastracją naszej wiedzy? Niestety, mimo że filozofia umysłu dostarcza znakomitych analiz szczegółowych, to w wielu kluczowych problemach (np. subiektywności) spory rzeczowe zmieniają się często w jałowe starcia przeciwnych wizji.

ROBERT PIŁAT: W pewnym momencie jesteśmy zmuszeni do prze-meblowania naszego świata pojęć i to, jak dalece jesteśmy skłonni i gotowi to zrobić, to bardzo ciekawy problem filozoficzny. Czy można ludziom zaproponować, na bazie naszej wiedzy naukowej, przeprowadzenie rekategoryzacji? Otóż chyba nie...

KS. JÓZEF BREMER: Stąd właśnie pytanie o nowe kategorie i o nowe pojęcia – ogólnie o nową naukę – w której obiektywnym obrazie świata będzie miejsce dla cechującego się subiektywnością świadomego umysłu...



ADAM WORKOWSKI: Tylko pytanie, czy taka nauka nie pęknie wewnątrz; określenie „naukowy” nie może być rozszerzane w nieskończoność...

ROBERT PIŁAT: Rekatoryzacja polegałaby na tym, że pojęcie umysłu byłoby używane w znaczeniu, które nie jest ani rozszerzeniem, ani transformacją tego znaczenia, w jakim go teraz używamy. Ono będzie miało całkowicie inne znaczenie, a to żadna sztuka zdefiniować coś zupełnie na nowo, na przykład zastąpić pojęcie świadomości pojęciem wewnętrznego skanowania... Otóż skanowanie nie ma wiele wspólnego z tym, co się zwyczajnie rozumie przez świadomość.

KS. JÓZEF BREMER: Myślę, że to jest kwestia, która prowadzi do pytania o to, jak dzisiaj w ogóle uprawiać filozofię. Czy ograniczyć się do potocznego obrazu świata, czy też uwzględniać osiągnięcia nauki? Te dwa obrazy gdzieś się krzyżują, a osiągnięcia naukowców pomagają zrozumieć filozofom umysł. Dlatego dziś już nie sposób oddzielić od siebie tych dwóch rodzajów wyjaśniania umysłu. Parę lat temu miałem okazję być w Centrum Badań nad Świadomością na Uniwersytecie Arizony w Tucson. Było to w czasie, gdy pracował tam Chalmers. Filozofowie wspólnie z naukowcami spotykają się regularnie razem w Centrum i dyskutując nad umysłem, nad świadomością, starają się połączyć uzyskane przez siebie wyniki, zobaczyć je z innej perspektywy aniżeli ich własna. Mają nadzieję, że przez kumulację wiedzy filozoficzno-empirycznej zrodzi się kiedyś jedna teoria, która przynajmniej aspektowo wyjaśni zagadkę świadomego umysłu. Przynajmniej, iż być może tej luki eksplanacyjnej do końca nie da się zasypać, jednak przez przyrost wiedzy idziemy w jakimś sensie do przodu, choćby nawet małymi krokami.

Być może tej luki eksplanacyjnej do końca nie da się zasypać, jednak przez przyrost wiedzy idziemy w jakimś sensie do przodu.

ADAM WORKOWSKI: Na samym początku swojego rozwoju filozofia umysłu była bardzo ascetyczna, eliminowała wiele pojęć filozoficznych i zdawało się, że zapewni jej to sukces. Dziś następuje



renesans prawie wszystkich pojęć, które przedtem zostały wyrzucone (na przykład ostatnio wielkim powodzeniem cieszy się pojęcie *self*, które kiedyś uznawano za niepotrzebne). Lecz wraz z nimi powracają klasyczne problemy filozoficzne. Zatem wprowadzenie nowych modeli wyjaśniających i obfite czerpanie z osiągnięć nauki nie zlikwidowało tradycyjnych zagadek dotyczących umysłu. Przepaść między ciałem a umysłem nie została zasypana.

Co ciekawe, w ostatnim czasie można zauważyć interesującą zmianę. Naukowcy i filozofowie umysłu są nadal optymistami, jeśli chodzi o rozwiązanie „trudnego problemu”, czyli opisanie zjawisk „subiektywnych” w umyśle. Nowe metody eksperymentalne zdają się przybliżać moment zasypania przepaści między umysłem a światem. Jednak niespodziewanie przepaść powraca przy wyjaśnieniu „łatwego” problemu umysłu – czyli odpowiedzi na pytanie, jak umysł postrzega, tworzy pojęcia i dokonuje kategoryzacji rzeczywistości. Trudno powiedzieć, czy to stan przejściowego kryzysu czy też znów kolejny „przełom” w filozofii zakończy się rozczarowaniem.

KS. JÓZEF BREMER: W wielu kręgach należy dzisiaj do dobrego tonu mówienie o neurofenomenologii, o neurofilozofii, o neuropsychologii, a nawet o neuroteologii. Jednak często takie syntezy są nieudane i dużo w nich nadużyć. Pytanie brzmi, czy owo „neuro” musi być na pierwszym miejscu, czy ono musi dyktować sposób postępowania w filozofii umysłu. Dalej jednak nie mamy odpowiedzi na pytanie, jak zmniejszyć lukę między wyjaśnianiem w neuronaukach a wyjaśnianiem dotychczas używanym w filozofii, i za pomocą jakiej metody miałyby to zmniejszenie nastąpić, czyli jednym słowem: jak to działa?

ROBERT PIŁAT: Przyznam, że czasami z irytacją studiuje wyjaśnienia neurofizjologiczne w rodzaju umieszczania kontroli doświadczenia przez „ja”, wiązanie ich z płatami przedczołowymi itd. I nie chodzi mi tu o same materiały empiryczne, bo te na ogół są poprawne metodologicznie w tym sensie, że autorzy są zobowiązani przez metodologię nauk przyrodniczych do ostrożności i relatywizacji swoich wniosków. Jednak w tym eksperymencie nie chodzi o to, czy „ja”



jest w jakimś kawałku kory przedczołowej, a raczej o to, czy – kiedy mamy czynność kontrolowaną refleksyjnie – w większym stopniu reagują te właśnie fragmenty niż inne. Sedno eksperymentu polega na tym, że lepiej zapamiętujemy słowa, które odnoszą się do nas, i stąd wyprowadza się wniosek, że to, co jest dobrze związane z moim ośrodkiem tożsamości, lepiej zakorzenia się w pamięci. Aby zbadać tę hipotezę, wykonuje się funkcjonalny rezonans magnetyczny i obserwuje się, czy te słowa, które są ze mną bardziej związane, mają lepszą, bogatszą reprezentację semantyczną, to znaczy, czy ośrodki odpowiadające za zapamiętywanie znaczeń słów silniej reagują w takim teście – i stwierdza się, że nie. A zatem nie da się wyjaśnić lepszego zapamiętywania tych słów przy pomocy hipotezy, że one są lepiej reprezentowane semantycznie. Przerzucamy się wtedy do drugiej hipotezy sugerującej, że może istnieje osobny czynnik, mianowicie hipotetyczne „ja”, które sprawia, że związane z nim słowa lepiej zakorzeniają się w pamięci. Wtedy takie słowo jest dobrze zapamiętywane, a w teście jest lepiej reprodukowane. Bardzo piękny eksperyment, metodologicznie poprawny, ale co on pokazuje? Tylko relatywną siłę mechanizmu zapamiętywania niektórych jednostek semantycznych. Żadnego „ja” nie pokazuje, ponieważ to coś, co jest nazywane „ja”, można nazwać dowolnie czymś innym, co będzie tylko dodatkowym mechanizmem wiązania z całością funkcjonującego mózgu pewnej konkretnej informacji, w tym przypadku słowa. I na ogół ci, którzy wykonują takie doświadczenia, są bardzo przytomni, ale filozofowie nie są przytomni – biorą takie doświadczenie i wyprowadzają z tego niesamowite wnioski, powiadają: znaleziono „ja” w mózgu. Jakież „ja” znaleziono w mózgu? Z doświadczenia wynika więc piękna rzecz, ale bardzo mała.

Zatem ten multidyscyplinarny „patchwork”, który jest często celem badań filozofów i naukowców, tak naprawdę niewiele nam daje, a rozwiązanie zagadki umysłu pozostaje poza zasięgiem możliwości poznawczych człowieka...

ROBERT PIŁAT: Piękne porównanie, bo „patchwork” oznacza łąty przylegające do siebie, a tutaj chodzi o to, że to nie jest „patchwork”,



bo wyniki badań zaczerpnięte z różnych nauk nie przylegają do siebie. To jest tak, jakbyśmy dopiero położyli sobie je na tapczanie, ale ich nie zszyjemy, bo nie mamy nici...

ADAM WORKOWSKI: Nawet jak zszyjemy, to i tak nie rozwiąże nam to sprawy, bo będziemy mieli w różnych miejscach zupełnie różne metodologie i rozwiązania...

ROBERT PIŁAT: Ale z drugiej strony to nie jest całkiem prawdą, że to nic nie wnosi: właściwie wszyscy się zgadzamy, że nauka wnosi, ale nie całkiem się zgadzamy co do tego, co i jak wnosi, czyli w jaką dziedzinę naszego myślenia wpadają te informacje naukowe, które są niewątpliwie fascynujące. Czy one wpadają w dziedzinę naszych pojęć, przekształcając je raz na zawsze? Czy one wpadają tylko w dziedzinę metafor, czyli tego, jak sobie wyobrażamy te prawdy w języku, czy to z kolei przemienia tylko język publiczny, którym się mówi? Gdy znajdziemy się na konferencji z naukowcami, zaczniemy z nimi dyskutować, odwołując się do takich metafor, jak czarne skrzynki, modele mózgowie, synchronizacje, procesy przetwarzania informacji, symulacje itd. A to są tylko publicznie dostępne metafory.

ADAM WORKOWSKI: Ale czy metafory nie mają dużo wspólnego z pojęciami?

ROBERT PIŁAT: Oczywiście, mają, związek ten jest bardzo silny, ale i skomplikowany. Większość pojęć prawdopodobnie u swego źródła ma metafory, z drugiej strony pojęcia są też podstawami do kolejnych metaforyzacji.

ADAM WORKOWSKI: Metafory są potrzebne do budowania filozofii, bo kształtują wizję całości, która pozwala generować nowe teorie i pojęcia. Filozof średniowieczny kompletnie nie rozumiałby współczesnej filozofii umysłu, i to nie tylko dlatego, że mamy dziś inne denotacje słowa „umysł”, ale raczej dlatego, że filozofia umysłu wyraza z metaforycznej wizji Kartezjusza, rozwijanej przez kilka stuleci. Nawet jeśli współcześni naturaliści twardo odrzucają dualizm, to prze-



cież zwalczają wizję umysłu jako „ducha w maszynie” Ryle’a, która jest niczym innym jak metaforą-karykaturą filozofii Kartezjusza.

KS. JÓZEF BREMER: Bez metafor, eksperymentów myślowych trudno byłoby popchnąć do przodu filozofię umysłu, choć trzeba zachować tu wielką ostrożność, ponieważ często eksperymenty myślowe i metafory prowadzą do sprzeczności.

ROBERT PIŁAT: Uważam, że eksperymenty myślowe nie prowadzą nas do żadnej wiedzy faktycznej i do zastąpienia jednego pojęcia drugim, a najwyżej dokonują pewnego zawężenia, i to dosyć skromnego, bo wyrzucają z obrębu odniesienia danego pojęcia niektóre aspekty, które może bezmyślnie bylibyśmy skłonni tam wpisywać. Metafory zaś są przeszkodą w myśleniu filozoficznym, choć zgadzam się oczywiście z tym, że wprowadzają nową myśl na scenę. O wiele jednak bliższy jest mi opis zadań filozofii jako walki z metaforami aniżeli produkowania metafor. Jeżeli ceną za porozumienie między filozofią a nauką miałyby być metafory, ja nie chcę takiej ceny płacić, bo dla mnie nie jest to ideał rozumienia. Interesująca rzecz dla filozofii zaczyna się wtedy, gdy porzucamy tę metaforykę, czyli wszystkie dyskusje, które odwołują się do zombie, czarnych skrzynek itd. Przypominają one bowiem przedfilozoficzną zabawę w popularyzowanie wyników nauki.

Odlóżmy spór o metaforę. Zatrzymaliśmy się w pewnym momencie na tym, że nie możemy przy pomocy wiedzy naukowej przekształcić naszych pojęć w sposób radykalny. Dlaczego?

ROBERT PIŁAT: Nie możemy powiedzieć ludziom, że od tej pory przestajemy mówić o przedmiotach, a zaczynamy mówić na przykład o fazach procesów. Tego się nie da zrobić, ponieważ to, co w istocie dzieje się z naszymi pojęciami pod wpływem nowej wiedzy, nie jest ich zastępowaniem. Bardzo mało pojęć można tak naprawdę zastąpić. Można je w pewnym sensie zawęzić, przesunąć w inne miejsce w systemie pojęciowym. Pojęcia tworzą uniwersum, a w uniwersum można dokonywać różnych operacji, ale w przekategoryzowa-



nie w sensie radykalnym nie wierzę. A zatem wraca problem tego, jak w obrębie ciągle przekształcającego się uniwersum pojęciowego pomieścić dwa poduniwersa, naukowe i potoczne? Tu właśnie brak środków pojęciowych.

KS. JÓZEF BREMER: Skoro obiekt, którym się zajmujemy, jest tak skomplikowany, może powinniśmy zrezygnować z ambicji stworzenia jakiegoś systemu, a poprzestać na tym, że dzięki rozwojowi neuronauk dokładniej widzimy – jako filozofowie – problem umysłu, wiemy, jakie pytanie postawić, lub wiemy to, że jeszcze nie umiemy postawić właściwego pytania o świadomy umysł i jego cielesny korelat.

ROBERT PIŁAT: To, moim zdaniem, nie różni się niczym na przykład od czytania poezji. Poezja też nie wyjaśnia mojej egzystencji, natomiast niesłychanie dużo daje...

ADAM WORKOWSKI: Z tego, co mówi profesor Piłat, wyłania się jednak bardzo pesymistyczny obraz...

ROBERT PIŁAT: Nie nazwałbym tego pesymizmem, lecz realizmem. Może to brzmieć pesymistycznie, bo zaprzeczam możliwości łatwego porozumienia się albo w ogóle porozumienia się pomiędzy różnymi paradygmatami wyjaśnienia nas samych. Dlaczego uważam, że to nie jest pesymizm, lecz realizm? Bo dla mnie większym pesymizmem byłoby przyjęcie wizji zbyt łatwej syntezy, której ceną jest metaforyzacja sfery porozumienia między nauką a filozofią oraz wizualizacja, perswazyjne tworzenie obrazów, modeli, które mają dużą siłę przekonywania. Dlaczego odmawiam pełnej prawomocności filozoficznej tym próbom syntezy? Czy za wszelką cenę musimy doprowadzić do połączenia zdrowego rozsądku z nauką? Oczywiście, są takie postulaty – Armstrong, Smart uważali, że filozofia jest szukaniem połączenia między zdrowym rozsądkiem a nauką. Dla mnie jednak jest to deflacyjna koncepcja filozofii, ponieważ nie ma ona żadnych samodzielnych treści poznawczych. Jeżeli przyjąć, że filozofia ma swoją dziedzinę, z którą się styka, to jest nią przede wszystkim



kim dziedzina naszej niewiedzy. Dlatego uważam, że stwierdzenie, iż pomiędzy nauką i na przykład fenomenologicznym, introspekcyjnym prądem filozofii umysłu narasta luka, to czysty realizm. Wydaje mi się, że właśnie w tej luce widać rzeczywistość. Najciekawsze dla filozofa jest obcowanie z tą sferą, która jest nieznana, i to w bardziej jeszcze radykalny sposób niż nieznane jeszcze nauce sfery własności materialnego świata.

KS. JÓZEF BREMER SJ, dr, prodziekan Wydziału Filozofii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”. Wydał m.in.: *Problem umysł–ciało. Wprowadzenie* (Kraków 2001) oraz *Jak to jest być świadomym?* (Warszawa 2005).

ROBERT PIŁAT, dr hab., kierownik Zakładu Logiki i Języka w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Wydał m.in.: *Czy istnieje świadomość?* (Warszawa 1993) i *Umysł jako model świata* (Warszawa 1999).

ADAM WORKOWSKI, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Metafizyki PAT, wykładowca Collegium Civitas w Warszawie, członek redakcji „Logosu i Ethosu”.

Zamieszczone poniżej eseje Johna J. C. Smarta, Richarda Rorty’ego, Thomasa Nagela zostały napisane w latach 90. ubiegłego wieku specjalnie dla naszego miesięcznika, z przeznaczeniem do jednego z tomów towarzyszącej mu wówczas serii „Znak-Idee”. Niestety, ta seria miała niedługi żywot, co m.in. spowodowało, że tom o problemie umysł–ciało nigdy nie został opublikowany (wersje oryginalne tych esejów ukazały się w antologii *The Mind-Body Problem. A Guide to the Current Debate*, pod red. Richarda Warnera i Tadeusza Szubki, Oxford 1994).



Hilary Putnam

Z dziejów umysłu

Każdy poprzedni okres w dziejach myśli Zachodu miał całkowicie inną koncepcję tego, co oznaczają takie terminy jak *u m y s ł* czy *d u s z a*, i odpowiednio do tego inną koncepcję problemów, które powinniśmy próbować rozwiązać.

W naszym stuleciu stawia się sprawy tak, jak gdyby umysł był nieomal oczywistą ideą. Wydaje się, że same fenomeny wymagają od nas, by traktować je bądź jako mentalne, bądź jako fizyczne, tak jak to faktycznie robimy. A przecież obecne pojęcie umysłu nie jest wcale takie stare, a w każdym razie nie od dawna datuje się jego hegemonia. Słowa umysł (*mind*) i dusza (*soul*), czy też ich klasyczni poprzednicy, łacińskie *mens* i greckie *psyche*, są oczywiście stare. Nawyk utożsamiania pojęć faktycznie całkowicie różnych prowadzi nas do przekonania, że wobec tego obecne pojęcie umysłu musi być równie stare, lecz nic nie może być bardziej fałszywe. Warto o tym oczywiście wiedzieć jako o pewnym fakcie z zakresu historii intelektualnej; ja jednak mam nadzieję, że bez względu na to, czy interesujemy się umysłem jako filozofowie, jako psychologowie, jako „kognitywni naukowcy” czy też po prostu jako ciekawi i zdziwieni ludzie, dostrzeżemy, że ta cząstka historii intelektualnej przyniesie także ko-



rzyść przez uczynienie mniej zniewalającymi utartych dróg myślenia o „fenomenach mentalnych”.

Zacznijmy, jak to się często robi, od Arystotelesa. *De anima* Arystotelesa uważa się często (i sędzę, że słusznie) za pierwsze dzieło z psychologii; prawdę powiedziawszy, to ono w zasadzie dało nazwę tej dziedzinie. Czy jednak przedmiot rozważań Arystotelesa, *psyche*, należy utożsamiać z tym, co my nazywamy umysłem? (*Psyche* jest często tłumaczone jako „dusza”, tak że możemy również pytać, czy *psyche* należy utożsamiać z tym, co my nazywamy – lub nazywaliśmy – duszą).

Kto czytał Arystotelesa, wie, że odpowiedź jest negatywna. *Psyche* Arystotelesa jest „formą”, albo – jak ja bym to powiedział – organizacją przeznaczoną do funkcjonowania całego zorganizowanego żywego ciała. Jej natura jest naturą zdolności. (W standardowym tłumaczeniu tekstu Arystotelesa zdolność jest określana jako „pierwszy akt”; być może chodzi tu o to, że „pierwszorzędne realności” – bo i tak można oddawać pierwszy akt – są zdolnościami do k o n y w a n i a pewnych rzeczy). Wśród aktywności *psyche* (aktywności wymienionych przez Arystotelesa) są te, które uznalibyśmy za fizyczne (trawienie i rozmnażanie). Aktywności te są „aktami drugimi”. Ale, rzecz jasna, nasza zdolność rozmnażania i nasza zdolność trawienia nie wchodzi w skład tego, co dzisiaj nazywamy umysłem. Jeśli Arystotelesowska *psyche* odpowiada jakimkolwiek współczesnemu pojęciu, to jest nim niezwykle nowoczesne pojęcie „organizacji funkcjonalnej”, co uzasadniałem gdzie indziej¹, a nie obecnie popularne pojęcie umysłu.

U Arystotelesa są również inne pojęcia, inne odróżnienia; czy któreś z nich odpowiada w pełni n a s z e j dystynkcji: umysłowy-fizyczny? Jest tam na przykład sławne pojęcie *nous* (rozum). *Nous* ma wszakże sens bardziej ograniczony niż umysł. „Uczucia” (*passions*), naturalne pragnienia miłości (przynajmniej miłości fizycznej), pożywania się, wygody, także odczucia obronne i agresywne oraz próżność i pragnienie bycia podziwianym, które są częścią

¹ Zob. moje *Philosophical Papers*, vol. II: *Mind, Language and Reality*, New York 1975.



naszego „uposażenia”, nie należą do *nous* (według Platona w jego trójczłonowym podziale duszy, uczucia stanowiły jedną jej część, natomiast *nous* inną). Zwykle wrażenia wzrokowe czy słuchowe również nie są częścią *nous* (bardzo długo wrażenia nie były uważane za część umysłu – faktycznie dopiero w ostatnich dwustu lub trzystu latach, szczególnie w krajach anglojęzycznych, umysł został w zasadzie utożsamiony z wrażeniami). W systemie Arystotelesa wrażenia wzrokowe znajdują się w samym zmyśle wzroku, a wrażenia słuchowe w samym zmyśle słuchu.

Zagadkowe, przynajmniej dla mnie, jest to, jak informacje pochodzące ze zmysłów wiążą się z zasadami ogólnymi pochodzącymi z *nous*; tego typu powiązanie wymagane jest zarówno przez Arystotelesowskie ujęcie rozumowania teoretycznego, jak i przez jego ujęcie rozumowania praktycznego. Ale Arystoteles nie opisuje władzy, która wykonuje to zadanie (chyba że jest nią „zmysł wspólny”?). Dostrzega on potrzebę czynnika wiążącego i umieszcza go w okolicach serca. W każdym razie, w ramach systemu Arystotelesa można stawiać pytania, w jakiej relacji do ciała pozostaje *nous*, w jakiej relacji do ciała pozostaje *psyche* itd. I chociaż Arystoteles mówi coś na ten temat (mówi na przykład, że „czynny *nous*” może odłączyć się od ciała, natomiast *psyche* jako całość nie), to nie można się tam doszukać współczesnego „problemu umysł–ciało”.

Podobne uwagi można sformułować w odniesieniu do koncepcji średniowiecznych. Tomasz z Akwinu miał bardzo rozbudowaną psychologię², lecz nie ma w niej takich podziałów, jakie przyjmujemy współcześnie. W systemie Akwinaty zmysły wytwarzają reprezentacje w biernej wyobraźni, które – używając terminu Arystotelesowskiego – nazywa on *phantasmata* (nie są to fantastyczne rzeczy, lecz percepcje). Podobnie jak Arystoteles, Tomasz uważa wyobrażenia zmysłowe za materialne (choć nie we współczesnym sensie redukcyjnym – rzecz jasna, nie ma tam mowy o neuronach lub obwodzie komputerowym w mózgu). Dla nas, współczesnych, ta koncep-

² Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, translation and interpretation by J. Bobik, Notre Dame, Ind. 1965 [Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia – O bycie i istocie*, przeł. M. A. Krąpiec, Lublin 1981].



cja wyobrażeń zmysłowych jako czegoś, co w zasadzie znajduje się na jednym poziomie z ciałem, jest być może najdziwniejszą cechą klasycznego sposobu myślenia. Odkąd empiryzm brytyjski właściwie utożsamiał umysł z wyobrazeniami (albo „ideami” – jak nazywano je w XVII w.), z a c z ę ł i ś m y myśleć o tych wyobrazeniach jak o czymś typowo „umysłowym” i – jeśli nie jesteśmy materialistami – niematerialnym. A przecież dla myślicieli klasycznych rozum – *nous* – był niepodobny do ciała, a wrażenia były jak najbardziej czymś znajdującym się po stronie materii i ciała (w psychologii Tomasza *phantasma* jest wyraźnie określone jako coś „materialnego”, z czego intelekt wydobywa „intelektualne podobieństwo poznawcze” albo – jeśli dokona się jednego z tych upraszczających identyfikacji, przed którymi ostrzegałem – pojęcie).

Jednym z najtrudniejszych zagadnień związanych z powyższymi modelami jest dokładna lokalizacja p a m i ę c i. Wydaje się nam ona tak centralną funkcją umysłu, że skłonni jesteśmy ten sam pogląd przypisywać wcześniejszym autorom. I dopóki faktycznie nie prześledzimy dziejów tego zagadnienia, dopóty nie uświadomimy sobie, jak bardzo odmiennie pojmowali oni pamięć, tak samo, jak bardzo odmiennie pojmowali oni wrażenia. Wcześniejsi autorzy odróżniali dwa rodzaje pamięci. Jednym z nich jest pamięć dotycząca rzeczy, które możemy zrozumieć lub dostrzec intelektem, gdy już raz do tego doszliśmy (na przykład twierdzenie Pitagorasa lub to, że istotą człowieka jest bycie racjonalnym). Gdy doszliśmy do jednej z tych prawd intelektualnych i udało się nam ją uchwycić, to można ją sobie przypomnieć i znajduje się ona w naszym *nous*. Natomiast gdy po prostu pamiętam, że coś mi się przydarzyło (powiedzmy, że zjadłem jajka na śniadanie), lub pamiętam jakiś fakt dotyczący mnie (nazywam się Hilary Putnam), to gdzie to jest przechowywane? Z pewnością nie w czynnym *nous*. Ani Arystoteles, ani Tomasz nie mówią nic wprost na ten temat, lecz sądzę, że można im przypisać następujące stanowisko: jeśli teraz nie przypominam sobie aktywnie jakiegoś epizodu lub faktu, to ślad pamięciowy w ogóle nie znajduje się w moim *nous*. Akwinata wiedział już, że to mózg, a nie serce jest siedliskiem intelektu; i chociaż brzmi to niezwykle współcześnie, to pogląd, iż „ślady mózgowe” są treściami pamięciowymi, które nie są



aktywnie przypominane, mógłby być dla niego jak najbardziej do przyjęcia.

Tomasz z Akwinu wyraźnie zaprzecza temu, że można odpowiednio myśleć, nie posiadając ciała. Odrzuca teologię, według której ciało jest po prostu zawadą dla duszy, która ją niszczy, ciągnie w dół i czyni grzeszną. Tomasz był przekonany, że Bóg jest dobrym rzemieślnikiem. Stworzył to ciało i tę duszę dla siebie nawzajem; jedno bez drugiego faktycznie nie jest w stanie funkcjonować. Jeśli ta interpretacja jest trafna, to gdy przypominam sobie, jak się nazywam lub co jadłem na śniadanie, wtedy coś w moim mózgu pobudza moją bierną wyobraźnię i wytwarza *phantasma* (tym razem od wewnątrz, a nie od zewnątrz); mój *nous* oddziałuje na to *phantasma* i wydobywa z niego informację pojęciową.

Powiedziałem, że pogląd ten brzmi współcześnie, i do pewnego stopnia tak jest. Dzisiejszy materialista, który nie troszczy się o odróżnienie między umysłem a mózgiem, może uważać, że taki pogląd jest w zasadzie zdroworoządkowy. Trzeba jednak zauważyć, iż nie jest to całkiem pogląd zdrowego rozsądku. Według współczesnego poglądu „zdroworoządkowego” jest oczywiste, iż treści pamięciowe są w umyśle; tym natomiast, co nadal uchodzi za trudną kwestię, jest pytanie, czy są one *i d e n t y c z n e* ze śladami mózgowymi, czy tylko są z nimi *s k o r e l o w a n e*. Pogląd, który przypisałem Tomaszowi, brzmi, że jest oczywiste, iż treści pamięciowe są w ciele (mózgu); kiedy nie są aktywnie przypominane, to nie są one w ogóle „mentalne”. Odróżnienie *nous*–ciało, które można przypisywać Tomaszowi, nie jest takie samo jak współczesna dystynkcja umysł–ciało. Niemniej jednak, gdy się nad nim zastanawiam, to nie przedstawia się ono wcale gorzej niż owa współczesna dystynkcja! Albowiem czyż jest oczywiste, że istnieje coś nazywanego umysłem, w którym zawierają się wszystkie moje treści pamięciowe, niezależnie od tego, czy je sobie aktywnie przypominam czy też nie, ale którego funkcje nie obejmują trawienia i rozmnażania? Czy też może jesteśmy zniewoleni pewnym obrazem, obrazem o nieco przypadkowym pochodzeniu i logice, która przestaje być zniewalająca, gdy tylko się nad nią zastanowić?



To, że uczucia i epizodyczne treści pamięciowe (w odróżnieniu od treści pamięciowych dotyczących zasad ogólnych, takich jak zasady geometrii czy logiki) nie są częściami *nous*, czyli tej części umysłu, którą Arystoteles uważał za niematerialną, rzuca światło na kontrowersje wokół teorii Majmonidesa, także na niektóre dyskusyjne kwestie interpretacyjne dotyczące Kartezjusza. Chociaż Majmonides w swoich pismach doktrynalnych (w swoim wielkim komentarzu do Talmudu) przyznaje się do wiary w nieśmiertelność, to w dziele z zakresu filozofii czysto teoretycznej, *Przewodniku dla błądzących*, określa to pojęcie w taki sposób, że na przykład Leo Strauss³ zastanawia się, czy Majmonides w ogóle był przekonany o o s o b o w e j nieśmiertelności. Niektóre fragmenty jego pism prowadzą Straussa do wniosku, iż według Majmonidesa tylko rozum, „czynny *nous*”, jest niezniszczalny. Jeśli czynny *nous* nie zawiera czegoś takiego jak pamięć epizodów z mojego życia, mojej wiedzy o tym, kim jestem, moich pragnień (o ile nie pochodzą one z samego rozumu) itd., to chociażby nawet było prawdą, że czynny *nous* nie ulega zniszczeniu po mojej śmierci, to wcale nie takie jest zwykłe pojęcie

Istnienie w filozofii średniowiecznej dystynkcji między przetrwaniem *nous* a przetrwaniem indywiduum pokazuje, jak bardzo różni się niematerialna część duszy od tego, co my dzisiaj nazywamy umysłem.

tego, że ja, Hilary Putnam, przetrwam swoją śmierć cielesną. Nie twierdzę, że interpretacja Straussa jest trafna, lecz samo istnienie w filozofii średniowiecznej dystynkcji między przetrwaniem *nous* a przetrwaniem i n d y w i d u m pokazuje, jak bardzo różni się – ujmując to w terminologii filozofa średniowiecznego – niematerialna część duszy od tego, co my dzisiaj nazywamy umysłem.

Problem dotyczący Kartezjusza (o którym już wspominałem) polega na pogodzeniu jego twierdzenia (znajdującego się w *Rozprawie... i Medytacjach...*), że jestem z istoty umysłem („rzeczą, która myśli”), z inną tezą, sformułowaną w jego listach, według której nie jestem samym umysłem, lecz raczej organiczną jednością mojego umysłu i mojego ciała. Jednym z możliwych sposobów pogodzenia

³ L. Strauss, *The Literary Character of the „Guide to the Perplexed”*, w: tenże, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1952, s. 38-94.



tych dwóch twierdzeń byłoby zinterpretowanie ja, którym jest mój umysł, jako po prostu aktywnie myślącej świadomości (nie ma żadnych powodów, by przypuszczać, że Kartezjusz posiadał pojęcie „nieświadomego umysłu”), natomiast ja będącego organiczną jednością jako całej jaźni czy podmiotu, łącznie z treściami pamięciowymi, trwałymi dyspozycjami i wrażeniami. (Na przykład Paul Hoffman⁴ argumentuje, że dla Kartezjusza wrażenia były raczej wyobrażeniami materialnymi w ciele, a nie fenomenami „mentalnymi” w sensie kartezjańskim, i wykorzystuje tę interpretację do odczytania stanowiska Kartezjusza na temat p o d m i o t u jako stanowiska przyjmującego prawdziwą organiczną jedność. Zauważmy, że jeśli Hoffman ma rację, to Kartezjusz między innymi kontynuuje tradycję sięgającą Arystotelesa, tradycję myślenia o wrażeniach jako o czymś „materialnym”).

Umysły hume’owskie i umysły postkantowskie

Pisząc mój pierwszy artykuł o problemie umysł–ciało, *Minds and Machines*⁵, argumentowałem, że istnieje „logiczny odpowiednik” tego problemu dla maszyn Turinga oraz że „całą kwestię »identyczności umysł–ciało« można przedstawić w kategoriach owego odpowiednika”. W tym celu wyobraziłem sobie maszynę zdolną do formułowania teorii naukowych i akceptującą teorie, które spełniają określone kryteria („przyjąwszy, że możliwe jest do pewnego stopnia zmechanizowanie logiki indukcyjnej”). Pisałem: „W szczególności, jeśli maszyna ma elektroniczne »narządy zmysłu«, umożliwiające jej badanie samej siebie w trakcie działania, wtedy może sformułować teorie dotyczące własnej struktury i poddać je sprawdzeniu”. Wyobraziłem sobie maszynę odkrywającą: „Jestem w stanie A wtedy i tylko wtedy, gdy włączony jest przekaźnik nr 36”. Owo „Jestem w stanie A” miało być językiem obserwacyjnym (introspek-

⁴ *Cartesian Passions and Cartesian Dualism*, „Pacific Philosophical Quarterly” 71(1990), s. 310-333.

⁵ Przedrukowany w moich *Philosophical Papers*, vol. II: *Mind, Language and Reality*, dz. cyt., s. 362-385.



cyjnym) maszyny; to znaczy komenda drukowania przez maszynę „Jestem w stanie A” wtedy, kiedy jest ona w stanie A, została „wbudowana konstrukcyjnie” do maszyny, natomiast „przełącznik nr 36” (maszyny miały wówczas przełączniki, a nie układy scalone) uznałem za język teoretyczny maszyny. „Przełącznik nr 36” określiłem jako „termin teoretyczny”, który jest „częściowo zinterpretowany w terminach obserwacyjnych”. Następnie stwierdziłem, że:

Teraz wszystkie zwykle przytaczane racje za identyfikacją umysłu z ciałem i przeciw niej mogą znaleźć swoje odpowiedniki w racjach za i przeciw powiedzeniu, że stan A jest faktycznie i d e n t y c z n y z włączeniem przełącznika nr 36.

Ockhamistycznym argumentom za „identycznością” w pierwszej sytuacji odpowiadają ockhamistyczne argumenty za identycznością w drugiej. I również zazwyczaj podawane argumenty na rzecz dualizmu w wypadku umysłu i ciała mogą znaleźć swoje odpowiedniki w tej drugiej: dla maszyny „stan A” jest bowiem bezpośrednio obserwowalny, a „przełączniki” są czymś, o czym wie ona tylko dzięki wysoce wyrafinowanym wnioskowaniom naukowym. Jak więc dwie tak różne rzeczy mogą być tym samym?⁶

Tym, co mnie interesuje, gdy czytam tekst napisany przez moje minione „ja”, jest to, jak oczywiste było dla mnie, że problem umysł–ciało dotyczy, przynajmniej w pierwszym rzędzie, w r a ż e ń, i to, jak „zazwyczaj podawane argumenty na rzecz dualizmu” są wyłącznie argumentami przeciw utożsamianiu wrażeń z czymkolwiek fizycznym. Nie byłem jednakże osamotniony w tym poglądzie. Pobieżny przegląd rozmaitych antologii dotyczących problemu umysł–ciało pokazuje, że w tamtych latach był to pogląd prawie powszechny. Każdy „wiedział”, że problem umysł–ciało wiąże się z tym, czy wrażenia są materialne czy nie. Rzecz jasna, w filozofii między czasami Kartezjusza a naszymi – przynajmniej wśród filozofów anglojęzycznych – stało się coś, co wywołało taki stan rzeczy.

Tym czymś był wpływ empiryzmu brytyjskiego, a szczególnie empiryzmu Berkeley’a i Hume’a. Jak już powiedziałem, klasyczny pogląd opierał się na Arystotelesie, dla którego było coś wspólnego między moją percepcją przedmiotu a samym przedmiotem – co dokładnie to trudna kwestia interpretacyjna i nie sądzę, aby Arysto-

⁶ Tamże, s. 363.



teles rzeczywiście miał na nią odpowiedź. Myślę, że gdy ktoś stara się znaleźć w teorii Arystotelesa coś więcej, to zaczyna już tworzyć własną teorię, a nie tylko odtwarzać jego poglądy. Ale przynajmniej Arystoteles mówi tyle, że *logos* (czasem tłumaczone jako „forma”) rzeczy zewnętrznej wchodzi w trakcie percepcji do mojego umysłu, odjąwszy oczywiście materię. Kiedy patrzę na czerwone krzesło, to nie mam krzesła w głowie, lecz w jakiś sposób mam tam formę krzesła. Percepcje, według klasycznego sposobu interpretacji *De anima*, wytwarzają w nas *phantasmata* (według Tomasza – w naszej „biernej wyobraźni”) i owe *phantasmata* zostały utożsamione z tym, co później nazwano „wrażeniami zmysłowymi”, albo nawet z „wyobrażeniami” mentalnymi. (Martha Nussbaum argumentuje⁷, że ta interpretacja jest w rzeczywistości błędna i że *phantasmata* bynajmniej nie zawsze są wyobrażeniami; ta kwestia jest jednak zbyt trudna, aby ją tu roztrząsać). W każdym razie, według poglądu Arystotelesowskiego „forma” rzeczy zewnętrznej jest w jakiś sposób związana zarówno z rzeczą zewnętrzną, której jest formą, jak i z *phantasmati* wytworzonymi we mnie w wyniku widzenia, dotykania, słuchania, wąchania czy smakowania tej rzeczy. Gdy widzę krzesło, to sama „forma” krzesła jest w jakiś sposób we mnie.

Kartezjusz twierdził jednak, że w wypadku tzw. jakości wtórnych (struktura dotykowa, barwa itp.) błędem jest mieszanie sensu, w jakim wyobrażenie mentalne może mieć jedną z tych jakości, z sensem, w jakim może ją mieć przedmiot materialny. Gdy mam wyobrażenie mentalne lub wrażenie zmysłowe czerwonego, gładkiego stołu, mogę nazwać wyobrażenie gładkim i mogę nazwać stół gładkim; wszelako wchodzi tu w grę dwa pojęcia (albo „formy”) g ł a d k o ś c i, a nie jedno. Podobnie z c z e r w i e n i ą. W wypadku jakości pierwotnych – „rozciągłości” przedmiotu materialnego, jego rozmiaru i kształtu – Kartezjusz zachował jednakże klasyczny pogląd, że są one obecne w u m y ś l e i w p r z e d m i o c i e, że (pod tym względem) mam samą formę przedmiotu w moim umyśle (choć oczywiście nie jego materię). Berkeley zwrócił wszakże uwagę, że

⁷ M. Nussbaum, *The Role of „Phantasia” in Aristotle’s Explanation of Action*, w: *Aristotle’s „De Motu Animalium”*, ed. M. Nussbaum, Princeton 1978, s. 221-269.



wyobrażenie nie może być w sensie dosłownym długie na trzy cale, tak samo, jak nie może być dosłownie czerwone w sposób, w jaki przedmiot fizyczny jest czerwony. Według stanowiska Berkeleya – które natychmiast stało się niemal powszechne – wyobrażenie mentalne lub wrażenie zmysłowe nie ma żadnej zwykłej własności wspólnej z materią: fizycznej długości, fizycznego kształtu, fizycznej barwy, fizycznej struktury dotykowej itd. Rzecz jasna, sam Berkeley tak by tego nie przedstawił. Powiedziałby raczej, że jedyną znaną nam czerwienią jest bezpośrednio doświadczana czerwień, która w jego ujęciu jest czerwienią „idei”, wrażenia zmysłowego lub wyobrażenia; że jedyną znaną nam gładkością jest gładkość bezpośrednio doświadczana, gładkość „idei”; że jedyną znaną nam rozciągłością jest rozciągłość bezpośrednio doświadczana, rozciągłość „idei”; na podstawie czego – jak powszechnie wiadomo – wnioskował, że całe pojęcie rzeczywistości materialnej, różnej od naszych „idei” i za nie odpowiedzialnej, jest pomyłką filozofów⁸.

Chociaż cały świat filozoficzny nie poszedł za Berkeleym, gdy chodzi o immaterializm, to jednak do pewnego stopnia za nim poszedł, konkludując (wbrew tradycji klasycznej), że wrażenia zmysło-

⁸ Berkeley nie myślał jednakże, że cały świat składa się tylko z „idei”. Umysł nie był dla niego (tak jak dla Hume’a) po prostu zespołem wrażeń zmysłowych, wyobrażeń będących tworamii wyobraźni, wyobrażeń pamięciowych, świadomych uczuć itd. Dla Berkeleya istniały również podmiotowe „idei”. Podmiotowość jest w systemie Berkeleya nieredukowalna. Moje „ja”, moja „jaźń” jest „duchem” (w terminologii Berkeleya), a świat składa się z „duchów i ich idei”. Te dwie kategorie, duch i idea, są w tym systemie współzależne: ducha określa się przez podanie, jakie są jego idee, a pełne określenie idei wymaga przypisania ich odpowiedniemu duchowi. Natomiast dla Hume’a duch nie jest niczym więcej niż wiązką idei. (Czy to rozwiązuje problem podmiotowości czy też go zaciemnia, ukrywając za pojęciem relacji wiązania, jest od wieków przedmiotem dyskusji filozofów). Wraz z dokonaniem przez Hume’a utożsamienia umysłu z „zespołem” (cóż za wieloznaczne słowo!) wrażeń, czuć i wyobrażeń, transformacja problemu umysłciała w to, jak go pojmowałem w 1960 roku, i w to, jak go pojmowali moi nauczyciele i nauczyciele moich nauczycieli, była zakończona.

Nawiasem mówiąc, to właśnie począwszy od Hume’a pamięć zostaje zaklasyfikowana jako część – albo raczej jako władza – umysłu: „dzięki której powtarzają się impresje” w taki sposób, iż zachowują one „w znacznym stopniu swą pierwotną żywość”. Nazwanie pamięci władzą rodzi oczywiście więcej pytań niż odpowiedzi; tymczasem rozdział *O ideach pamięci i wyobraźni* zajmuje mniej niż dwie strony jego dwutomowego *Traktatu o naturze ludzkiej*. Zob. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by B.A. Selby-Bigge, 2nd ed., New York 1978 [D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1963, t. I, s. 22-23]. Pod tym względem Hume idzie raczej za Augustynem niż za Arystotelesem.



we i wyobrażenia są całkowicie niematerialne. Od czasów Berkeleya aż do bardzo niedawna (jeśli nie do dzisiaj), poglądem mniejszości było to, że – powiedzmy – ból czy wrażenia wzrokowe mogą być identyczne ze zdarzeniami lub procesami fizycznymi. Problem umysł-ciała stał się (wśród filozofów anglojęzycznych) problemem relacji tych na pozór niematerialnych wrażeń (uważanych obecnie za wzorzec tego, co „mentalne”) do świata fizycznego.

Jednakże w Niemczech – a filozofia niemiecka dominowała aż do niedawna w całym świecie nieanglojęzycznym – dokonała się innego rodzaju ewolucja. Dominujący wpływ miał tam Kant. Poglądy Kanta są niezwykle trudne. Dotknę tu tylko jednej lub dwóch spraw. Kant zajmował się zarówno tym, co dzisiaj nazywamy problemem natury umysłu – tzn. problemami psychologii teoretycznej i zagadnieniami natury jaźni czy podmiotu. (Większość czytelników ma skłonność do ignorowania rozróżnienia między tymi dwoma rodzajami problemów w pismach Kanta). W systemie Kanta rozróżnia się jaźń czy podmiot czystej subiektywności – Berkeleyowski „duch”, który jest zawsze podmiotem, zawsze „ja”, a nigdy przedmiotem (jest „transcendentalną jednością apercepcji” w żargonie Kanta), i podmiot empiryczny, podmiot odkryty przez Hume’a w introspekcji. W odniesieniu do umysłu istnieje podobna dualność (aczkolwiek jestem przekonany, że błędem jest proste utożsamianie tych dwóch dualności u Kanta). Istnieją procesy umysłowe, które możemy badać

Kant mówi, że istnieją „dualności w naszym doświadczeniu”, które nie chcą zniknąć.

empirycznie, prawa kojarzenia i tym podobne rzeczy, ale są również procesy umysłowe, procesy „syntezy”, jak nazywa je Kant, których natury, według niego, „prawdopodobnie” nigdy nie będziemy w stanie odkryć. To, że Kant używa słowa „prawdopodobnie” jest jednym z tych powodów, dla czego uważam, iż nieuprawnione jest utożsamianie władzy syntezy z podmiotem transcendentalnym. (To, że nie możemy odkryć natury podmiotu transcendentalnego, nie jest dla Kanta kwestią „prawdopodobieństwa”).

Zauważmy, że Kant nie mówi, iż istnieją dwie „substancje” – umysł i ciało (jak to było w tekstach Kartezjusza). Kant mówi natomiast, że istnieją „dualności w naszym doświadczeniu” (uderzające sformuło-



wanie!), które nie chcą zniknąć. Myślę, że w tym wypadku, jak i w innych, Kant wskazywał na coś o trwałym znaczeniu.

Jeśli dyskusja na temat problemu umysł–ciało zmieniła się w Stanach Zjednoczonych od 1960 roku, to głównie z powodu centralnej obecnie roli komputerów i sugerowanych przez nie metafor w modelowaniu procesów umysłowych. I zadziwiające jest to, że rezultatem tej zmiany stał się zakrojony na szeroką skalę powrót tematów i kwestii postkantowskich do anglojęzycznej filozofii analitycznej. (Mówię: powrót, ponieważ były to kwestie filozofii anglojęzycznej na przełomie tego wieku, ale wraz z upadkiem pragmatyzmu i idealizmu oraz powstaniem logicznego pozytywizmu, filozofia anglojęzyczna wróciła do swego tradycyjnego, empirystycznego pojmowania zagadnień umysłu i ciała). Dzisiaj wszędzie spotykamy termin *i n t e n c j o n a l n o ś ć* (zapożyczony od Brentany). W popularnej książce na temat modelu komputerowego, *Minds and Mechanisms...*, jej autorka Margaret Boden formułuje swoje zadanie w iście kantowskim języku – jako „dostarczenie pełniejszego obrazu *m a s z y n* pokazującego, jak to jest możliwe, że subiektywność, celowość i wolność mogą przysługiwać częściom materialnego świata”⁹. Rzecz jasna, tak oto ponownie przeformulowano naturę problemu umysł–ciało. Wzorcowym pytaniem nie jest już: „Czy ból jest identyczny ze stymulacją włókien C?”, lecz raczej: „W jaki sposób subiektywność, celowość i wolność mogą przysługiwać częściom materialnego świata?”. Tak więc chcemy zrozumieć umysł kantowski, a nie hume’owski.

Powodem tego jest po prostu to, że modele komputerowe nadają się bardziej naturalnie do spekulowania na tematy Kantowskie niż do spekulowania o naturze danych zmysłowych. Ale jakie są owe tematy Kantowskie?

Kanta interesowała następująca kwestia: opisując myśl tak, jak to robi psycholog empiryczny (Kant miał tu na myśli psychologię Hume’a, lecz to, o co mu chodziło, bynajmniej się nie zestarzało), opisuję ją jako sekwencję reprezentacji – wyobrażeń albo słów mających pewne przyczyny i pewne skutki. Mogę uznać, że uprawianie czegoś

⁹ M.A. Boden, *Minds and Mechanisms: Philosophical Psychology and Computational Models*, Ithaca 1981 s. 293.



takiego ma sporą wartość. Ale hołdując temu podejściu, nigdy nie dowiemy się jednej rzeczy, a mianowicie, że zajmuję się czymś, co ma wartość logiczną, wolność i znaczenie, a nie tylko przyczyny i skutki. To jest główny problem Kantowski.

Oto przykład ilustrujący, o co chodziło Kantowi. Jeśli myślę „W Rumunii są krowy”, to uważając to za jakieś zdarzenie w materialnym wszechświecie, tym, co wytworzyłem, jest zestaw lub sekwencja słów – dźwięków, subwokalizacji, obrazów w moim umyśle albo czegoś w tym rodzaju. Gdy wypowiadam (lub rozważam) nie zdanie „W Rumunii są krowy”, lecz zwykły zestaw słów: W, Rumunii, są, krowy, to wtedy także wytwarzam sekwencję słów – niewątpliwie mających odmienne przyczyny i skutki. Ale różnica między sądzeniem, że w Rumunii są krowy, a wytwarzaniem zwykłego zestawu dźwięków wydaje się czymś więcej niż samą tylko odmiennością przyczyn i skutków w tych dwóch wypadkach. Sąd, w terminologii Kanta, jest aktem *s y n t e z y*; problemem, o którym – według Kanta – psychologia empiryczna nie może nam nic powiedzieć, jest problem zrozumienia syntezy.

Ze swej strony myślę, że Kant miał rację, ale dzisiaj jego teza jest wysoce kontrowersyjna. Ken Winkler napisał o Berkeleyu, że „podobnie jak niektórzy inni wielcy filozofowie (...) myślał on, iż filozofia skończy się wraz z nim; wielkim uczyniło go nie to, że położył jej kres, lecz że sprawił, iż stała się ona jeszcze trudniejsza do uniknięcia”¹⁰. Jednym z owych „innych wielkich filozofów”, których miał na myśli Winkler, musiał być Kant. Problem postawiony przez Kanta okazał się rzeczywiście trudny do uniknięcia.

Problem syntezy dzisiaj

Pytania, które Kant pozostawił nam w spadku, brzmią: Jaka faktycznie jest kluczowa kwestia dotycząca umysłu? Co powinno nas bardziej zastanawiać: to, że mamy wrażenia, czy to, że mamy „postawy

¹⁰ G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, przeł. J. Salamon, Kraków 2004, (G. Berkeley, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. by K. Winkler, Indianapolis 1982).



propozycjonalne”? Zagadnienie syntezy przyjmuje wiele postaci we współczesnej filozofii i „nauce kognitywnej”. Jedną z nich jest ożywiona dyskusja dotycząca tego, czy badanie semantycznych własności myśli leży w ogóle w gestii psychologii (w najszerszym sensie)?

Dwoma filozofami, którzy przez wiele lat argumentowali, że tak nie jest, są Wilfrid Sellars i Willard Van Quine. Zdania (czy je wypowiadam, czy piszę, czy też rozważam w swoim umyśle) mają niewątpliwie własności semantyczne. Zdanie „W Rumunii są krowy” ma na przykład własność bycia prawdziwym i zawiera słowa, które denotują zbiór krów, rozciągnięte indywiduum, które nazywamy Rumunią, oraz zbiór $[(x, y)$, gdzie x jest przestrzennie zawarty w $y]$. Własności prawdy i denotacji, wymienione w poprzednim zdaniu, są wzorcowymi przykładami cech semantycznych. Ale eksplikacja tych cech semantycznych nie jest w ogóle problemem psychologii. Prawda i denotacja nie są w żaden sposób wyprowadzalne z umysłu; są raczej wyprowadzalne z języka. Quine pisał: „immanentna prawda, w duchu Tarskiego, jest jedyną uznawaną przeze mnie prawdą”¹¹. (Wpływ koncepcji Tarskiego na Quine’a rozważam w moim artykule *A Comparison of Something with Something Else*¹²). Sposób zdefiniowania prawdy i denotacji został podany przez Alfreda Tarskiego w jego sławnej „definicji prawdy”. Sellars uważał, że pokazał, jak rozumieć denotację i inne pojęcia semantyczne w kategoriach lingwistycznych. Z kolei Chisholm argumentował, że pogląd, iż jakieś znaki są „językiem” w oderwaniu od ich relacji do umysłu, jest niezwykle mało wiarygodny¹³.

¹¹ W.V. Quine, *Theories and Things*, Cambridge, Mass. 1981, s. 180.

¹² „New Literary History” 17(1985-86), s. 61-79; przedruk w: H. Putnam, *Words and Life*, Cambridge, Mass. 1994, s. 330-350.

¹³ Poniższy list Chisholma (z jego sławnej korespondencji z Sellarsem) ilustruje te przeciwstawne poglądy:

24 sierpnia 1956 r.

DROGI SELLARSIE:

Dzielące nas pytanie filozoficzne jest pytaniem, w Pańskiej terminologii, czy

(1) „_____” znaczy p
 należy analizować

(2) „_____” wyraża [myśl] t i t jest o p .



Filozofowie i przedstawiciele nauk kognitywnych, uważający naturę znaczenia za problem psychologiczny, mają wiele różnych pomysłów na temat tego, jak i dlaczego tak jest, i odpowiednio wiele odmiennych programów uporania się z tym problemem. W ramach jednej szkoły myślenia, wywodzącej się z Massachusetts Institute of Technology, utrzymuje się, że istnieje wrodzony „język my-

Ja nalegałbym, by pierwsze analizować w kategoriach drugiego, a Pan będzie utrzymywał odwrotnie. Przyjmując jednak, że zgadzamy się co do tego, iż potrzebujemy semantycznego (albo intencjonalnego) terminu, który nie jest potrzebny w fizyce.

Jak mamy rozstrzygnąć, czy zdanie (1) należy analizować w kategoriach (2) czy odwrotnie? Gdyby chodziło wyłącznie o konstrukcję pewnego języka, odpowiedź zależałaby tylko od tego, co dałoby nam najporęczniejszy język. Gdy obierzemy pierwszą drogę – analizując znaczenie dźwięków i znaków przez odniesienie ich do myśli posiadanych przez istoty żyjące – wtedy „intencjonalista” powie: „Istoty żyjące mają zabawną własność, której zwykle rzeczy fizyczne nie mają”. Gdy natomiast obierzemy drugą drogę, wtedy możemy mieć do czynienia z „lingwistą”, który w sposób równie uprawniony powie: „Znaki i dźwięki mają właściwość zabawnego rodzaju, której nie mają istoty żyjące i inne rzeczy fizyczne”.

Czemu przysługuje owa zabawna właściwość? (Z pewnością nie ma tu żadnego znaczenia naleganie, że nie oznacza ona „relacji deskryptywnej”. Nawiasem mówiąc, Brentano stwierdził właściwie to samo o pozornej relacji „myślenia o” itd.). Czy mamy powiedzieć, że istnieje pewna zabawna właściwość (tj. właściwość, która nie byłaby nazywana przez jakikolwiek przymiotnik fizykalistyczny), która przysługuje istotom żyjącym, czy też – która przysługuje pewnym dźwiękom i znakom?

Uważam, że na tak postawione pytanie wiarygodną odpowiedzią jest to, iż to właśnie istoty żyjące są osobliwe, nie zaś dźwięki i znaki. To chyba Pański kolega Hoppers zaproponował tę o pomocną metaforę: myśli i słowa mają znaczenie, tak jak Słońce i Księżyc wysyłają do nas światło, a znaczenie słów jest tak powiązane ze znaczeniem myśli, jak światło Księżycza jest powiązane ze światłem Słońca. Wytępmy istoty żyjące, a dźwięki i słowa przestaną świecić. Ale jeśli usuniemy dźwięki i słowa, to ludzie będą nadal mogli myśleć o rzeczach (choć oczywiście nie tak dobrze). Byłoby z pewnością nieuzasadnionym dogmatem psychologicznym stwierdzenie, że niemowleta, niemi i zwierzęta dopóty nie mogą mieć przekonania i pragnień, dopóki nie są zdolni do używania języka.

Mówiąc w drugim akapicie, że „istnieje właściwość...”, nie chodziło mi, oczywiście, o stwierdzenie tego, że istnieją byty abstrakcyjne.

Nie oczekuję, by zgodził się Pan ze wszystkim, co powyżej napisałem. Czy nie zgodzi się Pan jednak, że kwestia sformułowana w pierwszym akapicie jest ważna i że nie ma łatwego sposobu jej rozstrzygnięcia? (...)

Serdecznie oddany,
RODERICK M. CHISHOLM

Korespondencja ta została opublikowana pod tytułem *Chisholm–Sellars Correspondence on Intentionality*, w: H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II: *Concepts, Theories, and the Mind–Body Problem*, Minneapolis 1958, s. 521–539 (cytat ze s. 524).



śli¹⁴. Ten wrodzony język, „mentalezyjski”, ma posiadać strukturę klasycznej (czy „fregowskiej”) logiki symbolicznej, łącznie z kwantifikatorami itd. Znaczenie (lub „treść”) myśli jest jakoś zdeterminowane przez sposób, w jaki myśl jest zakodowana w „mentalezyjskim”. „Treść” ta determinuje „rolę konceptualną” danego elementu – to, jak jest on powiązany z wyjściami rozmaitych hipotetycznych „modułów” czy „organów mentalnych” postulowanych przez Fodora, lecz nie determinuje jego odniesienia (referencji) do świata zewnętrznego. Według tego poglądu referencja (i prawda) jest problemem filozoficznym, a nie psychologicznym. (Tak więc Kant miał częściowo rację; znaczna część tego, co powoduje, że myśl jest myślą – tzn. to, że odnosi się ona do rzeczy zewnętrznych – nie może być dostrzeżona, jeśli trzymamy się perspektywy „metodologicznie solipsystycznej”, a przecież psychologia, według Fodora, musi być metodologicznie solipsystyczna).

Niektórzy inni filozofowie utrzymują, że kluczowym problemem jest problem referencji i że może go w zasadzie rozwiązać pewnego rodzaju psychologia społeczna. Referencja terminu (przynajmniej gdy chodzi o przypadki podstawowe – a program tej szkoły polega na zaczynaniu od takich przypadków podstawowych i pojmowaniu referencji w innych przypadkach jako w pewien sposób od nich pochodnej) jest zdeterminowana przez to, jak dany termin, albo raczej jego użycie przez mówiącego lub społeczność mówiących, jest przyczynowo powiązany z rzeczami zewnętrznymi. Słowo *k o t* odnosi się do kotów, ponieważ koty występowały (w pewien „odpowiedni” sposób) w interakcjach, które doprowadziły nas do używania słowa *k o t* tak, jak to faktycznie robimy. Hasłem tej grupy może być: „Referencja to sprawa łańcuchów przyczynowych odpowiedniego typu”.

Problem, przed którym stoją ci filozofowie (a jako sceptyk powiedziałbym, że jest to problem nie do przezwyciężenia), polega na wyjaśnieniu, jak i dlaczego pewien rodzaj związku przyczynowego między właściwościami rzeczy a użyciem słowa powoduje, iż słowo to odnosi się do tego właśnie rodzaju rzeczy, oraz na określeniu, jaki jest to rodzaj związku przyczynowego bez używania w jego charak-

¹⁴ J. Fodor, *The Language of Thought*, New York 1975.



terystyce żadnego słowa „semantycznego” (żadnego słowa presuponującego pojęcie referencji). Ponieważ badanie związku przyczynowego tego rodzaju wymaga uwzględnienia grup osób mówiących, a nie tylko indywidualnych osób, stąd też nauka odpowiadająca na te pytania musiałaby być psychologią społeczną, a nie psychologią indywidualną. A ponieważ ów związek przyczynowy obejmuje realne rzeczy zewnętrzne, rzeczy, które nie znajdują się w głowach osób mówiących, nie byłaby to psychologia metodologicznie solipsystyczna, nawet we wspólnotowym rozumieniu metodologicznego solipsyzmu (solipsyzmu z *my* zamiast *ja*). Zauważmy, że jeśli referencja jest istotna dla umysłów, a teoria przyczynowa jest choćby częściowo na dobrym tropie, wtedy tym, co czyni umysł umysłem, jest w dużej mierze to, w jaki sposób jest on sprzężony z otoczeniem zewnętrznym.

Jeśli referencja jest istotna dla umysłów, wtedy tym, co czyni umysł umysłem, jest w dużej mierze to, w jaki sposób jest on sprzężony z otoczeniem zewnętrznym.

wego tego rodzaju wymaga uwzględnienia grup osób mówiących, a nie tylko indywidualnych osób, stąd też nauka odpowiadająca na te pytania musiałaby być psychologią społeczną, a nie psychologią indywidualną. A ponieważ ów związek przyczynowy obejmuje realne rzeczy zewnętrzne, rzeczy, które nie znajdują się w głowach osób mówiących, nie byłaby to psy-

chologia metodologicznie solipsystyczna, nawet we wspólnotowym rozumieniu metodologicznego solipsyzmu (solipsyzmu z *my* zamiast *ja*). Zauważmy, że jeśli referencja jest istotna dla umysłów, a teoria przyczynowa jest choćby częściowo na dobrym tropie, wtedy tym, co czyni umysł umysłem, jest w dużej mierze to, w jaki sposób jest on sprzężony z otoczeniem zewnętrznym – uderzające odejście od perspektywy brytyjskiego empiryzmu!

Arystoteles i MIT

Niemniej jednak przyczynowa teoria referencjalnej mocy umysłu nie może poprzestać na poziomie mówienia o „łańcuchach przyczynowych odpowiedniego typu”. Poprzestać na takim stanowisku to nie tylko obarczyć się zarzutem mętności, lecz także opierać się na dawnym (faktycznie Arystotelesowskim) pojęciu przyczynowania sprawczego, które nie jest bardziej jasne niż sama referencja. Gdy na przykład mówimy, że nasze kontakty z kotami są tym, co spowodowało, iż używamy słowa *k o t* tak, jak to faktycznie robimy, to opieramy się na dawnym pojęciu przyczyny-jako-tego-co-wyjaśnia; mamy tu na myśli to, że zdarzenia z udziałem kotów *w y j a ś n i a j ą* fakt, że używamy tego słowa tak, a nie inaczej. A przecież posłużenie się niezredukowanym pojęciem wyjaśniania w teorii referencji jest wyjaśnianiem czegoś niejasnego przez coś jeszcze bardziej niejasnego.

Trudne będzie z pewnością utrzymanie tego programu, jednocześnie unikając czynienia takiego użytku z niezredukowanego poję-



cia wyjaśniania. Zaczniemy od tego, że można mieć nadzieję na wyeliminowanie mętnego mówienia o „sposobie, w jaki używamy słowa »___«”, jeśli rzeczywiście skonstruuje się model używania języka. Niektórzy mówią: Możemy w pewnym sensie zbudować model komputerowy – nie dla indywidualnego człowieka, lecz dla całej społeczności językowej w jej środowisku. Gdy damy sobie radę z tym gigantycznym modelem, to jakoś umożliwi on nam poklasyfikowanie łańcuchów przyczynowych łączących podprogramy w głowie mówiącego z rzeczami i zdarzeniami zewnętrznymi. Wykonanie tego dzisiaj da się jedynie pomyśleć za pomocą analogii komputerowej; dlatego też stworzony w MIT program modelu komputerowego „organu językowego”, obejmującego „semantyczny poziom reprezentacji”, byłby częścią większego programu, zaprojektowanego przez zwolenników przyczynowej teorii referencji. Byłby to model używania języka w metodologicznie solipsystycznym sensie, używania go o tyle, o ile jest on zawarty w głowie indywidualnego mówiącego. Oczywiście, trzeba by było ponadto jakoś poklasyfikować „łańcuchy przyczynowe” łączące to użycie (podprogramy w głowie mówiącego) z zewnętrznymi rzeczami i zdarzeniami. Cały ten program można by nazwać socjofunkcjonalizmem – programem sformułowania modelu funkcjonalnej organizacji całej społeczności językowej, wraz z jej relacjami semantycznymi do środowiska.

Program ten nie brzmi bardziej realistycznie niż inny dawny program, program logiki indukcyjnej: algorytmu odtwarzającego ludzką kompetencję naukową. Jego błąd nie polega jednak tylko na braku realizmu. (Zwolennicy tego programu byłiby jak najbardziej zadowoleni z postępu w wyznaczonym kierunku; nie oczekują oni poważnie realizacji całego programu; stwierdziliby zapewne, że nie jest to wymagane, tak samo jak realizacja całego programu nauk fizycznych, programu sformułowania pełnego modelu podstawowych praw przyrody, nie jest wymagana do usprawiedliwienia uprawiania fizyki).

Trudność polega tu na czym innym. Istnieją niewątpliwie przyczynowe ograniczenia interpretacji – oczekujemy, że część z tego, co stwierdzają osoby mówiące jest „o” rzeczach, z którymi pozostają one w związkach przyczynowych, i mamy też jakieś pojęcie o ro-



dzaju interakcji przyczynowej (na przykład interakcji percepcyjnej), która prawdopodobnie wchodzi tu w rachubę. Interpretuję kogoś mówiącego językiem dżungli w ten sposób, że patrzę na to, co on widzi, słyszy i czego dotyka, i zakładam, iż wiele jego słów odnosi się do rzeczy, które spostrzega. Nie zawsze jednak interpretujemy osoby mówiące tak, jak gdyby odnosiły się one do tego, co spowodowało, że wprowadziły wyrażenie lub zwrot, którego używają. Jak trudna może być interpretacja! Pouczający jest tu przykład z historii chemii i metalurgii. W swojej wielkiej historii metalurgii Cyril Smith zwraca uwagę na to, że własności cząsteczki tlenu nie biorą faktycznie udziału w wyjaśnianiu wielu własności tlenków metali: tym, co w owym wyjaśnieniu bierze udział, są własności elektronów walencyjnych samego metalu. Smith wyraził to kiedyś dowcipnie, stwierdzając: „F l o g i s t o n istnieje; są nim elektrony walencyjne!”. My jednak czegoś takiego nie mówimy. Stwierdzamy natomiast: „To jest dobry dowcip, lecz faktycznie nie ma takiej substancji jak flogiston”.

Moje pytanie jest następujące: „Dlaczego flogiston nie denotuje elektronów walencyjnych?”. Prostą odpowiedzią byłoby, że łańcuch przyczynowy łączący elektrony walencyjne z własnościami tlenków, a stąd – za pośrednictwem ludzkiej percepcji tych własności – z (wynalezieniem teorii flogistonu i) użyciem słowa flogiston, nie jest łańcuchem „odpowiedniego typu”. Czyż nie jest to jednak typowy rodzaj łańcucha przyczynowego w wypadku terminu teoretycznego fizyki? Pewien byt jest odpowiedzialny za obserwowalne zachowanie się czegoś i obserwacja tego zachowania prowadzi do sformułowania teorii zawierającej termin odnoszący się do owego bytu – termin ten odnosi się do niego, chociaż zwykle nie znamy dokładnie jego własności, gdy po raz pierwszy wysuwamy tę teorię¹⁵.

Inna nie tak prosta odpowiedź – aczkolwiek lepsza – to stwierdzenie, że z łańcuchem przyczynowym wszystko jest w porządku, lecz że interpretacja f l o g i s t o n u, jako denotującego elektrony walencyjne, sfalsyfikowałaby zasadnicze przekonania ludzi używających tego terminu (kiedy myśleli) referencjalnie. Ale zastanówmy się! Uży-

¹⁵ Zob. moje rozprawy *Explanation and Reference i Language and Reality*, w: H. Putnam, *Philosophical Papers*, vol. II: *Mind, Language and Reality*, dz. cyt., s. 196-214 i 272-290.



wając słowa *e l e k t r o n* tak, jak go używał Niels Bohr w 1900 roku w odniesieniu do elektronów, również fałszujemy zasadnicze przekonania ludzi, łącznie z Bohrem, którzy używali go „referencjalnie”. W 1900 roku Bohr był przekonany, że elektrony mają trajektorie – czyli przez cały czas zarówno położenie, jak i pęd. Tak więc miał on zasadniczo fałszywe przekonania o elektronach. Mimo to uważamy za rozsądne interpretowanie jego słowa *e l e k t r o n* z 1900 roku jako odnoszącego się do tego, co nazywamy obecnie elektronami. Tak też robił Bohr. Trzymając się tego słowa, przy rozwijaniu mechaniki kwantowej, traktował swoje własne teorie jako sekwencję coraz lepszych teorii dotyczących tych samych rzeczy. (Mówiąc językiem Husserla, traktował elektrony jako „idealny biegun”, rodzaj obiektu idealnego, o którym uzyskujemy coraz bardziej zbieżną wiedzę, chociaż to, co o nim mówimy w danym czasie, nie jest w pełni trafne).

Jak widać, przyczynowe ograniczenia referencji muszą być w praktyce rzeczywistej interpretacji zrównoważone innymi ograniczeniami. Interpretowanie kogoś nie da się zredukować do algorytmu. Nie dokonuje się ono poprzez samo patrzenie na to, co on spostrzega, albo patrzenie na fenomeny, które stara się wyjaśnić, albo też patrzenie na to wszystko i ponadto uwzględnianie jego przekonań, albo wreszcie poprzez uporządkowanie jego przekonań z uwagi na to, które z nich są bardziej centralne, a które mniej. Udaje się nam interpretować siebie nawzajem; inaczej bowiem nie byłaby możliwa hermeneutyka i nie byłaby możliwa konwersacja. Ale osiągnięcie tego wymaga użycia całej naszej inteligencji.

Określenie „odpowiedniego rodzaju łańcucha przyczynowego” wymagałoby posiadania przez nas *n o r m a t y w n e j* teorii interpretacji jako całości, a nie tylko opisu pewnych rodzajów „łańcuchów przyczynowych”. Interpretacja jest bowiem (tak jak tworzenie teorii w naukach empirycznych) holistyczna. Tym, do czego zmierzam, jest *h o l i z m i n t e r p r e t a c j i*. Prawdę powiedziawszy, ogólna teoria racjonalności interpretacyjnej jest tak samo utopijnym projektem jak ogólna teoria racjonalności naukowej.

Jest jeszcze jedna sprawa, w której również stoję po stronie Kantowskiego pesymizmu. To, czego dotyczą czyjeś słowa – powiedzmy



słowa Jonesa – i jak należy je interpretować, jest pytaniem *n o r - m a t y w n y m*. Nie powinno być ono *m y l o n e* z pytaniem o to, co Jones *p o w i e d z i a ł b y* na temat odniesienia swoich słów, gdyż bardzo często – jak wie o tym każdy, kto zajmuje się lingwistyką – mówiący udzielają okropnych odpowiedzi. (Lingwiści badający ludzi posługujących się rodzimym językiem wiedzą, że pierwszą zasadą podczas zadawania wyraźnych pytań semantycznych jest niedopuszczanie, by odgadli oni, czego chcemy się dowiedzieć. Jeśli bowiem informujący wie, czego chcemy się dowiedzieć, to otrzymamy zupełnie zniekształcone dane. Ludzie powiedzą nam: „Tak, my mówimy w taki, a nie inny sposób” – i będzie to całkowicie błędne).

Nie lepiej jest z projektem Fodora, polegającym na pokazaniu, które słowa mają tę samą „treść”, a które różną „treść”, bez uwzględniania łańcuchów przyczynowych łączących te słowa ze światem zewnętrznym¹⁶. Próba dokonania tego jest uwikłaniem się w teorię interpretacji, z jednoczesnym odrzuceniem dużej części danych (danych dotyczących zewnętrznych korelatów reprezentacji przetwarzanych przez mózg). Takie postępowanie nie ułatwi osiągnięcia celu – raczej uczyni je niemożliwym! Ale jakież znaczenie ma to, że cel ten *j e s t* niemożliwy do osiągnięcia? Powiedzieliśmy poprzednio, że cel fizyki też może być niemożliwy do osiągnięcia, a przecież jesteśmy zadowoleni (i słusznie) z częściowego sukcesu pod tym względem. Czyż pogląd „sociofunkcjonalistyczny” nie będzie w zasadzie poprawny, nawet gdyby w praktyce nie był możliwy do zrealizowania?

Przez długi czas sam tak sądziłem¹⁷. Teraz jednak wydaje mi się, że istnieje znacząca różnica między tymi dwoma przypadkami. Być może analogiczny do celu fizyki jest cel opisu, jak rzeczywiście funkcjonuje mózg ludzki (albo na poziomie neuronalnym, albo na poziomie komputacyjnym). W osiągnięciu tego celu z pewnością dokonano postępu – jako przykład fascynujących badań wykorzystujących modele komputacyjne, można tu wymienić książkę nieżyjącego już

¹⁶ Zob. H. Putnam, *Models and Modules*, „Cognition” 17(1984), s. 253-264; przedruk w: tenże, *Words and Life*, dz. cyt., s. 403-415.

¹⁷ Zob. moje rozprawy *The Nature of Mental States i Philosophy and Our Mental Life*, w: H. Putnam, *Philosophical Papers*, vol. II: *Mind, Language and Reality*, dz. cyt., s. 429-440 i 291-303.



Davida Marra¹⁸. Zadanie opracowania komputacyjnej analizy znaczenia lub referencji wydaje się jednak mniej podobne do owego celu niż do zadania sformalizowania rozumowania naukowego (logika indukcyjna). Te dwa ostatnie zadania – formalizacja interpretacji i formalizacja rozumowań niedowodowych – są normatywne, przynajmniej częściowo, w przeciwieństwie do prostego modelowania tego, jak rzeczywiście widzimy, myślimy albo interpretujemy.

Poprawny model pracy mózgu, po osiągnięciu utopijnej granicy, mógłby rzeczywiście przewidzieć, co ludzie powiedzą o tym, do czego odnosi się jakieś słowo.

Poprawny model pracy mózgu, po osiągnięciu utopijnej granicy, mógłby rzeczywiście przewidzieć, co ludzie powiedzą o tym, do czego odnosi się jakieś słowo, i o tym, czy jakiś zwrot jest dobrą lub złą parafrazą danego wyrażenia użytego w określonym kontekście. Jeśli jednak pytanie nie będzie brzmiało: „czy większość ludzi sądzi, że *flogiston* odnosi się do elektronów walencyjnych?“, lecz: „czy *flogiston* odnosi się do elektronów walencyjnych?“, albo też jeśli pytanie nie będzie brzmiało: „czy większość ludzi sądzi, że zwrot „jest prawomocnie przekonany o tym, co jest faktycznie prawdziwe, a mianowicie że...“ jest rozsądną parafrazą zwrotu czasownikowego „wie, że...“?“, lecz: „czy »jest prawomocnie przekonany o tym, co jest faktycznie prawdziwe, a mianowicie że...« jest poprawną parafrazą zwrotu czasownikowego »wie, że...«?“, to wtedy, jak już powiedziałem, stawiamy pytanie normatywne. Pytamy zatem o algorytmiczną lub komputerową wersję normatywnego ujęcia racjonalności interpretacyjnej, a według mnie nie ma żadnego powodu, by sądzić, że coś takiego jest możliwe. Jeśli (o czym jestem przekonany) ludzka racjonalność interpretacyjna jest mocno spleciona z ludzką racjonalnością w ogóle, to skonstruowanie algorytmicznego modelu interpretacji zakładałoby skonstruowanie algorytmicznego modelu preskryptywnej racjonalności w ogóle – a to z pewnością nie jest

¹⁸ D. Marr, *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, San Francisco 1982.

¹⁹ Zob. H. Putnam, *Reflexive Reflections*, „Erkenntnis” 22(1985), s. 143-154; przedruk w: H. Putnam, *Words and Life*, dz. cyt., s. 416-427.



możliwe dla umysłów ludzkich, między innymi z powodów podanych przez Gödla¹⁹.

Kończąc: stajemy zatem ponownie wobec pytania postawionego przez Kanta; pytania sformułowanego bardziej w terminologii współczesnej niż Kantowskiej, czy natura semantycznych właściwości reprezentacji jest w ogóle problemem nauki deskryptywnej. Wielkim filozofem XX wielu, który odpowiedziałby na to pytanie negatywnie, jest Ludwig Wittgenstein, i to bynajmniej nie dlatego, że sądził, iż odpowiedź na nie znajduje się w dziele Alfreda Tarskiego. Filozofia Wittgensteina jest jednak zbyt złożona oraz zbyt bliska moim czasom, abym mógł próbować ją tutaj przedstawić.

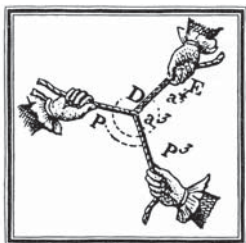
Wystarczy, jeśli udało mi się zasygnalizować, że problem owych „dualności w naszym doświadczeniu”, które nie wydają się znikać, ciągle bardzo mocno nas dotyczy. Korzyścią płynącą z historycznego przeglądu tego, co myślano na te tematy, jest przestroga, by nie przyjmować za rzecz oczywistą nawet tego, o jakie zagadnienia w tym wszystkim chodzi. W tym przeglądzie zobaczyliśmy bowiem, między innymi, że każdy poprzedni okres w dziejach myśli Zachodu miał całkowicie inną koncepcję tego, co oznaczają takie terminy jak *u m y ś l* czy *d u s z a*, i odpowiednio do tego inną koncepcję problemów, które powinniśmy próbować rozwiązać.

Przełożył Stanisław Judycki

HILARY PUTNAM, ur. 1926, profesor Wydziału Filozofii Uniwersytetu Harvarda w USA. Wydał m.in.: *Representation and Reality* (1988), *Realism with a Human Face* (1990), *Renewing Philosophy* (1992), *Words and Life* (1994) oraz *Pragmatism* (1995). W Polsce ukazały się: *Wiele twarzy realizmu i inne eseje* (1998), *Pragmatyzm. Pytania otwarte* (1999).

Tekst pochodzi z książki Hilary'ego Putnama *Exploring the Concept of Mind*, R.M. Caplan (ed.), Iowa City: University of Iowa Press 1986, s. 31-49; przedruk w: H. Putnam, *Words and Life*, ed. by J. Conant, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1994, s. 3-21. Przekład za zgodą Autora.

¹⁹ Zob. H. Putnam, *Reflexive Reflections*, „Erkenntnis” 22 (1985), s. 143-154; przedruk w: tenże, *Words and Life*, dz. cyt., s. 416-427.



John J. C. Smart

Umysł i mózg

Sklonni jesteśmy sądzić, że jeśli czemuś nadać charakter duchowy, to owo coś może zrobić wszystko, nawet rzeczy niemożliwe! Na przykład mogę być przekonany, że istnieją jednorożce, lub ich pragnąć, nawet gdy nie ma żadnych jednorożców.

Odkąd Gilbert Ryle w Oksfordzie skłonił mnie do porzucenia ostatnich pozostałości dualizmu kartezjańskiego, jestem materialistą w sprawie umysłu. To prawda, że filozofia umysłu, do której Ryle mnie przekonał, była odmianą behawioryzmu, później przeze mnie odrzuconego (głównie pod wpływem młodszego kolegi z University of Adelaide w Australii Południowej, U.T. Place'a¹). Najogólniej biorąc, Ryle utrzymywał, że kiedy mówimy o umyśle, mamy do czynienia z hipotetycznymi sądami o zachowaniu, a nie – jak sądził Kartezjusz – z kategorycznymi sądami o metafizycznym byciu². Tym chyba różniłem się od Ryle'a (który przynajmniej często posługiwał się antymaterialistyczną retoryką), że byłem przekonany, iż te sądy hipotetyczne

¹ Zob. U. T. Place, *Is Consciousness a Brain Process?*, „The British Journal of Psychology” 47(1956), s. 44-50.

² Zob. G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, zwłaszcza s. 46 (*Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, zwłaszcza s. 93-94).



tetyczne powinny, przynajmniej w zasadzie, dać się wyeksplikować za pomocą kategoriycznej podstawy, dostarczanej przez neurofizjologię i rodzącą się cybernetykę. Uważam obecnie, że Ryle błędnie sądził, iż sądy hipotetyczne mogą być niejako zawieszony w próżni. Potrzebują one kategoriycznej, lub relatywnie bardziej kategoriycznej, podstawy. Niemniej jednak po raz pierwszy odczułem niezadowolony z podejścia behawiorystycznego w odniesieniu do p r z e - z y ć takich jak ból zęba, powidok czy widzenie banana. Wydaje się, że w takich wypadkach jesteśmy świadomi bardzo konkretnego procesu, który w nas przebiega.

Kiedy zajmujemy się takimi przeżyciami, mamy pokusę sądzić, że uświadamiamy je sobie jako niefizyczne. Uważam, że dzieje się tak za sprawą nieporozumienia. Z niezwykłą łatwością przechodzimy od „nie jesteśmy świadomi, że X jest Y” do „jesteśmy świadomi, że X nie jest Y”. Przejście to jest naturalne, lecz logicznie nieuprawnione. Jak zwrócił na to uwagę David M. Armstrong³, wykorzystują je iluzjoniści, gdy kobieta ma głowę okrytą czarnym materiałem na czarnym tle, natomiast jej ciało jest jasno oświetlone. Ponieważ widzowie nie widzą jej głowy, błędnie sądzą, iż widzą, że nie ma ona głowy. Podobnie, ponieważ dokonując wglądu w świadomość, nie uświadamiamy sobie tego, że nasze przeżycia są fizycznymi (neurologicznymi) procesami, sądzymy, iż uświadamiamy je sobie jako niefizyczne. Proces neurologiczny może rozciągać się na całość lub część mózgu. To prawda, że w introspekcji nie uświadamiamy sobie, że nasze przeżycia są zlokalizowane lub rozciągle przestrzennie. Ale to, że nie uświadamiamy sobie tego, nie znaczy bynajmniej, że uświadamiamy je sobie jako niezlokalizowane lub nierozciągle.

Jak je więc sobie uświadamiamy? Twierdząc, że uświadamiamy sobie ich n e u t r a l n e własności, tj. neutralne w stosunku do fizykalistycznej i niefizykalistycznej metafizyki umysłu. Można tu odwołać się do Wittgensteinowskiej krytyki pojęcia prywatnych przeżyć, podkreślanego przezeń faktu indywidualizowania naszych przeżyć w kategoriach ich typowych bodźców zewnętrznych i typowych

³ Zob. D. M. Armstrong, *The Headless Woman Illusion and the Defence of Materialism*, „Analysis” 29(1968), s. 48-49.



skutków behawioralnych. Można również uwzględnić nieuchwytność wysuwanej przez niektórych psychologów idei „surowego doznania”⁴. Tak więc, gdy powiadam, że mam żółty powidok, wskazuję na fakt, że to, co dzieje się we mnie, jest podobne do tego, co dzieje się we mnie, gdy przed moimi oczyma znajduje się cytryna, moje oczy są otwarte, jestem przytomny itd. Taki materialista jak ja i immaterialista Kartezjusz są co do tego zgodni. Następnym krokiem jest stwierdzenie, że moje przeżycie jest faktycznie procesem neurofizjologicznym, przyjęte jako najbardziej wiarygodne w świetle całościowo wziętej nauki. Trudno bowiem pojąć na przykład, jak w procesie ewolucji przez dobór naturalny oraz genetyczną mutację i rekombinację mogłyby powstać byty нефizyczne. To samo odnosi się do metafizycznie emergentnych własności. To prawda, że w nauce musimy mówić o emergencji, lecz tylko w „niewinnym” sensie, w jakim płatanina indukcyjności, pojemności, oporników itd. nie będzie oscylować wokół pewnej częstotliwości, chociaż może się to stać, gdy są one odpowiednio powiązane. Nasza świadomość „surowych doznań” jest po prostu świadomością samego podobieństwa lub niepodobieństwa między nimi, a także pewnych neutralnych własności, na przykład tego, że coś jest przerywane lub że staje się mniej lub bardziej intensywne itd.

Kiedy mam, dajmy na to, żółty powidok, to jego posiadanie jest działaniem się we mnie procesu, który dzieje się, kiedy – powiedzmy – widzę banana. To banan jest żółty, a nie moje przeżycie. Moje przeżycie to posiadanie żółtego powidoku, a posiadanie żółtego wyobrażenia samo nie jest żółte. (Proszę zauważyć, że nie twierdzę, iż istnieją wyobrażenia, lecz tylko ich posiadanie. Podobnie nie ma tańców, lecz są tylko konkretne ruchy tancerzy). To banan jest żółty. A jako fizykalista utrzymuję, że żółtość banana lub raczej określony odcień żółtości jest w s p ó ł c z y n n i k i e m o d b i c i a. Współczynnik odbicia powierzchni uzyskuje się przez sporządzenie wykresu krzywej ukazującej proporcje światła wszystkich długości fal z widzialnego widma odbijanego przez powierzchnię. Jest to bardziej abs-

⁴ Zob. B. A. Farrell, *Experience*, „Mind” 59(1950), s. 170-198.



trakcyjna własność fizyczna niż określone układy bardzo małych części powierzchni, ale niemniej jednak jest to własność fizyczna⁵.

Zdrowy rozsądek utrzymuje (moim zdaniem całkiem słusznie), że przekonania i pragnienia są przyczynami działań. Tak jak twierdziłem, że przeżycia są procesami fizycznymi zachodzącymi w mózgu, tak też twierdząc, że przekonania i pragnienia są stanami fizycznymi mózgu. Stany te można uważać za często na siebie oddziałujące byty psychologii zdroworozsądkowej, postulowane w celu wyjaśnienia działań i innego rodzaju zachowania, aczkolwiek zdrowy rozsądek jest neutralny co do tego, czy stany te są fizyczne czy też niefizyczne. Neutralny stan można uważać za stan funkcjonalny. Załóżmy (wbrew faktom, jak sądzę), że istnieje telepatia. Przyjmijmy, że Maria jest w stanie skomunikować się telefonicznie ze swym bratem Janem i telepatycznie ze swą siostrą Elżbietą. W obu wypadkach mamy do czynienia z kanałem komunikacyjnym. „Kanał komunikacyjny” to abstrakcyjne wyrażenie „funkcjonalne”, neutralne w stosunku do tego, co materialne i duchowe.

Chociaż sądzi się powszechnie, że funkcjonalizm zastąpił teorię

**Doznania bólu
nie odczuwamy jako
czegoś abstrakcyjnego.**

różnice między tymi dwoma typami teorii. Funkcjonalisci przyjmują na ogół, podobnie jak zwolennicy teorii identyczności, że dany stan funkcjonalny jest „ucieleśniony” w określonym stanie neuronalnym. Funkcjonalista, który mówi o funkcjonalnych procesach i stanach, w dalszym ciągu mówi o konkretnych procesach i stanach, chociaż abstrakcyjnie opisanych. Dany proces lub stan funkcjonalny jest tożsamy z określonym procesem lub stanem, który dla funkcjonalisty o nastawieniu naukowym musi być procesem lub stanem neurofizjologicznym. Proces funkcjonalny nie jest czymś tak abstrakcyjnym jak funkcja. Niewątpliwie doznania bólu nie odczuwamy jako czegoś abstrakcyjnego. Wydaje się, że kością niezgody między funkcjonalistami a przedstawicielami teorii identyczności jest

⁵ Zob. David R. Hilbert, *Color and Color Perception*, Stanford 1987, zwłaszcza rozdział IV.



to, iż funkcjonalista skłonny jest oskarżać zwolennika teorii identyczności o to, że według niego twój ból lub przekonanie musi być dokładnie takim samym procesem lub stanem neuronalnym jak mój, albo nawet że jakieś pozaziemskie przeżycie bólu, bazujące na krzemie, musi być bardzo podobne do mojego przeżycia bólu, bazującego na węglu. Jako zwolennik teorii identyczności, zająłbym tu stanowisko pojednawcze. Uważam, że określonego rodzaju przeżycia jednej osoby muszą być znacznie do siebie podobne, ponieważ – jak to sugerowałem – w doświadczeniu wewnętrznym reagujemy na podobieństwo i niepodobieństwo tego, co się dzieje w naszym wnętrzu. Jest również prawdopodobne, że przeżycia identycznych bliźniąt są bardzo podobne pod względem neurofizjologicznym. Można też z pewnością domniemywać, że przeżycia genetycznie odmiennych istot ludzkich, a nawet istot pozaziemskich, mogą zdradzać neurofizjologiczne podobieństwa, chociaż w granicznych sytuacjach będzie to tylko podobieństwo schematu falowego lub czegoś w tym rodzaju. Rozciągając te przypuszczenia na przekonania i pragnienia, przechodzimy na bardziej chwiejny grunt, gdyż to, w jaki sposób treści propozycjonalne naszych przekonań i pragnień są zakodowane, zależy będzie od rozmaitych szczegółów biograficznych i być może od struktury mózgu. Możliwe, że przedstawiciel teorii identyczności powinien domniemywać, iż istnieją tu jakieś podobieństwa, lecz w dużej mierze tylko do pewnego stopnia. Struktury neurofizjologiczne nie muszą być anatomicznie odrębne. Mogą mieć one nawet wspólne części *hardware'u*, podobnie jak w nadawczo-odbiorczej stacji radiowej część obwodu nadawczego wykorzystuje część *hardware'u* obwodu odbiorczego.

Przedstawiciel teorii identyczności, który uważa, że przekonania i pragnienia są stanami mózgu, musi podjąć wyzwanie modnej obecnie argumentacji, iż nie mogą one znajdować się „w głowie”. Wystarczy rozważyć jeden z takich argumentów. Rozważmy przekonanie Jima, że papuga siedząca na drzewie eukaliptusowym jest biała. Jim dokonuje indywiduacji papugi wraz z drzewem jako pewnego złożenia barwnych obiektów znajdujących się od niego w pewnej odległości i kierunku. Można byłoby również powiedzieć, iż Jim jest przekonany, że drzewo i papuga znajdują się od niego



w pewnej odległości i kierunku. Nie ma tu słowa okazjonalnego, na przykład „to”. Jim może żywić to przekonanie bez względu na to, czy istnieje papuga i drzewo. Jim może ulegać jakiemuś złudzeniu. Być może patrzy on na olbrzymi, pomysłowo wykonany obraz, wetknięty w krzaki i inne drzewa. Przekonanie Jima, że papuga na tym drzewie jest biała, nie może istnieć, jeżeli nie istnieje to drzewo. Można zatem powiedzieć, że owo drzewo częściowo konstytuuje przekonanie Jima. W modnym obecnie żargonie przekonanie Jima, że biała papuga znajduje się na tym drzewie, ma „szeroką treść”, natomiast jego przekonanie, że papuga znajduje się na (jakimś) drzewie, ma „wąską treść”. Umieszczony w pojemniku mózg manipulowany przez szalonego uczonego w odległej przyszłości za pomocą impulsów elektrycznych pobudzających znajdujące się w nim receptory zmysłowe, mógłby w zasadzie żywić to samo wąskie przekonanie. (Szalony uczoney dostarcza mózgowi w pojemniku tych wszystkich danych sensorycznych, które normalnie pochodzą ze świata zewnętrznego, i odbiera za pomocą jakiegoś instrumentu impulsy nerwowe, które normalnie wychodzą z mózgu w celu wywołania zachowania. Tak więc mózg w pojemniku może być przekonany, że kopie piłkę, chociaż nie ma nogi ani piłki). Niewątpliwie powinniśmy powiedzieć, że tylko wąskie przekonanie znajduje się w głowie lub da się utożsamić ze stanem mózgu. Możemy również zgodzić się na to, że wymienienie szerokiego przekonania pośrednio zidentyfikuje wąskie przekonanie i stan mózgu. To wąskie przekonanie pełni rolę przyczynową w wywoływaniu zachowania. Jeśli odnoszenie się do „tego drzewa” nie ma miejsca, ponieważ Jim ulega złudzeniu, że ono istnieje, znaczy to tylko tyle, że niewłaściwe jest określenie odpowiedniego przekonania jako przekonania „o papudze i o tym drzewie”; wąskie przekonanie pozostanie natomiast takie samo jak w wypadku, gdyby właściwe było szerokie określenie. Język zdroworoządkowy nie rozróżnia wyraźnie szerokich i wąskich przekonań. Można dopatrywać się tu wieloznaczności. Nawet jeśli jednak nie jest tak, że szerokie przekonanie pełni rolę przyczynową w wywoływaniu zachowania, może mieć ono walor wyjaśniający. Może pośrednio wskazywać na odpowiednie wąskie przekonanie. Jak w przykładzie Franka Jacksona



i Philipa Pettita⁶, wyjaśnienie, że przyspieszenie cząstki A jest takie samo jak cząstki B, może być takie, iż działają na nie takie same siły. Niemniej jednak siła cząstki A nie wpływa przyczynowo na cząstkę B. W szerokim przekonaniu nie kryje się żadna wielka tajemnica, która powinna niepokoić zwolennika teorii identyczności umysłu i mózgu czy funkcjonalistę. To, co powiedziałem o rozróżnianiu szerokich i wąskich przekonań, stosuje się oczywiście również do podobnego rozróżnienia szerokich i wąskich pragnień.

Z uwagi na swą intencjonalność przekonania i pragnienia mogą wydawać się tajemnicze i wskutek tego duchowe. Skłonni jesteśmy sądzić, że jeśli czemuś nadać charakter duchowy, to owo coś może zrobić wszystko, nawet rzeczy niemożliwe! Na przykład mogą być przekonany, że istnieją jednorożce, lub ich pragnąć, nawet gdy nie ma żadnych jednorożców. „Pragnę jednorożca” niewątpliwie różni się od „kopię piłkę”. Nie można kopnąć piłki, jeśli nie ma tej piłki. „Jest przekonany” i „pragnie” nie oznaczają relacji. Zinterpretujmy jednak zdanie „Jestem przekonany, że jednorożce istnieją” jako „Jestem przekonany o prawdziwości sądu »jednorożce istnieją«, a zdanie „Pragnę jednorożca” jako „Pragnę, aby stało się prawdą, że mam własność »posiada jednorożca«”. Przekonanie o prawdziwości i pragnienie, aby stało się prawdą, są relacjami między mózgiem a sądem lub własnością i to sąd lub własność dokonują indywiduacji stanu mózgowego. Dokonują tego w sposób rozmyty, ponieważ sądy i własności są rozmytymi klasami wzajemnie przekładalnych wyrażen językowych. Tak więc psychologia zdroworozsądkowa jest rozmyta, ale mimo to użyteczna. Nie ma żadnych podstaw sądzić, że nasz potoczny język przekonań i pragnień zostanie wyrugowany przez postęp naukowy, tak jak nie zostanie wyrugowane nasze mówienie o „deszczu”, „chmurze” czy „burzy”. Nasz zdroworozsądkowy dyskurs psychologiczny, aczkolwiek rozmyty, ma *implicite*, chociaż niekoniecznie *explicite*, własną strukturę teoretyczną i jest zadziwiająco

⁶ F. Jackson, P. Pettit, *Functionalism and Broad Content*, „Mind” 97(1988), s. 381-400. Jest to ważny artykuł, który w dużym stopniu rozwiewa tajemniczą aurę stworzoną przez zwolenników „szerokiej treści”.

⁷ Zob. w tej kwestii inny ważny artykuł Jacksona i Pettita, *In Defence of Folk Psychology*, „Philosophical Studies” 59(1990), s. 31-54.



skuteczny, co nasuwa myśl o jego prawdziwości⁷. Rozmyślność bierze się z pojęcia „przekładalności” w zwrocie „klasa wzajemnie przekładalnych wyrażeń”. Wspomniałem o klasach. Wydaje się, że odwoływanie się do klas, liczb i innych bytów abstrakcyjnych oraz do przedmiotów, które nie są typowo „materialne”, takich jak punkty czasoprzestrzeni, jest niezbędne w fizyce. Dlatego wolę nazywać siebie fizykalistą, a nie materialistą.

Przełożył Tadeusz Szubka

JOHN JAMIESON CARSWELL SMART, ur. 1920, emerytowany profesor filozofii Australian National University. Autor następujących książek: *Philosophy and Scientific Realism* (1963), *Between Science and Philosophy* (1968), *Ethics, Persuasion and Truth* (1984), *Essays Metaphysical and Moral* (1987) oraz *Our Place in the Universe* (1989) oraz (z J. J. Haldanem) *Atheism and Theism* (1996, wyd. poszerzone 2003).



Richard Rorty

Świadomość, intencjonalność i filozofia umysłu

Całą historię filozofii umysłu od Ryle'a charakteryzuje odmowa poważnego traktowania świadomości albo – bardziej precyzyjnie – naleganie, by sprowadzać „świadome przeżycie czy doświadczenie” do kwestii posiadania przekonań.

Termin „filozofia umysłu” zaczął być używany powszechnie w świecie anglojęzycznym w latach pięćdziesiątych naszego wieku, w dużej mierze w odniesieniu do sporów zapoczątkowanych opublikowaną w 1949 roku pionierską książką Gilberta Ryle'a *The Concept of Mind*. Książka Ryle'a była polemiką z Kartezjańską ideą, że stany mentalne są stanami substancji niematerialnej. Polemika ta oraz wynikła z niej dyskusja wywołały zainteresowanie kwestią redukowalności zdarzeń mentalnych do dyspozycji behawioralnych. Główny argument Ryle'a polegał na tym, że błędnie pojmujemy „logikę” takich słów, jak „przekonanie”, „wrażenie”, „świadomy” itd. Sądził on, że w tradycyjnej, Kartezjańskiej teorii umysłu „przeoczono rozróżnienie kategoriale między zachowaniem a dyspozycją do zachowania, wprowadzając zamiast tego mityczne rozdwojenie na niewidzialne przyczyny istniejące w umyśle oraz ich widzialne skutki



w świecie fizycznym”¹. Ryle’owska próba uprawiania filozofii jako „analizy pojęciowej” opierała się na przedquine’owskiej koncepcji, że problemy filozoficzne powstały z „błędneho zrozumienia logiki naszego języka”.

Prawie jednocześnie z opublikowaniem książki Ryle’a, owa koncepcja filozofii zaczęła popadać w niesławę. Zaczęto podzielać wątpliwości Quine’a i Wittgensteina, czy istnieje coś takiego jak „logika naszego języka”. Ponadto pojawiły się wątpliwości, czy Ryle uczynił wystarczająco dużo, by wyjaśnić siłę przekonującą kartezjanizmu. Niewiele pomógł on nam w zrozumieniu, dlaczego ktokolwiek miałby kiedykolwiek tak całkowicie błędnie zrozumieć nasz język, jak to rzekomo zrobili kartezjanie – dlaczego ktokolwiek miałby popełniać to, co Ryle nazwał „absurdalnymi błędami kategoriałnymi”. Według Ryle’a wystarczy tylko stwierdzić, że podziw dla mechaniki Galileusza skłonił Kartezjusza do potraktowania umysłu jako *quasi*-mechanicznego procesu². To jednak zbyt mało, by wyjaśnić, jak Kartezjusz skłonił wszystkich innych do przełknięcia koncepcji nieprze-strzennych mechanizmów przyczynowych, jak spowodował, że mylnie wzięto dyspozycję behawioralną za zdarzenie wewnętrzne. Należało coś powiedzieć o wyraźnie kontrintuicyjnym charakterze tezy Ryle’a, według której pojęcie „umysłu” jest po prostu rezultatem błędnego sposobu opisywania zachowania się organizmu.

Następny etap filozofii umysłu, wychodzący poza Ryle’a, był zdominowany przez prace opublikowane w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych przez Johna J. C. Smarta i Davida Armstronga – najbardziej znaczących przedstawicieli tzw. materializmu stanu centralnego. Filozofowie ci uważali, że powinniśmy po prostu porzucić kontrintuicyjną tezę Ryle’a, według której wtedy, gdy sądzymy, że mówimy o zdarzeniach wewnętrznych, „faktycznie” mówimy o dyspozycjach do zachowania. Żadna „analiza pojęciowa” nie jest w stanie pokazać, że „rzeczywiste znaczenie” dyskursu mentalistycznego polega na odnoszeniu się do dyspozycji. Sytuacja ta dowiodła jedy-

¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, s. 32 (Czym jest umysł?, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 74).

² Tamże, s. 19 (przekład polski, s. 54).



nie tego, zdaniem Smarta i Armstronga, że filozofowie nie powinni uważać, iż zajmują się przeprowadzaniem analizy lingwistycznej. Powinni porzucić pozytywistyczną ideę, że można uprawomocnić tezy filozoficzne przez odwołanie się do „znaczeń” albo że można uprawiać filozofię, „analizując” znaczenia.

Filozofowie powinni – zdaniem Smarta i Armstronga – uznać za swoje zadanie godzenie nauk przyrodniczych ze zdrowym rozsądkiem, pokazując, jak rozmaite słowa języka potocznego można interpretować jako odnoszące się do tych rodzajów procesów (np. stanów mózgu), które nauka potrafi badać. Takie interpretacje były propozycjami, a nie odkryciami – propozycjami podyktowanymi nie przez „logikę naszego języka”, lecz przez stan naszych nauk empirycznych. Z punktu widzenia owych materialistów powodem tak wielkiej pomyłki Kartezjusza był zbyt słaby w jego czasach rozwój fizjologii mózgu, by uznać fizykalistyczne, mikrostrukturalne wyjaśnienie poznania za przekonujący program badawczy. Stąd też jest zrozumiałe, że Kartezjusz powołał do życia „ducha w maszynie”. Natomiast my, współcześni, znajdujemy się teraz bardzo blisko takiego wyjaśnienia. Tak więc obecnie zadaniem filozofii jest usunięcie pozostałości kartezjanizmu, które skłaniają nas do myślenia, że psychologia jest czymś więcej niż dzierżawcą terenu biologii. A dokładniej jej zadaniem jest, jak to ujął Armstrong, przekonanie nas, że „pojęcie stanu umysłowego (czykolwiek miałyby się okazać) sprowadza się do tego, co jest skutkiem pewnych bodźców i co z kolei wywołuje pewne reakcje”³. Armstrong dostrzegł jednak, że stanowiska jego i Ryle’a są w ten sam sposób kontrintuicyjne. Wyraził to następująco:

Pogląd, że nasze pojęcie umysłu jest jedynie pojęciem zasady wewnętrznej, zdolnej do wytwarzania pewnych rodzajów zachowania, można uznać za pogląd, który ma pewną wspólną słabość z behawioryzmem (Ryle’a). Filozofowie współcześni zwrócili uwagę, że chociaż behawioryzm może być satysfakcjonującym wyjaśnieniem umysłu z punktu widzenia drugiej osoby, to jednak na nic się zdaje jako wyjaśnienie *pię r w s z o o s o b o w e*. (...) Jesteśmy

³ D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968, s. 79 (*Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1982, s. 111).



świadomi, mamy przeżycia czy doświadczenia. Czy możemy wobec tego powiedzieć, że być świadomym, mieć przeżycia czy doświadczenia sprowadza się do tego, iż dzieje się w nas coś, co jest zdolne do przyczynowego wywoływania pewnych rodzajów zachowania?⁴

Armstrong odpowiadał na to, że powinniśmy interpretować pojęcie przeżycia i świadomości jako pojęcia nabywania przekonań o naszych stanach wewnętrznych. Na przykład bycie świadomym bólu jest kwestią nabycia przekonania o stanie naszego systemu nerwowego. Armstrong podsumował to, mówiąc:

Świadomość naszego własnego stanu umysłowego (...) można zatem rozumieć jako wewnętrzny stan lub zdarzenie dające nam możliwość wyboru zachowania, w tym przypadku wyboru zachowania wobec własnego stanu mentalnego. (...) Świadomość jest samobadającym się (*self-scanning*) mechanizmem w centralnym systemie nerwowym⁵.

Następny wszakże etap rozwoju filozofii umysłu polegał na odstąpieniu od nacisku kładzionego przez Armstronga na fizjologię i do-

Miejsce pytania lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych – „Jak możemy obalić Kartezjusza?” – zajęło w latach siedemdziesiątych pytanie: „Jak możemy zrozumieć rozmaite programy badawcze, które podejmuje psychologowie poznawczy?”.

maganiu się pewnej autonomii tego, co psychiczne. Zasadniczym motywem takiego antymaterialistycznego posunięcia był argument Hilary’ego Putnama, że wiele różnych stanów mózgu może być przyczyną tej samej dyspozycji behawioralnej. Mózgi mogą być tak zróżnicowane jak komputerowy *hardware*, lecz tak jak ten sam program można uruchomić w wielu różnych maszynach (zrobionych z wielu różnych materiałów i skonstruowanych według całkowicie różnych zasad), tak też te same stany mentalne mogą wystąpić niezależnie od ja-

kiegokolwiek określonego zdarzenia fizjologicznego.

Ta analogia między badaniem komputerowego *hardware’u* a fizjologią, z jednej strony, oraz badaniem komputerowego *softwa-*

⁴ D. M. Armstrong, *The Nature of Mind*, w: N. Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. I, Cambridge, Mass. 1980, s. 197.

⁵ Tamże, s. 199.



re'u a psychologią z drugiej, była początkiem przejścia od filozofii umysłu do filozofii psychologii. Miejsce pytania lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych – „Jak możemy obalić Kartezjusza?” – zajęło w latach siedemdziesiątych pytanie: „Jak możemy zrozumieć rozmaite programy badawcze, które podejmują psychologowie poznawczy?”. Odpowiedź była następująca: ujmując stany mentalne jako stany funkcjonalne, pośredniczące między wejściem a wyjściem w taki sam sposób jak stany programu komputera i podobnie jak one dające się traktować jako symboliczne reprezentacje stanów rzeczy – jako postawy zdaniowe. Na mniej więcej dwadzieścia następnych lat „funkcjonalizm” stał się dominującą szkołą myślenia wśród anglosaskich filozofów zajmujących się problemem umysł–ciało.

Trzeba podkreślić, że funkcjoniści przyjęli taką samą postawę w stosunku do świadomości jak Ryle i materialści stanu centralnego. Jak słusznie powiedział Searle, całą historię filozofii umysłu od Ryle'a charakteryzuje odmowa poważnego traktowania świadomości albo – bardziej precyzyjnie – naleganie, by sprowadzać „świadome przeżycie czy doświadczenie” do kwestii posiadania przekonania. Umożliwiło to funkcjonalistom lekceważące zbycie pytania, czy komputery są świadome, stwierdzeniem, że komputery można zaprogramować tak, by składały relacje o stanach swojego programu⁶ i symbolicznie reprezentowały własne reprezentacje symboliczne. Pojęcie „świadomego przeżycia czy doświadczenia” sprowadza się, według nich, w całości do takiej zdolności.

Odmowa poważnego potraktowania kartezjanizmu, wspólna Ryle'owi, Armstrongowi i Putnamowi, była więc wynikiem ich niezdolności do poważnego wzięcia pod uwagę nie tyle idei stanów niematerialnego bytu, ile pojęcia „świadomego przeżycia czy doświadczenia jako czegoś różnego od posiadania przekonania”. Kiedy więc Thomas Nagel narzekał, że wszyscy ci filozofowie zaniedbali

⁶ Putnam w swym inspirującym artykule z 1960 r. *Minds and Machines* – pierwszym, który szczegółowo rozwinął analogię program–umysł – używa czegoś zbliżonego do Armstrongowskiego pojęcia samobadania jako analogii introspekcji. Zob. S. Hook (ed.), *Dimensions of Mind*, New York 1961, s. 148.



fenomenologię świadomego doświadczenia – jak to jest być świadomym – to Daniel Dennett uważał, iż wystarczy odpowiedzieć na to, że „myśli, iż *p* (...) wyczerpują naszą bezpośrednią świadomość”⁷.

Dennettowskie utożsamienie doświadczenia z przekonaniem powinno się traktować jako element tej samej linii myślenia, która odwiodła filozofów od Locke’owskiego rozumienia słów jako nazw idei – od rozumienia słów jako zdolnych do posiadania znaczenia dzięki nazywaniu doświadczeń – w kierunku stanowiska holistycznego (podzielanego przez Quine’a i Wittgensteina), według którego słowa mają znaczenie na mocy ich miejsca w grze językowej. Podążanie po tej linii czyniło ich coraz bardziej naturalistycznymi, doprowadzając do akceptacji zasady: „Jeśli nauki przyrodnicze nie mogą nam powiedzieć, jak coś działa, wtedy to coś nie istnieje”. Łącznikiem między holistyczną filozofią języka a tą postawą naturalistyczną (albo, jak kto woli, „obiektywistyczną”) jest pogląd, według którego zrozumienie czegoś polega na odkryciu jego prawo-podobnych relacji do innych przedmiotów. Pogląd, że zrozumienie *x*-a jest sprawą znalezienia prawo-podobnych regularności, łączących jego zachowanie z zachowaniem *y*-a, *z*-a itd. (a nie sprawą rozważania go w oderwaniu, wnikania w jego wewnętrzną naturę, wykrywania jego *i s t o t n y c h* własności itp.) jest dobrze znanym dziedzictwem Galileuszowego zastąpienia Arystotelesowskiego schematu przedmiotów i ich natur przez schemat wyjaśniania naukowego w kategoriach praw i zdarzeń. Przykład Galileusza nauczył nas wystrzegać się idei *w e w n ę t r z n e j* własności bytu, czyli takiej własności, która nie może być pojęta jako zbiór relacji między tym bytem a innymi bytami.

Podzielanie tego Galileuszowego punktu widzenia rodzi nieufność wobec powoływania się na bezpośrednie doświadczenie, a szczególnie wobec koncepcji, że niektórych doświadczeń nie da się ująć w słowa i uczynić przedmiotem dyskusji. Taki punkt widzenia skłania bowiem do myślenia, w zgodzie z Wittgensteinem, że jeśli zwrot „jak to jest być świadomym” posiada znaczenie, to muszą istnieć

⁷ D. C. Dennett, *Toward a Cognitive Theory of Consciousness*, w: tenże, *Brainstorms*, Montgomery, Vt. 1978, s. 165.



kryteria pozwalające rozstrzygnąć, czy i kiedy własność ta stosuje się do czegoś – kryteria umożliwiające rozstrzygnięcie, kiedy komuś wydaje się tylko, że rozpoznaje obecność tej własności, a kiedy rzeczywiście tę obecność rozpoznaje. Stąd też Dennett mówi:

Obrońca sfery subiektywnej, taki jak Nagel, musi przyznać, że zasadniczo to, czy zdarzyło się coś takiego jak bycie *x*-em, czy też nie albo to, czy podmiot *doświadczał* bycia *x*-em czy też nie, czyli zagadnienia, które *określają* sferę subiektywną, są pytaniami, w sprawie których późniejsza, subiektywna opinia podmiotu nie jest autorytatywna. A jeśli własne przekonania podmiotu nie są tu rozstrzygające i jeśli, jak utrzymuje Nagel, żadne rozważania obiektywne nie są również konkluzywne, wtedy sfera subiektywna znajduje się poza czymkolwiek zasięgiem, być może z wyjątkiem przeświadczeń podmiotu o ulotnej terażniejszości⁸.

Tym, co łączy Ryle’a, Armstronga, Putnama i Dennetta, a różni ich od Nagela, Kripkego i Searle’a, jest to, że ci pierwsi filozofowie *dopuszczają*, aby sfera subiektywna znajdowała się całkowicie poza czymkolwiek zasięgiem i poza filozofią. Sądzą oni, że jeśli filozofia ma związać się z naukami przyrodniczymi, to musi wyeliminować to, co nieweryfikowalne, nie mówiąc już o tym, co niewyraźalne. Stąd też źródłem wiarygodności twierdzenia, że mówienie o „świadomym doświadczeniu” to tylko zwodniczy sposób mówienia o przekonaniach, jest nie jakieś szczegółowe odkrycie dotyczące przeżyć czy doświadczeń, lecz bardzo ogólne stanowisko metafizyczne.

Natomiast tacy filozofowie jak Nagel i Searle twierdzą, że uwzględnienie sfery subiektywnej jest niezbędne, aby filozofia nie popadła ponownie w dogmatyzm⁹. Nagel rozpoczął swój inspirujący artykuł *Jak to jest być nietoperzem?* od stwierdzenia: „Świadomość jest tym, co czyni problem umysł–ciało naprawdę zawiłym”. Jego zasadnicza teza znajduje się w następującym zdaniu tego artykułu:

⁸ D. C. Dennett, *Brainstorms*, dz. cyt., s. 143.

⁹ Zob. T. Nagel, *The View from Nowhere*, New York 1986, s. 11, (*Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997): „W imię wyzwolenia ruchy te zaoferowały nam intelektualną represję”. Zob. dyskusję Dennetta z tym fragmentem na s. 5 jego *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass. 1987) oraz wyjaśnienie Nagela (na s. 106 *The View from Nowhere*), dlaczego jego stanowisko nie da się pogodzić z Wittgensteinowską koncepcją języka.



Z pewnością wydaje się nieprawdopodobne, że zbliżymy się do prawdziwej natury doświadczenia ludzkiego, porzucając partykularność naszego ludzkiego punktu widzenia i zмирzając do opisu w kategoriach dostępnych istotom, które nie mogą sobie wyobrazić, jak to jest być nami¹⁰.

Searle powtarza tę tezę, twierdząc, że poglądu, iż stany mentalne mogą być całkowicie zdefiniowane w kategoriach ich relacji przyczynowych, nie sformułowano

w wyniku skrupulatnego zbadania wchodzących w grę fenomenów. Nikt bowiem po rozważeniu swojego okropnego bólu lub największego zmartwienia, nie doszedł do wniosku, że są one stanami maszyny Turinga albo że mogą być całkowicie zdefiniowane w kategoriach ich przyczyn i skutków, albo że przypisanie sobie tego rodzaju stanów jest kwestią zajęcia pewnej postawy w stosunku do samego siebie¹¹.

Dla przeciwników Nagela i Searle'a całe to mówienie o tym, „jak to jest być”, o „prawdziwej naturze” i „skrupulatnym zbadaniu” jest przedgalileuszowskim obskurantyzmem.

Jednakże dla przeciwników Nagela i Searle'a całe to mówienie o tym, „jak to jest być”, o „prawdziwej naturze” i „skrupulatnym zbadaniu” jest przedgalileuszowskim obskurantyzmem. Według nich umysł jest tym, co bada psychologia, a psychologia jest dyscypliną odkrywającą prawo-podobne relacje między zdarzeniami publicznymi. Tego rodzaju korelacje nie wiążą się wcale ze skrupulatnym badaniem tego, jak to jest, gdy odczuwa się ból, a tym bardziej ze skrupulatnym badaniem tego, jak to jest mieć przekonanie.

W ostatnich latach nie zajmowałem się filozofią umysłu, częściowo dlatego, że moje zainteresowania się zmieniły, lecz częściowo również dlatego, że wydaje mi się, iż Dennett i Davidson mówią prawie wszystko to, co ja chciałbym powiedzieć, i mówią bardziej jasno, niż ja byłbym to w stanie zrobić. Lektura Davidsona przekonała mnie, że ciągle byłem mocnym fizykalistą, kiedy pisałem *Philosophy and the Mirror of Nature*¹². Pragmatysta nie powinien utrzymywać,

¹⁰ T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, w: Block, dz. cyt., s. 164.

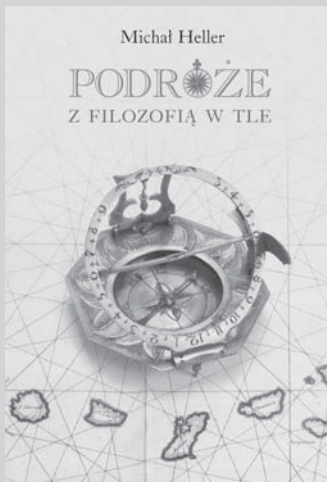
¹¹ J. Searle, *Intentionality*, Cambridge 1983, s. 262-263.

¹² Princeton 1979 (R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994).

do czego jeszcze częściowo skłaniałem się w 1979 roku, że fizyka mówi nam wszystko, co należy wiedzieć o tym, jaki jest świat, lecz raczej powinien iść za Godmanem i Putnamem, twierdząc, że nie ma niczego takiego jak to, jaki jest świat. Jak powiedziałem, wykładając poglądy Davidsona w *Non-Reductive Physicalism*, morał „anomalnego monizmu” Davidsona jest taki, że język mentalistyczny nie jest w większym stopniu sposobem opisywania fragmentu rzeczywistości fizycznej niż język fizykalistyczny jest sposobem opisywania (między innymi) rzeczywistości mentalnej.

Według mnie filozofia umysłu Dennetta doskonale uzupełnia Wittgensteinowsko-Davidsonowską filozofię języka. Lektura Dennetta bardziej uczyła mnie na wagę holistycznego charakteru przypisywania przekozań niż byłem tego świadomy, kiedy pisałem *Philosophy and the Mirror of Nature*. Holizm ten wiąże się z całościowym holizmem, który doprowadził Davidsona do stwierdzenia, że „nie ma czegoś takiego jak język, o ile język ma być czymś takim, co przyjmuje wielu filozofów i języ-

znak



Michał Heller
**Podróże
 z filozofią w tle**

Podróże z filozofią w tle, które ukazały się z okazji 70. urodzin Michała Hellera, przedstawiają Autora od strony nieznannej wielu jego dotychczasowym czytelnikom. Książka to wybór zapisków z dziennika Księdza Profesora, który prowadził on podczas swych licznych podróży naukowych po całym świecie – między innymi do Francji, USA, Japonii, Grecji i ZSRR. Ciekawe anegdoty i zdjęcia sąsiadują z krótkimi tekstami popularnonaukowymi. Zapiski dowcipnych obserwacji codziennego życia to znakomita lektura nie tylko na czas podróży.



koznawców”¹³. Ten właśnie pogląd Davidsona wydaje mi się doskonale harmonizować z konekjonistycznym podejściem do sztucznej inteligencji (AI) oraz z Dennettowskim modelem działania umysłu, modelem „wielorakich szkiców”.

Niemniej jednak Dennett nie jest tak chętny jak ja do porzucenia pojęcia reprezentacji i do stwierdzenia za Davidsonem, że „przekonania nie reprezentują niczego”¹⁴. Ta niezgoda między mną a Dennettem dotyczy nie tyle filozofii umysłu, ile raczej metafizologii – tego, czy filozofia umysłu powinna być pojmowana jako badanie reprezentacji mentalnych czy też raczej jako terapeutyczne usuwanie pojęć reprezentacjonistycznych¹⁵.

Przełożyli Stanisław Judycki i Tadeusz Szubka

RICHARD RORTY, ur. 1931, profesor humanistyki w Stanford University w Stanach Zjednoczonych. Jeden z najbardziej wpływowych i najszerszej dyskutowanych filozofów współczesnych. Autor tłumaczonych na wiele języków książek: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979, przekład polski 1994); *Consequences of Pragmatism* (1982, przekład polski 1998); *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989, przekład polski 1996); *Objectivity, Relativism and Truth* (1991, przekład polski 1999); *Essays on Heidegger and Others* (1991); *Truth and Progress* (1998); *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (1998); *Philosophy and Social Hope* (1999) oraz (z G. Vattimo) *The Future of Religion* (2005).

¹³ D. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, w: E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford 1986, s. 446.

¹⁴ D. Davidson, *The Myth of the Subjective*, w: M. Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Ind. 1989, s. 165-166. Rodzajem manifestu anty-reprezentacjonalistycznego jest wprowadzenie do tomu moich prac *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge 1991. Książka ta zawiera również wspomnianą powyżej rozprawę *Non-Reductive Physicalism*.

¹⁵ Krytykę pozostałości reprezentacjonalizmu u Dennetta przeprowadziłem w artykule *Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence*, w: B. Dahlbom (ed.), *Dennett and His Critics*, Oxford 1993, s. 184-202. Odpowiedź Dennetta zawarta jest w tym samym tomie.



Thomas Nagel

Świadomość a obiektywna rzeczywistość

Dopóki nie odkryjemy sposobu, aby teoretycznie zniwelować granice między obiektywną czasoprzestrzenną rzeczywistością fizyczną a subiektywnymi treściami doświadczenia, nie będziemy mogli twierdzić, że posiadamy podstawowe narzędzia intelektualne potrzebne do całościowego zrozumienia świadomego życia. To może okazać się nieosiągalne, lecz bez tego nie będziemy mieli ogólnej kosmologii.

Nie posiadamy obecnie nawet zarysu adekwatnej teorii na temat miejsca umysłu w porządku natury. Wiemy, że świadome procesy umysłowe stanowią część życia zwierzęcego oraz są ściśle związane z zachowaniem się i fizyczną aktywnością naszych systemów nerwowych i systemów nerwowych innych zwierząt. Lecz na poziomie bardziej ogólnym, można by rzec kosmologicznym, nie wiemy w zasadzie nic, gdyż nie rozumiemy, dlaczego tego rodzaju związki w ogóle istnieją. Nasze poznanie jest całkowicie empiryczne i tymczasowe, nie zaś teoretyczne.

Wiele dyskusji w ramach filozofii umysłu dotyczy problemu intencjonalności, czyli tego, na czym polega przypisywanie treści takim stanom umysłowym jak przekonania, pragnienia, myśli, spo-



strzeżenia itd. Zagadnienie to łączy również dyskusję na temat relacji między umysłem a mózgiem z dyskusją o relacji między naturalną a sztuczną inteligencją i o możliwości przypisywania stanów umysłowych komputerom w odległej fazie ich przyszłego rozwoju. Jestem jednak przekonany, że najbardziej fundamentalnym problemem w tej dziedzinie jest problem świadomości. Chociaż świadomość w formie czystego doznawania wrażeń sama przez się nie gwarantuje intencjonalności, to jednak sądzę, że prawdziwa intencjonalność nie może pojawić się w istocie niezdolnej do bycia świadomą. Natura tej relacji jest dla mnie bardzo niejasna, ale jej prawdziwość wydaje się oczywista. Możemy przypisać znaczenie operacjom i danym wyjściowym (*output*) nieświadomego komputera, tak jak możemy przypisać znaczenie słowom w książce, lecz sam komputer nie może niczego mieć na myśli, czy też nie może do niczego odnosić się intencjonalnie przez to, co mówi lub robi.

Z tego powodu jestem przekonany, że aktualnie nie jest możliwe owocne rozważanie zagadnienia, czy sztucznie stworzone systemy fizyczne mogłyby posiadać umysły. Nie możemy powiedzieć nic interesującego na ten temat, skoro wiemy tak mało o tym, dlaczego my posiadamy umysły albo też dlaczego mają je inne przyrodnicze organizmy, którym w sposób naturalny jesteśmy skłonni przypisywać stany umysłowe. Co w konstrukcji takiego systemu jak my wyjaśnia, dlaczego może on czuć, spostrzegać, chcieć, być przekonanym, myśleć? Dopóki na pewnym poziomie ogólności nie będziemy mogli odpowiedzieć na to pytanie, dopóty nie można przypuszczać, abyśmy byli w stanie powiedzieć cokolwiek pożytecznego o tym, czy systemy o radykalnie różnym typie fizycznym mogą być zdolne do takich rzeczy.

Ostatecznie więc stanowisko, jakie ktoś zajmuje w tej kwestii, będzie zależało nie tylko od jego przekonań naukowych, lecz także od jego przekonań filozoficznych na temat problemu umysł–ciało. A to dlatego, że pytanie, co powinna wyjaśniać ogólna teoria umysłu, aby była adekwatna, jest pytaniem filozoficznym.

Niektórzy sądzą, że stany mentalne mogą być zdefiniowane w kategoriach ich roli przyczynowej w kontrolowaniu organizmu. Jeśli definicja ta mówi o systemie wzajemnie na siebie oddziałujących sta-



nów, definiowalnych wyłącznie w kategoriach ich relacji do fizycznych wejść, behawioralnych wyjść oraz do siebie nawzajem, to taki pogląd nazywa się funkcjonalizmem. Gdyby funkcjonalizm był trafnym wyjaśnieniem tego, co to znaczy, że jakiś byt posiada umysł lub jest podmiotem stanów mentalnych, wtedy ogólnej teorii fizycznych warunków umysłu nie pozostawałoby nic innego jak wyjaśnienie, w jaki sposób można połączyć ze sobą materiały fizyczne, by skonstruować systemy, które miałyby odpowiedniego typu organizację funkcjonalną. Wyjaśnienie tego byłoby ogromnym zadaniem. I wcale nie jest oczywiste, czy ta sama organizacja funkcjonalna, która charakteryzuje mysz, nie mówiąc już o człowieku, mogłaby być ucieleśniona w systemie fizycznym o całkowicie odmiennym typie, podobnie jak o wiele prostsze funkcje, na przykład dodawanie, mogą być spełniane przez różne maszyny fizyczne. Ale możemy przynajmniej zrozumieć ogólny charakter tego zagadnienia. Na przykład możliwość odmiennej fizycznej realizacji percepcji wzrokowej zależałaby zarówno od analizy funkcjonalnej tej władzy mentalnej, jak i od możliwości powielenia tego typu operacji funkcjonalnej w strukturze całkowicie różnej fizycznie od standardowego modelu biologicznego. Taka teoria pozwoliłaby nam rozważać możliwość skonstruowania kiedyś sztucznych umysłów poprzez stworzenie systemów naśladujących zachowanie i organizację funkcjonalną ludzi i innych organizmów zwierzęcych.

Uważam, że funkcjonalizm, chociaż stanowi część prawdy, nie jest adekwatną teorią umysłu i że pełna prawda na ten temat jest o wiele bardziej skomplikowana i trudna do zrozumienia. Świadome stany mentalne, oprócz roli funkcjonalnej w wyjaśnianiu zachowania i związania z konkretną bazą fizjologiczną, mają dodatkowo właściwości trzeciego typu, znane nam wszystkim, a mianowicie subiektywną jakość przeżywaniową – to, jakie są, jak się przejawiają lub jak są odczuwane z punktu widzenia ich podmiotów. Chociaż może być prawdą, że stany i procesy mentalne odgrywają rolę funkcjonalną w zachowaniu się organizmu, to jednak owe jakości

Adekwatna i ogólna teoria na temat miejsca umysłu w porządku natury musi systematycznie powiązać ze sobą trzy różne rzeczy: organizację funkcjonalną, konstytucję fizyczną i subiektywny sposób przejawiania się.



przeżywaniowe czy fenomenologiczne świadomego doświadczenia nie są po prostu r ó w n o w a ż n e owym rolaom funkcjonalnym. I jakkolwiek blisko te jakości fenomenologiczne byłyby związane ze specyficznymi warunkami neurofizjologicznymi, jest całkowicie jasne, że nie są one analizowalne w kategoriach fizycznego opisu tych warunków.

A jeśli tak, wówczas jakkolwiek adekwatna i ogólna teoria na temat miejsca umysłu w porządku natury musi systematycznie powiązać ze sobą trzy, jak się wydaje, różne rzeczy: organizację funkcjonalną, konstytucję fizyczną i subiektywny sposób przejawiania się. Wiemy już trochę, jak te trzy rzeczy są ze sobą powiązane w wypadku ludzkiej percepcji zmysłowej, a być może bardziej ogólnie w percepcji ssaków. Znamy częściowo inne aspekty umysłu, naszego i innych zwierząt. Ale nie mamy nawet idei ogólnej teorii wyjaśniającej, dla czego o określone działanie centralnego systemu nerwowego człowieka stwarza taki właśnie, a nie inny rodzaj świadomego życia – chociaż pod pewnymi względami rozumiemy już nieco więcej, jak umożliwia ono takie, a nie inne zachowanie się organizmu wobec środowiska. Ale dopóki nasza teoria umysłu nie obejmie teorii świadomości, dopóty nie da nam podstawy do spekulowania „za czy przeciw” na temat możliwości odmiennych baz fizycznych umysłu, różnych od znanych nam przykładów biologicznych. A obecnie nie posiadamy po prostu żadnego pojęcia, od czego w o g ó l n o ś c i zależy pojawianie się procesów świadomych.

Zwiększa się nasza wiedza, doprawdy fascynująca, o fizycznych warunkach poszczególnych typów stanów świadomych, lecz te korelacje, nawet jeśli ich liczba znacznie się powiększy, nie tworzą ogólnej teorii wyjaśniającej. Aby osiągnąć rzeczywiste zrozumienie tych kwestii, musielibyśmy dokonać fundamentalnego postępu w zakresie problemu umysł–ciało: postępu, który polegałby raczej na rozwoju aparatury pojęciowej niż na – skądinąd interesującym – zdobyciu większej liczby informacji empirycznych. Teoria skutecznie wyjaśniająca relacje między zachowaniem, świadomością i mózgiem musiałaby być całkowicie różna od teorii o innych przedmiotach. Nie może ona powstać przez zastosowanie już istniejących metod wyjaśniania.



Powód tego jest prosty. Problem umysł–ciało jest naturalnym wytworem albo produktem ubocznym metod nauk fizykalnych, które odniosły przytłaczający sukces i od XVII wieku napędzają permanentną rewolucję naukową naszej ery. I to właśnie dlatego zasadniczo nowożytne sformułowanie tego problemu pochodzi od Kartezjusza, który brał udział w początkach tej rewolucji.

Powstanie nowożytnej fizyki umożliwiła metoda badania obserwowalnego świata fizycznego pomijająca sposób, w jaki jawi się on naszym zmysłom (pomijająca specyficzny dla gatunku ludzkiego percepcyjny punkt widzenia), i traktująca ten świat jako sferę obiektywną, istniejącą niezależnie od naszych umysłów. (Zdaję sobie sprawę, że ten opis może być uważany za niezgodny z pewnymi trendami współczesnej fizyki, ale jest to trudność, którą pomijam jako nieistotną dla interesującej nas obecnie kwestii). Aby osiągnąć ten cel, konieczne było znalezienie dróg wykrywania, pomiaru i opisywania cech świata fizycznego, które nie byłyby nierozdzielnie związane ze sposobem, w jaki rzeczy widzimy, słyszymy i czujemy. A to z kolei doprowadziło do odkrycia obiektywnych, zasadniczo czasoprzestrzennych własności świata fizycznego, które mogą być opisane matematycznie i powiązane ze sobą za pomocą praw ogólnych o niezwyklej mocy wyjaśniania i uniwersalności. Umożliwiło nam to wykroczenie poza niedokładne i jednostkowe asocjacje dostępne na poziomie czysto ludzkiego sposobu przejawiania się świata. W rezultacie powstała interpretacja obiektywnej rzeczywistości fizycznej, prawie całkowicie różna od znanego nam świata jawiącego się w doświadczeniu niewspomagany teorią.

Ale warunkiem tego niezwyklego postępu było wykluczenie subiektywnych sposobów przejawiania się rzeczy z obszaru podlegającego wyjaśnianiu i opisowi przez nasze teorie fizykalne. Przejawy te zostały oderwane od świata fizycznego i umiejscowione w naszych umysłach. Cała idea obiektywnej rzeczywistości fizycznej opiera się na wykluczeniu subiektywnych przejawów ze świata zewnętrznego i przypisaniu ich umysłowi.

Z tej strategii wynika jednak nieubłagane, że tych samych metod obiektywnej interpretacji fizykalnej nie można skutecznie zastosować do subiektywnych treści umysłu. Metoda ta może być zastoso-



wana do ciała, łącznie z jego centralnym systemem nerwowym, i do relacji między aktywnością neuronalną a obserwowalnym funkcjonowaniem behawioralnym – gdyż są to aspekty obiektywnej rzeczywistości fizycznej. Jeśli chodzi jednak o subiektywne jakości doświadczenia, potrzebujemy innej postaci rozumienia. Nie możemy mieć nadziei, że będziemy je mogli w pełni zrozumieć jako aspekty obiektywnej rzeczywistości fizycznej, gdyż idea tej rzeczywistości opiera się na wykluczeniu ich z tego, co ma być rozumiane. Zostają one wykluczone, gdyż są sprzężone ze specyficznym dla gatunku punktem widzenia, który zgodnie z wymogami obiektywności nauk fizycznych musi być porzucony.

Kiedy więc nauka podejmuje próbę wyjaśnienia subiektywnej jakości doświadczenia, nie ma tam miejsca, w którym cechy te mogłyby znaleźć dla siebie schronienie. A ponieważ tradycyjna, odnosząca ogromne sukcesy metoda nowożytnej interpretacji fizycznej nie może być rozszerzona na ten aspekt świata, tym samym ta postać interpretacji ma wbudowaną w siebie gwarancję własnej istotnej niezupełności – wewnętrzną niezdolność do wyjaśnienia wszystkiego.

Konsekwencją tego jest to, że tradycyjna forma wyjaśniania naukowego, polegająca na redukcji znanych z codziennego doświadczenia substancji i procesów do ich bardziej podstawowych i w zasa-

Brakuje nam obecnie koncepcji pełnej analizy subiektywnych, fenomenologicznych cech rzeczywistości mentalnej w kategoriach obiektywnej, fizycznej bazy – i nie ma żadnego powodu, by sądzić, że coś takiego jest możliwe.

dzie niedostrzegalnie małych elementów składowych, nie może służyć za rozwiązanie w analizie umysłu. Redukcjonizm w obrębie dziedziny obiektywnej jest z istoty łatwy do zrozumienia, ponieważ posługuje się nieskomplikowaną geometryczną ideą relacji część-całość. Geometria była podstawowym narzędziem wyobraźni, które umożliwiło sformułowanie teorii atomistycznej i pozwoliło na rozwijanie interpretacji fizycznej w jej coraz bardziej wyrefinowanych wersjach. Redukcjonizm polega

przede wszystkim na odarciu znanych nam ze zwykłego doświadczenia przedmiotów ze wszystkiego poza czasoprzestrzennymi czy pierwotnymi jakościami i relacjami. Umożliwia to ich redukcję do bardziej podstawowych i rządzonych prawami obiektywnych fenome-



nów, które mogą być uważane za wywołujące na mocy konieczności znane nam własności, tak jak masa i twardość diamentu może być uważana za rezultat masy i strukturalnego układu jego atomów węgla albo płynność wody za rezultat wzajemnych relacji między jej molekułami.

Nie da się wyobrazić żadnej tego rodzaju bezpośredniej redukcji psychofizycznej, gdyż nie miałaby ona takiego prostego charakteru relacji między jednym obiektywnym poziomem opisu a drugim. Brakuje nam obecnie koncepcji pełnej analizy subiektywnych, fenomenologicznych cech rzeczywistości mentalnej w kategoriach obiektywnej, fizycznej bazy – i nie ma żadnego powodu, by sądzić, że coś takiego jest możliwe.

Jest zadziwiające, że istnieją ci, którzy są przekonani, iż jest to powód do zaprzeczenia realności trzeciego, subiektywnego aspektu tego, co mentalne; nazywają siebie materialistami eliminacyjnymi. Jest to irracjonalna i – według mnie – nienaukowa postawa. Pierwszą regułą nauki jest niepomijanie danych, a przecież istnienie fenomenologicznych cech życia mentalnego jest jedną z najbardziej oczywistych i niedających się pominąć kategorii danych, z jakimi mamy do czynienia. Uważanie ich za nierealne, ponieważ nie można ich wyjaśnić za pomocą metod obecnych nauk fizykalnych, jest postawieniem sprawy na głowie. Dane nie są zdeterminowane przez nasze metody, ale raczej odpowiedniość naszych metod zależy od tego, czy potrafią wyjaśnić istniejące dane. Przyznawanie realności tylko temu, co może być zrozumiane dzięki aktualnie istniejącym metodom, jest niezawodną receptą na stagnację.

Istnienie granic klasycznych metod obiektywnych nauk fizykalnych nie jest niczym dziwnym, ponieważ metody te zostały zaprojektowane do badania pewnego określonego, chociaż uniwersalnego, typu przedmiotów. Jeśli mamy zrobić następny wielki krok, w kierunku autentycznie teoretycznego zrozumienia tego, co mentalne, musimy traktować to ograniczenie jako wyzwanie do rozwinięcia nowej postaci rozumienia, odpowiedniej do dziedziny, której eliminacja z nauk fizykalnych była istotna dla ich postępu. Jest to, moim zdaniem, najbardziej interesujące i najtrudniejsze wyzwanie naukowe, przed którym stoimy, chociaż nie mam żadnego pojęcia o tym,

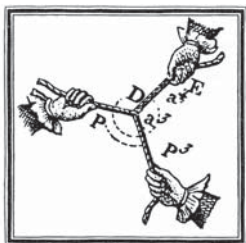


jak można by mu sprostać. Mój instynkt kieruje mnie w stronę spinozjańskiego monizmu, który ujawni, że zarówno to, co mentalne, jak i to, co fizyczne jest niepełnym opisem bardziej fundamentalnej rzeczywistości wyjaśniającej obie te dziedziny oraz ich konieczne powiązanie. Aktualnie nie mamy jednak żadnej koncepcji czegoś takiego. Możliwość rozwinięcia się świadomych organizmów musiała być wbudowana w świat od samego początku. Nie mógł to być przypadek. (Nie może to też być wyjaśnione przez teorię ewolucji, wskazującą na walor świadomości jako narzędzia przetrwania. Ewolucja może wyjaśnić tylko, dlaczego coś przetrwało i nie wyginęło; nie może natomiast wyjaśnić, jak to coś było możliwe od samego początku). Tego rodzaju spekulacja jest jednak w tej chwili jałowa.

Maszyny nie będą miały umysłów, dopóki nie będą posiadały punktów widzenia, a obecnie nie wiemy nic na temat ogólnych warunków, w których subiektywne punkty widzenia powstają z działań zachodzących w świecie fizycznym. Pod pewnymi względami rozumiemy całkiem dobrze, jak ten świat działa i dokonujemy znacznego postępu w rozszerzaniu tej fizykalistycznej formy rozumienia na biologię wraz z neurofizjologią. Ale dopóki nie odkryjemy sposobu, aby teoretycznie zniwelować granicę między obiektywną czasoprzestrzenną rzeczywistością fizyczną a subiektywnymi treściami doświadczenia, nie będziemy mogli twierdzić, że posiadamy podstawowe narzędzia intelektualne potrzebne do całościowego zrozumienia świadomego życia. To może okazać się nieosiągalne, lecz bez tego nie będziemy mieli ogólnej kosmologii.

Przełożył Stanisław Judycki

THOMAS NAGEL, ur. 1937, profesor filozofii i prawa w New York University. Wydał m.in.: *The Possibility of Altruism* (1970), *Equality and Partiality* (1991), *Other Minds* (1995), *Concealment & Exposure. And Other Essays* (2002). W Polsce ukazały się: *Pytania ostateczne* (Warszawa 1997), *Widok znikąd* (1997), *Co to wszystko znaczy?* (Warszawa 1993).



Stanisław Judycki

Dusza i doświadczenie wewnętrzne

Fragment analizy

Duszę ludzką można porównać do brylantu, który ze względu na swój niepowtarzalny szlif indywidualnie reaguje na pobudzenia przetwarzane przez mózg. Jest ona jak brylant, który indywidualnie odzwierciedla „światło świata”.

Materializm i spirytualizm

Czy z człowiekiem jest tak, jak ze świecą na wietrze, czyli że gaśnie całkowicie wraz z podmuchem śmierci? Ludzie religijni dysponują odpowiedzią na to pytanie: człowiek jest istotą złożoną z ciała i z niematerialnej duszy i to ona nie gaśnie, lecz trwa nadal. W tym wypadku istnienie i natura duszy są przedmiotem wiary, czyli treściami pochodzącymi z Objawienia i akceptowanymi w aktach woli, czy jednak za pomocą argumentacji czysto rozumowej można wykazać, że dusza istnieje? Problem ten jest ważny, ponieważ bardzo trudno byłoby się pogodzić z takim oto stanem rzeczy: z jednej strony rozum nakazywałby nam odrzucenie możliwości istnienia niematerialnej duszy, na przykład dlatego, że pojęcie duszy byłoby wewnętrznie sprzeczne, z drugiej jednak – nadal wierzylibyśmy w jej istnienie. Treści wiary nie mogą stać w opozycji do rozumu – to jest skromna



interpretacja dobrze znanej pary pojęć *fides* i *ratio*, natomiast interpretacja maksymalistyczna głosi, że przynajmniej niektóre przekonania należące do dziedziny wiary mogą zostać dowiedzione za pomocą rozumu, przy czym spór dotyczy tego, jak dalece argumentacja rozumowa może sięgać, czy rozumowo może zostać wykazana wyłącznie prawda głównych założeń wiary – za jakie uznawane są przekonanie o istnieniu Boga i przekonania dotyczące Jego podstawowych atrybutów – czy też możliwe jest również dowodzenie bardziej szczegółowych sądów należących do sfery wiary. Poniższa analiza będzie argumentacją na rzecz tezy o istnieniu duszy jako substancji niematerialnej, zdolnej do przetrwania rozpadu ciała i w tym aspekcie będzie przykładem maksymalistycznej interpretacji relacji pomiędzy pojęciami *fides* i *ratio*.

Współczesna filozofia, a w szczególności tzw. filozofia umysłu (*philosophy of mind*), zdominowana jest przez stanowiska materialistyczne, nazywane też naturalistycznymi, według których świadomość, samoświadomość i tożsamość osobowa zostaną w przyszłości całkowicie wyjaśnione przez nauki przyrodnicze, a stąd także zredukowane do procesów fizycznych i fizjologicznych. W myśl tego przewidywania przyszła neuronauka (*neuroscience*), wspierana przez takie dyscypliny jak neuroanatomia, nauki komputerowe, badania nad komputacyjną (sztuczną) inteligencją, lingwistyka i inne, ostatecznie rozwiąże zagadkę umysłu ludzkiego, zagadkę świadomości i samoświadomości, formułując nie tylko prawa łączące sferę mózgu i sferę świadomego umysłu, lecz także konstruując model ukazujący, w jaki sposób procesy mentalne są generowane przez procesy materialne. Pod tego rodzaju presją, wspartą autorytetem nauki i osiągnięć technologicznych, może się wydawać, że zwycięstwo materializmu jest nieuniknione. Przeciwników materialistycznego rozwiązania problemu umysłu i duszy ustawia się w roli przeciwników postępu naukowego w ogóle, a wielkim filozofom z przeszłości, takim jak Kartezjusz, którzy uznawali istnienie niematerialnej duszy, zarzuca się popełnienie fundamentalnego błędu pod tym względem. W tej ostatnio wręcz szalejącej retoryce antykartezjańskiej znika z pola uwagi fakt, iż właściwie należałoby twierdzić, iż nie tylko Kartezjusz popełnił błąd dotyczący istnienia niematerialnej duszy, lecz przed nim tego



rodzaju błąd popełnili również Platon, św. Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot i całe pokolenia filozofów średniowiecznych, a po Kartezjuszu George Berkeley, Gottfried W. Leibniz, a także wielu innych filozofów czasów nam bliższych.

W tych dyskusjach stanowiska opozycyjne w stosunku do materializmu przybierają postać albo dualizmu własności albo dualizmu substancji. Zwolennicy dualizmu własności podkreślają, że świadomość i jej treści nigdy nie zostaną wyjaśnione przyrodniczo: chociaż są one własnościami mózgu, to jednak, jako tzw. własności emergentne, są tak istotnie odmienne od materii, iż nie są do niej sprowadzalne, i stąd też należy przypisać im samodzielność oraz zdolność do wpływania na ciało. Dualizm substancji jest natomiast stanowiskiem uznającym, że nie tylko świadomość nigdy nie zostanie wyjaśniona czysto przyrodniczo, lecz także, że istnieje nieredukowalny do materii i jej praw podmiot wszystkich stanów świadomych.

Poniżej zamieszczone analizy będą zmierzały do wykazania, że nigdy nie będzie możliwa materialistyczna redukcja świadomego podmiotu¹. Doświadczenie wewnętrzne informuje nas o istnieniu niematerialnego podmiotu i jest to doświadczenie własnej duszy. Pojęć: „podmiot”, „niematerialna substancja” i „dusza”, będę w dalszym ciągu używał zamiennie. Ludzie, którzy z racji religijnych lub filozoficznych uznają istnienie duszy, często sądzą, że jeśli ona istnieje, to musi być jakimś niedostępnym dla nas bytem, który znajduje się u podłoża naszego życia świadomego. Wbrew temu będę argumentował, że doświadczenie wewnętrzne, doświadczenie siebie jako podmiotu różnorodnych stanów świadomych, jest bezpośrednim doświadczeniem własnej duszy. Dusza ludzka jest zasadą (siłą) konfigurującą życie całego umysłu. Być może jest ona również zasadą (siłą) konfigurującą nie tylko świadome funkcje umysłowe, lecz także zasadą (formą w znaczeniu metafizycznym) procesów cielesnych, jak chcą zwolennicy arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji duszy, lecz kwestia ta nie może tu być wzięta pod uwagę.

¹ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.



Podmiot

Każdy z nas doświadcza siebie jako podmiotu różnorodnych czynności, stanów i procesów. Podmiot, którym w każdej chwili życia jesteśmy, nie identyfikuje się z żadnym ze składników tego, co niekiedy określa się mianem strumienia świadomości. Nie ma sensu powiedzenie, że jestem którymś ze swoich minionych, aktualnych lub przyszłych stanów świadomych, gdyż to właśnie „ja” jestem tym, kto uświadamia sobie te stany, jestem tym, kto je przeżywał w przeszłości lub przeżywa je teraz. Nawet wtedy, gdy dochodzi do „rozdwojenia” się podmiotu, co zdarza się w sytuacjach spełniania aktów refleksji lub aktów przypominania sobie własnych przeżyć, a więc gdy pojawiają się „ja” reflektujące i „ja” reflektowane, „ja” przypominające i „ja” przypominane, nawet jednak w takich sytuacjach „rozdwojenie” to jest uświadamiane przez niezmienną się podmiot, który wie, że jego aktualne akty refleksji i akty przypominania sobie czegoś oraz to, co w nich jest ujmowane, należą do niego samego.

W stosunku do powyższego opisu podnoszono zarzut, że nigdy nie doświadczamy czegoś takiego jak podmiot, gdyż dane są nam wyłącznie określone treści świadomości, a więc na przykład doświadczamy takich treści świadomych jak tępy ból lub uczucie uniesienia, lecz nigdy, niejako obok tych treści, nie pojawia się dodatkowa treść: „podmiot”. Z tego miałyby wynikać, że świadomość jest jedynie „wiązką” różnych treści, procesów, stanów, doznań, lecz nie jest nam dany, a zatem i nie istnieje, różny od tej wiązki osobny byt, który musielibyśmy nazwać podmiotem strumienia świadomości.

W odpowiedzi należy zauważyć, że interpretacja sposobu funkcjonowania ludzkiej świadomości jako wyłącznie pewnej wielości lub wiązki stanów jest całkowicie nieadekwatna. Rozdzielmy części jakiejś myśli – na przykład słowa, które razem tworzą jakiś wiersz – pomiędzy wiele istot myślących, tak że żadna z nich nie będzie świadoma niczego więcej niż tylko jednej myśli. Dopóki ktoś nie będzie mógł być naraz świadomy wszystkich tych słów, dopóty wiersz nie będzie mógł stanowić jednej myśli – niezależnie od tego, jak inaczej mogłyby być między sobą połączone słowa, które go tworzą. Ażeby



coś mogło być „myślą”, części tego czegoś muszą być uświadamiane przez jeden podmiot.

W doświadczeniu wewnętrznym podmiot pojawia się jako swoistego rodzaju siła. Sposobem przejawiania się tej siły jest na przykład to, że możemy koncentrować uwagę, skupiać się na pewnym zadaniu, na pewnej myśli, na pewnej obserwacji itp.; albo możemy dawać się pociągać pojawiającym się treściom, dawać się im „wchłaniać”, możemy być bierni, popychani itp. W wyniku koncentracji uwagi każde przeżycie świadome może stać się obiektem obserwacji i analizy, przy czym sam podmiot obserwujący i analizujący jakby „cofa się” i nie identyfikuje się z analizowanym obiektem. Tym obiektem może być on sam, ale nawet wtedy ciągle zachowuje swoją autonomię. Podmiot w pewnym sensie „waha się” pomiędzy dwoma biegunami: biegunem pełnej koncentracji a biegunem bierności, sama jednak możliwość przechodzenia od bierności do koncentracji ukazuje, że siła, jaką jest podmiot, zawsze jest obecna w „strumieniu” świadomości.

Podmiot, którym jesteśmy, nie identyfikuje się również z żadną ze swoich głębokich własności, z żadną z cech swojego charakteru. Nie jestem swoim charakterem, gdyż wszystkie cechy tego rodzaju mogą uczynić przedmiotem analizy i w ten sposób się od nich zdystansować. To uświadomienie sobie swoich głębokich cech charakterologicznych może być tylko częściowe w każdym momencie życia, lecz sam fakt istnienia tego rodzaju możliwości wystarcza do stwierdzenia nieidentyczności podmiotu z posiadanymi przezeń głębokimi własnościami.

Podmiot, którym jesteśmy, nie identyfikuje się z żadną ze swoich głębokich własności, z żadną z cech swojego charakteru.

Przestrzeń i czas

W doświadczeniu wewnętrznym podmiot pojawia się jako byt pozbawiony jakichkolwiek własności przestrzennych. Nasze „ja” nie rozciąga się w przestrzeni, nie ma ani długości, ani szerokości, ani też głębi przestrzennej. Należy sądzić, że podmiot jest nawet bardziej radykalnie pozaprzestrzenny niż sam strumień świadomości i je-



go składniki. Niektóre bowiem ze składników strumienia świadomości posiadają swoistą lokalizację przestrzenną w ciele: na przykład bóle, jako zdarzenia świadome, pojawiają się w określonych miejscach ciała i w ten sposób, poprzez właśnie tę lokalizację, częściowo dziedziczą przestrzenność. Sam jednak podmiot nie posiada żadnej lokalizacji.

Doświadczenie siebie jako podmiotu jest jedynym doświadczeniem trwania w ścisłym sensie, jakim dysponujemy, ponieważ w wypadku doświadczenia trwania przedmiotów należących do świata fizycznego może ono być zawsze uznane za coś wyłącznie powierzchniowego: trwające drzewo w ogrodzie jest dla „spojrzenia mikroskopowego” agregatem procesów biologicznych i chemicznych, a z kolei same te procesy są złożone z innych bardziej elementarnych zdarzeń i procesów. Nigdy nie możemy być zatem pewni, że w świecie fizycznym, pod określonym poziomem trwania, nie kryją się dalsze i głębsze poziomy zmienności, natomiast doświadczenie wewnętrzne ukazuje nam podmiot jako atemporalną jedność trwania; jako trwający istnieje on poza czasem, to znaczy czas i jego zmiany nie „dotykają” jego trwania. Z drugiej jednak strony podmiot nie jest ponadczasowy, istnieje bowiem w czasie w tym sensie, że doświadcza czasu, potrafi jednak „przetrwac” czas, jest w stanie nie „ulec” rozgrywającym się w czasie zdarzeniom i procesom. Moje minione „ja” są minione tylko pozornie, gdyż jest to zawsze jedno, identyczne „ja”, które jest obecne w różnych czasach.

Podmiot, który ujawnia się w doświadczeniu wewnętrznym, jest prostą jednością, przy czym należy wziąć pod uwagę, że istnieją różne rodzaje jedności. Podmiot nie jest jednością o charakterze jedności agregatu lub mieszaniny, czyli jednością powstającą w wyniku nagromadzenia różnego rodzaju przedmiotów, gdyż takie nagromadzenie zakłada przedmioty, które różnią się od siebie miejscami w przestrzeni, podczas gdy podmiot nie posiada własności przestrzennych. Podmiot nie jest też taką jednością, jaka występuje w wypadku bytów organicznych. Jedności organiczne są wprawdzie mocniej powiązane wewnętrznie niż jedności o charakterze agregatu lub mieszaniny, ponieważ posiadają zdolności do odżywiania się, do samo-regulacji itd., mimo to jednak są złożone z dających się odróżnić



części przestrzennych, podczas gdy świadomy podmiot nie składa się z żadnych części, które realnie różnią się od siebie, ani też z części, które dałyby się myślowo wydzielić. Podmiot nie jest jednością sumatywną, to znaczy tego typu jednością, która powstaje w wyniku dodawania elementów abstrakcyjnych i którą potem można rozkładać na te elementy tak, jak na elementy da się rozłożyć na przykład liczba dwanaście. Próba rozkładania podmiotu na elementy abstrakcyjne jest czymś całkowicie niezrozumiałym. Podmiot nie jest także jednością procesu, jako proces można wprawdzie potraktować strumień świadomości, lecz – jak wyżej zostało stwierdzone – podmiot jest czymś różnym od swojego strumienia świadomości.

Podmiot nie realizuje zatem żadnego z typów jedności, a jego jedność jest czymś całkowicie unikalnym. „Władze” podmiotu są odmianami jego absolutnej jedności i prostoty (*totum potestativum*). Podmiot, którym jesteśmy, nie posiada żadnych części, na które dałby się podzielić. Każda próba pomyślenia rezultatów takiego podziału natrafia na przeszkodę wyobrażenia sobie wielu moich „ja”.

Substancja

Dusza (*anima*) jest substancją duchową (*substantia spiritualis*) – to pogląd, który się ujawnił u początków filozofii zachodniej i, mimo wielorakich przemian dziejowych, jest podtrzymywany także i dzisiaj. Bycie substancją oznacza w języku filozoficznym posiadanie przynajmniej dwóch podstawowych cech: po pierwsze, pewien przedmiot jest substancją wtedy, gdy trwa w zmianach swoich stanów, po drugie zaś wtedy, gdy jest podmiotem tych zmian, jest ich podstawą (ostatecznym biegunem ich odniesienia). Powyżej przedstawiona analiza wskazuje, że podmiot dany w doświadczeniu wewnętrznym, ze względu na swoją pozaprzestrzenność, atemporalność oraz unikalny rodzaj jedności, nie tylko jest czymś radykalnie niematerialnym, lecz także że jest on substancją, to znaczy trwa w wielorakich zmianach strumienia świadomości oraz stanowi podstawę tych zmian i ich ostateczny biegun odniesienia. Bardzo trudno jest jednoznacznie zrekonstruować pojęcie materii, jakim operuje współczesna fizy-



ka, nie mówiąc o zgodzie wśród filozofów co do bardziej esencjalnej koncepcji materii, to znaczy takiej, która nie ograniczałaby się do tego, co na ten temat przyjmują aktualnie nauki przyrodnicze, lecz z pewnością można twierdzić, że jeżeli jakimś przedmiotowi brakuje cech przestrzennych i parametrów czasowych, to ten przedmiot nie jest czymś materialnym. Doświadczenie wewnętrzne ukazuje nam niematerialny podmiot, który ma charakter substancji.

Na tej podstawie można więc twierdzić, że dysponujemy bezpośrednim doświadczeniem własnej duszy jako niematerialnej substancji i że nie jest ona jakimś tajemniczym, ukrytym przed nami samymym jestestwem. Mówiąc „moja dusza”, nie powinniśmy myśleć, że istnieje coś ukrytego przed naszym doświadczeniem, co jest naszą duszą. Niematerialny podmiot substancjalny, którym jesteśmy, jest niezniszczalny (*incorruptibilitas*) ze względu na jakiegokolwiek przemiany fizyczne, przy czym fundamentalne własności duszy nie ograniczają się tylko do pozaprzestrzenności i do atemporalności ani do bycia prostą jednością, lecz obejmują także rozumność, wolną wolę, zdolność do reagowania na wartości. Ze względu na zaplanowaną objętość tego tekstu, te dalsze kwestie nie zostaną poruszone.

Wielu osobom może się tu nasunąć pytanie, czy wszystkie opisane właśnie cechy podmiotu substancjalnego nie są po prostu wytworem tego, co fizyczne, a w szczególności czy nie są wytworem funkcjonalnej jedności mózgu i funkcjonalnej jedności ludzkiego systemu nerwowego i czy podmiot, wraz ze swymi szczególnymi cechami, nie jest czymś w rodzaju iluzji dla siebie samego. Problem polega na tym, że nie możemy sobie ani naocznie przedstawić, ani też abstrakcyjnie pomyśleć, w jaki sposób jakkolwiek skomplikowane procesy fizyczne mogłyby doprowadzić do powstania prostej jedności świadomego podmiotu substancjalnego. Po pierwsze, gigantyczna ilość procesów chemicznych i elektrycznych, realizujących się w mózgu nie ma żadnego odwzorowania w prostej jedności podmiotu, a skoro tak jest, to jak można sensownie przypuścić, że prosta jedność podmiotu jest wytworem tej struktury? Po drugie, wiemy, że ciało, mózg i system nerwowy podlegają ciągłym przemianom, składniki „ziarnistej” struktury mózgu ciągle niejako „żyją” w postaci przestrzennych przekształceń, a mimo to podmiot zachowuje swoją prostą



jedność i tożsamość. Po trzecie, w świecie fizycznym mamy do czynienia z różnymi poziomami trwania i zmian: gdy od przedmiotów danych w doświadczeniu przejdziemy do głębszych warstw, to wiadać, że to, co wydaje się trwać na jednym poziomie, na głębszych poziomach okazuje się skomplikowaną strukturą złożoną z ciągle zmieniających się procesów. W wypadku podmiotu prezentującego się w doświadczeniu wewnętrznym mamy natomiast do czynienia z trwaniem, które nie dopuszcza hipotezy, że istnieje poziom głębszy będący podstawą pojawiania się podmiotu dla siebie samego, poziom, na którym nie jest on prostą jednością, lecz „kłębowiskiem” różnorodnych procesów.

Czy można sobie wyobrazić destrukcję niematerialnej substancji i czy prosta jedność, którą jest podmiot, może umierać?

Remissio

Czy można sobie wyobrazić destrukcję niematerialnej substancji i czy prosta jedność, którą jest podmiot, może umierać? Każdego rodzaju giniecie musimy sobie przedstawiać jako rozpadanie się czegoś przestrzennego na elementy bardziej podstawowe, jako destrukcję pewnej struktury przestrzennej. W wypadku podmiotu takie przestrzenne rozpadanie nie wchodzi w rachubę, gdyż nie tylko nie posiada on żadnych części przestrzennych, lecz także nie jest w ogóle czymkolwiek przestrzennym. Podmiot nie może rozpadać się, a nie mamy innego środka do przedstawienia sobie śmierci podmiotu inaczej niż jako rozpadu, czyli jako procesu rozgrywającego się pomiędzy elementami przestrzennymi, jako przestrzennego ruchu molekuł, cząstek itd.

Immanuel Kant, idąc za sięgającym Arystotelesa rozróżnieniem wielkości ekstensywnych i intensywnych, twierdził, że nawet gdy uznamy, iż dusza nie jest żadnym rodzajem wielkości ekstensywnej, lecz prostą wielkością intensywną, jednak może ona ulegać degradacji, a to przez „wyczerpanie” (*remissio*) swoich sił – podobnie jak kolor, który blaknie². Wielkościami intensywnymi Kant nazywał

² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 414.



niezłożone z żadnych części, jakościowe jedności, natomiast wielkościami ekstensywnymi te wielkości, które powstają w efekcie sukcesywnej syntezy elementów czasowych i przestrzennych. Wielkościami intensywnymi są wrażenia zmysłowe, na przykład wrażenie czerwieni, wielkościami ekstensywnymi są te elementy rozciągle czasowo i przestrzennie, które można składać z mniejszych części – na przykład kształt przestrzenny rzeczy fizycznej.

Argumentując przeciwko tej hipotezie Kanta, należy stwierdzić, że zarówno nasze rozumienie wielkości intensywnych, jak rozumienie całej opozycji ekstensywny–intensywny jest ostatecznie jednak ekstensywne i stąd przypuszczenie Kanta może wydawać się przekonujące. Ubywanie wielkości intensywnej, jakim jest na przykład remisja barwy, musi być pojmowane jako przemiana o charakterze przestrzennym, jak wędniecie liści, a więc jako ubywanie pewnych składników przestrzennych, podczas gdy podmiot dany w doświadczeniu wewnętrznym nie jest w ogóle żadnym rodzajem struktury przestrzennej i stąd też nie może „oddawać” z siebie żadnych składników.

Metafizyczne narodziny

Patrząc z punktu widzenia analizy czysto filozoficznej, należy stwierdzić, że pozaprzestrzenny, atemporalny, będący prostą jednością podmiot nie może powstawać, gdyż jakiegokolwiek powstawanie musimy pojmować jako przemianę elementów przestrzennych. Narodziny, nie narodziny fizyczne, lecz narodziny metafizyczne, muszą być zatem interpretowane jako momentalne powstanie z nicości, jako stworzenie (*creatio*) w ścisłym sensie, nie zaś jako przemiana (*mutatio*) jakichś uprzednio istniejących składników przestrzennych (składników materialnych). Z natury prostego bytowo podmiotu wynika zatem, że do organicznego procesu powstawania organizmu musi dołączać się „błyskawica metafizycznych narodzin”. Ta teza filozoficzno-analityczna potwierdza religijne przekonanie, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga, tylko bowiem byt, którego moc jest nieskończona, może „podnieść” z nicości do istnienia niefizyczny podmiot, jakim jest dusza ludzka.



Można przypuszczać, że „metafizyczne narodziny” polegają na przyjęciu przez podmiot substancjalny pierwszej treści poznawczej, dochodzi w nich do pierwszego pobudzenia podmiotu. Pierwsze pobudzenie nie jest uświadamiane za pomocą pojęć i nie może być wyrażone w języku, bo podmiot w chwili metafizycznych narodzin nie dysponuje jeszcze ani pojęciami, ani językiem umożliwiającym wyrażanie pojęć. Z tego powodu nie wiemy, czym jest ta pierwsza treść, ani też nie możemy jej pamiętać. Podmiot odzwierciedla i asymiluje pierwszą treść, lecz jednocześnie się od niej dystansuje, zachowując swoją prostotę i tożsamość, i tak dzieje się we wszystkich procesach poznawczych, w trakcie całego życia podmiotu. Funkcja odzwierciedlania (poznawania) treści świata, wraz funkcją jednoczesnego przekraczania (*transcendere*) tych treści oraz zachowywania własnej tożsamości, pozwala nazwać duszę ludzką refleksywną transcendencją.

Dusza ludzka, której naturą jest bycie refleksywną transcendencją, nie identyfikuje się z żadną z treści, których doświadcza i z tego względu ostatecznym celem wszystkich jej aktywności jest bezwarunkowa prawda poznania i istnienia. Z punktu widzenia metafizyki teistycznej, pierwsze pobudzenie refleksywnej transcendencji, którą jest dusza ludzka, jest jednoczesne z jej metafizycznymi narodzinami, jest to obudzenie przez Boga do życia tego, co zawsze istniało w Jego umyśle, istniało jako czysta potencjalność. Jest to zatem przejście indywiduum ludzkiego z potencjalności do aktualności, przejście, w którym zaczyna się doświadczenie czasu i doświadczenie świata.

Umieranie i *anima separata*

Umieranie, jako zdarzenie rozgrywające się w spojrzeniu innych ludzi, polega na ustaniu wyrażania się podmiotu poprzez ciało i można zapytać, czy wraz z ustaniem funkcji ciała, a w szczególności wraz z ustaniem funkcji mózgu nie zanika również i sam podmiot, czy nie jest to tak, jak wtedy gdy zapadamy w sen, w którym nic się nam nie śni?

Zdolność do reagowania na pobudzenie należy do podmiotu jako takiego, jest jego władzą, odmianą jego prostej jedności i jako taka



zdolność ta nie podlega zanikowi. Zdolność do afekcji nie została bowiem wytworzona w rezultacie jakiegokolwiek przemiany materialnej, lecz została stworzona w momencie metafizycznych narodzin. Tym, co zmienia się w chwili umierania, jest rodzaj pobudzenia, który teraz płynie ze strony degradujących się fizycznych przekładników pobudzenia. Pobudzenie staje się coraz bardziej „rozmyte”, tak jak w snach; jest tak, jak wtedy, gdy z powodu uszkodzeń lub chorób mózgu doświadczenie siebie i tego, co nas otacza, staje się coraz bardziej chaotyczne. W końcu pozostaje trwanie, które czeka na ponowne pobudzenie przez nową treść, czeka na „przebudzenie”, podobnie jak w chwili metafizycznych narodzin. W związku z tym, że żaden proces materialny nie może spowodować ponownych narodzin podmiotu, czeka on na „podniesienie” ze stanu, w którym trwa. Gdy pytamy o długość tego trwania, trzeba zwrócić uwagę, że czas, jako system porządkowy zorganizowany według „przed” i „po”, zależy od miary, która zostaje nań nałożona, i że istnieją różne miary czasu, na przykład miara przemian planetarnych, miara przestrzennego ruchu wskazówki zegara po tarczy, miara, jaką jest długość ludzkiego oddechu itd. – lecz sam czas jest bez miary.

Trwanie podmiotu w chwili ustania cielesnego sposobu wyrażania się, trwanie bez żadnego pobudzenia jest więc beczasowym momentem, w którym przemijają całe dzieje świata i w którym początek tych dziejów styka się z ich końcem. Stąd też ponowne narodziny mogą być zdarzeniem jednoczesnym dla wszystkich istot posiadających nieśmiertelną duszę, całkowicie niezależnie od tego, czy ich śmierć nastąpiła w mrokach pradziejów, czy w nieodległej przeszłości. Początek dziejów, ich trwanie i ich koniec spotykają się w momencie metafizycznych narodzin i śmierci, czas bowiem upływa tylko z punktu widzenia podmiotów żyjących w świecie. Stworzenie i ponowne życie – w języku religii chrześcijańskiej: zbawienie – stanowią dwa krańce przebiegającej poza czasem błyskawicy. Przyszłość nigdy nie umiera i nikt nie czeka przez wieki na ponowne życie.

Nie jest jednak wykluczone, że trwanie pomiędzy chwilą śmierci a chwilą przebudzenia posiada pewną rozciągłość czasową, której miarą może być „szerokość” ostatniego ludzkiego oddechu. W tym „czasie” przemijają dzieje świata, lecz jest to wystarczająca chwila, aby w niej



mogła zdarzyć się istotna przemiana podmiotu. Ten jeden pozaczasowy oddech wystarcza dla zachowania możliwości komunikowania się z tymi wszystkimi pokoleniami, które ciągle żyją w czasie.

Tożsamość

Jak w powyższym kontekście należy zinterpretować takie fenomeny jak utrata pamięci, zjawiska tzw. rozdwojenia jaźni, choroby umysłowe? Mózg jest przekaźnikiem i organizatorem pobudzenia, jest też spichlerzem danych pamięciowych i zaburzenia jego funkcji prowadzą do niemożliwości przypomnienia sobie nawet najprostszych rzeczy, aż po utratę danych pamięciowych, z jaką mamy na przykład do czynienia w chorobie Alzheimera. Jednak nawet w takich sytuacjach zostaje zachowany ktoś, kto doznaje tej utraty, a więc ktoś, kto nie może sobie przypomnieć nawet najprostszych czynności, ktoś, kto raz mówi o sobie jako o jednej osobie, a innym razem mówi o sobie jako o kimś innym. Ciągłe zatem jest obecny podmiot trwający w czasie. Gdyby przyszłe badania wykazały, że mózg ludzki jest zorganizowany na podobieństwo komputera, to i tak potrzebny jest podmiot, który byłby w stanie uświadomić sobie informacje przetwarzane i dostarczane przez mózg.

Duszę ludzką można porównać do brylantu, który ze względu na swój niepowtarzalny szlif indywidualnie reaguje na pobudzenia przetwarzane przez mózg. Jest ona jak brylant, który indywidualnie odzwierciedla „światło świata”. Indywidualność duszy nie jest czymś, co jest ukształtowane przez rodzaj mózgu czy ciała, lecz jest jej cechą wewnętrzną, patrząc zaś z punktu widzenia treści religijnych, indywidualność duszy zostaje stworzona w momencie metafizycznych narodzin i jako taka nie podlega utracie nawet wraz z całkowitą utratą



pamięci. Nie wiemy, kim jesteśmy, gdy utraciliśmy pamięć dotyczącą dziejów naszego życia, lecz taki podmiot ciągle doświadcza samego siebie w unikalny sposób, choć z powodu niemożliwości posługiwania się pojęciami i językiem nie jest w stanie sformułować i wyartykułować doświadczenia siebie samego dla siebie i dla innych.

Tak jak podmiot nie powstaje, lecz może być tylko momentalnie stworzony, tak też w momencie ustania funkcji pośredników, jakimi są mózg i ciało, potrzebna jest zewnętrzna siła, która może go ponownie „obudzić”, która może dać nowe warunki doświadczenia świata i nowe okoliczności życia. Tą siłą, która podnosi duszę do ponownego doznawania świata, lecz już w innych okolicznościach, jest w eschatologii chrześcijańskiej wszechmocny i doskonale dobry Bóg.

STANISŁAW JUDYCKI, dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii KUL, redaktor naczelny „Roczników Filozoficznych”. Wydał: *Umysł a synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu* (Lublin 1995) i *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (Lublin 2004).

Katolickie Stowarzyszenie Osób Niepełnosprawnych i ich Przyjaciół „KLIKA”

Celem naszej działalności jest pomoc osobom niepełnosprawnym. Pomagamy im w pracach domowych, dojeździe do szkoły, na uczelnię czy imprezy kulturalne.

Organizujemy turnusy rehabilitacyjne i integracyjne.

Chcemy dać im poczucie, że są akceptowani, pomóc w nawiązywaniu przyjaźni oraz w pełniejszym uczestniczeniu w życiu społecznym.

Obecnie Stowarzyszenie nasze liczy ponad 200 członków i przyjaciół.
W ubiegłym roku otrzymaliśmy status organizacji pożytku publicznego.

Zwracamy się do Państwa z prośbą o wsparcie naszej działalności
poprzez przekazanie nam

1% podatku

na konto:

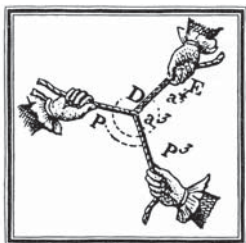
Katolickie Stowarzyszenie

Osób Niepełnosprawnych i Ich Przyjaciół „Klika”

31-043 Kraków, ul. Stolarska 12

BANK PEKAO S.A. III O / Kraków, ul. Szpitalna 15,

nr konta 07 1240 2294 1111 0000 3708 7979



Andrzej Pawelec

Kognitywizm a problem psychofizyczny

Uwagi na marginesie

Opozycja duszy i ciała jest zbyt toporna, by wyartykułować inne, bardziej powszednie doświadczenia czy rozróżnienia.

Parę lat temu na tych łamach („Znak” 11/1999) wystąpiłem w roli adwokata „drugiej rewolucji kognitywistycznej”, która według deklaracji jej inicjatorów (w pierwszym rządzie George’a Lakoffa) przezwyciężyła kartezjański dualizm duszy i ciała. Przełom ten miał polegać na ujawnieniu obecności „ciała w duszy”, tzn. zachodzących w aktywnym organizmie nieświadomych procesów (przed)pojęciowych („imaginatywnych”), które jakoby stanowią podstawę postrzegania i rozumienia. Innymi słowy, nie ma dualizmu ciała–maszyny i świadomej duszy, bo ciało jest już jakoś rozumne – „ma wyobraźnię”.

Po napisaniu dłuższej pracy na ten temat¹ widzę teraz wyraźniej, że żaden przełom nie nastąpił. Wprowadzenie do opisu człowieka trzeciego poziomu pośredniczącego między fizjologią a świadomością – poziomu nieświadomości kognitywnej – nie rozwiązuje podstawowego problemu dualizmu: jak przejść od wyjaśnień fizjologicznych (fizycznych, chemicznych, biologicznych) do wyjaśnień seman-

¹ A. Pawelec, *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa*, Kraków 2005.



tycznych? Problem pozostaje nierozwiązany, gdyż trzeci poziom jest z założenia poziomem (proto)semantycznym, a wszelkie sugestie, że „procesor semantyczny” działa samoczynnie (istnieje „mechanika wyobraźni”) są gołosłowne – co starałem się udokumentować we wspomnianej publikacji.

Wniosek ten nie jest szczególnie odkrywczy i można go było sformułować przed lekturą Lakoffa. Problem psychofizyczny jest bowiem,

**Wychodząc od podmiotu,
redukujemy świat do
korelatu świadomości;
wychodząc od świata,
redukujemy podmiot do
procesów zachodzących
w świecie.**

jak sędzę, wariantem epistemologicznego czy zgoła ontologicznego „problemu mostu” i dzieli związane z nim trudności: jeśli w punkcie wyjścia zakładamy odrębność podmiotu i świata, to nie istnieje możliwość przejścia od jednego do drugiego. Wychodząc od podmiotu, redukujemy bowiem świat do korelatu świadomości (a w każdym razie do tego, co postrzegalne

czy konstruowalne przez podmiot); wychodząc od świata, redukujemy podmiot do procesów zachodzących w świecie². Mam wrażenie (bo nie jestem czytany w tej dziedzinie), że rozmaite, mniej lub bardziej wyrafinowane, ujęcia problemu psychofizycznego nie wykraczają poza ten poziom.

Ponieważ problemu mostu nie da się rozwiązać, należy zanegować jego przesłankę – założenie dotyczące odrębności podmiotu i świata. Podmiot (samoświadomość) i świat wyłaniają się w ramach jednego procesu – ekspresji czy artykulacji świata (a zarazem autoekspresji). Jest to proces kolektywny i symboliczny, kulturowy i historyczny. Takie sformułowanie zapewne budzi konsternację: przecież świat (ujawniony przez nauki o przyrodzie) wyprzedza podmiot, więc ten drugi musi jakoś z niego „wyniknąć”. Mówiąc wprost, człowiek jest przygodnym wytworem ewolucji – mogłoby go nie być i w każdej chwili może zniknąć – a świat istnieje i będzie istniał niezależnie od niego. Ta zdroworozsądkowa wizja ukształtowana pod wpływem nauki zakłada, że świat ma już określoną postać bez nas, a nasza rola ogranicza się do wiernego opisu tej postaci. Wizja ta pomija istotny fakt, iż wraz z człowiekiem objawiły się w świecie

² Por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, 1987, inplus, s. 36.



rozmaite rzeczy, które tylko człowiek dostrzega i urzeczywistnia (ideały, takie jak prawda, piękno i dobro, czy rozmaite wynalazki/odkrycia kultury, na przykład matematyka i muzyka). Czemu świat opisywany przez nauki przyrodnicze – niewątpliwie pierwotny w relacji do człowieka i od niego niezależny – miałby być „całym” światem? Czemu człowiek nie miałby ujawniać potencjału świata, który bez niego nie mógłby się zrealizować?

Pozostawmy jednak na boku ten Hegłowski temat – pytanie o rolę samoświadomości w dziejach świata – sformułowany w kategoriach ekspresji i autoekspresji. Zajmuje nas wszak pytanie węższe, dotyczące relacji między duchem a ciałem w ramach bytu osobowego.

W tym wypadku problem mostu przyjmuje postać alternatywy: empiryzm–idealizm. Wychodząc od ciała – procesów obiektywnych – postuluje się w punkcie wyjścia zmysłowe „wrażenia” (poziom fizjologiczny), które łączą się w spostrzeżenia (poziom semantyczny). Ten most jest wszakże fikcją. Po pierwsze dlatego, że wymaga „hipotezy stałości” – przewidywalnej korelacji między bodźcami a spostrzeżeniami. Tymczasem eksperymenty pokazują, iż identyczne bodźce wywołują odmienne spostrzeżenia i na odwrót. Kluczowe znaczenie dla interpretacji wrażeń ma „pole spostrzeżeniowe” (związane ze strukturą działania i oczekiwaniami podmiotu) odkryte i spenetrowane przez gestaltystów. Po drugie, już Kant pokazał, że nie można oprzeć doświadczenia na wrażeniach. Jeśli doświadczenie jest próbą uchwycenia przedmiotu przez podmiot (a tak jest, skoro mamy wiedzę o świecie – nie żyjemy w świecie czysto subiektywnych konstrukcji, iluzji), to nie można w punkcie wyjścia umieścić bezpiecznych, wyizolowanych wrażeń. Transcendentalnym warunkiem doświadczenia są opisane przez Kanta kategorie (czas, przestrzeń, przyczynowość), które zapewniają mu koherencję – bez nich doświadczenie nie jest możliwe³.

Rozwiązanie zaproponowane przez Kanta przybliży nas do zlokalizowania problemu: doświadczenie jest ze swojej istoty podmiotowym ujęciem przedmiotu; w opisie nie można wyeliminować jednego z tych elementów – żaden nie jest bardziej pierwotny (bardziej pierwotna jest rzecz sama w sobie, ale do niej nie ma dostępu). Pro-

³ Por. Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard 1995, s. 20-21.



blem polega więc na prześledzeniu procesu, w którym, z jednej strony, konstytuuje się podmiot, jakim go (czyli siebie) znamy, a z drugiej – ujawnia się przedmiot, jakim go (w danym horyzoncie, na razie) znamy. Ponieważ propozycja Kanta dotyczy nieco innej kwestii (jak jest możliwe doświadczenie obiektywne), więc jego rozwiązanie jest statyczne i abstrakcyjne: jest listą kategorii niezbędnych do tego, byśmy mogli mieć wiedzę o świecie. Podczas gdy Kant opisuje warunki możliwości doświadczenia ujętego w naukach przyrodniczych, nas interesowałoby wszelkie doświadczenie jako wyraz relacji między podmiotem (w jakimś stanie aktywności i świadomości) a przedmiotem (takim, jaki się ujawnia).

Jakiego rodzaju jest ta relacja? Merleau-Ponty powiada, że empiryzm i idealizm są swoim lustrzanym odbiciem – są koncepcjami „podmiotu próżnującego”. W wypadku empiryzmu mamy do czynienia z automatycznym łańcuchem asocjacji i transferów, w wypadku idealizmu – z rozpoznawaniem tego, co *a priori* wkładamy do doświadczenia. Człowiek tymczasem jest zaskakiwany przez doświadczenie, potrafi się uczyć, poszerzać swój horyzont. Nie da się tego wyjaśnić ani przez „przyczyny” (empiryzm), ani przez uprzednie, abstrakcyjne „racje” (idealizm). Potrzebujemy takiego pojęcia jak „racja w działaniu” bądź „motyw”: doświadczenie „oferuje” nam coś, co nie pasuje do żadnego schematu, lecz *ex post* możemy uznać to za wariant, wersję, rozwinięcie, przekształcenie, odwrócenie, i tak da-

Pytanie o relacje między duchem a ciałem w ramach bytu osobowego jest niezbyt adekwatne.

lej, czegoś znanego. Mamy więc podmiot poszukujący zrozumienia, który dzięki aktom twórczej interpretacji sam się zmienia (odślania przesady, porzuca je bądź modyfikuje). Rzecz jasna, ta relacja „podejmowania motywów” urzeczywistnia się nie tylko w aktach interpretacji, ale w pierwszym rzędzie w doświadczeniu i działaniu, w których kształtuje się postrzeżenie i odczuwanie.

Mam nadzieję, że widzimy teraz wyraźniej, dlaczego pierwotne sformułowanie naszego tematu – pytanie o relacje między duchem a ciałem w ramach bytu osobowego – jest niezbyt adekwatne. W punkcie wyjścia dostajemy dwie abstrakcje – fizjologicznie rozumiane „ciało” i należące do porządku semantycznego „ducha” –



które mają się w sumie złożyć na coś rzeczywistego, nasze doświadczenie osobowe. Oczywiście, sformułowanie tego rodzaju „narzucano się” jako sposób wyrażania pewnych ważnych doświadczeń (dla tego się przyjęło). Najbardziej oczywistym kontekstem dualistycznego ujęcia człowieka jest pryzmat śmierci: z jednej strony postrzegamy martwe ciało, a z drugiej – to, co je ożywiało i gwarantuje przetrwanie bytu osobowego. Za życia opozycja duszy i ciała objawia się zapewne najwyraźniej w sytuacjach niemocy – kalectwa, choroby – kiedy człowiek jest zamknięty w ciele i musi walczyć, by się wyrwać z tych oków (przypadkiem paradygmatycznym mógłby być sparaliżowany autor, który dyktuje książkę, mrugając powiekami, żeby wybrać odpowiednie litery na ekranie komputera). Dualizm kartezjański z kolei miał uzasadnienie teoretyczne, epistemologiczne: myśl jako coś najbardziej mojego, niepodległego iluzji, wyznacza obszar przeciwstawiony materii w jej wszelkich przejawach.

Opozycja duszy i ciała jest jednak zbyt toporna, by wyartykułować inne, bardziej powszednie doświadczenia czy rozróżnienia. Mówimy na przykład „nie jestem dziś sobą”, a w szczególnych sytuacjach wypieramy się sprawstwa własnych czynów („coś we mnie wstąpiło”; nie posuwamy się już jednak tak daleko jak bohaterowie Homera, którzy swoje impulsywne uczynki przypisywali interwencji kogoś z bogów). Obok własnej duszy kierującej ciałem trzeba więc wprowadzić jakiś element antagonistyczny, który czasem przejmuje stery. Choć dusza „rządzi” ciałem, to niekiedy nie jest do tego zdolna, nie ma dość siły, by je poruszyć. Czasem bywa odwrotnie: praca nad ciałem pozwala nam osiągnąć pewne stany duszy (jak w „zakładzie” Pascala – autor sugeruje, że osiągniemy wiarę dzięki autotresurze, ponawianym aktom dewocji). I tak dalej – fenomeny wykraczające poza prosty dualizm można wyliczać bez końca.

Jeśli chcemy te i inne doświadczenia zobiektywizować, wchodzimy na obszar psychologii opisującej rozmaite „władze” i relacje między nimi. Wchodząc tam, powinniśmy pamiętać o ostrzeżeniu Helmutha Plessnera:

Wszystkie owe wspaniałe katalogi i schematy dyspozycji, możliwości, pędów, w których pragnie się ująć człowieka i jego zachowanie z perspektywy



socjologiczno-psychologicznej, charakterologicznej lub typologicznej, stanowią tylko połowę zadania. W zbyt małym stopniu zdają one bowiem sprawę z tego, że ich kategorie i pojęcia są uwarunkowane przez treść wyobrażeń, jakie mają o sobie oni – badacze oraz one – ich obiekty; że zachowanie jest uwarunkowane przez sens, który budzi je do życia i nadaje mu formę⁴.

Cytowana rozprawa Plessnera daje wyobrażenie o tym, jak przedstawia się „całe zadanie”. Autor wyjaśnia w niej śmiech i płacz jako rodzaje ekspresji polegające na utracie samokontroli. Dla badacza obiektywizującego swój przedmiot jest to wyjaśnienie osobliwe, skoro mamy do czynienia z reakcjami mimowolnymi, które przebiegają samoczynnie. Badacz szuka więc „czynników spustowych”, by opisać zjawisko w sposób przyczynowy – i wyjaśnić je funkcjonalnie (zapewne na gruncie ewolucyjnym). Tymczasem są to formy ekspresji: reakcja jawi się jako adekwatny wyraz pewnego doświadczenia – niemożności udzielenia sensownej odpowiedzi na sytuację (która nie pozwala się zrozumieć albo nas przerasta). Powyższe wyjaśnienie opiera się na materiale empirycznym dostarczonym przez nauki, ale umieszcza fenomen w kontekście ludzkiej egzystencji szukającej adekwatnego wyrazu dla swoich doświadczeń.

Konkludując, pojęciem pierwotnym jest byt osobowy czy egzystencja, która działając w świecie wraz z innymi, próbuje oswoić, zrozumieć świat i siebie (w ramach jakiegoś rodzaju aktywności, w ramach jakiegoś horyzontu). Z tej perspektywy propozycje kognitywistów dotyczące problemu psychofizycznego należą do horyzontu scjentyistycznego – redukują nastawioną na poszukiwanie sensu egzystencję do procesora semantycznego, automatu generującego sensy „tak jak żarówka świeci” (by zacytować Merleau-Ponty’ego). Nie chcę przez to powiedzieć, że koncepcje te nie mają wartości – z pewnością ujawniają rozmaite właściwości przedmiotu. Jest to jednak tylko „połowa zadania”.

ANDRZEJ PAWELEC, ur. 1964, dr filozofii, eseista, tłumacz. Pracuje w Instytucie Filologii Angielskiej UJ. Wydał: *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa* (Kraków 2005).

⁴ H. Plessner, *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty 2004, s. 8.



Robert Poczobut

Emergencja psychofizyczna

Metaforą, która trafnie wyraża emergentystyczne ujęcie umysłu, jest tzw. butelka Kleina – umysł tworzy modele świata (swoją wewnętrzną, subiektywną, częściowo autonomiczną przestrzeń), sam będąc jego wytworem.

My, którzy wyrosliśmy z tego Wszechświata jako ożywiony gwiazdny pył, jesteśmy zdolni do refleksji nad jego naturą, aż po przebliski poznania zasad, które nim rządzą. Oto, poprzez istoty świadome, Wszechświat wytworzył świadomość samego siebie. Świadomość ta nie może być nieistotnym szczegółem, bezwartościowym produktem ubocznym ślepych, bezmyślnych sił. Naprawdę jesteśmy tu nieprzypadkowo¹.

Paul Davies

Nazwa „emergencja” oznacza relację synchroniczną lub diachroniczną zachodzącą między różnymi poziomami organizacji świata. Wskaźnikiem emergencji diachronicznej jest pojawianie się w procesie ewolucyjnym jakościowo nowych: struktur, własności, funkcji, prawidłowości, informacji *etc.* Wskaźnikiem emergencji synchronicznej jest istnienie własności i procesów systemowych (rozpatrywanych

¹ P. Davies, *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata* (tytuł oryginału: *The Mind of God*), tłum. M. Krośniak, Kraków 1996, s. 257.



w przekroju czasowym), które nie mają egzemplifikacji na poziomie mikrostruktury systemu. Procesy ewolucyjne, zachodzące w skali kosmosu, są generatorami układów o wzrastającym stopniu złożoności: od cząstek elementarnych i atomów, przez makromolekuły i organizmy wielokomórkowe, po złożone systemy umysłowo-poznawcze, wzorce kulturowe i czysto intencjonalne wytwory ludzkiego umysłu. Przekraczając kolejne progi organizacji, systemy naturalne przejawiają funkcje niedostępne dla ich składników. Jak piszą J. Cohen i I. Stewart:

Skomplikowane układy mają własności, których nie można wyprowadzić z pojedynczych składników. Czy molekuły kęta mają, w jakiejś szczątkowej formie, niezwykły pociąg do molekuł myszy? Śmieszne! Własności takie nie pochodzą od niczego szczególnego, pochodzą od sposobu, w jaki składniki oddziałują na siebie w masie. Możliwość dokonywania przez mózgi wyborów (...) musi być własnością dużych zespołów neuronów lub jakichś porównywalnych urządzeń obliczeniowych, wynikającą ze sposobu, w jaki one oddziałują².

Chociaż daleko nam do pełnego zrozumienia zasad samoorganizacji, nikt nie wyjaśnia dziś struktury atomu, płatka śniegu, DNA czy świadomości, odwołując się do entelechii, *elan vital* czy *res cogitans*. Wszelkie prawa/programy konieczne do wygenerowania bogactwa struktur występujących w kosmosie należą do jego wewnętrznych zasobów. Proste, regularne struktury (np. kryształy) są generowane przez stosunkowo proste prawa/programy, natomiast struktury odznaczające się „głębią logiczną” (termin wprowadzony przez Charlesa Bennetta w kontekście algorytmicznej teorii informacji) wymagają odpowiednio skomplikowanych procesów prowadzących do ich powstania. Układy biologiczne i systemy umysłowo-poznawcze odznaczają się głębią logiczną między innymi dlatego, że ich wytworzenie wymaga długiego i złożonego łańcucha ewolucyjnego.

Ważnym źródłem inspiracji dla filozoficznych rozważań na temat emergencji są wyniki uzyskiwane w ramach termodynamiki nieliniowej i teorii chaosu. Teorie te, określane mianem „fizyki proce-

² J. Cohen, I. Stewart, *Zalamanie chaosu. Odkrywanie prostoty w złożonym świecie*, tłum. M. Tempczyk, Warszawa 2005, s. 391.



sów twórczych”³, w sposób radykalny zmieniły nasz obraz natury. Do tego stopnia, że opozycja umysłowe–fizyczne przestała wyrażać fundamentalny podział w obrębie uniwersum. Odkrycie w przyrodzie procesów autentycznie twórczych pozwoliło na częściowe zintegrowanie obrazu świata budowanego w naukach przyrodniczych i humanistycznych. Chyba najdobitniej wyraził to Karl R. Popper, pisząc:

Wszechświat, który zawiera życie, ma twórczy charakter w najlepszym sensie tego słowa: jest twórczy w tym samym sensie, w jakim za twórczych uznajemy wielkich poetów, wielkich artystów, wielkich muzyków, jak również wielkich matematyków, uczonych i wielkich wynalazców⁴.

Popper nie rzutuje kategorii charakterystycznych dla rozwiniętego umysłu ludzkiego na rzeczywistość pozaumysłową. Kierunek jego rozumowania jest odwrotny: ludzki umysł jest kreatywny, ponieważ jest wytworem kreatywnego uniwersum (w nieco innym, lecz analogicznym sensie słowa „kreatywność”). Wraz z pojawieniem się człowieka kreatywność uniwersum ulega wielkiemu wzmocnieniu. Ludzkie umysły są generatorami świata obiektywnych znaczeń, wartości, norm, abstrakcyjnych przedmiotów i teorii. Jest to jednak dalszy ciąg tej samej linii rozwojowej! Świadome umysły są integralną częścią uniwersum i nie mogłyby powstać ani mieć tych wszystkich charakterystyk, które mają, w dowolnych warunkach środowiskowych i w dowolnych warunkach strukturalno-nomologicznych zadanych dla całego uniwersum.

Emergencja psychofizyczna jest szczególnym przypadkiem emergencji związanym z powstawaniem struktur zdolnych do realizacji funkcji umysłowo-poznawczych. Funkcji tych – przynajmniej w postaci rozwiniętej – nie znajdziemy, sięgając daleko wstecz, w proces ewolucyjny ani zagłębiając się w mikrostrukturę organizmów. Istnienie umysłów porównywalnych z umysłami ludzkimi jest możliwe tylko na określonym poziomie organizacji, w stosunkowo wąskim przedziale

³ Por. M. Heller, *Czas i przyczynowość*, Lublin 2002, s. 27-28. Por. tenże, *Logika stworzenia*, w: M. Heller, J. Mączka (red.), *Informacja a rozumienie*, Kraków-Tarnów 2005, s. 111-118.

⁴ K. R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996, s. 208.



czasoprzestrzennym, we wszechświecie z odpowiednio „dobranymi” prawami i warunkami początkowymi. Nawet niewielka modyfikacja praw lub warunków początkowych sprawiłaby, że nie powstałyby żadne struktury zdolne do życia i posiadania świadomości. Nie trudno pomyśleć światy martwe, pozbawione świadomości, bez praw i tendencji umożliwiających wyrafinowaną samoorganizację.

Emergentyzm psychofizyczny jest stanowiskiem, według którego nasze umysły, a także umysły zwierząt, powstają na bazie systemów neurobiologicznych wyposażonych w mózg i centralny system nerwowy, przy aktywnym współdziałaniu środowiska i czynników o charakterze historycznym, lingwistycznym i społeczno-kulturowym. Odkrycie strukturalnej, genetycznej, rozwojowej i funkcjonalnej zależności procesów umysłowych od ich neuroobliczeniowej bazy sprawiło, że kartezjańska

Umysł nie jest substancją, lecz procesem, układem relacji, funkcji lub czynności wyższego rzędu, generowanych przez aktywny mózg działający w określonym środowisku.

wersja problemu umysł–ciało odeszła do lamusa. Umysł nie jest substancją, lecz procesem, układem relacji, funkcji lub czynności wyższego rzędu, generowanych przez aktywny mózg działający w określonym środowisku. Jest to pogląd przyjmowany przez wielu współczesnych filozofów umysłu (m.in. D. Dennett, C. McGinn, Th. Nagel, H. Putnam, J. Searle, M. Silberstein, R. Van Gulick), neurobiologów (m.in. A. Damasio, G. Edelman, M. Gazzaniga, J. LeDeux, A. Revonsuo, F. Varela), a także fizyków i matematyków (m.in. J. Barrow, P. Davies, I. Stewart)⁵.

Głównym świadectwem na rzecz emergencji umysłu z mózgu jest istnienie ścisłych zależności (nie są to proste korelacje) mię-

⁵ Por. P. Davies, *Introduction: Toward an Emergentist Worldview*, w: N. H. Gregersen (ed.), *From Complexity to Life. On the Emergence of Life and Meaning*, Oxford 2003, s. 3-18; tenże, *The Cosmic Blueprint*, Templeton Foundation Press, 2004; T. Deacon, *The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization*, w: H. B. Weber, D. J. Dephew (ed.), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge 2003; J. Hattiangadi, *The Emergence of Minds in Space and Time*, [w:] Ch. Erneling, D. Johnson (ed.), *The Mind as a Scientific Object*, Oxford 2005, s. 79-100; M. Silberstein, *Emergence and the Mind-Body Problem*, „Journal of Consciousness Studies” 5(1998), No. 4, s. 464-482; R. Van Gulick, *Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind-Body Problem. A Philosophic Overview*, „Journal of Consciousness Studies”, 8(2001), No. 9-10, s. 1-34.



dzy strukturami mózgu a funkcjami umysłowymi. Uszkodzenie struktur mózgu odpowiedzialnych za realizację określonych funkcji umysłowych skutkuje ich degeneracją lub unicestwieniem. Głęboka, konstytutywna zależność, z jaką mamy tu do czynienia, jest przedmiotem szeroko zakrojonych badań empirycznych. Nie kwestionują jej nawet tacy agnostycy w kwestii problemu umysł-ciało jak Colin McGinn. Zdaniem McGinna, natura związku psychofizycznego „ma pełne i pozbawione tajemnic wyjaśnienie w hipotetycznej teorii naukowej, ale teoria ta jest dla nas z zasady niedostępna”. Wprawdzie nasze geny mają zakodowaną informację na temat koniecznych i wystarczających warunków wytwarzania świadomości (natura znakomicie rozwiązuje problem jej emergencji), jednak ludzie nigdy nie będą w stanie tej informacji odszyfrować⁶. McGinn łączy więc ontologiczny emergentyzm z agnostycyzmem, przy czym argumenty, jakie podaje na rzecz tego drugiego, są stosunkowo słabe. Nie da się zaprzeczyć istnieniu gatunkowych limitacji poznawczych, jednak bardzo trudno jest wykazać, że zrozumienie natury związku psychofizycznego w sposób zasadniczy wykracza poza nasz horyzont.

Struktury naszych mózgów nie da się wyjaśnić za pomocą samych praw fizyki. Prawa mające udział w kształtowaniu struktury mózgu (np. prawa genetyki) nie wynikają w sposób bezpośredni z praw fizyki. Co więcej, architektura naszych mózgów zależy w dużym stopniu od czynników losowych, takich jak mutacje czy wpływ środowiska. Świadczy o tym osobnicza i gatunkowa różnorodność mózgow występujących w przyrodzie. Nawet w obrębie gatunków nie spotykamy mózgow dokładnie takich samych. Jest to o tyle ważne, że wiele osobniczych i gatunkowych różnic na poziomie umysłowo-poznawczym wyjaśniamy za pomocą różnic w strukturze i sposobie funkcjonowania mózgow. Różnym rodzajom umysłów odpowiadają różne rodzaje mózgow. Analitycy mówią w tym kontekście o superweniencji umysłu na endo- i egzostruktury organizmu. Przy czym, jak trafnie zauważa Philip Clayton, rela-

⁶ Por. C. McGinn, *Can We Solve the Mind-Body Problem?*, w: R. Warner, T. Szubka (ed.), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Oxford 1994, s. 119.



cja superweniencji staje się doniosła poznawczo dopiero w kontekście odpowiednio rozumianej teorii emergencji⁷.

Chociaż procesy neurofizjologiczne są substratem koniecznym do istnienia umysłu (*a priori* nie da się również wykluczyć umysłów istniejących na bazie innych substratów), to na pewnym poziomie analizy użyteczne jest wprowadzenie abstrakcyjnej przestrzeni umysłu, w której „usytuowane” są zdarzenia umysłowe (doznania, świadome przeżycia, emocje, treści intencjonalne itp.). Zdarzeniom tym przysługuje w z g l ę d n a a u t o n o m i a, w tym znaczeniu, że ich specyfika i własności nie są identyczne z własnościami neuronowego substratu. W abstrakcyjnej przestrzeni umysłu istnieją zredukowane wzorce (pojęcia, wyobrażenia, przedstawienia) struktur znajdujących się poza systemem poznawczym, a także reprezentacje ciała oraz dynamiczna reprezentacja „ja”. Uświadamiane przez nas wzorce umysłowe są wewnętrznymi (subiektywnymi i/lub indywidualnymi) stanami umysłu powstającymi dzięki aktywności struktur neuronowych naszych mózgów. Zdaniem Włodzisława Ducha:

Relacje pomiędzy stanami umysłu, chociaż ograniczone przez fizyczne struktury mózgu, są nieskończenie różnorodne, tworząc emergentny, częściowo autonomiczny świat wewnętrzny. (...) Zjawiska fizyczne są niezbędne do powstania zjawisk umysłowych, ale ich w istotnym sensie nie wyjaśniają, nie można więc zredukować świata umysłu do oddziaływań atomów. Podobnie nie można w pełni zredukować świata kultury, emergentnych zjawisk wynikających z oddziaływań wielu umysłów, do umysłu indywidualnego⁸.

Spośród filozofów analitycznych szczególnie bliskie zarysowanej wersji emergentyzmu⁹ jest stanowisko Thomasa Nagela. W jednym

⁷ Por. Ph. Clayton, *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford 2004, s. 124.

⁸ W. Duch, *Umysł, świadomość i działania twórcze*, <http://www.kognitywistyka.net/artykuly>, 2005, s. 4. Por. tenże, *Geometryczny model umysłu*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji”, 6(2002), s. 199-230.

⁹ Istnieje wiele (nierzadko wykluczających się) teorii emergencji: metafizycznych i epistemologicznych. Por. R. Van Gulick, *op. cit.* Niektóre z nich są prostą syntezą wyników badań empirycznych, innym przysługuje status teorii metafizycznych spójnych z obecnym stanem nauki. Jeszcze inne stanowią wyraz nieodpowiedzialnego teoretyzowania nierespektującego metodologicznych standardów oraz ignorującego dobrze potwierdzoną empirycznie wiedzę naukową. Metodologicznie odrębny charakter mają rozważania z zakresu teologii emergencji (por. ostatni rozdział przywołanej pracy Ph. Claytona pt. *Emergence and Transcendence*).



z nowszych artykułów broni on tezy, że świadomość pozostaje w systematycznych związkach z procesami neurobiologicznymi. Przy czym nie są to związki o charakterze przygodnym, lecz koniecznym. Autor poszukuje teorii, która unifikowałaby na głębszym poziomie funkcjonalny i fenomenologiczny aspekt procesów umysłowych. Rzeczywista relacja między świadomością a mózgiem opiera się na jeszcze nieodkrytych prawach natury, na mocy których relacja mózg–świadomość jest **nomologicznie konieczna**. Odkrycie takich praw wymaga zejścia na poziom subumysłowy. Zgodnie z postulowaną teorią aktywny mózg jest miejscem realizacji systemu subosobowych procesów, które na skutek synchronizacji tworzą całościowy (zachowaniowy i fenomenologiczny) profil organizmu. Nagelowi chodzi o wypracowanie nowej, unifikującej teorii, która wyjaśniałaby, w jaki sposób świadomy umysł **wyłania się** z bardziej podstawowych procesów o charakterze protofenomenalnym. Jego zdaniem baza takiej „redukcji przez unifikację” musi być wyposażona w umysłowe potencjalności, czyli dyspozycje do wygenerowania rozwiniętej świadomości na określonym poziomie organizacji w określonych warunkach środowiskowych¹⁰.

Metaforą, która trafnie wyraża emergentystyczne ujęcie umysłu, jest tzw. butelka Kleina – umysł tworzy modele świata (swoją wewnętrzną, subiektywną, częściowo autonomiczną przestrzeń), sam będąc jego wytworem¹¹. Nie stawiamy już pytań w rodzaju: Jak substancja umysłowa **może** oddziaływać na mechaniczny mózg? Czy procesy fizyczne, chemiczne, biologiczne, neuronowe i obliczeniowe **mogą** doprowadzić do powstania umysłu i świadomości? Pytamy raczej: **W jaki sposób** stany umysłowe powstają na bazie wymienionych procesów? Jak w strukturach mózgu odwzorowane są struktury świata? Pytania te rozpadają się na dziesiątki szczegóło-

¹⁰ Por. Th. Nagel, *The Psychophysical Nexus*, w: tenże, *Concealment and Exposure*, Oxford 2002, s. 194-235. Przekłady przywołanych w tekście artykułów C. McGinna, Th. Nagela i R. Van Gulicka znajdują się w antologii *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (pod red. M. Miłkowskiego i R. Poczobuta, Wyd. IFiS PAN, w przygotowaniu). W antologii zostaną zamieszczone także teksty: D. Chalmersa, D. Davidsona, D. Dennetta, J. Fodora, J. Kima, D. Lewisa, H. Putnama, J. Searle’a, R. Stalnackera i innych.

¹¹ Por. J. Cohen, I. Stewart, *op. cit.*, s. 392-393.



wych zagadnień dotyczących rozmaitych r o d z a j ó w czynności i funkcji umysłowych: świadomości i intencjonalności, pamięci, reprezentacji, percepcji, wyobraźni, pojęć i abstrakcyjnego myślenia, wnioskowania, empatii, emocji, doświadczenia powinności moralnej, przeżyć religijnych i estetycznych. A każdy z tych r o d z a j ó w podlega dalszym podziałom. Nie dziwi więc, że w rozwiązanie problemu psychofizycznego zaangażowano tak wiele dyscyplin nauki i filozofii. Mamy do czynienia z wyraźną konwergencją badań skupiających się na różnych aspektach wielowymiarowego, emergentnego fenomenu, jakim jest ludzki umysł. Wyjaśnienie naturalnych mechanizmów powstawania procesów umysłowych nie odbiera nam niczego z ich zdumiewającej specyfiki. Zmienia natomiast nasz pogląd na naturę wszechświata i zakodowane w nim potencjalności¹².

ROBERT PO CZOBUT, dr, pracownik Katedry Filozofii na Uniwersytecie w Białymstoku, wydał *Spór o zasadę niesprzeczności* (Lublin 1999).

¹² Rozwinięcie wielu wątków zarysowanych w powyższym szkicu zawierają moje artykuły: *Między redukcją a emergencją, czyli o miejscu umysłu w otwartym wszechświecie*, „Filozofia Nauki” 11(2003), nr 2(42), s. 93-108; *Ontologia umysłu: niemożliwa czy niezbędna? Impresje metodologiczne*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2(2003), nr 4 (6), s. 203-218; *Dualizm własności a redukcjonizm i emergentyzm*, w: *Czym jest i jak istnieje umysł? Dwie debaty*, pod red. Z. Muszyńskiego, seria RRR, Wydawnictwo UMCS (w druku); *Czym jest i jak istnieje umysł?* (wspólnie z M. Miłkowskim), „Diametros. Internetowe czasopismo filozoficzne”, 2005, nr 3, s. 27-55; *System-struktura-emergencja*, w: M. Heller, J. Mączka (red.), *Struktura i emergencja*, Kraków-Tarnów (w druku).



inspiracje

Czytelnikom zainteresowanym problemem umysłu polecamy przede wszystkim lekturę dzieł klasyków filozofii: **Arystotelesa, Kartezjusza, Malebranche'a, Berkeleya, Locke'a, Hume'a, Leibniza, Kanta, Husserla**. Następny krok wtajemniczenia stanowić może zapoznanie się z literaturą filozofów nurtu analitycznego, przede wszystkim **Gilberta Ryle'a** *Czym jest umysł* (Warszawa 1970) oraz z klasycznymi tekstami zawartymi w antologii tekstów pod redakcją Bohdana Chwedeńczuka *Filozofia umysłu. Fragmenty filozofii analitycznej* (Warszawa 1995).

Zainteresowanym naturalistycznymi teoriami umysłu polecamy pracę **David Armstronga** *Materialistyczna teoria umysłu* (Warszawa 1982), **Daniela C. Dennetta** *Natura umysłów* (Warszawa 1997), **Freda Dretskego** *Naturalizowanie umysłu* (Warszawa 2004), **Jerry'ego Fodora** *The Language of Thought* (Nowy Jork 1975).

W opozycji do różnych form materializmu i redukcjonizmu umieścić należy prace: **David Chalmersa** *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford 1996), **Johna Fostera** *The Immaterial Self. A Defense of the Cartesian Dualist Conception of the Mind* (London 1991) oraz prace filozofów polskich, autorów tego numeru.

Jako najciekawszy wstęp do współczesnej dyskusji na temat relacji umysłu do ciała polecamy pracę zbiorową pod redakcją **Tadeusza Szubki i Richarda Warnera** *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate* (Oxford 1994), **Tima Crane'a**, *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind* (Oxford 2001), **Johna Searle'a** *Mind: A Brief Introduction* (Oxford 2004).

Z serii *Umysł. Prace z filozofii i kognitywistyki* polecamy **Jaegwona Kima** *Umysł w świecie fizycznym* (Warszawa 2002) oraz książkę **Urszuli Zegleń** *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu* (Toruń 2003).



Jerzy Surdykowski

Mądrość

Mądrości nie da się nauczyć, nie jest też zakodowana w genach. Ale jednocześnie mądrość klóci się z równością, bo tylko niektórym świeci promyk boskiego „logosu”. Tylko u niektórych zdobyte doświadczenia i przyswojona wiedza – opromienione światłem wyznawanych wartości – formują takie cechy indywidualności, taki kształt duszy, który potem każe innym brać ich za wzór.

Mądrość jest najbardziej pożądaną i najbardziej szacowną z ludzkich cech. „Więcej warte jest nabycie mądrości niż złota, a cenniejsze jest nabycie rozumu niż srebra” – mówi Księga Przypowieści Salomona (16,16). Ale czym ona jest? „On jest mądry, ukończył dwa fakultety i obronił doktorat” – powiadamy, utożsamiając mądrość z wykształceniem. „Jest mądry, bo oszukał współnika i nie poniósł żadnej kary” – zachwycamy się, utożsamiając mądrość ze sprytem i to jeszcze do tego złodziejskim. „Mądrzy ludzie powyjeżdżali z Polski, kiedy tylko była okazja i mają się teraz o wiele lepiej niż my w kraju” – powiada pewna miła mi osoba, utożsamiając mądrość ze skutecznością troski o własny dobrobyt. Kto inny zachwyca się „ludową mądrością” wygadanego gazdy. I tak dalej, i tak dalej... Czy mądry



jest Jerzy Urban, który każdego potrafi celnie i inteligentnie ugodzić, Papieżowi wymyśla od stetryczałych dziadków, tak jak wymyślał opozycjonistom od wrogich agentów, a do tego odniósł spektakularny sukces finansowy i towarzyski? Czy mądry jest pustelnik, który nikomu nie wymyśla, pieniędzy nie ma, a czas trawi na rozmyślaniach, modlitwach i zbieraniu ziółek? Czy mądry jest polityk tylko dlatego, że stanął na szczycie i co drugi dzień gada w telewizji? Czy może ten, co – wzorem starorzymskiego Cyncynata – oddał się w służbę Ojczyzny, gdy była w potrzebie, a w spokojniejszych czasach porzucił zaszczyty, by zaszyć się w swoim kącie?

Pani Głupota

Mądrość trudno nie tylko uchwycić za rękę, jeszcze trudniej o niej pisać. Tekst o mądrości powinien być metamądrością, a więc musiałby mieć atrybuty niemalże boskie, skoro ma być mądrzejszy od mądrości. Wiedział o tym Erazm z Rotterdamu i dlatego swój zbiór maksym i aforyzmów nazwał *Pochwałą głupoty*. Ale to też nieprawda. W oryginale ten zbiór nazywa się inaczej, tytuł – pod którym znamy go w Polsce – nadał mu tłumacz i tym tylko okazał się mędrcom godnym wielkiego Erazma. Tak z głębin dziejów błyskają czasem do nas zapomniane światelka.

Czym więc jest przeciwieństwo mądrości: głupota? I jaka jest? „Pani Głupota jest rozwiązła, pusta i bezwstydna” – powiada Księga Przypowieści Salomona (9, 13). Ale utożsamianie głupoty z grzechem, a mądrości z bojaźnią Bożą – w czym celują święte księgi wszelkich wyznań – to trochę za mało jak na czasy, które wiedzą, że równie skąpo obdzielono mądrością tak mnichów, jak i niedowiarków. Jeśli mądrość na pewno nie jest tożsama z posłuszeństwem, a przynajmniej z posłuszeństwem płynącym ze strachu, to występek też nie jest tożsamy z głupotą. Krowa wchodzi w szkodę, bo jest głupia, a przez to bezgrzeszna. Ale gest Ewy sięgającej po zakazane jabłko nie musiał płynąć z głupoty, rozwiązłości i bezwstydu, ale z tej samej siły, która każe uczonemu odpowiadać w laboratorium na pytanie, „dlaczego?”, a alpiniście zdobywać kolejne wierzchołki. Przekracza-



jąc Rubikon niewiedzy, znaleźliśmy się na nieobjętej ziemi cierpienia, skażonej niepewnością i grzechem. Tak mądrzy, jak głupi. Więc może nie zasługuje na epitet głupiego nikt, kto choć od czasu do czasu słyszy głos sumienia podpowiadający, że może uczynić źle, bo skrzywdzi innych. Ma on obce krowie poczucie wolności stowarzyszone z poczuciem wstydu. Jest więc człowiekiem.

Zwykle jednak rzecz ujmujemy inaczej: miernik głupoty nie jest zainstalowany w sumieniu, lecz w głowie. Słowniki i encyklopedie zwykle definiują głupotę jako „brak wiedzy o życiu, umiejętności jej stosowania, brak rozumu, bystrości, bezmyślność”. Jaka jest głupota – każdy przecież wie i każdy dotkliwie jej doświadczył, gorzej z mądrością. Na głupca mamy przecież o ileż więcej poręcznych określeń niż na mądrego: głupek albo głuptas, kiep, dureń, frajer, kretyn, idiota, głąb (ewentualnie kapuściany), upośledzony umysłowo, jełop, kapcan, gamoń, naiwniak, ciamajda, bałwan, wał, ciemniak, bęcwał, tuman, tępak, baran, cep, młot, tłumok, wieśniak, fizyczny albo cekaem i parę innych. Z głupoty zawsze się wyśmiewano, dość wymienić XV-wieczny *Statek Głupców* Sebastiana Brandta, gdzie wierszem wymieniony i potępiony jest każdy ze 112 rodzajów głupoty i grzechu. Dziś tym bardziej nie oszczędzamy tych, których uważamy za głupich, bo my sami jesteśmy oczywiście mądrzy. „Głupi to inni!” – chciałoby się zawołać, parafrazując nieco starego Sartre’a. „Głupich nie sieją, sami się rodzą” – powiadamy o naszych bliźnich. „Głupi dwa razy kupi” – stwierdzamy z wyższością. „Nie ma głupich!” – bronimy się przed niechcianym obciążeniem. „Lepiej z mądrym zgubić, niż z głupim zyskać” – utyskujemy przezornie. „Nadzieja – matka głupich”, zrzedzimy. A potem już jak z płotka: „Głupiego robota. Rżnie głupa. Głupi jak but. Głupia gęś. Obiecanka-cacanka, a głupiemu radość. Idź z głupim na raki, żab ci nałapie. Wysoki jak brzoza, głupi jak koza. Śmieje się jak głupi do sera”. I tak dalej, i tak dalej... Bo taka głupia to ja już nie jestem – podśpiewujemy dla dodania sobie pewności, że nasze władze umysłowe przekraczają jednak choć trochę żalony poziom pospolitości.

Właśnie: głupota, to nie tylko brak wiedzy i doświadczenia, ale przede wszystkim ograniczenie władz umysłowych. Wystarczy mieć wysoki iloraz inteligencji, aby nie być głupim. Ale czy to wystarczy,



żeby być mądrym? „Głupota to piękny dar Boży, tylko nie należy go nadużywać” – pisał Wańkowicz. Jedno wiemy: głupota na pewno jest pospolitsza niż mądrość, a słynną w moim pokoleniu frazę z piosenki Bułata Okudźawy „na jednego mądrego po duraku” należałoby uznać za beztroski i niczym nieuzasadniony optymizm.

Kim więc jest głupiec, ten prawdziwy bohater wszystkich czasów od przypowieści biblijnych skazujących go na wieczne potępienie aż po dzisiejsze facecje polityczne pokazujące, że jednak nieźle daje sobie radę w mętnej wodzie życia publicznego? Ciekawe, jak przez wieki dokonał się powolny awans głupca; teraz zamiast potępienia może czekać go wyniesienie, a nieraz łatwiej mu sięgnąć po kolejne zaszczyty niż mądrymu. Choć nie dostaje mu rozumu – jaki posiada mądry – jest od niego szczęśliwszy, co wynika nie tylko z krowiej bezgrzeszności. Głupiec nie ma poczucia wstydu, bo nie wie, że jest głupi, tak jak Ewa w raju nie wiedziała, że jest naga. Głupiec nie budzi sprzeciwu, jest zawsze niekontrowersyjny, gładki. Siłą głupoty jest bowiem jej ponętna łatwość. O ileż przyjemniej przyjąć opinię głupią niż wgrzyźć się w mądrość. O ileż prościej pójść za głupim sloganem niż mądrze rozdzielać włos na czworo. „W wielkiej mądrości jest wiele kłopotu” – powiada Pismo Święte (Eklezjastes 1,18), a Aleksander Gribojedow kwituje w tytule znanej sztuki: „Mądrymu biada!”. Mądrość nie powinna być osamotniona, bo jak powietrza potrzebuje dysputy i krytyki, ale nie jest stadna, bo nierozdzielna z niezależnością. Tego nie da się powiedzieć o głupocie. To właśnie głupota jest stadna, nie znosi samotności, potrzebuje aplauzu, nie godzi się z krytyką. Dlatego ludzie – tak bojąc przyznać się do głupoty – ciągną do niej jak do miodu.

Powiada się, że demokracja ateńska była dla mądrych, choć być może z upływem wieków nadmiernie ją wyidealizowaliśmy. Ale za to dzisiejsza demokracja telewizyjna jest na pewno dla głupich. O tym, że głupota jest demokratyczna, a mądrość arystokratyczna, wiedział już Platon w starożytności i Alexis de Tocqueville przed połową XIX wieku. Tak nadeszły czasy, kiedy każdy pojmuje, że pierwsze skrzypce w polityce grają cymbały. Więc skoro jesteśmy za demokracją, to może przestańmy narzekać na sejmowe popisy politycznego zidiocenia, bo samiśmy tego chcieli.

Co więcej, głupoty nie da się krytykować, bo jako bezgrzeszna jest pozbawiona samoświadomości; nie wiedząc, że jest głupia, nie



wie też, że jest śmieszna. „Poznać głupiego po śmiechu jego” – powiadamy bardzo głupio, nie zdając sobie sprawy, jak wielka to nieprawda. Śmieje się tylko mądry. Głupota jest nadęta, nie ma wątpliwości, a już na pewno autoironii. Jest śmiertelnie poważna i łatwo naruszyć jej wyolbrzymione poczucie własnej godności. Dlatego mądry zwykle uważa, że głupota powinna być dobrotliwie tolerowana. „Głupota jest istotnym motorem tego świata i dlatego zasługuje na szacunek” – pisał Joseph Conrad. Nic głupszego! Tolerancja ją rozzuchwała. Głupota nie zniknie, ale powinna znać swoje miejsce i wiedzieć, że dostanie po uszach, jeśli wejdzie w szkodę. Dlatego tolerancja i wyrozumiałość są najgorszym i najbardziej krótkowzrocznym stanowiskiem w stosunku do głupoty. Ale wierzyć w to, że głupota będzie karcona podobnie jak krowa w szkodzie, to nic innego jak platońska utopia świata rządzonego przez mędrców. Dlatego mądrość coraz częściej polega na tym, aby udawać głupiego.

Jeśli jednak mówimy o kimś „głupiec”, to aż chce się dodać „pocziwy”. Głupi przecież nie musi być zły, choć bywają i tak trudne przypadki. Można mieć dobre serce i ograniczony umysł. Jaka jest więc różnica między biblijnym „prostaczkiem”, który najłatwiej wnijdzie do królestwa niebieskiego, a współczesnym przeciętnikiem o dobrych intencjach i ciasnym mózgu? Prostaczek znał swoje miejsce w szeregu, czuł bojaźń nie tylko Bożą, ale i przed swoim ziemskim panem. Tak prostaczek, jak i mędrzec są postaciami z dawnego porządku; jeśli zabłąkali się we współczesność, to czują się w niej źle, a świat wymierza im dotkliwe kary za anachroniczną zbędność. Zdomowiony we współczesności jest przeciętniak, prawnuk prostaczka, który nie zyskał mądrości, ale stracił bojaźń. Stracił nawet poczucie bezgrzeszności, ale nie zyskał kompasu sumienia; dlatego też zostanie ukarany, chociaż o tym nie wie i wcale się tego nie spodziewa.

Mądrość czy spryt?

Ale głupota bywa postrzegana jeszcze inaczej. „Głupi” jest ten, co nie potrafi zadbać o siebie. Głupi był Diogenes w beczce, głupi jest urzędnik, który chce, aby mówiono mu do głowy, a nie do łapy,



głupi ten, co nie pcha się do władzy. Głupi profesorek, co tkwi na uniwersytecie, zamiast wziąć się za biznes albo coś ukraść. Głupi ten, co pcha palec między tryby Historii, zamiast bezpiecznie przyglądać się z boku. I tak dalej, i tak dalej... Głupota bywa utożsamiana z brakiem sprytu i przebiegłości. Czy mądrość powinna być też chytra?

Głupota bywa utożsamiana z brakiem sprytu i przebiegłości. Czy mądrość powinna być też chytra?

Mądrość jest cechą umysłu, jak inteligencja. Inteligencja jest na pewno warunkiem koniecznym dla mądrości, ale na pewno niewystarczającym. Czy z predyspozycją do mądrości przychodzimy na świat i potem tylko ją pogłębiamo, czy też można ją zdobyć niezależnie do daru natury? Jeśli mądrość to wiedza, szlif, kindersztuba i ukończone fakultety, to dlaczego tylu ciemniaków wśród wykształconych? „Jedna z największych klęsk cywilizacji: uczony głupiec” – pisał Karel Čapek. Z „dobrego domu” też może wywieść się ograniczony, choć precyzyjnie wyszlifowany kamień brukowy. Jeśli uznamy, że mądrość to inteligencja plus wiedza, to wcześniej czy później trzeba będzie uznać, że najmądrzejszy okaże się komputer. Już teraz wygrywa w szachy z arcymistrzami, na magnetycznych dyskach lepiej zapisuje zawartość bibliotek niż człowiek w mózgu. Taki twór okaże się nie tylko najlepszym graczem, ale najsprytniejszym oszustem. Nic go nie pohamuje przed użyciem swojej nadludzkiej inteligencji i wiedzy w celu najbardziej egoistycznym albo najbardziej krzywdzielskim. Punktem doceLOWYM podobnej ewolucji jest Diabeł, i to taki, przy którym nasz rogaty Lucyfer jest tylko rozbrykanym bydlęciem. Od lat zajmuje się tym dość pokupna gałąź fantastyki naukowej i pewnie taki golem zostanie wcześniej czy później zrealizowany, bo możliwości techniczne już wydają się ziszczać. Na pewno nie będzie miał hamulców, wstydu ani powściągliwości, bo te nie wynikają ani z inteligencji, ani z wiedzy.

Więc skoro inteligencja i wiedza wystarczą dla sprytu, ale nie wystarczą dla mądrości, to czego jeszcze trzeba? Osama ben Laden – skoro tak skutecznie dotąd wyprowadza w pole wszystkie potęgi świata i ich tajne służby – jest być może najsprytniejszym z żyjących, ale czy mądrym? Jedna z nielicznych znalezionych po encyklopediach definicji mądrości mówi, że to wiedza nabyta przez naukę lub doświadczenie, umiejętność jej wykorzystania, zastosowania, rozu-



mienia świata i ludzi, wiedza o nich, rozum, rozsądek. Tu już widać, że w mądrości jest jeszcze coś więcej prócz samego sprytu. Co? Jak nazwać nienazywalne? Przecież słowo „mądrość” jest też używane w odniesieniu do zwierząt. Mówimy „mądry pies”, a znaczy to samo co „sprytny”, skoro złapał ślad albo przyniósł z kiosku gazetę i nie dał się pogryźć ulicznemu kundlowi. Więc dla tak rozumianej mądrości – która by się różniła tak od psiego, jak i diabelskiego sprytu – trzeba jeszcze społeczeństwa. A jeśli społeczeństwo, to także wartości, które je konstytuują. Dlatego mądrość – choćby doszedł do niej pustelnik – nie jest samotna, realizuje się nie przez maksymalizację korzyści, lecz przez współpracę z innymi. Spryt jest egoistyczny, mądrość jest solidarna.

Tak więc wiedza i inteligencja są mądrości warunkami koniecznymi, lecz jeszcze niewystarczającymi. Warto przypomnieć Sokratesowe „wiem, że nic nie wiem”. Możemy nazwać mądrym wieśniaka bez ukończonej szkoły, a więc bez dostatecznej wiedzy podręcznikowej, lecz tylko wtedy, gdy w inny sposób zdobył jej esencję, swoje i bliskich doświadczenie potrafił przetworzyć na coś więcej, czym może służyć sobie i innym ludziom. On także potrafiłby być sprytny, ale jego mądrość sprytu się wyrzeka. Spryt nie zna długiej perspektywy; realizuje się tu i teraz, najwyżej jutro, nie dba o dalsze skutki. Pojutrze albo będą inne okazje i inne błysną nam mirażem, albo będą już nieboszczykiem i niech się inni martwią skutkami tego, co dziś nabroję. Mądrość o tym wie, dlatego jest powściągliwa i odpowiedzialna. Nie leci za byle czym, jest nieskwapliwa. „Dlaczego jestem mądry, skoro nie daję to korzyści?” – biada Salomon w swej księdze (2,15). „Mądry wie, co jest słuszne, głupi wie, co da się sprzedać” – odpowiada mu Konfucjusz.

Człowiek mądry nigdy nie jest zły, niekoniecznie dlatego, że jest aż tak dobry, lecz że rozumie, iż zło – szkodząc innym – w ostatecznym rachunku zaszkodzi także jemu. Diabeł – pragnąc nade wszystko złego – może być piekielnie inteligentny, a przeto sprytny, ale nie może być mądry. Zło stanowi granicę jego umysłu. Z człowiekiem mądrym jest tak jak z dobrym czarodziejem z baśni: mógłby szkodzić, bo ma po temu narzędzia i potężniejszy od innych umysł. Ale zawsze stara się pomóc, nawet jeśli nie ma w tym żadnego interesu. Mądrość jest nie tylko solidarna, ale i szczerą.



Harmonia, siostra mądrości

Nigdy nie nazwano mądrym wodza, który dokonywał podbojów, ale nazywano tak twórcę praw, króla łagodnego, sprawiedliwego, acz miłosiernego. Nigdy nie nazwano „mądrym” buntownika czy rewolucjonisty, nawet w najsluszniejszej sprawie. Owszem, wznoszono takim pomniki, ale nazywano mądrymi reformatorów, choć współcześni wieszali na nich psy. Istnieje wiele rodzajów mądrości: mądrość natury, mądrość życiowa, mądrość naukowa, mądrość polityczna. Ale żadna nie polega na łamaniu i zdobywaniu, każda polega na osiąganiu celów najmniejszym kosztem i w zgodzie ze środowiskiem, w obrębie którego żyjemy. Mądrość musi być zgodna z logiką systemu. Nawet ten przysłowiowy „mądry pies” tylko dlatego bywa nazywany w ten sposób, że działa zgodnie ze środowiskiem. Tak więc, niezbywalną cechą mądrości jest harmonia.

Harmonia to córka Afrodyty. Była piękna, wierna, łagodna i ustępliwa. Ale krucha. Łatwo ją zburzyć, jak uczynił to Hefajstos, przynosząc jej w darze szatę nasyconą łajdactwem. Odtąd wszyscy jej potomkowie zostali skażeni znanymi nam aż nadto dobrze ludzkimi wadami. Człowiek zachował jednak jakieś dziedzictwo Harmonii. Tylko dlatego czasami bywa mądry, a nie jedynie sprytny. I to już wystarczy, by go ocalić, tak jak obecność choć kilku sprawiedliwych ocaliłaby Sodomę. Podobnie ujmuje to Pismo Święte. „Bądźcie mądrzy jak węże, a prości jako gołębie” – powiada Ewangelia według św. Mateusza (10, 16).

Grecy uważali mądrość za cechę boską, a jej źródłem jest nadprzyrodzony „logos” przenikający świat i harmonizujący jego sprzeczności. W tej perspektywie mądrość byłaby boskim światłem, którego promyki rozjaśniają nasze twarze i niekiedy rozświetlają chaos natury.

Może mądrość polega na nadawaniu sensu życiu? Ale jeśli tak, to nie można jej oderwać od wartości, a nawet całego ich systemu. Jaki jest cel, do czego dążymy? Czy do sukcesu, czy do szczęścia własnego, czy do życia w harmonii z innymi? Na ile warto brać, na ile dawać? Pytanie o mądrość jest więc pytaniem o koncepcję szczęścia. Człowiek mądry zawsze więc postawi pytanie o Boga. I niezależnie od tego, czy wierzy czy nie, zachowa się wobec tego pytania uczciwie.



„Po czterdziestce człowiek jest albo głupcem, albo własnym lekarzem” – powiada Plutarch, przypisując to cesarzowi Tyberiuszowi. I ma rację: tylko człowiek mądry tym sensem – wydestylowanym z cierpienia i z solidarności – umie leczyć ból swojej duszy. Innej maści nie ma.

Dlatego mądrość jest zawsze skromna i jakby zawstydzona. Tak, mądrość współczesna wstydzi się samej siebie, bo wie, że nie jest ani metamądrością, ani Mądrością Bożą. Wie, że mało wie; wie, że jest grzeszna i zawodna. I to już tylko różni ją od głupoty jak noc od dnia.

Progiem mądrości jest odróżnianie dobra od zła. To wcale nie znaczy, że powyżej tego progu zaczyna się mądrość, ale na pewno tutaj kończy się głupota. Głupota idzie za dobrem głównie ze strachu albo z odruchu stadnego. Tylko krowa potrzebuje bata. Tylko głupota potrzebuje bojaźni Bożej. Głupi może być zbawiony z samego posłuszeństwa. Od mądrego wymaga się więcej, ale skoro jest mądry – sam wymaga od siebie. Siostrą mądrości jest miłość.

Czy głupota jest tożsama ze złem? Tak uważało Oświecenie. Postęp – ten oświeceniowy bożek – miał wyeliminować głupotę, co się oczywiście nie stało. Od upowszechnionej oświaty przybyło co najwyżej sprytu, nie mądrości. Mądrość nigdy tak nie uważała. Będąc w mniejszości, chce zwykle, by pozostawiono ją w spokoju i pozwolono po cichutku pomagać swoim braciom. Cały wiekopomny postęp zadziałał w istocie na korzyść głupców: ileż więcej złego może zrobić dzisiejszy przeciętniak wyposażony w komputery i rakiety od swego przodka prostaczka, który jeszcze nie stracił bojaźni bożej? Dlatego mądrość – chociaż bywa prześladowaną mniejszością – nie może być tolerancyjna, aczkolwiek jest to zadanie ponad jej ludzkie siły.

Urodzić w nas trochę mądrości...

Średniowiecze było pogodzone z nieuchronnością głupoty. Raj głupców (*limbus fatuorum*) to takie miejsce w przestrzeni – poza Niebem i Piekłem – gdzie Bóg zsyła po śmierci dusze półgłówków. Jako nierozgarnięci i nieodpowiedzialni, nawet po śmierci pozostają bezgrzeszni i wolni od piekielnego ognia. Wzorem starorzyskich



Saturnaliów, kiedy na jeden dzień pan zmieniał się rolą z niewolnikiem, w średniowiecznych katedrach obchodzono w pierwszy dzień nowego roku „święto głupców” na cześć osła, którym Jezus triumfalnie wjechał do Jerozolimy. Wybierano błazeńskiego biskupa, parodiowano solenne obrzędy, czczono głupotę. Potem to wszystko zanikło. Ale może wtedy „Pani głupota” – doceniona i utwierdzona w swojej bezgrzeszności – łatwiej dawała zapędzić się do kąta.

Różnica między mądrym a głupim? Głupi nie wie o tym, co nieuchronne, albo wiedzieć nie chce. Idzie więc na rzeź zadowolony i przekonany o własnym sprycie jak ów wieprz, któremu jeszcze udało się odepchnąć sąsiada od koryta i lepiej nazreć. Mądry wie, że perspektywą człowieka jest śmierć, a codziennością cierpienie, ale idzie ku temu, co stać się musi, bez ochoty, ale i bez oporu, z przyjaznym uśmiechem na twarzy, ale zasmuceniem w sercu.

Mądrość jest niedająca się opisać ani ująć w formuły umiejętnością radzenia sobie z wyzwaniem, jakim nieuchronnie poddany jest człowiek w swoim życiu, a nade wszystko z cierpieniem i czasem. To właśnie trud istnienia jest testem na naszą mądrość. Żyjemy, borykamy się z kolejami losu, cierpieniem własnym i cudzym, kochamy i płaczymy na przemian, wznosimy się ku niebu i rozpaczamy, porzucamy i jesteśmy porzucani. Im więcej wiemy i im więcej rozumiemy, tym bardziej nasze ciało słabnie aż do zniedołężniałej starości i z tym musimy poradzić sobie także. W jednej duszy przetopi się to wszystko w zgorzknienie, zrzędnłość albo i nienawiść, inny, jak doktor Faust będzie starał się kupić wieczną młodość, nie rozumiejąc, że nieuchronnie musi zostać oszukany, skoro przedmiotem transakcji jest to, czego nie ma. U innego jeszcze na tym utrudzającym paliwie wytopi się wyrozumiałość solidarna i szczodra. To jest właśnie mądrość dostępna tak profesorowi, jak gaździe. „Mądrość jest cnotą podeszłego wieku i zdaje się być udziałem tylko tych, co za młodu nie byli, ani mądrzy ani ostrożni” – napisała celnie Hannah Arendt.

Ale to też nie cała prawda. Mądrości nie da się wyobrazić bez otwarcia na świat i na innych przez wyzwolenie się od siebie i swoich żądz. Dowiadujemy się o tym, że ktoś zaczyna zdobywać mądrość, gdy umniejsza siebie, mniej bierze, a więcej daje. On już rozumie, że z dołu więcej widać. I to jest właśnie mądrość nade wszyst-



ko. Człowiek mądry musi być inteligentny, choć trochę wykształcony, doświadczony, ale nade wszystko dobry. Wszystkie te cztery warunki muszą spełnić się jednocześnie.

Mądrości nie da się nauczyć, nie jest też zakodowana w genach. Ale jednocześnie mądrość kłóci się z równością, bo tylko niektórym świeci promyk boskiego „logosu”. Tylko u niektórych zdobyte doświadczenia i przyswojona wiedza – opromienione światłem wyznaczanych wartości – formują takie cechy indywidualności, taki kształt duszy, który potem każe innym brać ich za wzór.

Jak jej nauczyć? Mądrość jest niestety skromna, nie gadatliwa, źle wypada w telewizji. Nie ma nic wspólnego z seksem, sensacją, pogoniami i strzelaniną. Jest niesprzedajna nie tylko w tym sensie, że nie bierze w łapę, ale w tym, że jest antymedialna.

Przyznanie się, że – po tylu napisanych zdaniach – wciąż niewiele mogę powiedzieć o istocie mądrości, chroni mnie to przynajmniej od posądzenia o pyszałkowaty zamach na metamądrość.

„Kochaj i czyń, co chcesz” – napisał św. Augustyn. Ale jeden z jego komentatorów dodał: „Tylko nie uznaj nazbyt szybko, że wiesz, co to znaczy kochać”. I to jest właśnie mądrość. Tylko to.

„Jedyne, w czym można pomóc człowiekowi, to urodzić w nim trochę mądrości” – powiada Sokrates i ma świętą rację. Tylko po to warto pisać o sensie. Ale ten, kto próbuje być mądry, strasznie się naraża. „Bo gdzie jest wiele mądrości, tam jest wiele zmartwienia; a kto pomnaża poznanie, ten pomnaża cierpienie” – ostrzega Salomon w swej księdze (1,18). Więc może lepiej posłuchać innej biblijnej księgi, która powiada (Eklezjastes 7,17): „Nie bądź nazbyt sprawiedliwy ani mądry więcej, niż potrzeba, byś nie zgłupiał”.

Poprzednie eseje filozoficzne Jerzego Surdykowskiego ukazywały się nieregularnie od roku 2000 w dodatku do dziennika „Rzeczpospolita” – „Plus-Minus” w cyklu zatytułowanym *Wołanie o sens*. W tym roku ich poszerzone wersje ukażą się nakładem wydawnictwa „Prószyński i S-ka”.

JERZY SURDYKOWSKI, ur. 1939, pisarz, dziennikarz, publicysta, obywatel świata. W latach 1970–1980 wiceprezes SDP. W latach 1990–1996 konsul generalny w Nowym Jorku; od 1996 roku ambasador Polski w Tajlandii. Ostatnio wydał: *SOS* (2005).



Wybrałem wolność, straciłem ojca

Z Milošem Milenkovićem, działaczem serbskiej organizacji „Otpor!”, rozmawia Joanna Zeber

Jednym z najtrudniejszych problemów w reżimach niedemokratycznych jest strach. Kiedy zakładaliśmy „Otpor!”, ludzie nas przestrzegali: nic nie zmieniajcie, może być tylko gorzej! Skoncentrowani na fizycznym przetrwaniu, żyli bieżącym dniem i bali się nawet pomyśleć o przeciwstawieniu się dyktaturze.

JOANNA ZEBER: Proces przeciwko Slobodanowi Miloševićowi trwa. Od roku 2002 były prezydent Jugosławii uparcie broni się przed trybunałem ONZ w Hadze. Oskarżony o zbrodnie wojenne, zbrodnie przeciwko ludzkości i o ludobójstwo, twierdzi, że te zarzuty to „bezwstydne kłamstwa i podstępne wypaczenie historii”. Z wykształcenia prawnik, sam prowadzi swoją obronę. Proces przedłuża się ze względu na zły stan zdrowia oskarżonego. Jednym słowem: Milošević nie daje za wygraną. Wydaje się nie do zdarcia. A Wam – aktywistom organizacji młodzieżowej „Otpor!” – udało się pozbawić go prezydentury. Jak to możliwe? Trudno uwierzyć, że grupa zapaleńców, dwudziestolatków, doprowadziła do obalenia człowieka, z którym nie mogą się uporać sędziowie z Hagi.

MILOŠ MILENKOVIĆ: A jednak... Nie mieliśmy innego wyjścia. Gra toczyła się o wszystko. Po wyborach lokalnych przeprowadzo-



nych w latach 1996–1997 (Milošević usiłował je sfalszować – w odpowiedzi na to Serbowie zorganizowali demonstracje, które trwały cztery miesiące) dla studentów zaczęło się piekło. Bo choć Milošević ostatecznie uznał wyniki wyborów, to jednak siły opozycyjne były zbyt słabe, żeby doprowadzić do jego obalenia. On za to rozprawił się z uczestnikami protestów: zlikwidował autonomię uniwersytetów, pozbył się niewygodnych wykładowców i nakazał relegowanie aktywnych społecznie studentów.

Co mogliśmy zrobić? W 1998 roku stworzyliśmy organizację „Otpor!”. Korzystaliśmy z doświadczeń wyniesionych po porażkach protestów na poziomie lokalnym. W ciągu piętnastu miesięcy udało nam się zbudować największy ruch obywatelski w historii naszego kraju. Mieliśmy sto tysięcy aktywistów w 176 miastach i miasteczkach Serbii. Przy współpracy z organizacjami pozarządowymi przeszkoliliśmy wielu obserwatorów, którzy później monitorowali wybory prezydenckie. Naszym największym sukcesem było właśnie zaangażowanie w kampanię przedwyborczą tysięcy młodych ludzi. Dzięki temu mogliśmy zorganizować jedną z najlepszych na świecie przedwyborczych kampanii mobilizacyjnych i motywacyjnych. Zapłaciliśmy jednak za to niemałą cenę. W ciągu sześciu miesięcy przed wyborami ponad dwa tysiące naszych działaczy zostało aresztowanych. Cały czas byliśmy szkalowani przez tajne służby bezpieczeństwa. Ale to nas nie złamało. Gdy Milošević usiłował sfalszować wybory 24 września 2000 roku, rozpoczęliśmy akcję nieposłuszeństwa obywatelskiego. Codziennie ponad pięć tysięcy ludzi demonstrowało na rzecz wolnych, uczciwych wyborów, aż wreszcie w październiku 2000 roku – gdy fotel prezydencki zajął lider opozycji Vojislav Koštunica – Milošević się poddał.

Jak udało się Wam zmotywować tylu młodych ludzi, którzy w dzisiejszych czasach – zwłaszcza w społeczeństwach postkomunistycznych – stronią od polityki?

Kiedy chce się zyskać przychylność młodych ludzi dla jakiegoś nowego projektu, trzeba odwołać się do obszarów ich głównych zainteresowań, na przykład do muzyki. Zorganizowaliśmy koncerty ple-



nerowe z udziałem największych gwiazd serbskiej muzyki rozrywkowej. W przerwach między utworami artyści pytali swoich fanów: „Wiecie, co robimy w dzień wyborów? Głosujemy!”. Tylko tyle. Nie: na kogo albo przeciwko komu. Wiedzieliśmy, że gdybyśmy zaczęli mówić o konieczności zmian w kraju czy też o „obywatelskim obowiązku”, wszyscy by uciekli.

Te koncerty, happeningi, plakaty, gadżety – to wszystko kosztuje. Bez wsparcia USA, państw Europy Zachodniej i niezależnych fundacji nie moglibyście przygotować tak świetnej kampanii. Dlaczego Zachód zaangażował się finansowo w Waszą działalność? Jaki miał w tym interes?

Każde współczesne państwo demokratyczne przeznaczają fundusze na wsparcie organizacji politycznych – zarówno tych o orientacji prorządowej, jak i opozycyjnej – oraz organizacji pozarządowych. Od działalności tych struktur zależy jego byt. W Serbii przed rokiem 2000 państwo wspierało jedynie organizacje prorządowe. Działalność innych organizacji była systematycznie bojkotowana przez media państwowe, aż w końcu w ogóle jej zabroniono.

Na szczęście jednak zachodnie demokracje przeznaczają część swoich funduszy także na rozwój społeczeństwa obywatelskiego w tych państwach, które nie spełniają demokratycznych wymogów. I zarówno te wspomagające państwa, jak i fundacje nie chcą niczego w zamian. Zależy im tylko na rozwoju współczesnych, demokratycznych systemów w innych krajach.

Jak to się stało, że poważne zachodnie fundacje postanowiły wesprzeć bandę szalonych małolatów?

Przez piętnaście pierwszych miesięcy od założenia „Otporu!” koszty działalności pokrywaliśmy z własnych kieszeni. W tym czasie utworzyliśmy trzydzieści komórek tej organizacji w całej Serbii. W grudniu 1999 roku otrzymaliśmy pierwszy grant: tysiąc dolarów z Open Society Institute George’a Sorosa. Dwa miesiące później przedstawiliśmy swój projekt kampanii przedwyborczej. Zachodnie fundacje



uznały go za najlepszy i postanowiły nas wesprzeć. Media państwowe różnie nas wtedy nazywały: „zagraniczni najemnicy”, „agenci CIA”, „zdraycy”. Ale oczywiście żadne państwo ani fundacja, które finansowały tę kampanię, nie miały nigdy wpływu na naszą działalność.

A jaki jest Wasz wpływ na organizacje młodzieżowe, które również walczą z niedemokratycznymi reżimami w swoich krajach? Mam tu na myśli gruzińską „Kmarę” (której aktywistki wpadły na pomysł wręczania kwiatków milicjantom – to dlatego przemiany z 2003 roku ochrzczono „Rewolucją Róż”), ukraińską „Porę!” (która jako pierwsza ustawiła namioty na Chreszczatyku, głównej ulicy Kijowa) i wreszcie „Żubra” (który prowadzi kampanię na rzecz uwolnienia więźniów politycznych na Białorusi). Dużo mówi się o Waszych powiązaniach międzynarodowych. Na ulicach Tbilisi można było nawet zobaczyć sztandary z logo „Otporu!” i Waszym słynnym hasłem: „Gotov je!” („Jest skończony”) – na dodatek po serbsku. Organizujecie też wspólne szkolenia. Sam przecież masz na swoim koncie prowadzenie seminariów dla Gruzinów, Ukraińców i Białorusinów. Jednym słowem: eksportujecie rewolucję do innych państw Europy Wschodniej...

Wcale nie eksportujemy rewolucji. Media niesłusznie twierdzą, że to my stoimy za przemianami w Gruzji, na Ukrainie, że chcemy obalić Łukaszenkę. Żaden aktywista „Otporu!” nie brał nigdy udziału w przemianach społeczno-politycznych w innych państwach postkomunistycznych. Nasze seminaria polegają jedynie na wymianie doświadczeń. Tak jak my przed rewolucją w Serbii w 2000 roku korzystaliśmy z wiedzy dawnych działaczy ruchów demokratycznych z Polski, Słowacji, Czech czy Chorwacji, tak teraz – mając na uwadze wspólne wartości kultury słowiańskiej i zdając sobie sprawę z podobieństwa problemów, z jakimi borykają się państwa postkomunistyczne – stwierdziliśmy, że nasze doświadczenie może przydać się liderom organizacji opozycyjnych w innych krajach. Jednak to nie my, ale słuchacze tych seminariów decydują, z których rad skorzystają, a z których nie. Nie jesteśmy ekspertami do spraw Ukrainy, Gruzji itp. Tylko młodzi ludzie z tamtych krajów mogą zadecydo-



wać, czy chcą organizować jakieś akcje społeczne, czy też nie. Każdy decyduje o losach własnej ojczyzny.

A gdybym Cię poprosiła, żebyś mnie nauczył, jak się robi rewolucję, jakich rad byś mi udzielił?

Rewolucji nie da się nauczyć. To niemożliwe. To bardziej sprawa ducha niż wiedzy czy umiejętności.

O czym mówisz w takim razie na swoich seminariach?

Jak zmotywować młodych ludzi albo jak zapewnić ochronę działaczy przed represjami. Bo jednym z najtrudniejszych problemów w reżimach niedemokratycznych jest strach. Strach przed wyrzuceniem ze szkoły, z uniwersytetu, z pracy, strach przed pobiciem czy uwięzieniem. Kiedy zakładaliśmy „Otpor!”, ludzie nas przestrzegali: niktogo nie denerwujcie, nic nie zmieniajcie, może być tylko gorzej! Skoncentrowani tylko na fizycznym przetrwaniu, żyli bieżącym dniem i bali się nawet pomyśleć o przeciwstawieniu się dyktaturze. W czasie seminariów radzimy kolegom i koleżankom z innych krajów, jak przezwyciężyć ten strach. Czyli właśnie: jak stworzyć struktury chroniące aktywistów przed represjami.

A zatem: co robić, gdy zostanie się aresztowanym albo pobitym?

Gdy cię aresztują, możesz się tylko cieszyć! W „Otporze!” zorganizowaliśmy kiedyś konkurs. Jego zwycięzcą miał zostać aktywista, którego aresztują najwięcej razy.

Wygrałeś?

Nie. Mnie aresztowano tylko siedem razy, a kolegę, który wygrał, trzydzieści siedem razy w ciągu sześciu miesięcy.

W ten sposób przezwyciężaliście strach przed aresztowaniami?



Tak, we wszystkich akcjach bardzo ważny był humor. Żart i ironia to klucz do sukcesu.

Nie chcesz chyba powiedzieć, że każdy działacz był szczęśliwy z powodu aresztowania i – dumny z tego, co go spotkało – siedział sobie spokojnie za kratkami?

On może tak, ale my nie. Stworzyliśmy specjalne kanały informacyjne, dzięki którym o aresztowaniu dowiadywała się grupa niezależnych prawników, rodzice ofiary i niezależne media. Wszyscy natychmiast przychodzili na policję, gdzie nasi aktywiści byli przetrzymywani. Prawnicy tworzyli listy aresztowanych i zapewniali im prawną opiekę. Wściekli rodzice usiłowali przekonać policjantów, aby uwolnili ich dzieci. Dziennikarze zdawali relacje z tego, co zaszło. W efekcie najbardziej nieśmiali młodzi ludzie stawali się popularni na swoim terenie. Ale zapomniałbym o sposobie najskuteczniejszym: nasze śliczne aktywistki, w białych koszulkach, z kwiatami w ręku, również przychodziły na posterunek policji i z miłym uśmiechem na twarzy prosiły policjantów o uwolnienie kolegów.

Czy ktoś z Twojej rodziny zajmował się polityką?

Mój ojciec. W czasach reżimu Miloševicia był jedną z kluczowych postaci w mediach państwowych. W latach 50. i 60. aktywnie działał w partii komunistycznej. Wierzył w Tito. Był jednym z twórców systemu politycznego w Jugosławii.

Jak się z nim dogadywałeś?

On był bardzo mądrym człowiekiem. Nigdy nie rozmawiał ze mną o polityce. Z jednym wyjątkiem. Na studiach zajmowałem się dziennikarstwem. Pracowałem w magazynie telewizyjnym, który należał do jego korporacji medialnej. W czerwcu 2000 roku – gdy byłem już znanym działaczem „Otporu!” – przyszedł czas na rozmowę o polityce. Ojciec powiedział mi wtedy: „Albo zrezygnujesz z pracy, albo cię zwolnię. Wybieraj”. Więc zrezygnowałem.



Co zrobił Twój ojciec, gdy obalono Miloševicia?

W sam dzień rewolucji, 5 października 2000 roku, jak zwykle wyszedł wieczorem ze swojego biura i... już więcej tam nie wrócił. Poszedł na emeryturę. To było dla niego bardzo trudne. Zawsze pracował po dwadzieścia godzin na dobę, a tu nagle nie miał co ze sobą zrobić. Po trzech miesiącach rozchorował się i umarł na zawał serca. Została mi tylko mama.

Nie masz rodzeństwa?

Miałem starszego brata, ale zginął w czasie bombardowań NATO w 1999 roku. Sześć dni przed zakończeniem operacji.

Pewnie byłeś zły na nich?

Na kogo? Na NATO? Za to, że chcieli zapobiec kolejnym zbrodniom Miloševicia?! To wszystko nie jest wcale takie czarno-białe...

Jakie jest Twoje największe marzenie?

Odnieść sukces w biznesie, żeby być niezależnym finansowo, i zajmować się polityką. Chciałbym być politykiem.

Co takiego interesującego jest w polityce? Już teraz wyglądasz na przemęczonego, a co będzie, kiedy zostaniesz politykiem? Nie będziesz miał czasu na spanie, na jedzenie, a na dodatek wszyscy z góry będą zakładali, że jesteś nieuczciwy i chodzi Ci o własne korzyści.

Polityka to bardzo prosta gra. Ma jedną zasadę: brak jakichkolwiek zasad. Nikt nigdy nie może przewidzieć twojego ruchu. A twój ruch zawsze jest właściwy. Ale możesz wybrać tylko jedną z wielu opcji. Właśnie ten wybór jest fascynujący. Zupełnie jak w matematyce.

To nie władza jest fascynująca w polityce?



Władza jest konsekwencją twojej pracy. Nie celem. Polityka to idee, a nie chępczenie się władzą.

W którym państwie, oczywiście poza Serbią, czujesz się najlepiej?

W Rosji.

Słucham?

W Rosji. Tam zwykli ludzie są tacy jak my. Otwarci i szczerzy. Podróżując koleją rosyjską, przekonałem się, że choć im się nie przelewa, dzielą się wszystkim, co mają. Szkoda, że nie mogę tam jeździć. W 2004 roku zostałem z Rosji deportowany.

To co? Musisz poczekać na rosyjską „aksamitną rewolucję”?

Wolałbym na to pytanie nie odpowiadać...

MILOŠ MILENKOVIĆ, ur. 1977, Serb, były działacz opozycyjnej organizacji „Otpor!”. Studiował ekonomię w Belgradzie; za działalność opozycyjną relegowany ze studiów (1999). Od 2001 roku prowadzi szkolenia dla aktywistów organizacji opozycyjnych na Ukrainie, Białorusi, w Gruzji i Azerbejdżanie (w 2004 r. deportowany z Rosji i Białorusi).



Halina Bortnowska

* * *

Teremiski – grudzień 05

Za rozłożystym, ciepłym jak kokosz budynkiem – krzywy sad. Siatka, otwarta furtka. I pole, gruda ścięta lekkim mrozem, łachy śniegu, rude zakosy niedożętego ścierniska, kępy badyli. Na nagich drzewach stada świergołających ptaszków tulą się do gałęzi, jak zszarzałe liście, albo jeszcze polatują, szukając miejsca, bo zmierzch już wszystko zaniebieszcza.

*

W szkole – grupka studentów – kolejny pierwszy rok Uniwersytetu Powszechnego im. J. J. Lipskiego. Rozmawiam z nimi o rocznicy 13 grudnia (bo właśnie przypada), o swojej książeczce *Już – jeszcze nie*: że jest też dla nich. Potem o ruchach w Kościele, czyli o zmianach (temat zadany).

Jeszcze raz, jak w tylu różnych miejscach, ta sama myśl o osobach siedzących w kręgu obok mnie: każda inna – tę oczywistość szczególnie się przeżywa, mówiąc o historii. Wykonuję zlecone zadanie. Opowiadam o Soborze, pokazuję dokumenty, streszczam – bardzo pokrótce – o co w nich chodziło. Czuję uprzejmie zaintereso-



wanie, odzew na to, że ja to wszystko mam za takie ważne. Aż ktoś podnosi głowę znad cierpliwych notatek i pyta: „Skąd właściwie wiemy, że Bóg jest dobry?”.

Sen

Opisać, przywołać to, co działo się we śnie, to stworzyć mini-reportaż albo „migawkę”, jak to nazywamy na warsztatach dziennikarskich. Migawka to obraz, to postać, strzęp rozmowy, coś jakby fragment akcji.

Mieszkanie w wysokim bloku przy Marszałkowskiej, jakby tym, gdzie mieszkał Mazowiecki. Jasno, puste ściany, brak mebli, ale sporo ludzi. Dyskutujemy. Podchodząc do okna, tłumacząc swoje odczytanie felietonu Osęki o straszaniu okropnościami – „torebki wyrwyją” – czemu stan wojenny miał zaradzić. Teraz też ktoś może go nagle ogłosić, bo... W chwili, gdy to mówię – dźwięk syren. Ruch na ulicy zamiera. Ludzie gdzieś biegną, uciekają. Jadą skoty, antyterrorysty tyralierą w stronę placu Konstytucji. Gwizdy, komendy, z daleka krzyk. My już na ulicy, chodnikiem w tamtą stronę. Ktoś upomina: tylko na pasach przechodzić, tylko na pasach, bo teraz porządek musi być i prawa przestrzeganie. Więc my prędko do kawiarni jakiejś dużej, pełnej ludzi. Przy ladzie wykupuję ciasto, bo tu chleba nie ma. Sprzedawca przerażony, oczy okrągłe, każdemu bez pytania po jednej strucli, pieniędzy już nie liczy: Stan wojenny, co robić?! Przy stolikach dyskusja: Opór stawiać trzeba, protest. A inni: Tylko nie protestować, bo zaraz nic nie będzie, strucli już brak. A jak nie protestować, kiedy brak? Będzie brak, czy zrobimy protest, czy nie – brak będzie wszystkiego.

Na ulicy tupot, krzyki, zgrzyt: tramwaj jedzie. W stanie wojennym tramwaj? Jedzie powoli, staroświecki jakiś, można wskoczyć. W środku pielgrzymka: śpiewają – „Któryś za nas cierpiał rany...” i „Święty Boże...”, „... od tych z ognistymi rogami... zachowaj nas...”.

To wszystko wydarzenie historyczne. Muszę je dobrze zapamiętać, dokładnie.



Na wyraj

Na wyraj ruszali leśni ludzie, których lato opisała Rodziewiczówna w tej jednej wyjątkowo niekiczowatej książce, którą w kółko czytywałam przy okupacyjnej karbidówce. Na wyraj – czytać z książki przyrody, być sobą obok przyjaciół, równie autentycznych, zdolnych do wolności i do współpracy. Na wyraj – by odżyć, zająć się tym, co ważne, co się kocha, by być opiekunem ostępów leśnych, mokradel i rozlewisk, i powstańczych mogił wśród sosen. Na wyraj – zasłużyć na miejsce w zespole, na uznanie przewodnika „Rosomaka” (jak się niedawno dowiedziałam, z nim właśnie utożsamiała się autorka).

Na wyraj... ja też pragnęłam tam wyruszyć. Ale kiedy pora na wyraj? Nie wystarczy, że nadejdzie wiosna, zaczną się zielenić krzaki w parku i wróble głośniej czupurzyć w dzikim winie. Najpierw Polska musi znów być wolna. Krótka czuliśmy odrobinę szansy na jakąś miarę swobody. Nie starczyło na prawdziwy wyraj, choć w szkole powstał niezależny Zastęp Leśnych Ludzi, który potem stał się to-ruńską dziewczęcą szesnastką.

Wiele, wiele lat później najpodobniejsza do wyraju była chatka na ramieniu Pilska nad Korbielowem, prawie zupełnie ukryta za lasami. Chatka trwa wyremontowana, ale nie za bardzo, dalej bez prądu i bieżącej wody, za to z salamandrami pod werandą i spuszczałami w ścianach. Ściany dalej są ścianami góralskiego szałas. Modrzew, posadzony obok, jest już wielkim drzewem. Za chatką łąka uparcie zarasta lasem. Latem pod górę wspinają się tyralierą kopki siana na ostrewkach. Któregoś dnia na początku obeszlśmy to miejsce korowodem, aby je poświęcić i ustanowić jako „raj”, którego przez swoją obecność nie chcemy uszkodzić. Poruszamy się tam ostrożnie, lekko, przestrzegając praw stworzeń. Tak jest tam nadal, tylko nam, najstarszym, ciężko wejść na ramię Pilska stromą ścieżką zrytą przez wiosenną powódź.

Ale mamy swój wyraj, bliższy temu z Rodziewiczówny. Jest darem lodowców, wiatrów i oczywiście – historii. Jedziemy tam pociągiem, który nazywa się „Jaćwing”, ku czci zapomnianej, nie bardzo wiadomo gdzie usytuowanej „Jaćwieży”. Na wyraj – także zimowy – „Jaćwingiem” w stronę Milenkowiec.



Stara psica Diana niepokoi się pakowaniem dużego plecaka. Czy to na wyraj, czy ją zabierzemy? Tak, Diano, oczywiście. Będą zaspasie niepokalanego śniegu, w których lubisz się nurzać. Przywita cię kompan Teodor, czarny jamnik, i twój udział w pysznych naleśnikach z serem. I gospodarze też popieszczą, gdy się wkradniesz do kuchni.

Śnieg przygnie łapy sosni i świerków i będzie się z nich zsuwać, gdy trącisz je nosem. Żadnych grzmotów (bo zima), żadnych strzałów, których się boisz. I my z tobą właściwie cały czas.

Wieczorem będziemy liczyć nieprzeliczone gwiazdy, jak przystoi na wyraju.

staję tu nie przed Bogiem jeszcze
nawet nie wobec Jego aniołów
to tylko białoskrzydłe sosny
dźwigające łaskę okiści
pod niebem bez blasku

przed tymi sosnami spowiedź
szepc, że ja nie jak one
ja należę nie bez zastrzeżeń

ile uległości
w zaśnieżonym lesie
jakie pokłony głębokie
zielone palce świerków
przymarzają do ziemi
młode dęby nie szeleszczą rudymi liśćmi
miętko składają ciężkie gałęzie
na czołach zasp
najbardziej zadziwiają
niezlomne, nieugięte jałowce
teraz co któryś
rozciągnięty twarzą do ziemi
pełźnie pod zaspę
wstanie dopiero wiosną
zrudziały, półmartwy



Dopowiedzenia

Trwa Adwent

W rozmowach związanych z promocją mojej (a raczej naszej) książeczki *Już – jeszcze nie* (Kraków, 2005) powraca pytanie, kto to jest „człowiek Adwentu”. Sama książeczka właściwie tego nie tłumaczy. Z początku myślałam, że wspomniani w niej „ludzie Adwentu” to po prostu korespondenci, nadawcy wspierających sygnałów, autorzy listów, z których wiele znalazło się w książce jako jej ważna część. Współpraca Nadawców Sygnałów była skuteczna. Dla mnie zeszłoroczny Adwent pisania tekstów rekolekcyjnych w „Tygodniku” był jakby Adwentem Adwentów, duchowym świętem. W tym roku czułam witrażowy blask/cień tamtego czasu.

Teraz mogę powiedzieć więcej o „ludziach Adwentu”. Myślę, że jesteśmy ludźmi Oczekiwania. Nie każdy z nas potrafiłby i chciał powiedzieć, nawet tylko sobie – czego oczekujemy. To nie musi być nazwane. Wszyscy czujemy napięcie między tym, co jest, w czym tkwimy, a tym, co być powinno, bo to Obiecane. Obiecane Starszym Braciom w wierze, obiecane i nam.

Adwent – okres chrześcijańskiego roku kościelnego. Adwent, nasz czas w świetle Obietnicy, która nie jest pusta, bo Niewysłowiony, Haszem, ma swój Lud, najpierwej wybrany. Bo Jezus żyje.

1 stycznia 2006

(Dopowiedzenie do tekstu *Znów trwa Adwent*, „TP” nr 52).

Kto po gejach?

Wydaje się, że to proste pytanie – jak to zadawane w kolejce, aby się upewnić, jak długo przyjdzie czekać. W tym pytaniu tkwi też aluzja do obojętności na los innych, już dotkniętych dyskryminacją. „Kto następny?” – „nie ja”. Więc wszystko jakby w porządku.

Bardziej prawidłowa odpowiedź: „J e s z c z e nie ja”. Albo: „Oby nie ja”.

Potrzebny jest sprzeciw zawczasu, twarda niezgoda na manewry „dostarczania wroga”, takiego, który jest dla władzy wygodny.



Zwiastunem takich manewrów jest pozornie niewinna metoda wybielania siebie przez zaczernianie tła. Tylko my, my nietknięci zgnilizną, lśnimosy jak białe kalie rozkwitające w osadniku septycznych ścieków.

(To na marginesie mojego tekstu z 30 listopada dla „GW”).

Gardzę czynami, nie ludźmi

Tę moją myśl z wywiadu Adama Leszczyńskiego redakcja „GW” wpisała jako tytuł. W wywiadach rzuca się myśli noszone w sobie, nieprzypadkowe. W procesie autoryzacji można je wycofać lub podkreślić. W tym dopowiedzeniu nie zamierzam się wycofać. Raczej chciałabym tę myśl rozłożyć, rozwinąć trochę, jak parasol.

Gardzę donosicielstwem i uważam, że niszczy tego, kto donosi, i tego, kto z donosów korzysta. To nie oznacza mojej pogardy dla człowieka, który coś takiego robi. Bo on jest w dalszym ciągu zdolny do innych zachowań i może się wyzwoić. Nie mogę powiedzieć, że on jest przekreślony...

Czyn jest wypowiedzią osoby, nieoddzielną od niej (podobnie jak praca od pracownika). To *residuum* chrześcijańskiego personalizmu we mnie. Silne: tę więź między czynem a osobą widzę jako coś oczywiste. Od innej strony: wypowiedzianie się poprzez czyny i poprzez pracę uważam za prawo człowieka.

Czyny podłe są godne pogardy. Pierwszym, kto powinien nimi wzgardzić, poczuć, czym są – jest ten, kto je popełnił. Według buddyjskiej nauki – poczuć do tych czynów obrzydzenie, jak do wymiocin. Wstyd, żal – że tak się do świata odezwał, takim czynem się okazał. Ja, bliźni, mogę sprawcę czynu w tym obrzydzeniu i żalu wyprzedzić. Są czyny niegodne człowieka albo właśnie tego człowieka, mnie, który je popełniłem. Tak je widzę.

Coś z tego odczucia jakości czynu przenosi się na jego sprawcę. Nie da się tego uniknąć – żal, pytanie „dlaczego”, wreszcie odmowa zaufania, strach. Ale nie powinno być pogardy obejmującej osobę ani nienawiści, która chciałaby, chce unicestwić.

W osobie ludzkiej – w każdym człowieku – jest coś, co nie znajduje echa w złym czynie, coś, co jest zmuszone do milczenia, zgwał-



cone, godne ratowania. Gdyby gardzić człowiekiem, gardziłoby się tą iskrą, którą Niewystowiony nie gardzi.

2 stycznia 2006

(„GW”, 24-26 grudnia).

Nie tak, proszę!

Jaki wpływ na postępowanie ludzi mają znane nam (lub nie całkiem znane) fakty: kim byli lub są rodzice, dziadkowie, szwagrowie, rodzeństwo, wreszcie – narzeczona czy żona? Jaki wpływ może istnieć lub nie istnieć? Jeśli istnieje – bywa skrajnie różny. Na przykład dzieci alkoholików zawsze cierpią z powodu alkoholizmu rodziców, ale dla siebie drogi wybierają różne. Nie ma determinizmu.

Wiem, oczywiście wiem, że krewni czy koledzy mogą tworzyć grupę uczestniczącą w podejmowaniu decyzji, nadającą im kierunek. Tak się często dzieje. Myślę tu też o różnych „dworach” i „świtach”, z którymi się stykałam. Zwykle można bardzo konkretnie wskazać, kto i kiedy służył na dworze, w czyjej świetle ktoś błyszczał. Nie twierdzę, że o tym pisać nie wypada. Nie chodzi mi o sytuacje, w których czymś stwierdzonym, a potem upublicznionym są fakty, konkret, dowody uczestniczenia i wywierania wpływu. Protestuję przeciw insynuacjom opartym na samym istnieniu pewnej więzi między ludźmi.

Zbieram, porządkuję myśli na ten temat, choć nie chcę teraz wracać do tego, co zrobił Jacek Kurski i do oceny jego postępowania. Byłoby to możliwe, bo przecież w *Różnych godzinach* często piszę o sprawach, które już wypadły z pola aktualności. Ale po kilku próbach porzuciłam ten temat. Zbyt wiele kompromitujących wątków, zbyt silna, zbyt gorzka fala obrzydzenia.

Czytam rozmowę Stanisława Obirka z dwoma dziennikarzami Andrzejem Brzezieckim i Jarosławem Makowskim. Nie znam jeszcze całej książki, której byłam ciekawa ze względu na głębokie i bliskie mi zainteresowania autora: hermeneutyka, relacja chrześcijaństwo–judaizm, dialog z niewierzącymi. Do tego wszystkiego może dobrać. Niestety, już na początku potknęłam się o coś, co mnie zniechęciło. Stanisław Obirek sugeruje w tej rozmowie, że jakieś ważne znaczenie ma fakt, za kogo wyszła za mąż czyjaś siostra. I ja muszę o tym czytać,



przebrnąć przez takie rewelacje! Czemu Brzeziecki i Makowski nie oszczędzili mi tego? A potem ktoś tak przyzwoity jak Zbigniew Nosowski, pisząc o książce Obirka, nie może się powstrzymać od zbędnej i przykrej aluzji do osobistych spraw autora.

Czemu o tym piszę? Żeby pokazać, że jest ktoś, kto nie chce tolerować takich zagrań i nie widzi dla nich usprawiedliwienia. Przepraszam.

Mondo cane

O którejś nocnej godzinie rozszczeły się psy w Milenkowcach. Zaczął tłusty kudłaty Miś w swojej budzie. Za nim jamnik Teoś z kuchennego parapetu i wreszcie nasza Diana ze swego fotela.

Wigilia tylko co minęła, więc pamiętałam jeszcze psi język (to oczywiście złudzenie, że w tę noc zwierzęta mówią ludzkim głosem – jest przeciwnie, to niektórzy ludzie przez chwilę wtedy potrafią zrozumieć zwierzęta). Słucham uważnie. Misio intonuje: „Jest nas dość! Jest nas dość!”. Teoś wtóruje: „Dość! Dość! Dość! Dość!”. A Diana ostro podkreśla: „Dosyc nas, zwiewaj stąd, ale rraz!”. To wszystko pod adresem kundelka z sąsiedzkiej wsi, który nas niespodziewanie odwiedził.

Nie usłyszałam jego odpowiedzi, musiała być cicha, może bezgłośna, może zapiszczał tak, że ludzkie ucho nie mogło tego zarejestrować. Misio szczeknął głucho: „Pod płot, pod płot! Tam się schowaj”. Teoś dodał: „Nie rusz kości”. A Diana westchnęła ciężko: „Psia dola. Pchają się tu tacy, spać nie dają”. I zwinęła się znów na fotelu.

Co dalej zrobił kundelek – nie wiem, bo noc była ciemna, śnieg padał i zasypywał wszystkie ślady. I dobrze. Nie należy się wtrącać w psie sprawy.

(Księdzu Tomaszowi Węclawskiemu piał sekwencję dedykuję).

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS. Wydała: *Już – jeszcze nie. Caloroczne rekolacje z Ludźmi Adwentu* (2005).



Piotr Kłodkowski

Spojrzenie

Nie ma tutaj żadnych podtekstów, jest tylko proces przyjmowania wrażeń, bez jakiegokolwiek analizy. Bez kontroli i bez przemyśleń. I bez jakiegokolwiek skojarzeń, chyba że tych najbardziej nieprawdopodobnych, które same z siebie nagle docierają do umysłu. W takim patrzeniu jest chyba coś uniwersalnego, coś, co przekracza granice państw i kultur.

W dużych metropoliach europejskich mało kto czuje się tak naprawdę obcy. Przynajmniej w tłumie, gdzie Europejczycy mijają się bez przerwy z imigrantami (lub ich potomkami) z Azji, Afryki czy Ameryki Łacińskiej. Przynajmniej do czasu, kiedy trzeba się odezwać, żeby coś kupić, załatwić albo o coś zapytać. Wtedy zdradza nas akcent (jeśli w ogóle znamy miejscowy język), nienajlepsza wymowa, niewłaściwa struktura zdania. Musimy wtedy się przyznać, że nie jesteśmy stąd, że przyjechaliśmy całkiem niedawno, że niekoniecznie uczyliśmy się w lokalnej szkole czy że bawimy tutaj tylko przejazdem. Zresztą to i tak nie ma większego znaczenia. W metropolii mieszkańcy są przecież przyzwyczajeni do obcych. Obcy są jakby wpisani na stałe w strukturę metropolii; bez nich metropolia nie



byłaby w żadnym razie prawdziwą metropolią. Mało kto zdumiewa swoim kolorem skóry, krojem ubrania czy fryzurą. Wszystko (lub niemal wszystko) już przecież było, porządnie się opatrzyło i stało się po prostu kolejnym elementem krajobrazu metropolii. Oczywiście nie jest zaraz tak, że obcy wywołuje te same skojarzenia co swój. Jest częścią metropolii, tyle że częścią nie zawsze i niekoniecznie przez wszystkich mile widzianą. Zwykle patrzy się na niego obojętnie (od czasu do czasu dodając dość wymuszony uśmiech) jako na klienta, petenta czy partnera w interesach.

Ostatnio obcy coraz częściej budzi jednak niepokój, a nawet strach. Widać to szczególnie w pierwszym spojrzeniu; nie jest już obojętne, lecz raczej badawcze, wręcz świdrujące, jakby chciało dotrzeć do zamiarów osoby obserwowanej. Jeżeli nawet nie ma w spojrzeniu wrogości, lecz zwykła ciekawość, to i tak długość jego trwania zaczyna niepokoić. No bo dlaczego tak się w kogoś wpatrywać, jak gdyby nie był właściwym elementem układanki? Jak gdyby nie pasował do miejsca i czasu? Poza tym takie spojrzenie jest też informacją przekazywaną – zgoda, że nie zawsze świadomie – temu, kogo się obserwuje. On lub ona już wówczas wie: jest kimś obcym. Być może na zawsze.

W Rawalpindi chcieliśmy dojechać do Saddar Bazaar. Najlepszym pojazdem, to znaczy najtańszym, a zarazem łatwym do znalezienia na ulicy, było suzuki używane jako osobowy mikrobus ze stałą trasą, o której informował na cały głos chłopak pełniący dodatkowo jeszcze funkcję konduktora. Suzuki składało się z kabiny kierowcy i niewielkiej części pasażerskiej. W środku zamontowano dwie ławeczki, przy czym układ siedzeń bardziej kojarzył się z miniaturowym metrem aniżeli jakąkolwiek wersją autobusu. Pasażerowie, czyli cztery–pięć osób siedzących po jednej stronie, niemal stykali się kolanami z siedzącymi naprzeciwko. W tutejszym mikrobusie, zresztą podobnie jak i gdzie indziej na świecie, obowiązywała zasada maksymalizacji zysków, co w konsekwencji oznaczało, że miejsce do siedzenia było raczej niedopasowane do postury pasażera. Przy dziesięciu osobach w środku trzeba było siedzieć prawie nieruchomo. Ciało mocno przylegało do siebie i faktycznie jedyne możliwości zmiany pozycji ograniczały się do głowy. W trakcie jazdy, czasami i kilku-



dziesięciominutowej, dostępną dla wszystkich rozrywką, oprócz zdawkowej rozmowy, było obserwowanie współpasażerów.

Razem z W. siedzieliśmy obok siebie, na środku jednej z ławeczek. Po pięciu minutach zorientowałem się, że na nas patrzą. Był ciepły wieczór, w środku kabiny mikrobusu wisiała niewielka żarówka, która oświetlała dość równomiernie wszystkie twarze. Chyba obaj musieliśmy poczuć się trochę niezręcznie. Czterech mężczyzn siedzących naprzeciwko, patrzyło na mnie i na W. Nie było to w żadnym razie patrzenie nieżyczliwe, a już najmniej wrogie, patrzyli raczej z zaciekawieniem, zresztą dość umiarkowanym. W Pakistanie to my byliśmy obcy, poza tym w Rawalpindi nie przebywało zbyt wielu Europejczyków, na których można by popatrzeć. To nieustanne patrzenie, trwające pięć, dziesięć czy piętnaście minut, wydawało się takie jakieś leniwe i przypominało proces taksowania wzrokiem przechodniów w parku, kiedy to wiosną siedzi się na ławeczce i obserwuje sąsiada z psem, panią Zosię wracającą z zakupów czy pana Mietka idącego na spotkanie z kolegami. Nie ma tutaj żadnych podtekstów, jest tylko proces przyjmowania wrażeń, bez jakiegokolwiek analizy. Po prostu zatrzymuje się na pewien czas wzrok na tym lub innym obiekcie i pozwala, by tak rzec, aby samo się patrzyło. Bez kontroli i bez przemyśleń. I bez jakichkolwiek skojarzeń, chyba że tych najbardziej nieprawdopodobnych, które same z siebie nagle docierają do umysłu. W takim patrzeniu jest chyba coś uniwersalnego, coś, co przekracza granice państw i kultur.

Są jednak pewne ograniczenia. Bo przecież w Europie zbyt długie wpatrywanie się w kogoś – co z tego, że takie leniwe i bez podtekstów – uznawane jest za wysoce niestosowne. To niemal przekroczenie kręgu prywatności, który rezerwuje się dla najbliższych. Poza tym nie da się patrzenia tak zupełnie ukryć, jako że czujemy na sobie przecież czyjś wzrok, który w miarę upływu czasu wydaje nam się coraz cięższy i cięższy.

W mikrobusie jadącym na Saddar byliśmy razem z W. zwykłymi obiektami, na których, z braku innej rozrywki, inni pasażerowie zawiesili swoje spojrzenie. Neutralne i bez konsekwencji, ale mimo wszystko nieco irytujące. Mieszkaliśmy w sąsiednim Islamabadzie już od kilku miesięcy i chyba trochę poznaliśmy miejscowe zasady pa-



trzenia na obcych. Po dziesięciu minutach W. spojrział na mnie, dając w ten sposób – jak mi się wydawało – sygnał do działania. Obaj skierowaliśmy wzrok na naszych współpasażerów. Dwóch z nich, sądząc po ubiorze, rysach twarzy i gęstych brodach było Pusztunami, dwaj pozostali pochodzili najprawdopodobniej z Pendżabu. Nie patrzyliśmy neutralnie. Popatrzyliśmy tak, jakbyśmy chcieli powiedzieć, że nie jesteśmy obiektem do patrzenia. Popatrzyliśmy agresywnie, ale nie za bardzo. Tak żeby się obronić przed ciągłym spojrzeniem. I żeby dać do zrozumienia, że chcemy zachować swoją prywatność, nawet jako obcy, którzy nie są tutaj na stałe. Nikt nic nie mówił, wszyscy tylko patrzyli. Trwało to jeszcze przez kilka chwil i wreszcie ów wzrokowy dialog się skończył. Nasi współpasażerowie zaczęli spoglądać na sufit, na żarówkę i na podłogę. My także skierowaliśmy wzrok gdzieś na boki, jakby nic się wcześniej nie stało.

Kiedy wreszcie dojechaliśmy na miejsce znowu popatrzyliśmy na siebie. Tym razem zupełnie już przyjaźnie. Jeden z Pusztunów uśmiechnął się, podał nam rękę i powiedział: *Khuda hafiz*, do widzenia. Inni powtórzyli za nim to samo. I my też powiedzieliśmy: *Khuda hafiz*.

Od tego czasu sam staram się nie przyglądać obcym zbyt intensywnie, nawet jeśli mnie bardzo, ale to bardzo intrygują. Jakoś mi głupio.

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, dr orientalistyki. Ostatnio wydał: *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji* (2005). Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie.



Anna Głąb

Filozofia *science fiction*

Z chwilą ukazania się na ekranach *Matriksa*, również filozofowie ujrzeni w nim możliwość zilustrowania kluczowych dla ich dyscypliny problemów. Wylała się rzeka intrygujących książek filozoficznych. *Matrix* bowiem to po prostu niezmierny ocean, po którym filozofowie mogą dryfować, spotykając co chwilę zagadkowy problem.

Wiele uczelni amerykańskich wprowadza studentów do świata filozofii poprzez lekturę książek bądź projekcję filmów *science fiction*¹. Studenci mierzą się z pytaniami o to, jaka jest natura rzeczywistości i co to znaczy być człowiekiem, oglądając *Niewidzialnego człowieka*; *2001: Odyseję kosmiczną* i *Łowcę androidów* lub czytając opowiadania Isaaca Asimova, Herberta G. Wellsa, Philipa K. Dicka², Ursuli Kroeber Le Guin czy Briana Aldissa. Stoickiego spokoju uczą się od Pana Spocka i załogi *Star Trek*, a studenci medycyny kurs

¹ Sam termin *science fiction* ukuty został w 1930 roku dla odróżnienia gatunku literackiego, który badał ludzką moralność poprzez umiejscowienie bohaterów w sytuacjach ekstremalnych (takich jak na przykład podróże w czasie) od tzw. *pulp fiction*, czyli literatury popularnej.

² Kilka z powieści Dicka zostało zekranizowanych. Między innymi na podstawie *Czy androidy marzą o elektrycznych owcach?* (1968) na początku lat osiemdziesiątych Ridley Scott nakręcił *Łowcę androidów*.



etyki zaczynają od lektury *Frankensteina* Mary Schelley (1817, pierwszej książki z tego gatunku). Natomiast pierwszą dyskusję na temat zastosowania i nadużycia sztucznej inteligencji poznają, czytając sztukę *R.U.R. (Roboty uniwersalne Rossuma, 1921)* czeskiego pisarza i filozofa Karela Čapka (w niej właśnie Čapek ukuł termin „robot”).

Jednym z najśłynniejszych filmów *science fiction* ostatnich czasów, który zrobił też karierę akademicką chyba na wszystkich wydziałach filozofii amerykańskich uniwersytetów, jest trylogia braci Wachowskich *Matrix*. Produkcja ta (jedyna taka, która wyszła ostatnio z Hollywood) zwraca uwagę nie tylko sztafażem zewnętrznym z efektami specjalnymi i komputerowo zmodyfikowanym obrazem, lecz zaskakuje – może właśnie przede wszystkim – głębią pytań filozoficznych. Z chwilą ukazania się na ekranach *Matriksa*, również filozofowie ujrzeni w nim możliwość zilustrowania kluczowych dla ich dyscypliny problemów. Wylała się rzeka intrygujących książek filozoficznych. *Matrix* bowiem to po prostu niezmierny ocean, po którym filozofowie mogą dryfować, spotykając co chwilę zagadkowy problem. Co intryguje najbardziej, kiedy zanurzamy się w tę filmową przypowieść?

Wizję świata braci Wachowskich znamy nie tylko z mitu jaskini z *Państwa* Platona, ale również z literatury pięknej – wspomnijmy tu choćby słynną książkę George’a Orwella *Rok 1984*. Świat, jaki znamy, wyjaśnia Morfeusz głównemu bohaterowi Neo, to część interaktywnej symulacji, którą nazywają *Matriksem*. Rzeczywistość – wydawałoby się: realna – jest produktem doskonale skonstruowanego systemu komputerowego. Żyjemy w wielkim świecie iluzji, świecie snu, generowanym przez komputer, dlatego jeśli mówimy o tym, co możemy czuć, smakować, zobaczyć czy dotknąć, to mówimy po prostu o elektrycznych impulsach interpretowanych przez nasz mózg. Tak naprawdę nigdy nie używaliśmy swoich zmysłów do tego, by poczuć, posmakować, usłyszeć – nasze rzekome wrażenia wywoływane są sztucznie przez komputer. *Matrix* został stworzony po to, aby mieć nad nami kontrolę, dlatego tak długo jak istnieje *Matrix*, ludzie nie będą wolni. *Matrix* to świat, który wciśnięto nam w oczy, aby oślepić nas przed prawdą, że jesteśmy niewolnikami, więźniami własnego umysłu – tłumaczy Morfeusz... Po uważnym obejrzeniu filmu Wa-



chowskich naturalne wydaje się pytanie: „czy ja nie żyję w Matriksie?”. Co zatem jest prawdziwą rzeczywistością? Co jest autentyczne?

Jedną z pierwszych książek zajmujących się tymi zagadnieniami był zbiór esejów pod redakcją Williama Irwina *The Matrix and Philosophy* (Open Court Publishing Company 2002), w której autorzy badają treści filmu w powiązaniu z problemami współczesnej popkultury. Neo jest w niej rozpatrywany jako współczesny Sokrates, który ma świadomość tego, że „z tym światem jest coś nie tak”, dlatego próbuje coś w nim zmienić. Książka ta zawiera również teksty z filozofii religii (w postaci Neo upatruje się symbolu Chrystusa, wyzwoliciela i mesjasza lub oświeconego i oświecającego Buddy), a także odnoszące się do stylu życia, *zeitgeist* i realności fikcji. David Mitsuo Nixon w swoim esejku argumentuje, że hipoteza Matriksa z pozycji epistemologii holistycznej jest pojęciowo niemożliwa. Jeśli rzeczywistość, którą zna Neo, nie jest prawdziwa, wówczas jedyne kryterium autentyczności rzeczywistego świata zaproponowane przez Morfeusza, jest również fałszywe, ponieważ oparte jest na fałszywym materiale dowodowym. Irwin, zachęcony sukcesem tego zbioru, zredagował drugą część książki pt. *More Matrix and Philosophy: Revolutions and Reloaded Decoded* (Open Court 2005), w której autorzy poruszają problemy społeczno-polityczne, a także bardziej szczegółowe, zainspirowane filozofią Schopenhauera, Nietzschego, Heideggera czy Baudrillarda. Jak zauważają, w *Matriksie* jest wiele odniesień do słynnej książki Baudrillarda *Simulacra et Simulation* (1981), zawierającej słynną diagnozę: nasze społeczeństwo zastąpiło rzeczywistość symbolami i znakami, dlatego to, co bierzemy dziś za rzeczywistość, jest tylko jej symulacją. Simulacra, do których odnosi się Baudrillard, to znaki kultury i twory mediów, które projektują rzeczywistość dostępną naszej percepcji. Podobnie jak w *Matriksie*, żyjemy w sieci symboli, które bierzemy za rzeczywistość, a które rzeczywistością nie są.

Inną lekturą wartą zauważenia jest książka Matta Lawrence’a *Like a Splinter In Your Mind: The Philosophy Behind the Matrix Trilogy* (Blackwell Publishing 2004). Autor, odwołując się do trylogii braci Wachowskich, porusza trzynaście istotnych dla filmu problemów: poznania rzeczywistości, relacji umysł–ciało, możliwości istnienia



świadomych maszyn, zagadnienia wyboru, wolnej woli i przyczynowego determinizmu, czasu, przeznaczenia i przewidywania, problemów związanych z rasą i płcią, absurdem i kierkegaardowskim skokiem w przepaść wiary. W odróżnieniu od innych pozycji, ta charakteryzuje się spójnością i zwięzłością i może być czytana zarówno przez tych, którzy nie znają filozofii, jak i przez tych, którzy są w niej bardziej zaawansowani.

Prawdopodobnie najbardziej wartościową lekturą z filozoficznego punktu widzenia jest wydana w sierpniu 2005 roku książka *Philosophers Explore The Matrix* (Oxford University Press) pod redakcją Christophera Graua, zbierająca eseje najwybitniejszych filozofów i znawców problemów nauk kognitywnych, takich jak David Chalmers, Colin McGinn, Tim Mawson, Kevin Warwick, James Pryor, Michael McKenna *etc.* Christopher Grau jest też autorem strony internetowej (www.thematrix.com), będącej częścią oficjalnej strony filmu, gdzie umieszczono szereg tekstów filozoficznych, które znalazły się w książce. Co jest celem tych esejów i czy stanowią one rodzaj ortodoksyjnej wykładni problematyki filmu, skoro znajdują się na oficjalnej stronie filmu Wachowskich? Grau wyjaśnia, że eseje te chcą zarówno wyjaśniać problemy podnoszone w filmie, jak i eksplorować możliwe ścieżki ich rozumienia. Wiele z nich ma charakter dydaktyczny, ich autorzy przedstawiają bowiem problematykę filmu w odniesieniu do zagadnień, z którymi przez wieki borykali się najwięksi filozofowie, na przykład Platon, Kartezjusz, Berkeley, Leibniz. John Partridge odczytuje *Matrix* jako współczesne przedstawienie Platońskiego mitu jaskini, której mieszkańcy mogą widzieć na ścianie tylko cienie rzeczywistych ludzi i przedmiotów – pozór rzeczywistości. Oryginalne zestawienie wizji rzeczywistości Morfeusza i Berkeleyya znajdziemy w eseju Mawsona, a odniesieniem do monadologii Leibniza jest esej Seana Greenberga. Inni autorzy traktują *Matrix* jak trampolinę, na której odbijają się ze swoimi oryginalnymi koncepcjami. Wszystkim zaś przypisać można jeden wspólny cel: przede wszystkim pokazać, „jak głęboka jest królicza nora” problemów filozoficznych poruszonych w filmie.

Jeden z najciekawszych esejów traktuje o sensnej naturze świata Matriksa. Colin McGinn pokazuje w nim, jak wysoce myślące jest charakteryzowanie sytuacji opisanej w filmie w kategoriach halucy-



nacji. Hubert Dreyfus wraz z synem Stephenem Dreyfusem, wychodząc z tradycji fenomenologicznej, argumentują, że rzeczywistością pułapką dla ludzi w Matriksie nie jest zakłamanie lub posiadanie fałszywych przekonań, ale ograniczenia twórczości narzucone przez Matrix. Dlatego, odwołując się do słów Heideggera, iż ludzka natura leży w zdolności jej redefiniowania i poprzez to otwierania się na nowe światy, autorzy konkludują, że ta zdolność do radykalnego tworzenia wydaje się nieosiągalna dla zamkniętych we wcześniej zaprogramowanych granicach Matrix. Richard Hanley, autor bestselleru *The Metaphysics of Star Trek* (1997), twierdzi, że *Matrix* prowokuje nas do refleksji nad spójnością naszych wartości. Nawiązując do tradycyjnego pojęcia życia po śmierci w chrześcijaństwie, uważa, że niebo w tej koncepcji może być rozumiane jako Matrix, w którym kontakt z innymi rzeczywistymi istotami ludzkimi jest wykluczony. Francis Flannery-Dailey i Rachel Wagner zajmują się miejscem gnostycyzmu i buddyzmu w filmie.

***Matrix* udratyzował
zmartwienie Kartezjusza
dotyczące możliwości
życia w iluzji stworzonej
przez złośliwego demona.**

Według redaktora tomu wyjątkowość filmu Wachowskich z filozoficznego punktu widzenia polega na tym, że *Matrix* udratyzował zmartwienie Kartezjusza dotyczące możliwości życia w iluzji stworzonej przez złośliwego demona. Nasz odbiór rzeczywistości ograniczony jest do tego, co projektuje nasz umysł, dlatego nasze przekonania na temat rzeczywistości mogą być fałszywe. Grau uważa jednak, że filmowa koncepcja ludzkiej sytuacji jest jeszcze bardziej niepokojąca. *Matrix* jest bowiem, jego zdaniem, ilustracją Kartezjańskiego twierdzenia, że nigdy nie będziemy w stanie bezpośrednio dotknąć rzeczywistego świata. Dlatego w *Matriksie* słyszymy pytanie o racjonalność wyboru Cyphera, który stoi przed moralnym dylematem: czy moralnie lepiej jest żyć w prawdzie (mimo iż niewygodnej) niż w świecie iluzji, który sprawia, że czujemy się dobrze? Cypher wybiera powrót do Matriksu, godząc się na ignorancję, bo – jego zdaniem – niewiedza jest błogosławiona. Musi jednak wówczas zgodzić się również na to, że przestanie być indywiduum obdarzonym wolną wolą i rozpuści się w świecie, w którym ludzie ubrani są w jednakowy uniform myśli i uczuć narzucony przez tego samego



projektanta. Przed tym samym wyborem stawia Neo Morfeusz. Jeśli Neo wybierze niebieską pigułkę, powróci do stanu szczęśliwej niepamięci. Jeśli zażyje czerwoną, będzie widział rzeczywistość pozbawioną tej wirtualnej kotary. Neo wybiera czerwoną pigułkę, przyłączając się tym samym do walki o oswobodzenie ludzi z matriksowej pajęczyny. Wydaje się więc, że Wachowscy stawiają w tym miejscu pytanie: „jakim życiem warto żyć?”

Hipotezę o złośliwym demonie współcześnie zaaplikował filozofii Hilary Putnam w książce *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press 1981). Proponuje w niej przeprowadzić eksperyment myślowy, w którym wyobrażamy sobie następującą sytuację: w probówce znajduje się nie tylko jeden (nasz) mózg, ale mózgi wszystkich świadomych istot. Kosmos to maszyna strzegąca zbiornika wypełnionego mózgami i systemami nerwowymi, zaprogramowana do wywołania w nas wszystkich jednej wspólnej halucynacji, nie zaś oddzielnych, niezależnych od siebie halucynacji udzielonych pojedynczemu systemowi nerwowemu. Dlatego kiedy wydaje nam się, pisze Putnam, że mówimy do kogoś, wtedy ten ktoś wydaje się sobie słyszającym nasze słowa. Czy moglibyśmy, jeśli bylibyśmy mózgami w pojemnikach, w ogóle powiedzieć lub pomyśleć, iż nimi jesteśmy? Putnam uważa, że nie możemy spójnie myśleć, że jesteśmy mózgami w probówkach, dlatego sceptycyzm tego rodzaju nigdy nie jest w stanie zamknąć dyskusji. Trudnością hipotezy o mózгах w probówkach byłaby niemożność odniesienia ich do mózgow i probówek istniejących w rzeczywistym świecie. Cypher, mówiąc o steku w Matriksie, nie odnosi się do rzeczywistego steka, lecz do jego komputerowej reprezentacji, która zostaje wysłana mu do mózgu przez Matrix i która nie może mieć właściwego przyczynowego związku z rzeczywistymi przedmiotami. Dlatego jeśli ktoś zamieszkujący Matrix utrzymuje, że jest ciałem osnutym w kokon i karmionym informacjami przekazywanymi przez komputer, zdanie to jest fałszywe. Osoba ta znajduje się w podwójnej pułapce: nie jest zdolna poznać, że mieszka w Matriksie, i nie jest zdolna do wyrażenia swej myśli, że mogłaby mieszkać w nim – konkluduje Christopher Grau w swoim eseju. Oznacza to zatem, że problemy ukazane w filmie Wachowskich dotyczą nie tylko kwestii poznania i związanego z tym sceptycyzmu, ale również problemu znaczenia słów i ich odnoszenia się do rzeczywistości.



Jednym z najbardziej interesujących tekstów jest esej Kevina Warwicka, poświęcony pytaniu, czy *Matrix* to tylko filozoficzny trening wyobraźni, czy wizja przyszłego świata. Autor przywołuje słynne słowa Stephena Hawkinga: „inaczej niż nasz intelekt komputery podwajają swój rozwój i dokonania co 18 miesięcy”. Dlatego „niebezpieczeństwo jest rzeczywiste, a tkwi w tym, że one mogą rozwinać swoją inteligencję i przejąć kontrolę nad światem”, zatem „musimy rozwijać tak szybko, jak to możliwe, technologie, które umożliwią bezpośrednie połączenie lub kontakt mózgu i komputera, tak że sztuczne inteligencje raczej wniosą wkład do ludzkiej inteligencji, niż staną z nią w opozycji”³. Warwick, znany głównie z tego, że kilka lat przed wejściem na ekrany *Matriksa*, opublikował książkę na temat przejścia przez superinteligentne roboty kontroli nad światem, konkluduje swój esej twierdząc, że zamiast bać się tego, powinniśmy raczej przygotować się do ewentualnej zmiany ról poprzez... przekształcenie siebie w cyborgi, istoty będące częściowo ludźmi, częściowo maszynami, które dzięki tej swoistej dwubiegunowości będą mogły korzystać ze wszystkich dobrodziejstw przyszłości.

Jeśli filozofia to również próba uruchomienia wyobraźni po to, aby wyjść poza utarte schematy i ścieżki myślowe i unaocznić sobie inne perspektywy myślenia czy możliwości zaistnienia rzeczy, to najbardziej trafną metodą wyzwiania wyobraźni filozoficznej jest przekaz drogą narracji *science fiction*, która bogata jest w liczne eksperymenty myślowe. Szkoda tylko, że miejsce cierpliwego studiowania dzieł Platona czy Kartezjusza zajęło oglądanie filmów z dużą dawką efektów specjalnych wywołujących wzrost adrenaliny. Szkoda, że o niebezpieczeństwie życia w niewidzialnych kajdanach bardziej przekonuje młodych adeptów filozofii *Matrix* niż mit jaskini Platona... W ten sposób coś na pewno bezpowrotnie zostaje utracone.

ANNA GŁĄB, ur. 1979, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL.

³ Cytuję za: Stephen Hawking, “Hawking’s plan to offset komputer threat to humans”, <http://www.ananova.com/news> (1.09.2001).



Dorota Zańko

Radocyna

Dzieciom po dwie pary spodni, nie, po trzy, może będzie padało. Adidasy, sandały. Klapki pod prysznic. Bielizna, pizamy. Książeczki na drogę. Kasety. Bluzy, po dwie, i po jednym swetrze. Kurtki. Krem z filtrem. Czapki z daszkiem. Kredka ochronna, miska, kubki. Sztućce, grzałka. Albo lepiej czajnik, wrzuci się na tylne siedzenie. Okulary, od słońca i do czytania. Aparat i zegarek. Szybciej, jeszcze godzina. Śpiwory. Chustka. Chusteczki do nosa. Ręczniki, apteczka, szczoteczki do zębów, pasta, mydło. Cukierki, ciastka, kanapki na drogę. Woda mineralna, soki. Trzy godziny jazdy przecież. Talerze plastikowe. Szybciej. Przyjedzie się w nocy, więc latarka...

Najpierw, zwabione światłem reflektorów, nadbiegły strzępy mgły. Potem przybyły drzewa. Stały z opuszczonymi w dół konarami. Rzeka też się pokazała i przepłynęła przez drogę. Wreszcie zjawili się oni. Przyszli, jak stali, z pierogiem na widelcu, dzieckiem w pieluszkach, chrustem w płachcie. Ale ostrożnie, jakby gotowi w każdej chwili do odwrotu. Już kilka razy przecież kazano im stąd odejść. Wyszli z ciemności i kołysali się wzdłuż drogi, jak zjawy na uwięzi. Wyobrażanie sobie, że tu są, nie było potrzebne. Byli.

Pszenicę trzymali w komorze, na szczelnej podłodze z felcowanych desek, żeby nie przecisnęła się mysz. Sami mieszkali w izbie na



klepisku. Mówili językiem, który nazywał zwierzęta, trawy, to, co się je, czasem uczucia. Byli grubi i chudzi. Oczy mieli niebieskie i brązowe. Kiedy przy robocie nie osłaniali ramion przed słońcem, skóra piekła. Jak zmarzli, z nosów sączył się katar. Od zielonych gruszek bolał brzuch. Jak to u Łemków. Jak to u ludzi.

Chodziła między drzewa nabierać dzieciom jagód. Wracła z gałązkami we włosach, siostra lasu. Gałązki na wiosnę były miękkie, listki jak jedwab. Nigdzie indziej tak nie jest, myślała, bo nigdzie indziej nie była. Niektórzy chodzili na Węgry, do dworów na nizinach. Tam dojrzewało wcześniej, więc najmowali się do pracy w polu. Na swoim robili, jak wracali. To od nich ludzie we wsi nauczyli się, że zmieniać zasiewy lepiej niż zostawiać ziemię odłogiem, żeby odpoczęła. Co cztery albo co sześć lat. Jak co cztery, to ziemniaki, potem jęczmień albo jare żyto, później owies i znowu owies. Ale rozdziło się nieraz rzadko, że zbierać trzeba było rękami, kłos za kłosem, jak kwiatki na bukiet. Ziemia w górach słaba. Ale lasy mocne.

Podnosiła czasem głowę i patrzyła na hale, na pasterzy. Ci nie orzą, nie sieją, Nie zbierają zapasów na zimę. Kiedy trawa się kończy, przepędzają bydło na nowe miejsce. Stawiają namioty z owczego sukna i znowu są u siebie. Wolni. Ale jej dobrze było z tą domową niewolą, z uwiązaniem do dzieci, krów, kur i garnków. Nigdzie by stąd nie poszła.

Obejrzała się za siebie. Ich dom wygrzewał się w słońcu, duży, z grubych belek jodłowych, obudowanych „zahatą”. Nie dom, cała zagroda: dwie izby, dwie komory, sień, stajnia, chlew i boisko. Wszystko pod jednym dachem, potężnym, z szerokimi okapami, wspartymi na „okrentach”. W deszcz czy śnieg cały obrządek robiło się bez stawania pod gołym niebem. Jej Dmytro umie budować i we wsi jest dużo dobrych cieśli. Nawet sąsiedzi zza południowej granicy kupują łemkowskie domy i przenoszą do siebie.

Nabiera grzybów, nasuszy się na Wigilię. Lubiła Wigilię, ten „swiatyj wecer”, taki niezwyčajny. Dobrze się musiała napilnować, żeby wszystko było jak trzeba. Czyli kręcić w ciągu dnia żarnami, żeby było co mleć przez cały następny rok, główkę kapusty obrócić w prawo, żeby ziemia dobrze rodziła, kazać dzieciom z rzeki przynieść wodę w ustach i wypluć na piec, żeby miały zdrowe zęby, pod-



skakiwać w izbie, jak chleb się piecze, żeby urósł. Na wieczerzę pod stół włożyć lemiesz, kosę, motykę i kłaść na tym nogi, żeby były zdrowe. A nogi stołu opasać łańcuchem, żeby rodzina trzymała się razem i bydło nie rozbiegało po pastwisku.

Obudziło ją jakieś buczenie. „Ziarno mielono na żarnach ręcznych, których basowy pomruk towarzyszył wsi łemkowskiej każdego dnia, gdy zbliżał się świt”, przemknęło jej w półśnie zdanie z książki. Takie ładne, że zapamiętała je w całości. Ale to nie żarna przecież, jest rok 2005. Za dużo się naczytała przed wyjazdem. I te zjawy z wczorajszej nocy...

Wyszła przed dom. Buczy odkurzacz, z tamtego okna. Spojrzała na pustą drogę. To było dziś – pierwsze przesiedlenia zaczęły się 29 kwietnia. Krajobraz rozbielony lekką mgłą, jak teraz, dotkliwy chłód, znacznie większy niż na nizinach o tej porze roku, przyroda, która nie obudziła się jeszcze do życia. Jadą na punkt zborny albo wprost na stację. Czuhy, lniane soroczki i samodziałowe hunie kłębią się między wozami. Wozy wyładowane dobytkiem podskakują na kamieniach, spadają garnki, toboły z pościelą, dzieci. Dzieci... Wróciła do pokoju. Spały zawinięte w śpiwory, przytulone do siebie.

Kazali im się wynosić. Chodziła po domu jak ogłuszona. Od komory do izby, przez sień, na boisko, znowu do sieni. Potykała się o sprzęty, obijała o wiszącą u powały kołuskę. Dzieci chowały się po kątach. Tylko najmłodsza, ucieszona, ubierała do podróży słomianą lalczkę. Co można zabrać za cztery godziny? Wynosiła przed próg misy i ubrania, kosy i stolki i zanosila z powrotem do środka. Między poduszki na wozie to wkładała garnki, to wyjmowała. Jak weźmie garnki, nie zmieszczą się dzieci. Kawałek sera na drogę, tyle ile zostało. Na jaką drogę? Dokąd? Za płotem, pod kapliczką, z auta zeskakują cywile i żołnierze z bronią. Omiotła ostatni raz wzrokiem izbę. Ze ściany zdjęła kilka papierowych wycinanek i ostrożnie wsunęła w kieszeń kożuska. Ze skrzyni wyjęła fajkę po ojcu. Wyszła.

Bartne, Zdynia, Gorlice, Hańczowa, Kwiaton, cerkiew w Kwiatoniu. Radocyna, Gładyszów.



Olek miał dziewiętnaście lat. Był piegowaty i mały, prawie jak dziecko. Zapisał się do milicji. Służbowa czapka dodawała mu parę cali. Nie będą się śmiali, bo się będą bali, myślał. Zginął za umacnianie władzy ludowej, głosi tablica.

6 lipca 1946 na posterunek MO w Gładyszowie wpadli Ukraińcy. Najpierw kazali oprzeć się rękami o ścianę. Ostatnią rzeczą, jaką Olek zobaczył w swoim krótkim życiu, był spękany tynk koło okna i kot na podwórku. Ostatnim uczuciem, jakiego doświadczył – dzika zazdrość. Kot miał nad nim przewagę. Nie był człowiekiem. Miał żyć.

Czysto, jakby zamiecione. Wszystko pokryte pierwszą trawą, niedługo zazielenią się też drzewa. Na pustą drogę patrzą oczy kamiennych świątków albo tylko przekreślone podwójnie krzyże, bo święte figury wykradli prywatni zbieracze. Dziwnie samotne kapliczki ustawione są nie wiadomo po co w szczerym polu, na pustej łące, na zboczu za rzeką.

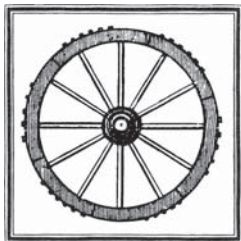
To obok nich stały te domy, których nie ma. I obok tych starych sadków – dwie śliwy, grusza, jabłonka – które tak samo bezsensownie stoją na pustym pastwisku, na zielonym ugorze. Już tylko one wyznaczają ślad po nieistniejących zagrodach. W latach 70. można było jeszcze wpaść do starej studni. Teraz zarosły i one. Leżący pod darnią kamyk nie jest może zwykłym kamykiem, tylko zrobioną czyjąś ręką osełką do kosy. Która wyszła z ziemi i do niej powróciła.

Drzewa też są dziwne. Wiele konarów, jakby przetrąconych, rośnie nienaturalnie najpierw w dół, potem na boki, a dopiero potem w górę. Mroźne zimy? nawisy śniegu? jakiś specyficzny skład gleby? – domyślają się podróżni.

A może pamięć huraganu, który pół wieku temu zmiótł z tej ziemi cały jeden świat?

Przy pisaniu tekstu korzystałam z książki Romana Reinfussa *Śladami Łemków*, Wydawnictwo PTTK „Kraj”, Warszawa 1990.

DOROTA ZAŃKO, tłumaczka, sekretarz redakcji miesięcznika „Znak”. Współautorka książek (wraz z Jarosławem Gowinem) *Niewidzialne światło* (rozmowy z abp. Józefem Zycińskim, 1998, wyd. II – 2003) oraz *Przekonać Pana Boga* (rozmowy z ks. Józefem Tischnerem, 1999).



Pamięć i odpowiedzialność,
red. Robert Kostro i Tomasz Merta,
Ośrodek Myśli Politycznej, Centrum Konserwatywne,
Kraków-Wrocław 2005

Bartosz Korzeniewski

Dylematy polityki historycznej III Rzeczypospolitej

Polskie doświadczenia ostatnich kilku lat dobitnie pokazały, jak wiele może znaczyć historia w polityce. Debata o wydarzeniach w Jedwabnem uświadomiła, jak mocne emocje kryją się za trudnymi wydarzeniami z przeszłości. Kontrowersje wokół projektu budowy Centrum przeciw Wypędzeniom ukazały znaczenie przeszłości dla polskiej polityki zagranicznej. Z kolei obchody najpierw 60 rocznicy lądowania alianców w Normandii, a potem 60. rocznicy zakończenia II wojny światowej w Moskwie ukazały możliwości integracyjne bądź ekskluzywne, które wiążą się z pamięcią o II wojnie światowej. Te trudne i dla wielu zaskakujące doświadczenia miały jednak również dużą wartość edukacyjną dla polskich elit politycznych. Decyzja o budowie Muzeum Powstania Warszawskiego, umiejętnie zaplanowane obchody 60. rocznicy wybuchu tego powstania i wyzwolenia obozu w Auschwitz – to świadectwa pewnej zmiany w polityce historycznej III Rzeczypospolitej. Trzeba też



wspomnieć o „eksplozji pamięci” (religijnej, narodowej i prywatnej), która nastąpiła w Polsce po śmierci Jana Pawła II. Przejścia związane ze śmiercią Papieża uświadomiły, jak ważne jest dla Polaków istnienie wspólnoty, w której przeżywać mogą istotne dla nich wydarzenia. Wydaje się, iż waga przywiązywana do obchodów 25-lecia powstania „Solidarności” oraz decyzje sejmu o ustanowieniu dni pamięci 16 października i 31 sierpnia są wyciągnięciem wniosków z dostrzeżenia ważności pamięci zbiorowej. Z całą pewnością nie byłyby one możliwe jeszcze na początku lat 90.

Wydana niedawno przez krakowski Ośrodek Myśli Politycznej *Pamięć i odpowiedzialność* jest pierwszą pozycją poświęconą wyłącznie tematyce polityki historycznej w Polsce, w czym wypełnia bardzo istotną lukę. Składa się na nią dziewięć szkiców polskich historyków, socjologów i polityków, które dotyczą różnych aspektów polityki historycznej III Rzeczypospolitej. Łączy je niewątpliwie podejście krytyczne do dotychczasowego jej kształtu. Zaraz też na marginesie lektury wyłania się podstawowe pytanie o to, czy polityka historyczna w III Rzeczypospolitej w ogóle istniała. O ile jednak w wielu tekstach przeważa opinia o braku jakiegokolwiek polityki historycznej w tym okresie, to zgodzić się należy z poglądem Tomasza Merty, autora szkicu *Pamięć i nadzieja*, iż polityka taka w III Rzeczypospolitej istniała, tyle tylko iż nie taka, jaka pozwalalaby Polsce wyciągnąć korzyści z jej dziejów. Merta analizuje specyfikę polityki historycznej III Rzeczypospolitej w pierwszych piętnastu latach jej istnienia poprzez odniesienie jej do tego, co za Bronisławem Bączką można nazwać „eksplozją pamięci” okresu pierwszej „Solidarności”. Choć jest to zamierzenie zrozumiałe i pomocne w uchwyceniu słabości i braków polskiej polityki historycznej ostatnich lat, to jednak nie bardzo może służyć dogłębnej analizie zagadnienia. Tak celnie opisany już w 1981 roku przez Bączkę fenomen niezliczonego mnóstwa inicjatyw mających na celu upamiętnienie ważnych dla ruchu opozycyjnego wydarzeń historycznych był wielką batalią o odzyskanie przestrzeni symbolicznej. Już jednak w tym jego charakterze tkwi zasadnicza odmienność w stosunku do sposobów odnoszenia się do przeszłości po roku 89, która ogranicza w dużym stopniu możliwość snucia porównań. Batalia o odzyskanie przestrzeni symbolicznej zawłaszczonej przez komunistyczną propagandę, prowadzona przez wielki ruch społeczny w czasie nadzwyczajnej mobilizacji społeczeństwa, jest świadectwem stanu pamięci zbiorowej narodu, nie może być jednak zasadnie porównywana z polityką historyczną suwerennego już państwa. Bitwa o pamięć z po-



czątku lat 80. była raczej sprzeciwem wobec polityki historycznej władz PRL, porównywanie jej więc z polityką historyczną elit politycznych III RP może mieć jedynie ograniczoną wartość.

Gdy zestawimy te dwa okresy historyczne w zakresie stanu pamięci zbiorowej Polaków, na pierwszy rzut oka widać istotne różnice. W porównaniu z eksplozją pamięci z lat 1980–1981 aktywność polskiego społeczeństwa na polu upamiętnienia w III RP wygląda nad wyraz skromnie i może być określana w kategoriach zaniku czy kryzysu świadomości historycznej. Jednak w warunkach pełnej suwerenności trudno oczekiwać od społeczeństwa, aby prowadziło politykę historyczną. Za jej prowadzenie odpowiedzialne są instytucje państwowe.

Przeszkody w snuciu zasadnych porównań wiążą się między innymi z odmiennością rodzajów pamięci, których stan chciałoby się porównywać. O ile w wypadku lat 1980–1981 chodzi o pamięć społeczną, o tyle w III RP chodzić może o pamięć instytucjonalną. Odwołując się do propozycji Marka Ziółkowskiego, który wyróżnia trzy kategorie podmiotów pamięci, a więc instytucje należące do systemu władzy państwowej, instytucje społeczeństwa obywatelskiego oraz podmioty niezinstytucjonalizowane, można powiedzieć, iż w pierwszym wypadku chodzi o aktywność podmiotów drugiej i trzeciej kategorii. Przy czym ważną okolicznością stanowi fakt, iż w latach 1980–1981 istniała przepaść między instytucjami społeczeństwa obywatelskiego a instytucjami państwowymi. Co oczywiste, aktywizacja pamięci na poziomie instytucji społeczeństwa obywatelskiego (a za tworzenie podstaw takich instytucji może być uznany ruch pierwszej „Solidarności”) nie mogła oddziaływać pozytywnie na pamięć instytucjonalną. Aktywizacja na poziomie społeczeństwa obywatelskiego skierowana była więc przeciwko pamięci instytucjonalizowanej, co w warunkach normalności nie jest typowe.

Tymczasem w III RP demokratyzacja pamięci zakłada wprawdzie zmniejszenie się roli pamięci kształtowanej na pierwszym, instytucjonalnym poziomie, niemniej jednak w polityce historycznej rola instytucji państwowych jest decydująca. I właśnie na tym poziomie dają się zauważyć największe braki w III RP.

Trafny jest argument Merty mówiący o wpływie negatywnych doświadczeń wyniesionych z czasów propagandy historycznej władz komunistycznych na postawę instytucji suwerennego już państwa wobec historii. Chodzi o postawę przepelnioną nieufnością czy wręcz przekonaniem o szkodliwym wpływie historii na nowy demokratyczny porządek wraz z poglądem o braku konieczności prowadzenia jakiegokolwiek



polityki historycznej. Po części dla stworzenia takiej postawy decydujące były okoliczności polityczne (chodzi o pokojowy projekt przejścia od systemu totalitarnego do demokratycznego), po części zaś przyjęcie przez elity państwowe błędnej koncepcji demokracji liberalnej (co trafnie opisał Zdzisław Krasnodębski w *Demokracji peryferii*). W tym drugim wypadku można by faktycznie dopatrzeć się wpływu doświadczeń wyniesionych z poprzedniego ustroju. Jak podsumowuje to Merta: „Skoro polityka historyczna kojarzyła się z państwem totalitarnym, w naturalny sposób wyciągano stąd wnioski, że państwo demokratyczne nie powinno w żadnym razie podejmować żadnych politycznych działań w tej delikatnej sferze, że polityką historyczną demokratycznego państwa prawnego może być jedynie brak polityki” (s. 78).

Jak się wydaje, problem ten jest bardziej złożony. Po latach ideologizacji przeszłości i jej wykorzystywania do uprawomocnienia totalitarnego systemu państwowego wydawało się u progu III Rzeczypospolitej, iż przeszłość można pozostawić samej sobie. Po pozytywnym załatwieniu najpilniejszych spraw wynikających z przeszłości (traktat graniczny z RFN, wyprowadzenie wojsk radzieckich z Polski) uznano, iż od trudnej przeszłości można się odciąć i pozostawić ją poza sferą publiczną. Propagując idee „grubej kreski”, nie odcinano się tylko od przeszłości komunistycznej, która jakoby miała utrudniać budowę demokracji w Polsce. „Gruba kreska” była zaczątkiem pewnej „opowieści fundamentalnej” III Rzeczypospolitej, która wpisała się głęboko w jej politykę symboliczną. Akt ten był już sam w sobie ufundowany na ideologicznej podstawie, która wyrażała przekonanie o konieczności „odgórnego” nakreślenia ram właściwego stosunku do przeszłości. Jako taki zaprojektowany, „właściwy” stosunek do przeszłości rzutował nie tylko na kształt pamięci zbiorowej o czasach komunizmu, ale również na pamięć wydarzeń dawniejszych, w tym przede wszystkim II wojny światowej. Dodatkowo uwidacznia się tu pewna niekonsekwencja, dostrzeżona zresztą przez autorów *Pamięci i odpowiedzialności*. Przekonanie o szkodliwości historii i konieczności braku jakiegokolwiek instytucjonalnej polityki historycznej w demokratycznym państwie wpływało z bardzo zdecydowanego i czytelnego wyboru w zakresie nakreślenia „właściwej” postawy wobec przeszłości. Wymóg odcięcia się od trudnej przeszłości (trudnej, bo zagrażającej podstawowemu konsensusowi między głównymi siłami politycznymi czasu przełomu) był takim wyborem uczynionym przez nowe elity państwa. Choć trudno pogodzić brak wiary w możliwość i celowość wpływania na stosunek do przeszłości z przyjęciem



jako jedynie słusznej pewnej arbitralnie wybranej postawy, jedno z drugim współlistniało po 1989 roku. Moim zdaniem niekonsekwencja ta świadczy dobitnie o niepewności elit politycznych III Rzeczypospolitej w dziedzinie sfery symbolicznej. Nie jest to zresztą niekonsekwencja właściwa tylko dla tego przykładu: zagadnienie polityki historycznej generuje niejednokrotnie podobny dylemat wyrażający się w przejściu od zbytnej wiary w możliwości kreacyjne podmiotów polityki historycznej do zwątpienia w możliwość i celowość jej aktywnego kształtowania. Myślę, iż u źródeł postawy przeceniającej możliwości kreacyjne tkwi nie dość głęboka wiedza na temat mechanizmów kształtowania się polityki historycznej. Obserwując ewolucję polityki historycznej w innych państwach, możemy dostrzec szerokie instrumentarium środków upamiętnienia, które użyte w sposób właściwy może skutecznie wpływać na przemianę pamięci zbiorowej. Pamięć społeczna potrzebuje „mediów”, nośników, które potrafią związać swą materialnością punkty węzłowe tego przekazu. Takimi nośnikami mogą być uroczystości upamiętniające, święta państwowe, pomniki, miejsca pamięci, cmentarze, muzea, symbole narodowe, zabytki, reguły językowe. Dzięki rozpoznaniu możliwości stwarzanych przez owe nośniki można wpływać na kierunki kształtowania się pamięci zbiorowej. Niestety w Polsce możliwości te w dużej mierze nie były dotąd należycie rozpoznane.

Problem tkwi nie tylko w konieczności ciągłego ponawiania wysiłku edukacji historycznej, której niedostatki powodują pojawienie się stanu swoistej amnezji co do natury i mechanizmów ustroju komunistycznego. To, iż strategia wobec historii stosowana w PRL dzięki swej względnej skuteczności pozostawiła trwałe ślady w świadomości społecznej, stwarza o wiele większe zagrożenie. Jak zauważa Bronisław Baczko, próba skonfiskowania pamięci zbiorowej przez władzę komunistyczną miała dwie fazy: radykalną, bojową (próba całkowitego odcięcia od przeszłości i budowy nowego człowieka) oraz łagodną (próba oczyszczenia i manipulowania narodową tradycją w celu jej odzyskania i podporządkowania władzy). Porażka władz w pierwszej fazie była jednocześnie przyczyną wprowadzenia pewnych zmian w polityce pamięci w drugiej fazie, w której władze nie poniosły już tak zdecydowanej porażki. Druga faza zawłaszczania przeszłości przez system PRL – oparta nie na prostym akcie zerwania, ale na zerwaniu w ramach ciągłości, a więc na próbach manipulacji, częściowego przesłonięcia pewnych aspektów przeszłości, a uwypuklenia innych, była często bardzo skuteczna. Widać to zwłaszcza w odniesieniu do pamięci o II wojnie światowej. Strategie upamięt-



nijące PRL w odniesieniu do wojny były skuteczniejsze, niż mogłoby się na pozór zdawać, ponieważ wykorzystywały powszechnie akceptowane wartości, takie jak walka o niepodległość, walka z nazizmem czy martyrologia. Najwyraźniej większa była skuteczność tych strategii fałszujących przeszłość, które opierają się na częściowym przesłonięciu prawdy, aniżeli zasadzających się na całkowitym wyparciu lub też zafałszowaniu. Choć nie udało się w pierwszym okresie PRL zerwać z tradycją narodową, to wskutek umiejętnego wplecenia jej wątków w strategię legitymizacji ówczesnej władzy udało się zbudować względnie trwały obraz II wojny światowej zachowujący częściowo swą ważność również w okresie III Rzeczypospolitej. Nie jest więc tylko tak, jak dostrzega to Merta, iż na słabościach polityki historycznej III RP odbijają się negatywne doświadczenia z czasów propagandy historycznej stosowanej przez władze komunistyczne. Na słabościach tych odciska swe piętno także skuteczność niektórych przynajmniej strategii wobec przeszłości w okresie PRL.

Jak wskazuje lektura innego szkicu, korzenie problemów z polityką historyczną RP tkwią faktycznie w latach ustroju komunistycznego. Uświadamia to nam bardzo cenna próba podjęta przez Dariusza Gawina w eseju *O korzyściach i szkodliwości historycznego rewizjonizmu*. Model polskiego patriotyzmu krytycznego sięga jego zdaniem lat 70. XX wieku. Mamy według niego do czynienia z falą powszechnego rewizjonizmu historycznego, w ramach której dokonuje się zasadniczych przewartościowań w sposobie podejścia do przeszłości, naruszając tym samym ustalone fundamenty pamięci zbiorowej społeczeństw. Rewizjonizm ten wpływa na sposoby prowadzenia polityki historycznej, zmieniając reguły gry interesów narodowych. Szkoda, że mimo bardzo celnego sprostowania dotyczącego istniejącej obecnie zastanawiającej dwuznaczności w zakresie kategorii interesu narodowego, objawiającej się w jednoczesnym negowaniu samej tej kategorii oraz obecności „świadomej i stałej kalkulacji w toczącej się grze o kształt pamięci”, autor nie podejmuje się dokonać rekonstrukcji innych reguł współokreślających nową sytuację w tym zakresie oraz refleksji nad ich przyczynami. Pozwoliłoby to na głębsze wniknięcie w charakter tego zjawiska, oraz rozjaśnienie problemu rewizjonizmu historycznego. Gawin, jak myślę świadomie, nie określa tego, jakie siły są współodpowiedzialne za jego występowanie. Stwarza to wrażenie jakby autor „upodmiotawiał” opisywane przez siebie zjawisko, bo jak inaczej zrozumieć jego formułę, iż fala rewizjonizmu atakuje nie tylko rozpowszechnione stereotypy narodowych pa-



mięci, ale także prawdy leżące u podstaw ustalonych dotąd form zbiorowych pamięci.

Na rekonstrukcję sposobu myślenia charakterystycznego dla rzeczników patriotyzmu krytycznego składa się analiza trzech reprezentatywnych tekstów powstałych w kręgach opozycyjnych w latach 80.: Jana Józefa Lipskiego, Jana Błońskiego i Jerzego Jedlickiego. Ich analiza prowadzi autora do wniosku, iż w perspektywie patriotyzmu krytycznego niemożliwe jest posługiwanie się kategorią interesu narodowego w sferze polityki historycznej. W związku z koniecznością stałego dążenia do demitologizacji własnych mitów narodowych i przyjęcia na siebie pełnej odpowiedzialności za winy z przeszłości w postaci jednorazowego, radykalnego i heroicznego aktu, polityka historyczna ulega supremacji etyki. Takiej postawie zarzuca Gawin naiwność i obnaża jej słabość w konfrontacji z presją ze strony zewnętrznej polityki historycznej, która w domyśle wciąż i skutecznie kieruje się kategorią interesu własnego.

Mimo dużej wartości rekonstrukcyjnej wywodu należy zwrócić uwagę na pewne jego słabości. Otóż autor stawia tezę, iż postawa zwana przez niego patriotyzmem krytycznym jest sprzeczna z wymogami skutecznej polityki historycznej w czasach rewizjonizmu. Nie bierze tym samym pod uwagę możliwości prowadzenia polityki historycznej opartej na patriotyzmie krytycznym. Jest to możliwość zupełnie realna, co więcej zapewniająca niejednokrotnie osiągnięcie skutecznych celów, a prócz tego umożliwiająca w dalszym ciągu prowadzenie polityki historycznej opartej na kategoriach interesu narodowego. Przy całej odmienności kontekstu historycznego można tu przywołać przykład Niemiec i rozwijającego się przez wiele lat tzw. negatywnego nacjonalizmu, a więc postawy podkreślania niemieckich win z przeszłości, która – podniesiona do roli oficjalnej strategii niemieckiej polityki historycznej – pozwoliła Niemcom na legitymizację w oczach świata, a co więcej nie przeszkadza dbać o własny interes narodowy. W przesyconym moralizmem dyskursie politycznym ostatnich lat polityczne rytuały pokuty okazują się bardzo skutecznym środkiem prowadzenia polityki historycznej.

Autor niestety nie uwzględniła niewspółmierności dyskusji prowadzonej w ramach dyskursu opozycyjnego lat 80. i instytucjonalnej polityki historycznej prowadzonej przez III RP. To prawda, że ta pierwsza wywarła duży, często negatywny wpływ na polską strategię polityki historycznej w wolnej Polsce. Niemniej jednak nie można odmówić wartości tamtych opozycyjnych sporów o przeszłość, które wywarły duży wpływ na kształtowanie się zrębów dojrzałego społeczeństwa obywatel-



skiego. Jak przyznaje autor, przejście takiego modelu dyskursu przez liderów postkomunistów jest świadectwem sukcesu postaw związanych z patriotyzmem krytycznym. Jednak należy przyznać, iż sukces ten nie jest całkiem niezależny od skuteczności, jaką zapewnia przyjęcie takiej postawy w obliczu konieczności prowadzenia polityki historycznej w zmiennej sytuacji rozpowszechnienia się politycznych rytuałów pokuty. Gawin, jak się zdaje, docenia jednak zalety patriotyzmu krytycznego, postulując wszakże potrzebę radykalnego z nim zerwania w sytuacji, kiedy musimy sprostać skutecznym politykom historycznym prowadzonym m.in. przez Niemcy. Nasuwa się jednak pytanie, czy w Niemczech ewolucja w tym zakresie faktycznie przebiegała od negatywnego nacjonalizmu poprzez radykalny, narodowy zwrot w kierunku ponownego posługiwania się kategorią interesu narodowego. Czy zatem nie istnieje i w Polsce możliwość skutecznego łączenia zalet tych dwóch dopełniających się w istocie postaw? Czy pragnąc dorównać skutecznej polityce historycznej państw zachodniej Europy, nie zamykamy oczu na własne zdobycze w tym zakresie? Czy rzeczywiście kwestia prowadzenia takiej polityki jest sprawą tak mało złożoną, aby można było mówić o prostej opozycji: patriotyzm krytyczny kontra interes narodowy?

Wymienione jednak kontrowersyjne punkty dwóch tylko tekstów pracy *Pamięć i odpowiedzialność* nie odbierają tej pozycji wartości. Zgodnie z założeniem autorów wyrażonym we wstępie książka miała pobudzać do refleksji i dyskusji nad stanem polskiej polityki historycznej i taką rolę niewątpliwie odegra. Na pewno należy się zgodzić z autorami co do dwóch podstawowych spraw. Po pierwsze, co do tego, że w Polsce brakuje świadomości, jak ważną rolę odgrywa dziś polityka historyczna. Po drugie, co do konieczności stosowania rozmaitych środków, poprzez które można we współczesnym świecie oddziaływać na jej kształt. Wielką wartością książki są zawarte w niej propozycje lepszego wykorzystania w tym zakresie edukacji szkolnej, przejęcia przez instytucje państwowe ciężaru kształtowania tej polityki oraz stworzenia obiektów typu Muzeum Wolności. Tylko bowiem uwzględniając wielość nośników pamięci i doświadczeń innych państw w zakresie ich umiejętnego wykorzystania, można pokusić się o modelowanie odpowiedniej polityki historycznej.

BARTOSZ KORZENIEWSKI, adiunkt w Instytucie Zachodnim w Poznaniu. Zajmuje się problematyką pamięci zbiorowej, publikuje m.in. w „Przeglądzie Politycznym”, „Tekstach Drugich”, „Kulturze Współczesnej”, „Przeglądzie Zachodnim”.



Rafał Rutkowski

**Nowe
epistolarne
dzieła Herberta**

Zbigniew Herbert,
Jerzy Turowicz,
Korespondencja,
z autografów odczytał,
opracował, przypisami
i posłowiem opatrzył
Tomasz Fiałkowski,
Wydawnictwo a5, Kraków 2005

Wydawnictwo a5 opublikowało niedawno tom pochodzącej z lat 1947–1998 korespondencji Zbigniewa Herberta z Jerzym Turowiczem – dziennikarzem, publicystą, współzałożycielem i wieloletnim redaktorem naczelnym katolickiego „Tygodnika Powszechnego”. Tom ten z jednej strony różni się w sposób zasadniczy od wcześniej wydanych czterech zbiorów listów Herberta (do Magdaleny i Zbigniewa Czajkowskich, Haliny Misiółek, Henryka Elzenberga oraz Jerzego Zawieyskiego), z drugiej zaś – jest do nich bardzo podobny. Różnica polega na tym, że najnowszy tom korespondencji Herberta nie jest – tak jak zbiory poprzednie – opowieścią o tryskającym humorem przyjaciela „kochanych Zwierzątek”, poecie przez wiele lat dialogującym ze swoją Muzą, poszukiwaczem mądrości i wiary, lecz narracją o bardzo aktywnym uczestniku polskiego powojennego życia literackiego, który brał w nim udział i współkształtował je przez pół wieku. Podobieństwo natomiast zasada się na tym, iż opublikowane właśnie listy Herberta do Turowicza są – podobnie jak wydane przed kilku laty listy adresowane do wspomnianych wyżej osób – dużej klasy dziełami epistolarnymi.

Korespondencję otwiera kurtuazyjny, skierowany do Turowicza list Herberta z 1947 roku. Młody, dwudziestotrzyletni poeta proponuje w nim redaktorowi naczelnemu „Tygodnika Powszechnego” swój krótki artykuł *O potrzebie dyletantów (Jeszcze o kryzysie plastyki)*; artykuł, który – gdyby został wydrukowany – mógł stać się debiutem prasowym autora *Struny światła*. Ostatnim listem Herberta zamieszczonym w omawianym tomie, jest natomiast tekst pochodzący ze stycznia 1998 roku, w którym schorowany, stary, siedemdziesięcioczeroletni poeta wyraża nadzieję, iż uda mu się jeszcze przed „długą podróżą” pójść ze swoim wieloletnim, serdecznym przyjacielem na spacer. Przypisy umieszczone pod owym ostatnim listem informują, że było do niego dołączonych



sześć wierszy: *Dalida, Diana, Artur, Pal, Babcia, Brewiarz*; utwory te – które weszły później do *Epilogu burzy*, ostatniego poetyckiego tomu Herberta – na łamach „Tygodnika Powszechnego” ukazały się w grudniu 1998 roku, a więc już po śmierci pisarza. Pomiędzy pierwszym a ostatnim listem Herberta zamieszczonych jest w zbiorze dwieście krótszych i dłuższych tekstów z różnych lat, które w większości mówią o różnego rodzaju planach pisarskich i publikacjach. Tom korespondencji Herberta z Turowiczem jest więc dokumentem ukazującym – w wielkim oczywiście skrócie, w olbrzymim uproszczeniu – całą drogę twórczą wybitnego poety, poczynając od momentu jego wejścia w życie literackie, aż do chwili, w której podejmuje on w obrębie życia literackiego swoje ostatnie działania.

Listy Herberta i Turowicza mówią przede wszystkim, jak już wspominałem, o planach pisarskich i publikacjach autora *Struny światła*. Herbert w wydanej właśnie *Korespondencji* jawi się jako poeta, drukujący na łamach „Tygodnika Powszechnego” swoje sztandarowe liryki, lecz również – i może przede wszystkim – jako krytyk, recenzujący utwory plastyczne, teatralne oraz literackie i ogłaszający je we wspomnianym periodyku pod pseudonimem Patryk. Turowicz natomiast występuje tu w roli życzliwego, cierpliwego i wyrozumiałego redaktora, który doskonale zdaje sobie sprawę z wielkości talentu Herberta i nieustannie zachęca swojego przyjaciela do pisania i nadsyłania prac.

W związku z tym, że autor *Struny światła* mówi w większości listów o swoich – znacznie mniej znanych niż jego głośnie wiersze i eseje – tekstach krytycznych i publicystycznych, *Korespondencję* należy czytać z tomem *Węzeł gordyjski* pod ręką. W tomie tym, gromadzącym rozproszone pisma Herberta z lat 1948–1998, znajdzie czytelnik recenzje, notatki i felietony, o których informują listy. Listy, z których dowiadujemy się wiele na temat losów poszczególnych prac Herberta oraz jego prywatnych i zawodowych stosunków z Turowiczem.

Jeśli idzie o owe stosunki, należy zauważyć, że generalnie rysują się one nieco inaczej niż relacje poety z Czajkowskimi, Misiołek czy Elzenbergiem. Chodzi o to, że o ile wydane kilka lat temu w formie zbiorów listy Herberta utrzymane są w jednolitym tonie (do Czajkowskich poeta nieodmiennie pisał się z wielką życzliwością, do Misiołkowej – z czułością, do Elzenberga – zawsze z ogromnym szacunkiem i pokorą), o tyle w listach do Turowicza mamy do czynienia z różnymi sposobami zwracania się do adresata. Zazwyczaj Herbert odnosi się do redaktora „Tygodnika Powszechnego” serdecznie, traktując go jako swojego wiel-



kiego przyjaciela; niekiedy jednak jest bardzo oficjalny, powściągliwy i pełen dystansu. O zmianie tonu w recenzowanym tomie decydują przede wszystkim nieporozumienia pomiędzy Herbertem a Turowiczem. Nieporozumienia związane głównie z publikowaniem na łamach „Tygodnika” prac poety. Najbardziej znamieny pod tym względem jest list z 4 listopada 1957 roku, którego trudno nie zacytować. Składa się on z czterech, wyraźnie wyodrębnionych przez Herberta części. Pierwsza z nich, będąca wstępem listu, rozpoczyna się tak:

Kochany Jerzy,
naprzód sprawy towarzyskie:
nie mogłem się z Tobą spotkać w Warszawie, bo kartkę wysłałeś 16, umówi-
łeś się na 17, a ja dostałem ją 18. Masz zbyt wielkie zaufanie do naszej poczty.

A oto trzy kolejne części listu:

teraz sprawy oficjalne:
Szanowny Panie Redaktorze,
W moim wierszu pt. *Nikifor* (...) ze zdumieniem przeczytałem co malarz
robi ze świętymi: „wypuścił ich w jasne niebo jak trzy dorodne partie”. Obraz
rzekłbym nieco anarchiczny. Ale nawet w mękach nie przyznam się do niego.
Bo napisałem KARPIE, a nie partie.

Łączę wyrazy szacunku
stroskany
Zbigniew Herbert
bezpartyjny

na koniec o malarstwie:
Czy mam napisać o II Wystawie Sztuki Nowoczesnej, czy już o tym ktoś
pisze?

i wreszcie temat miłosny:
Dlaczego Kochany masz mnie w d...
Całuję mimo wszystko

Patryk

Ten pełen ironii list, w którym Herbert operuje różnego rodzaju stylami, poczynając od potocznego, a na nieomal urzędowym kończąc, w sposób modelowy ukazuje, iż sprawy zawodowe komplikowały (niekiedy nawet dość mocno) relacje pomiędzy Herbertem i Turowiczem. Poeta kilkakrotnie zwracał redaktorowi uwagę na pomyłki w druku swoich tekstów i wyrażał żal z powodu odrzucenia jego niektórych prac.



Redaktor z kolei parę razy zarzucał poecie, że zbyt późno nadesłał felieton czy recenzję lub też że recenzowany utwór potraktował zbyt powierzchownie. Mówiąc o nieporozumieniach między Herbertem i Turowiczem, należy wszakże mocno podkreślić, że nigdy nie doprowadziły one do zerwania współpracy i nigdy nie osłabiły wzajemnego szacunku, jakim darzyły się te dwie osoby. Najlepiej świadczy o tym fakt, że poeta korespondował z redaktorem nieomal do ostatnich swoich dni.

Najciekawsze w *Korespondencji* – odczytywanej jako dokument ukazujący działalność Herberta na polu polskiego powojennego życia literackiego – wydają się jednak nie informacje o losach poszczególnych tekstów, drukowanych swego czasu w „Tygodniku Powszechnym”, o relacjach wielkiego pisarza z wielkim redaktorem w bardzo trudnym dla Polski okresie, lecz dość liczne w listach wzmianki na temat tekstów przez Herberta lub Turowicza planowanych, a – z różnych względów – nienapisanych lub też napisanych, lecz – w danym momencie czy nawet w ogóle – nieopublikowanych. Oto kilka wyrazistych przykładów. W roku 1952 Herbert przesłał Turowiczowi felieton *O kolorach*, ostro krytykujący II Ogólnopolską Wystawę Plastyki; tekst ten nie został wydrukowany „z przyczyn cenzuralnych”. Z kolei w liście z 29 listopada 1966 roku Turowicz namawiał przebywającego we Francji Herberta do napisania eseju o Picassie i paryskiej ekspozycji dzieł tego lewicującego malarza. Poeta nie przyjął propozycji, ponieważ nie cenił Picassa – ani jako artysty, ani jako człowieka. W okresie stanu wojennego natomiast Herbert na jakiś czas w ogóle zaprzestał publikowania swoich utworów; pisał o tym do Turowicza w liście z 27 września 1982 roku:

Nie wyobrażam (...) sobie drukowania obecnie. Jest to tak silna odmowa, że nawet nie chcę wchodzić w to, czy mądre li-to czy głupie.

Wydaje mi się, że każdy tekst musiałbym opatrzyć komentarzem, deklaracją – a co gorsze usprawiedliwieniem. (...)

Proszę, nie bierz tego, co powiedziałem, a raczej wyznałem, za odmowę totalną (...). Pozwól, że poczekam.

Zeby Cię pocieszyć (?) donoszę, że nie wpadłem w otchłań nihilizmu, prostacji, narcyzmu etc. Piszę sobie jak w dobrych stalinowskich czasach.

Zawarte w listach informacje o tym, czego Herbert nie mógł lub też nie chciał napisać i opublikować są, w moim przekonaniu, w *Korespondencji* najistotniejsze i najciekawsze. Świadczą bowiem o klasie i wielkości poety. Poety, który w poglądach na sztukę, kulturę czy politykę był zawsze absolutnie niezależny, kierując się sformułowaną przez sie-



bie w słynnym wywiadzie z Jackiem Trznadlem etyczną zasadą: „sprawą intelektualisty jest widzieć fakty olśniewająco jasno, a jeśli są proste, prosto je nazywać, nauczyć się żyć z rozpacą na co dzień, powiedzieć sobie, że pisać może trzeba, ale niekoniecznie trzeba publikować”.

Ale o klasie i wielkości Herberta decyduje tu nie tylko treść jego listów do Turowicza, lecz również ich forma. Bardzo wiele z nich jest bowiem utworami epistolarnymi o wybitnych walorach literackich. Słusznie więc wydawnictwo a5 reklamuje (na czwartej stronie okładki) wydaną przez siebie *Korespondencję* następującym cytatem z listu Herberta, pochodzącym z 6 grudnia 1950 roku: „Bardzo lubię pisać listy i myślę, że jest to taka sama sztuka jak pisanie wierszy”.

Turowicz doskonale, rzecz jasna, zdawał sobie sprawę z wielkości epistolarnej sztuki Herberta. W liście z 25 lipca 1952 roku redaktor dziękował poecie za jego „czarujące listy” i dodawał: „napawają mnie [one – R.R.] czymś w rodzaju zazdrości, że sam tak pisać nie umiem”. Na marginesie warto dodać, że najwyższą ocenę listom Herberta wystawił jednak nie Turowicz, lecz Jerzy Zawieyski. W jego i Herberta *Korespondencji 1949–1967*, wydanej trzy lata temu, znaleźć można następujące słowa: „Zbyszku Kochany! Twoje listy to utwory poetyckie. Bardzo je lubię i chowam skrzętnie”. A także takie – zdumiewające – wyznanie autora *Wawrzynów i cyprysów*: „Muszę Ci (...) donieść, że mam kilkadziesiąt Twoich listów, które złożę w Bibliotekę Narodowej. Jestem dumny z tych listów. Może ze względu na Ciebie nie będę zapomniany”.

W recenzowanym tomie istnieje wiele przykładów na poparcie tezy Zawieyskiego, iż listy autora *Pana Cogito* to utwory poetyckie. Niekiedy zdarza się, że proza epistolarna przechodzi tu niemalże w prozę poetycką, a nad Herbertem-korespondentem, informującym swojego przyjaciela o określonych faktach, górę bierze operujący metaforami i symbolicznymi obrazami Herbert-poeta. Tak jest na przykład w świetnym artystycznie (a przy tym mądrym) liście z 19 lutego 1954 roku, czyli w tekście pochodzącym z bardzo trudnego dla Herberta okresu, gdy pracował on w „Torfprojekcie”, klepiąc biedę i pisząc do szuflady:

Leopold [Tyrmand – R. R.] chowa się nieźle, wątroby wszelako nie wyprostował. Píše pamiętnik, więc go szanujące się kobiety i narcyzowaci mężczyźni unikają. Poza tym jako kozak nadwiślański żyć nie może bez krwi. Łupnął na 6 str. list do „Nowej Kultury” o tym, że Kałużyński fałszywie cytuje z recenzowanych przez siebie książek. Jakoś mnie to nie grzeje, bo myślę, że nawet jeśli wysuszy się jedną kałużę, to bagno zostanie bagnem. Tak przynajmniej piszą



w podręcznikach o torfie. Kiedy nas Ozyrys będzie sądził i stać będziemy między Homerem, Dantem i Goethem, a padnie pytanie: coście robili – to my na to piskliwie: „z Kałużyńskim polemizowaliśmy, Wysoki Sądzie”. A Wysokiemu Sądowi brzuch się będzie trząsł ze śmiechu. Zresztą może piszę głupstwo, co gorsze egzystencjalne herezje – popieram absenteizm i nieangażowanie się. Jestem chyba maksymalistą-nihilistą (...).

Zaczynam się denerwować, więc kończę, bo noc wokół i cisza skwierczy (...).

Wszystkim, o których czule i bez końca myślę, pozdrowienia zza szyby mrozu i mroku.

Zdarza się jednak i tak, że proza epistolarna przekształca się nagle – zwłaszcza w zakończeniach listów Herberta – w wiersz wolny. List z 29 listopada 1957 zamyka poeta, jak następuje:

No więc może przyjedziesz
a może napiszesz
a może tylko wystrzelisz
ciężką kulę milczenia
Twój
weri truli
Herbert

Niektóre listy Herberta są natomiast w całości „utworami poetyckimi”. Najlepszy na to dowód stanowi list do Turowicza z 8 sierpnia 1957 roku. Jest to zabawny tekst, wystylizowany na prozę Gombrowicza. Znowu trudno powstrzymać się od obszernego cytowania:

Kochany Jerzy,

Piszę ci ja te felietony, krwią i łzami, alić nie wiem, czy Ci to odpowiada, bo głucho, martwo i nawet gołąb zablakany żadnej wieści nie przynosi, nie przylata, do okienka nie puka, i smutno mi na sercu, żeście mnie tak poniechali i w niepamięć, na samo dno wrzucili, więc nie wiem czy chcecie, czy nie, czy jak tam, bo może źle co u Was, GRYPA wždy ona AZJATYCKA nasza alboście po nią na Festiwal do Moskwy Matuszki pojechali – że już nie wiem, zdurniał ja, ino ten żal kasa, kasa oj da’ dana KAŚA.

Może ja już dla Was nic, a może tylko GÓWNO więc nie wiem czy mogę pisać o sobie jako że wciąż mnie nogą Przechacną Waszą w Jedwabiach i Fioletach kopiecie – a pójdziesz – mówicie i nijakiego dostępu nie dając, na samotność, rozpacz, OSŁABIENIE MIĘŚNIA SERCOWEGO skazujecie, a ja Wam lata służył, a com po MORDZIE dostał, com w kuchni przepłakał tego i zpa- miętać mi trudno a i wypominać nie chcę bo jeszcze boli.

Więc jakże to, po katolicku to jest, po krześcijańsku?



Odczytując listy Herberta jako swego rodzaju utwory poetyckie, warto pamiętać o tym, że wiele liryków tego twórcy to w istocie listy. Wystarczy wspomnieć takie wiersze, jak *Do Ryszarda Krynickiego – list*, *Do Yehudy Amichaja*, *Widokówka od Adama Zagajewskiego* czy *Do Piotra Vujičića*. W tym kontekście widać bardzo wyraźnie, jak ważna była dla Herberta twórczość epistolarna i w jak dużym stopniu łączy się ona z jego z twórczością poetycką.

Łączność liryków i listów Herberta widać jednak nie tylko wtedy, gdy bierze się pod uwagę zastosowaną w tych ostatnich metaforę, symbolikę, stylizację czy formę wiersza wolnego, lecz również i wówczas, gdy dostrzeże się przenikającą je ironię. Swego czasu Stanisław Barańczak w *Uciekinierze z Utopii* zwrócił uwagę na znaczenie ironii w wierszach Herberta i doskonale opisał jej mechanizmy. W listach Herberta ironia pojawia się dość często i odgrywa równie doniosłą rolę co w utworach lirycznych tego poety. Jej mechanizmy są w *Korespondencji* oczywiście mniej skomplikowane niż w poszczególnych poetyckich tomach Herberta, jednakże cel jej zastosowania w listach jest najczęściej ten sam co w wierszach: obrona wysokich, obiektywnie istniejących, perfekcyjnych (jak powiedziałby Elzenberg) wartości, czyli imponderabiliów. Trudno o lepszy przykład niż cytowany wyżej list dotyczący Tyrmanda i Kałużyńskiego, w którym ironia służy obronie wartości etycznych.

O epistolarnej sztuce Herberta można by jeszcze mówić długo. Ważne jest wszakże jedno; to, że jego listy nie zostały „upiększzone” czy też „upoetyzowane” bez potrzeby. Nie są to teksty, które wyszły spod pióra pięknoducha. Ich artyzm zawsze (lub prawie zawsze) pozostaje na usługach wysokich wartości. Wydana właśnie *Korespondencja* może więc być – w związku z tym – postrzegana jako dobra i jeszcze jedna (obok takich wierszy, jak *Potęga smaku* czy *Modlitwa Pana Cogito-podróżnika*) „ilustracja” Elzenbergowskiej koncepcji aksjologicznej, mówiącej o istotności i nierozzerwalności piękna i dobra. Gdy czyta się listy Herberta właśnie w ten sposób, trudno nie odnieść wrażenia, że poeta pisał je nie tylko do Turowicza, lecz również i do nas. Do nas, żyjących w epoce, w której piękno i dobro ceni się coraz niżej i nie dostrzega pomiędzy tymi dwiema wartościami żadnego głębszego związku.

RAFAŁ RUTKOWSKI, doktorant w Zakładzie Teorii Literatury Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się najnowszą polską literaturą i krytyką.



Dobrosław Kot

Usłyszeć czy podejrzeć?

Karol Tarnowski,
Usłyszeć niewidzialne.
Zarys filozofii wiary,

Instytut Myśli Józefa Tischnera,
Kraków 2005

Filozofia wiary może uchodzić za sport ekstremalny. Refleksja nad wiarą tak się ma do innych dyscyplin filozoficznych jak skoki spadochronowe do skoku w dal. Na czym polega ta ekstremalność? Powodów jest wiele – od trudności tematu, poprzez świadomość ciągłego balansowania na granicy możliwości ludzkiego myślenia, po ciągłą konieczność szukania przez filozofię wiary usprawiedliwienia samej siebie. Ekstremalność ta nie zależy tylko od nieuchwytnego, czasem ledwo prze-czuwanego przedmiotu badań. Przede wszystkim bierze się z dramaty-zmu samego myślenia o wierze. Myślenia, które nie może abstrahować od tego, czy, w co i jak myślący o wierze wierzy.

Książka Karola Tarnowskiego te intuicje potwierdza, choć pobieżny jej ogląd może budzić wątpliwości co do powyższych sformułowań. Zaczyna się jednak całkiem niewinnie. Mamy podtytuł sugerujący podręcznikowy charakter: *Zarys filozofii wiary*. Lektura pierwszego rozdziału, poświęconego semantyce wiary, wprowadza w ten podręcznikowy, spokojny nastrój. Wiara jest rozumiana tak a tak, filozofowie przez wieki wprowadzali takie a takie rozróżnienia. Co więcej, rzut oka na spis treści może tę iluzję spokoju podtrzymać – wszak od podręczników nie oczekujemy zaskoczeń i olśnień. Wiemy więc, że będzie o podmiocie wiary, o aktach wiary, o treściach tych aktów. Można podejrzewać, że Autor zapozna nas z wieloma koncepcjami, zarzuci cytatami i porównaniami. Ale lektura drugiego rozdziału przynosi otrzeźwienie. Koniec ze spokojem, koniec z referowaniem raz na zawsze zdobytych prawd. Wraz z Karolem Tarnowskim wkraczamy w krainę, gdzie każda droga może zwieść na manowce, a sprawdzone drogowskazy często zawodzą.

Usłyszeć niewidzialne to poważna próba poszukiwania logosu wiary. Wiara szuka zrozumienia, i nie jest to tylko scholastyczna sentencja, ale pragnienie, które towarzyszy każdej wierze. Co to znaczy, że wierzę? Czy wierząc wierzę w kogoś, czy wierzę komuś? Jak mam poszukiwać



prawdy o wierze? I co – w tym kontekście – ma oznaczać owo poszukiwanie prawdy? Każdy rozdział przynosi wiele podobnych, fundamentalnych pytań. Podręcznik zaraz udzieliłby na nie odpowiedzi. Towarzysząc refleksji Tarnowskiego, widzimy, że on tych odpowiedzi szuka. Nie bez powodu przywołuje słynny fragment z *VII Listu* Platona: „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd, samo siebie podsycając”.

Na pewno więc książka Tarnowskiego nie jest podręcznikiem w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Idea podręcznika zakłada, że jego Autor posiadał pewną wiedzę i przedstawia ją w sposób systematyczny i często uproszczony. Natomiast Tarnowski chce wyraźnie powiedzieć, że pewnych prawd nie da się osiąść, nie da się ich zawłaszczyć. Co więcej, właśnie wtedy, kiedy nam się wydaje, że już je mamy, one najczęściej obracają się przeciw nam – okazują się bezwartościowymi pojęciami, jałowymi teoriami, garścią słomy. Podręcznikowa systematyczność zakłada także jakiś ustalony porządek omawianych zagadnień. Ich wyraźne granice, podział na treści ważne i poboczne. Taki model też się tu nie sprawdza. Wątki przenikają się, splatają po wielokroć. Wyznaczone tytułami granice rozdziałów rozsądza nieunikniony nadmiar sensu. I wreszcie ostatnia bodaj cecha „podręcznikowości”, a więc uproszczenia, czasem konieczne, by pomieścić wszystkie wyznaczone ramami danej dziedziny treści. Otóż *Usłyszeć niewidzialne* jest krzykiem przeciwko uproszczeniom. Każde uproszczenie sprawia, że filozofia wiary przestaje być jednocześnie i filozofią, i myśleniem o wierze. Przedmiot filozofii wiary jest na tyle kruchy, że łatwo może zostać zniszczony przez zbyt toporne narzędzia.

Czym zatem jest książka Tarnowskiego? Przede wszystkim zaproszeniem do samodzielnego myślenia. Do myślenia o sprawach najważniejszych, myślenia przenikniętego głęboką troską o to, by pokusy łatwych odpowiedzi, jasnych pojęć i pięknych metafor nie zniszczyły tego, co w tym myśleniu najważniejsze. Jest to więc próba zrozumienia wiary, znalezienia jej logosu połączona z chęcią ocalenia autentyczności wiary przeżywanej. Czasem wydaje się, że jest to próba ponad miarę ludzkiego myślenia. Stąd niczym manifest brzmi metodologiczna, bliska fenomenologii deklaracja Autora, który chce dochować wierności doświadczeniu wiary, mimo wielu pokus, by to doświadczenie przykroić w zgrabną i efektowną teorię.



Współmyśląc z Karolem Tarnowskim, czytelnik ogląda problematykę wiary oczyma wielu wybitnych filozofów. Autor ma tu swoich ulubieńców, ich myśli przywołuje najczęściej. Wiele jest więc w tej książce Marcela, Heideggera, Lévinasa i Tischnera. Ale te przywołania nie przesłaniają osnowy dyskursu: cały czas mamy do czynienia z myśleniem Tarnowskiego, który nie chowa się za cytataми, tylko zaprasza cytowane teksty do dyskusji. Często też polemizuje z innymi filozofami, wyraźnie akcentując własne stanowisko – jak choćby w rozważaniach o miejscu wolności w wierze czy też sensowności używania imienia Boga. Ale cały czas jest to myślenie filozofa, a nie skrytego za plecami autorytetów zręcznego kompilatora. Widać to bardzo wyraźnie w rozdziale *Zarys filozofii podmiotu wiary*, gdzie ukazane zostają swoiste warunki możliwości podmiotowego przeżywania wiary. Dostajemy tu analizy obecności i wcielenia podmiotu, nadziei, pragnienia, otwarcia na dobro i wartości. I choć refleksja ta często przeplatana jest myślami innych filozofów, to jednak cały czas widać, że Tarnowski odślania tu swoją antropologię. Jest jak mozaicysta, który tworzy dzieło w pełni autorskie, choć układa je z dostarczonych przez innych tesser. Nie jest to kolaż pozlepianych przypadkowo fragmentów, ale samodzielne myślenie oddające szacunek tym, którzy tego myślenia Autora nauczyli. A mozaika ta, co należy tu podkreślić, na dodatek nie jest dziełem ani przypadkowym, ani poślednim. I jest – wraz z całą książką – ważnym wkładem we współczesne myślenie o człowieku.

Karol Tarnowski zapytuje o wiarę konkretnego człowieka, a nie abstrakcyjnego Ja. Mówi – idąc za Marcelem – o podmiocie wcielonym. Wiara jest możliwa do uchwycenia właśnie z perspektywy konkretnego doświadczenia, a nie metafizycznego projektu, który wiarę w kogoś lub coś zakłada. Ale taka deklaracja zobowiązuje do tego, by spojrzeć na podmiot wiary także w kontekście historycznego tu i teraz. Owo tu i teraz ma swoją specyfikę, można nawet powiedzieć – niepowtarzalność. I dobrze tę niepowtarzalność wyluskać. W trzecim rozdziale książki te „historyczne *a priori*” są jasno wypunktowane. Tarnowski myśli o wierze w czasach sekularyzacji, w czasach postępującego nihilizmu aksjologicznego. To jest kontekst, który od czasów Iwana Karamazowa każdy, kto chce poważnie o wierze myśleć, musi uwzględnić. Takie są założenia choćby powstałej wiele lat wcześniej książki *Inny wymiar* Louisa Dupré. Jednakże tak naszkicowany kontekst byłby zbyt prostym uproszczeniem, dlatego obok powyższych wyznaczników kulturowych znajdziemy też na tej liście także odrodzenie się fundamentalizmów o podłożu



religijnym, eksplozję religijności uczuciowej, a także – ujawnienie się bardziej autentycznego oblicza chrześcijaństwa po *Vaticanium II*.

Co więcej, Autora, jako filozofa, interesują też – jeśli nie przede wszystkim – przekształcenia, które dokonały się w samej filozofii ostatnich czasów. Mamy więc dziewiętnastowiecznych mistrzów podejrzeń, kryzys racjonalnej metafizyki, ale przede wszystkim – przewrót hermeneutyczny. Czy dziś możliwa jest jedynie wiara zapośredniczona przez hermeneutykę, wiara krytyczna, różna od „wiary prostaczków”? Tarnowski stawia te pytania za Ricoeurem nie tylko z powodu naukowej skrupulatności. Widać wyraźnie, jak ten kontekst organizuje myślenie o wierze. Trudno dziś pisać o Bogu jako bycie, pomijając milczeniem Heideggera. Trudno też pytać o prawdę wiary, zamykając oczy na jawnoskrytość *alethei*.

Tropiąc podstawowe struktury wiary, Autor dostrzega wiele pułapek, w które może wpaść myślenie o niej. Filozofia wiary jest, być może, najbardziej spośród wszystkich filozoficznych dziedzin wystawiona na pokusy łatwych uproszczeń. Chętnie przykrawamy przedmiot naszej wiary, Boga, do naszych skromnych możliwości. Zastępujemy wtedy Boga idolem, obrazem, który nie tylko fałszuje Boga, ale też samym sobą Boga zasłania. Świadom historycznych obciążeń takich pojęć jak byt, absolut, transcendencja czy dobro, Tarnowski uważnie przygląda się temu, w jakich granicach i na jakich warunkach możemy ich używać w mówieniu o Bogu. Czy mówienie o Bogu z definicji nie jest mówieniem o wytworzonym przez nasz umysł idolu?

Warto na moment zatrzymać się przy tym, co stanowi, że filozofia wiary jest tak nieuchwytna, tak ulotna. Dlaczego dzieje się tak, że niczym Platoński Eros z *Uczty*, „co zyska, to na powrót traci”? Jest to, skądinąd, wyznacznik rasowej filozofii, a nie opinii głupców przekonanych, że zawłasczyli prawdę na dany temat. Rozumienie wiary jest próbą zbudowania pomostu między podmiotem a tym, co jest od podmiotu radykalnie inne. Opozycja Ja–Inny, tak wnikliwie badana przez filozofię ostatnich dwu stuleci, odsłania, że zbudowanie takiego pomostu jest niesłychanie trudne, a wedle niektórych zgoła niemożliwe. Taki pomost to przekraczanie siebie w kierunku tego, co jest ode mnie radykalnie inne. Ta Inność ustawicznie się człowiekowi wymyka, wszak nasz język i nasze myślenie powstały do opisu tego, co podobne, a nie tego, co inne. Czy mową „tego, co podobne” można opowiedzieć o „tym, co inne”. Czy nawet to ostrożnie, jak by się mogło wydawać, określenia: „Inny”, „inne”, nie są zwykłą uzurpacją? Wszak ich inność, dzięki samym pojęciom, jest już jakoś oswojona, a więc nie-inna.



Dlatego *Usłyszeć niewidzialne* już na poziomie tytułu pokazuje, że w refleksji nad wiarą niezwykle owocne jest nie tylko myślenie z wnętrza metafory, ale przede wszystkim myślenie z wnętrza paradoksu. Nie po to, by kokietować błyskotliwością porównań i absurdów (częstokroć wszak najlepiej brzmiące metafory dlatego tak głośno dźwięczą, że są kompletnie puste). Tarnowski wplata w swoje myślenie paradoksy po to, by spokojnie wmyśleć się w to, co znajduje się być może poza ludzkim rozumieniem. Mamy więc nawiązanie do Tomáša Halíka i tego, co musi być chwiejne, by nie być nietrwałe. Mamy odwieczne opozycje między skończonością a nieskończonością, Ja i Innym. Są też w filozofii pragnienia podglądnięcia tego, co niewidzialne, które przeważnie kończą się nie zobaczeniem, lecz podejrzeniem. Część z tych paradoksów pozwala, choćby na moment, dojrzeć prześwit prawdy. Część z nich zostaje zdemaskowanych jako pozorne.

W naszym potocznym myśleniu o wierze tkwi, jak się zdaje, mimowolne przeciwstawienie wiary i wiedzy. W tym zestawieniu wiara otrzymuje zawsze gorsze noty. Jawi się – jak za Kierkegaardem powie Szesz-tow – jako wiedza na kredyt. Wiedza gorsza, ułomna, szukająca jakiejś pozaracjonalnej protezy. Książka Karola Tarnowskiego pokazuje, że wiara od wiedzy istotnie się różni. Ale linia demarkacyjna jest wytyczona zgoła gdzie indziej. Warto zaryzykować ekstremalną przygodę z filozofią wiary choćby po to, by dowiedzieć się, co oznacza tytuł.

Pożytecznie jest spuentować recenzję jakąś myślą wyrwaną z cytowanej książki, jakimś zgrabnym aforyzmem pretendującym do podsumowującego przesłania. Tu nic takiego nie będzie. Każde takie posunięcie byłoby gwałtem zadaniem książce Karola Tarnowskiego, tak wyczułonego na uproszczenia, łatwe uwiedzenia i wszelkie przejawy idolatrii. Albowiem *Usłyszeć niewidzialne* to nie zgrabne rozumowania prowadzące do wypunktowanych wniosków, z których recenzent może zrobić bryk. To zaproszenie do trudnej drogi. Nie jest to podręcznik filozofii wiary, lecz raczej przewodnik. Pokazanie dróg i śladów, którymi jednak czytelnik musi podążyć sam i sam je dla siebie odkryć. Karol Tarnowski nie prowadzi za rękę, ale ostrzega przed niebezpieczeństwami.

DOBROŚLAW KOT, filozof, asystent w Katedrze Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie, wicedyrektor Instytutu Myśli Józefa Tischnera.



połączeństwo nieobojętnych

Tomasz Ponikło

Żeby mieć gdzie pójść

Ważne jest, żeby mieć gdzie pójść. Szczególnie dla młodych ludzi. Często ich drogi – rozumiane jak najbardziej dosłownie – określają późniejsze życie. Nie zawsze i nie każdy ma to szczęście, że najlepiej czuje się w domu rodzinnym, i to z najrozmaitszych względów. Dlatego bardzo istotne są takie inicjatywy jak świetlice dla dzieci ze środowisk zagrożonych. Stwarzają one przestrzeń bezpieczeństwa, pomocy i akceptacji dla tych, którzy nie mogą doznać tego we własnym domu czy otoczeniu.

W Krakowie ojcowie pijarzy założyli przed dziesiętnastu laty – zgodnie z zakonnym charyzmatem nauczania i wychowywania młodzieży – Świetlicę Terapeutyczną SOS. Zapisanych jest do niej obecnie około setki dzieci. Od poniedziałku do piątku, między popołudniem a wieczorem, w salach świetlicy pojawia się mniej więcej trzydziścioro z nich. Są w wieku od sześciu do osiemnastu lat, przy czym ostatnio przeważają młodszy członkowie świetlicy. Przychodząc tu, mają szansę na różne kontakty: począwszy od pełnoetatowych wychowawców, po dwoje każdego dnia, aż po specjalistów takich jak: psycholog, logopeda, pedagog, rehabilitant czy informatyk. Pojawiają się również wolontariusze, klerycy, studenci i praktykanci z Akademii Pedagogicznej i Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”. Oczywiście dzieci także integrują się wzajemnie w swoim rówieśniczym gronie, czemu sprzyja zazwyczaj bliskość zamieszkania. Większość z nich ma swoje domy w okolicach śródmieścia i osiedla Olsza.

Przychodząc do świetlicy, mają wiele możliwości spędzenia czasu. Co bardzo ważne – otrzymują pomoc w nauce i przy odrabianiu lekcji, a także posiłek. Oprócz tej właśnie podstawowej pomocy mogą liczyć na inne ciekawe inicjatywy. Świetlica proponuje im bowiem wiele atrakcji.



Co poniedziałek jest wyjście na basen Akademii Ekonomicznej. Raz w tygodniu dzieci mogą uczestniczyć w profesjonalnych zajęciach z ceramiką. Latem wychodzą na plac na Groblach, żeby wspólnie pograć w piłkę. Chętni mogą z wychowawcą chodzić na mecze Wisły Kraków (w planach również na mecze Cracovii, bo przecież sympatie piłkarskie są podzielone). W samych salach świetlicy także nie jest nudno. Trzy razy w tygodniu do dyspozycji podopiecznych są komputery ze stałym łączem i informatycy. Odbywają się zajęcia plastyczne i prowadzone są gry ogólnorozwojowe. Dzieci organizują kiermasze świąteczne i jasełka.

W czasie ostatnich ferii zimowych świetlica była czynna od rana i proponowała wiele ciekawych sposobów na spędzenie czasu: wycieczki do kopalni soli w Wieliczce, wyjście do kina, a także wizyta w oceanarium i spotkanie w jednostce straży pożarnej. Zorganizowano wspólne oglądanie filmów oraz wiele zabaw i konkursów. Od czasu tej akcji, zatytułowanej „ferie w mieście”, do świetlicy chodzi dziesięcioletni Kamil. Pytany o nią, mówi po prostu: „Fajnie”. Być może taka wypowiedź nie jest szczególnie wylewna, ale tutaj najlepszym świadectwem docenienia roli świetlicy jest częsta obecność dzieci. A trzeba pamiętać, że wiele z nich jest bardzo zamkniętych w sobie, inne z kolei przejawiają nadaktywność psychoruchową. Każde dziecko jest indywidualnością, każde ma ze sobą inny bagaż doświadczeń, często bardzo ciężkich. I to właśnie w świetlicy dzieci szukają wsparcia, poczucia akceptacji i bezpieczeństwa (i pewnie znajdują, skoro wciąż przychodzą). Zapewne aktywna forma spędzania czasu znacząco w tym pomaga, bo podopieczni czują się wtedy znacznie swobodniej, niż kiedy są ograniczeni jedynie do przestrzeni sali. Przykładem tego może być cieszący się dużą popularnością tygodniowy wyjazd w góry, do Łapsz, odbywający się w czasie ferii. Niestety, nie wszystkie rodziny mogą ponieść nawet minimalny koszt takiego wypoczynku.

W czasie wakacji natomiast dzieci mogą pojechać na trzy tygodnie nad morze, do miejscowości Gniewino. Taki wyjazd to jednak wielkie obciążenie finansowe, dlatego świetlica potrzebuje i szuka rozmaitych form wsparcia. Także finansowego. Choć wśród sponsorów znajduje się Urząd Miasta Krakowa oraz wielu ludzi dobrej woli, to jednak w świetlicy, tak jak w życiu każdego z nas, pieniędzy jest wciąż za mało, a to dzięki nim można podnosić standard wychowywania. Przecież o walorach wspomnianego wyjazdu nie trzeba nikogo przekonywać.

Nad całością organizacji świetlicy czuwa jej dyrektor ks. Stanisław Kania. To między innymi jego praca pozwala na funkcjonowanie tej inicjatywy. Ks. Stanisław zajmuje się na przykład pozyskiwaniem spon-



sorów i aktywnych przyjaciół świetlicy. Stosuje również tak efektowne metody promowania świetlicy jak coroczny koncert dobroczynny. Wśród jego zmieniających się gości na scenie w krypcie Pijarów zawsze pojawia się jeden z największych przyjaciół świetlicy – organizator koncertów Marcin Daniec. Nie sposób też przecenić wkładu w całość działania, a może lepiej powiedzieć: wkładu w dawanie możliwości działania, ludzi dobrej woli, którzy swoją obecnością, pracą czy wsparciem finansowym towarzyszą świetlicy i jej dziełu.

Tak na pozór drobne przedsięwzięcie jak Świetlica Terapeutyczna SOS, okazuje się inicjatywą bardzo potrzebną. Podkreślmy jeszcze raz: najlepiej o tym świadczy obecność i aktywność samych dzieci. To, że przychodzą, że chcą przychodzić. To, że się dobrze czują w tym miejscu. Że dostają nie tylko niezbędną im pomoc, ale także rozrywkę. To, że znają radość powrotu do miejsca, które na nich czeka, że uczą się obcowania z innymi i solidarności międzyludzkiej, doświadczają bliskości swoich losów, potrzeb. To wszystko zobowiązuje nas do wspierania takich ośrodków. Pamiętajmy: młodość jest czasem, w którym przede wszystkim kształtuje się ludzka osobowość. Dajmy dzieciom ze środowisk zagrożonych (rodzin niepełnych, patologicznych, ubogich) możliwość przeżycia pozytywnego doświadczenia. Pomóżmy stworzyć dla nich przestrzeń, w której poznają uczucie bezpieczeństwa, gdzie znajdować się będą w centrum, a nie na marginesie, taki świat, który się o nie troszczy. Jeśli nie w domu rodzinnym, to przynajmniej niech w świetlicy dzieci poczują się ważne, niech poczują, jaką siłę twórczą mają ludzkie wartości, a pewnie poprzez takie doświadczenie i im samym te wartości staną się bliższe.

Świetlica Terapeutyczna SOS

Ul. Pijarska 2

31-015 Kraków

może być przez Państwa wsparta wpłatą na numer konta:

49 1060 0076 0000 3200 0047 1728

lub poprzez wolontariat. Najmilej widziane są osoby ze znajomością matematyki oraz języków niemieckiego i francuskiego. Pracownicy świetlicy z wdzięcznością przyjmą również dary żywnościowe dla dzieci.



Rekomendacje

♦ Najnowsza powieść **Jerzego Surdykowskiego** *SOS (Prószyński i S-ka, Warszawa 2005)* to wielowątkowa podróż przez przestrzeń i czas, filozofie i religie, historię. Podróż, w której przewodnikami są ludzie. Zwykli? Niezwykli? Żli? Dobrzy? Tchórzliwi? Odważni?...

A może to powieść o nas samych? Uwikłanych w historię, o której należy pisać od dużej litery, o czym wiemy dopiero po latach? Bardziej jej, tej Historii, ofiarach niż sprawcach?

Surdykowski w swych bohaterach nie szuka zła, bo ono jest immanentnie im przypisane. Szuka podobieństwa do Tego Co Umarł Na Krzyżu. Pokazuje, w jakich dziwnych okolicznościach ujawnia się to podobieństwo, ale także – jak łatwo człowiek gdzieś je gubi.

Wiedział już wszystko o chłopaku, którego po raz drugi przez chwilę trzymał w objęciach, wiedział również, że jeszcze go spotka: dziecko miejscowych biedaków też szuka po swojemu promienia sensu w ciemności odrażającego świata, wiele wycierpi i czeka go los mało łaskawy. Będzie szedł za fałszywymi światłami, stawał w obronie lajdaków, którzy go wkrótce zdradzą, dostąpi zaszczytów, lecz zostanie odrzucony, na koniec czeka go starość mądrzejsza, ale gorzka, przepełniona poczuciem daremności dotkliwszym od strachu przed śmiercią.

Świat pokazywany w *SOS* nie jest miejscem przyjaznym – jest odrażający i ciemny. Można się spierać, czy naprawdę jest aż tak ciemny – szczególnie, gdy autor opisuje rzeczywistość ostatnich dwudziestu lat. Osoby zaludniające go są pokrzywione od urodzenia, a potem dodatkowo objane i ranione. Ale żadna z postaci nie jest do końca zła, a niektóre zdobywają się nawet na heroizm...

Czy Surdykowski chce w ten sposób zmusić nas – czytelników – do zrewidowania własnej łatwości w ocenie innych ludzi? Do chwili zastanowienia, zanim przykleimy drugiemu człowiekowi etykietkę – antysemitę, terrorystę, donosiciela, komucha?

Czy książka jest osobistym, desperackim poszukiwaniem „promienia sensu w ciemności odrażającego świata”, mimo że autor przeczuwa na horyzoncie życia daremność tych usiłowań? Czy przeciwnie, dowodem na brak tego sensu? Nie wiem.



Sądzę, że mogłaby zostać lekturą obowiązkową dla rozgorączkowanych lustratorów, wierzących, że jedynie ubeckie raporty mówią pełną prawdę o ludziach.

krm

♦ Jest coś, co wyróżnia najwyższe góry w Polsce od pozostałych – to Zakopane. I tak jak z tatrzańskich szczytów można spoglądać na miasto, tak też będąc w Zakopanem, już się oddycha górami. Dla tych, którzy stolicę Tatr uważają za integralną ich część, **Maciej Pinkwart i Lidia Długołęcka-Pinkwart** opracowali **Zakopane. Przewodnik po Tatrach** (Wydawnictwo Pascal, 2003).

Jeśli Tatry są dla wielu świątynią, to przez Zakopane często przechodzimy jak przez kruchę, pośpiesznie. A autorzy przewodnika udowadniają, że jest w nim wiele interesujących miejsc. Proponują dzieśięć spacerowych tras po mieście. Na każdej poznajemy historię, postaci zakopiańskie, z których wiele zapisało się w dziejach Polski, architekturę, legendy, anegdoty, informacje, których nie znajdzie się w przewodnikach o Tatrach. Dowiadujemy się, gdzie Sienkiewicz „kończył pracę nad *Potopem*” – Nowotarska 4 (s. 114), że najpopularniejsza zakopiańska ulica, Krupówki, była nazywana w XIX w. Drogą Grzeszników, bo: „kuźniccy robotnicy po rozrywkach pielgrzymowali tędy do starego kościoła, gdzie ks. Józef Stolarczyk przyjmował ich w konfesjonałe, a na plebanii nierzadko wymierzał pokutę kijem” (s. 40). Zaskakująca jest informacja o budynku przy ulicy Kasprowicza: „dziś noszący nazwę Royal, a do niedawna nazywany przez zakopiańczyków Mirkiem – od nazwiska właściciela, rzeźnika Henryka Mirka, który wybudował go w 1933 r. Podczas okupacji był tu zakład i sklep wędliniarski, nad drzwiami którego Mirek wywiesił napis: »Tylko dla Polaków«. Nie wywołało to żadnych represji ze strony okupanta, a napis przetrwał do końca wojny” (s. 188). Na opisywanych w przewodniku ulicach spotyka się szczególną atmosferę, przepełnioną duchem romantyzmu, pozytywizmu i Młodej Polski. Zakopane z prezentowaną książką w rękę zaskoczy turystę niejednym.

Zwiedzenie wszystkich miejsc omawianych przez Pinkwartów może okazać się niemożliwe, ale lekturę ich książki można kontynuować w domu, bo chociaż nadano jej formę przewodnika, to jest ona „kuźnicą” wiedzy, która pozwoli czytelnikom oddychać dalej klimatem Tatr i Zakopanem... Bo kto pokochał góry, nigdy z nich nie wyjeżdża.

Miroslaw R. Kaniecki



Piszcie do nas:
rok1984@znak.com.pl

Zapraszamy na stronę:
www.1984.znak.com.pl

Redakcja rubryki Rok 1984: Artur Bazak, Michał Godzic, Jakub Lubelski, Katarzyna Marek

PRÓBA MIKROFONU

NUMER 16/II 2006

Drodzy Czytelnicy,

Projekt „Rok Polsko-Niemiecki 2005/2006” ma na celu „wzmocnienie stosunków dwustronnych i pogłębienie więzi między społeczeństwami obywatelskimi w Polsce i Niemczech. Przez rok – od maja 2005 do maja 2006 – uwaga opinii publicznej skupiać się będzie na ścisłych, sąsiedzkich więziach łączyjących nasze kraje. Odbędą się setki przedsięwzięć w dziedzinie kultury, nauki, gospodarki i polityki” (patrz: <http://www.de-pl.info/pl/page.php/category/2>).

Stojąc na stanowisku, iż o jakości stosunków polsko-niemieckich stanowią wzajemne relacje obywateli, chcemy pokazać, jak młodzi prowadzą „prywatną politykę zagraniczną”.

W tym numerze rozmawiamy z Karoliną Gil, organizatorką konferencji „Tożsamość Dolnego Śląska – tożsamość europejska” w Fundacji Forum Krasków (<http://www.kraskow.pl>) oraz publikujemy tekst Dominiki Michalik, która analizuje współczesne stosunki polsko-niemieckie.

**ROZMAWIAĆ TAK,
JAK SIĘ POWINNO**
z Karoliną Gil o stosunkach
polsko-niemieckich
rozmawiają
Artur Bazak i Jakub Lubelski

s. 178

DOMINIKA MICHALIK
polityka dysonansu
czy polityka pojednania

s. 185

rozmawiać tak, jak się powinno

z Karoliną Gil o stosunkach
polsko-niemieckich rozmawiają
Artur Bazak i Jakub Lubelski

**JL: Skąd zainteresowanie problematyką
polsko-niemiecką?**

Urodziłam się w Pyskowicach na Górnym Śląsku. Gdy miałam cztery lata, rodzice przeprowadzili się do Niemiec. Wtedy przestałam mówić po polsku. Po szkole średniej zdecydowałam się na studia o Europie Wschodniej i tak wróciłam do polskiego. W domu od czasu do czasu mówiono po polsku, jednak dopiero na studiach lepiej poznałam polską kulturę i literaturę. Dzięki temu, że wychowałam się w Niemczech, znam niemieckie stereotypy na temat Polaków – są niekulturalni, piją, kradną. Kiedyś sama tak myślałam. Teraz, kiedy jestem starsza, znam obie strony i przez to jestem lepiej przygotowana do pracy na rzecz polsko-niemieckiego porozumienia.

Dwa lata temu miałam okazję pojechać na Dolny Śląsk i poznać niemiecki pałac Krasków, po wojnie opuszczony i niszczący. W 1992 roku pewien Austriak zamarzył sobie, by go wyremontować i cztery lata później w Kraskowie zaczął działać hotel. Tam też powstała *Fundacja „Forum Krasków”*, która zajmuje się porozumieniem i wymianą kulturalną między

Polską, Austrią a Niemcami. Dzięki Fundacji zrealizowałam projekt „Spotkania Leipzig–Marcinowice”. Zaproponowałam, aby zrobić polsko-niemiecki film z udziałem wysiedlonych Polaków i Niemców oraz we współpracy z uczniami z obu krajów.

JL: Czy można powiedzieć, że działanie na rzecz porozumienia polsko-niemieckiego jest równocześnie Twoją wewnętrzną pracą na rzecz lepszego poznania własnej tożsamości?

Myślę, że tak. Nie wiem do końca, czy jestem Polką czy Niemką. Kiedy jestem w Niemczech, czuję się jak u siebie, jednak rodzinna tradycja czy przywiązanie do Kościoła sprawiały, że odróżniałam się od kolegów i koleżanek. Dzisiaj młodzi, których rodzina ma obce korzenie, nie wiedzą, skąd pochodzą. Nie znam czegoś takiego jak duma narodowa. Na marginesie dodam, że rozpoczęta w 2003 roku dyskusja o wypędzonych była niezwykle emocjonalna i bardzo mi się to nie podobało.

AB: Co Ci się nie podobało?

Po pierwsze to, że rozmawiają tylko starsi, że tylko starsi mówią o tym, co teraz będzie w Europie. Negatywne było oddziaływanie organizacji Powiernictwo Pruskie, która chciała na drodze sądowej odzyskać majątki utracone przez Niemców po wojnie. Popularność pani Steinbach w Polsce wydawała mi się bardzo irytująca. W Niemczech tylko ci, którzy się interesują polityką, wiedzą, kim jest Erika Steinbach. Wystawianie sobie rachunków 60 lat po drugiej wojnie światowej jest niepoważne. Trzeba się zajmować historią, ale właśnie po to, żeby móc proponować pozytywne

projekty na przyszłość. Polska od 2004 roku jest w UE nie po to, by rozmawiać o wojnie i przedstawiać narodowe roszczenia.

JL: Bez względu na to, jakie są Twoje aspiracje i plany zawodowe, Twoja działalność ma charakter polityczny. Jaką „politykę” prowadzisz: niemiecką, polską...?

Raczej europejską. Wydaje mi się, że tożsamość europejska jest wielką szansą dla tych, którzy nie wiedzą dokładnie, skąd pochodzą. Kiedy jestem w Stanach Zjednoczonych, to „wracam do Europy”. Polsko-niemieckie debaty nie muszą być inicjowane przez polityków, ważne, żeby to młodzi ludzie czy, szerzej, młode społeczności obu krajów zajmowały się trudnymi sprawami historycznymi, które oczywiście mają konsekwencje polityczne.

JL: W Polsce istnieje przekonanie, że Niemcy mają kompleks po II wojnie światowej i boją się podkreślania uczuć patriotycznych. Istnieje pogląd, że chcieliby wręcz rozmyć swoją państwowość w Unii Europejskiej. Z drugiej strony, Niemcy starają się uzyskać jak największy wpływ w UE i stają się narodem dominującym na jej forum. Właśnie wtedy w potocznej, polskiej świadomości odżywają stare demony i strach przed niemiecką dominacją...

To dobra ocena sytuacji, z dużym naciskiem na pierwszą część wypowiedzi. Wskształceni Niemcy unikają radykalnych poglądów, twardej tożsamości. Na przykład w prasie nie mówi się o „niemieckich interesach”. Z drugiej strony Polacy są bardzo wrażliwi i to także trzeba uwzględnić.

JL: Jakie są zatem błędy Polaków w rozmowach z Niemcami, a jakie niedopatrzenia widzisz u Niemców względem Polaków? Jak możliwy jest dialog, kiedy wielu uważa, że jednym z elementów polskiej tożsamości jest antyniemieckość

„Nie będzie Niemiec pluł nam w twarz...”

JL: ...Zaskoczyłaś nas. Czy zgodzisz się, że Polacy przeceniają Niemców, Niemcy natomiast Polaków nie doceniają?

Konieczne jest rozróżnienie tego, co myślą politycy, od tego, co myśli społeczeństwo. Jeśli chodzi o to ostatnie, cieszyłabym się bardzo, gdyby Niemcy zaczęli się zastanawiać nad tym, co Polacy myślą o tym czy o tamtym. Niemcy kompletnie się Polską nie interesują, większość Niemców nie wie, gdzie Polska leży. Poprosz w szkole w zachodnich Niemczech o wskazanie na mapie Warszawy — obawiam się, że szukaliby gdzieś w Rosji. Aby istniał dialog, potrzebna jest wiedza i wzajemne zainteresowanie. Jeśli chodzi o polityków z przeszłości, to myślę, że dobrym przykładem jest Willy Brandt. Teraz jest rok polsko-niemiecki, nasz prezydent Horst Köhler też się bardzo tym interesuje. Macie rację, w Niemczech pozostało jeszcze takie myślenie: mamy silną gospodarkę, więc po co mamy się interesować zacofanym Wschodem...

JL: Jak opisałabyś patriotyzm Niemców?

Wśród młodych ludzi nie ma patriotyzmu niemieckiego. Jesteśmy bardzo otwarci na globalizację, chętnie podróżujemy. Może istnieje przywiązanie do regionu, ale poglądy mamy raczej kosmopolityczne, nie czytamy książek tylko dlatego, że trzeba –

bo to narodowa lektura! Nie myślimy też, aby po wyjeździe za granicę koniecznie wracać do Niemiec i pracować dla swojego narodu...

JL: Mówiąc o braku niemieckiego patriotyzmu, powołujesz się na kosmopolityzm, globalizację – w naszym środowisku mało kto tak mówi. Nasz stosunek do kosmopolityzmu jest raczej chłodny, a u Ciebie to wartości pozytywne? Jak zatem możemy się porozumieć?

Na pewno wraz z tym wszystkim straciliśmy poczucie wartości takich jak dom, rodzina, naród. Bardzo brakuje nam zakorzenienia. Polacy uważają, że to zło, że z zachodniej Europy przychodzą same rozwoły i złe obyczaje. To, że moi rodzice są cały czas razem, to dla wielu Niemców dziwne. W Polsce, czy jak to szczególnie obserwuję w Krakowie, wszyscy chodzą do kościoła, śpiewają, macie silne poczucie więzi. A kto dzisiaj chodzi w Niemczech do kościoła?

JL: Tak naprawdę młodzi Polacy nie są tak bardzo konserwatywni światopoglądowo, jak by się wydawało. W Polsce istnieje pewnego rodzaju poprawność polityczna związana z kościółką, bogoojczyźnianą retoryką. Obok niej często obserwuję bardzo selektywne podejście do nauczania Kościoła.

Oczywiście, trochę przesadziłam, pewnie tak samo jak w opisie Niemców. Myślę jednak, że największe różnice między Niemcami a Polakami istnieją na polu wartości.

AB: Czy Twój przyjazd do Polski pozwolił Ci zweryfikować te stereotypy?

Trochę tak. Mam wrażenie, że Polacy podchodzą do wiary bardzo bezrefleksyjnie. Niemcy z kolei mają bardzo krytyczny stosunek do wiary i wszystko chcą przemyśleć. Drażni mnie, kiedy ktoś przedstawia się jako katolik, a postępuje w sposób, który z katolicyzmem ma bardzo mało wspólnego. Jak jest lepiej? Czy – tak jak to dzieje się w Niemczech – gdzie mniejszość chodzi do kościoła, dużo myśli o swojej wierze i żyje w bardzo głębokim z nią związku, czy – tak jak w Polsce – gdzie większość chodzi do kościoła, ale nie myśli i nie żyje wiarą? Religijność Polaków jest powszechna, ale często powierzchowna i dogmatyczna. Natomiast religijność niemiecka jest mniej powszechna, za to przemyślana i spójna.

JL: Oglądając zrealizowany przez Ciebie film, zwróciłem uwagę na fragment, w którym Niemka opowiada o tym, że zawsze była dobrze przyjmowana w Polsce. W jednym z pensjonatów jednak polscy właściciele powiedzieli, że nie ma dla niej miejsca, że nie życzą sobie Niemców u siebie. Kiedy rozmawiający z nią uczeń zadał pytanie, co wtedy pomyślała, odpowiedziała: „Czułam się jak Niemka”. To było bardzo przejmujące.

Ja bym też powiedziała, że czułam się jak Niemka. To znaczy, że czujemy się winni. Nie uczestniczyłam w wojnie, ale ta wina została nam przekazana. Kiedy ktoś za granicę pyta mnie, skąd jestem, i odpowiadam, że jestem Niemką, to często podnosi rękę do góry i odpowiada: „Sieg – Heil!”. Jeden się śmieje, inny nie. W Polsce też są takie żarty. W Niemczech mamy wielkie obciążenie przeszłością i ten kompleks jest wciąż żywy.

JL: Możemy zatem nauczyć się od Niemców przyjmowania trudnych prawd historycznych. Może warto poprzez wzajemny dialog i przyznanie się do win pielegnować nasze narodowe tożsamości? Czy takie spotkanie nie byłoby cenniejsze od tworzenia nowego europejskiego człowieka i sugerowania, że ucieczka w europejskość jest nową jakością?

W Niemczech trwa dyskusja na ten temat. Raczej skłaniamy się ku stanowisku, że lepiej identyfikować się z Europą, odwoływać się do wspólnej historii.

AB: Czy to ma wyglądać tak, jak powiedział jeden z chłopaków w Twoim filmie, że on rozmawia po europejsku, to znaczy tak, jak się da? Czy tak naprawdę nie powinniśmy, przezwyciężając stereotypy i uznając trudne prawdy historyczne, rozmawiać tak, jak się powinno?

Trzeba rozmawiać tak, jak się powinno, ale w Europie! To jest wielka wizja. Ci młodzi ludzie byli bardzo otwarci na inną kulturę. Trzeba poznać innych i zrozumieć, dlaczego Polacy są tak wrażliwi na historię. Trzeba też wiedzieć, że w Niemczech nie wolno żartować z wojny. To może być bardzo przykre. Przez to, że poznamy się nawzajem, możemy się identyfikować z jedną Europą — to proces, który się dopiero zaczął. Należy też podkreślić, że społeczeństwo może się zająć badaniem tożsamości innych i historii tylko w krajach dobrobytu.

AB: Przejdźmy do samego projektu. Czy możesz nam opowiedzieć, w jaki sposób dobierałaś osoby i jaką rolę w tym wszystkim Ty pełniłaś?

Inaczej to wyglądało w Polsce, inaczej w Niemczech. W Polsce nawiązałam dzięki Fundacji „Forum Krasków” kontakt z małym gimnazjum w Marcinowicach, o którym słyszałam wiele dobrego. Uczniowie tego gimnazjum bardzo aktywnie działali i podejmowali rozmaite inicjatywy. Najpierw przekonywałam do mojego pomysłu dyrektora i nauczycieli. Muszę powiedzieć, że nie było to takie proste, ponieważ temat wysiedleń na terenach Dolnego Śląska nie jest w Polsce przyjmowany entuzjastycznie.

AB: A jak to wyglądało w Niemczech?

Przed wszystkim było trochę trudniej. Na początku miałam problem, skąd wziąć rozmówców i uczniów, którzy te rozmowy będą przeprowadzali. Myślałam pierwotnie o miastach partnerskich, ale w końcu zdecydowałam się poszukać w Lipsku. Razem z koleżanką chodziłyśmy po okolicznych szkołach, przedstawiając nasz projekt i szukając chętnych do pomocy przy jego realizacji. Umieściliśmy także ogłoszenie w różnych gazetach i tak zebrała się jedenastoosobowa grupka uczniów.

AB: W jaki sposób dotarłaś do rozmówców?

W Polsce udało nam się nawiązać kontakty dzięki pomocy ludzi z Marcinowic. W Niemczech właściwie również tak to przebiegało. Z tą różnicą, że tam istnieje wiele zorganizowanych grup skupiających ludzi wysiedlonych oraz zainteresowanych tymi problemami. Starłam się nie dobierać osób z grup o charakterze radykalnym.

JL: Dlaczego nie chciałaś w tym filmie pokazać kogoś z radykalnymi poglądami?

To wynika przede wszystkim z ograniczeń organizacyjnych, technicznych i finansowych. Gdybym chciała zaprezentować całe spektrum poglądów – w tym skrajnych – musiałabym zrobić o wiele dłuższy film. A to wiązałoby się z dodatkowymi kosztami i np. z zatrudnieniem profesjonalnego reżysera. Sądzę także, że uczniom, którzy realizowali te filmy, nie byłoby łatwo prowadzić takie rozmowy bez wcześniejszego doświadczenia. Może to też wynikać z tego, że chcieliśmy się skupić na trudnych losach tych ludzi bez aktualnych politycznych i ideologicznych wtrętów. Nam chodziło o poznanie ich historii osobistych.

AB: Czy miałaś duży wpływ na przebieg realizacji tych filmów i końcowy efekt całego projektu?

I tak, i nie. Uczniowie robili praktycznie wszystko. Od przeprowadzenia rozmów do montażu. Moja rola była tylko doradcza. Mogłam coś sugerować, podpowiadać, ale generalnie całość jest owocem pracy uczniów polskich i niemieckich. Byłam w pewnym sensie łącznikiem między tymi dwiema grupami uczniów, ponieważ te filmy powstawały osobno w Polsce i Niemczech. A ja byłam jedyną osobą, która obserwowała to jednocześnie.

AB: Czy rozmowy z ludźmi przesiedlonymi nie powinny być poprzedzone historycznym wstępem wyjaśniającym nie dla wszystkich oczywiste fakty historyczne – np. jakie ciału polityczne wydało decyzję o przesiedleniu tych ludzi? Może to uchroniłoby od takich nieporozumień,

jakie miały miejsce w przypadku niemieckich obozów koncentracyjnych w Polsce?

Zgadzam się z tym całkowicie i przynajmniej do błędu. Dzisiaj uważam, że taki wstęp byłby wskazany. Na swoją obronę powiem, że ten projekt w początkowym zamysle nie był stworzony dla tak szerokiej widowni. On był przygotowany tylko i wyłącznie do wykorzystania podczas jednej konferencji. Teraz wszystko nabrało innego, nieoczekiwanego dla mnie, wymiaru. Niestety – i tu muszę się przyznać – brałoby nam zarówno czasu, jak i możliwości nakręcenia takiego wstępu historycznego, czy chociażby jakiejś dyskusji na ten temat. Poza tym te filmy były autorskie. To uczniowie mieli największy wpływ na to, jak te filmy zrobiono.

AB: Osobiste historie Niemców i Polaków miały zdecydowanie różną rangę. Jedna z niemieckich rozmówczyń opowiadała, jak jechała w przeladowanym pociągu z przedziałami przez trzy dni. Polka zaś wspominała swoją dwutygodniową podróż w wagonie towarowym bez dachu. Jest to tylko jeden z przykładów jaskrawych różnic w bolesnych doświadczeniach tych ludzi.

Nie wiem, czy można ludzkie krzywdy kłaść na wagę i dokonywać takich porównań. Ale jednocześnie mam świadomość tych ogromnych różnic w doświadczeniach. Wielu Niemców nie ma pojęcia o wysiedleniu Polaków z ziem wschodnich. Żyją w przekonaniu, że tylko ich to spotkało. A tak nie jest. Jedyną rzeczą, jaką mogłam zrobić – przy takim budżecie i możliwościach – było przedstawienie kilku osobistych historii ludzi bez dokonywania ocen, która z tych krzywd była większa. To pozostawiam ocenie widzów.

AB: Powiedz nam, jak praca nad tym projektem wpłynęła na uczniów?

Dla Polaków to było pierwsze doświadczenie w pracy zespołowej nad projektem poza szkołą. Było to dla nich wielkie przeżycie. Nierzadko się zdarzało, że pierwszy raz w swoim życiu rozmawiali ze starszą osobą... W ramach przygotowań do wywiadów przeprowadziłam wraz z nauczycielami lekcje historii, na których staraliśmy się przedstawić daty i wydarzenia z niemieckiej i polskiej perspektywy.

AB: Czy nie uważasz zatem, że był to również piękny przykład rozmowy międzypokoleniowej? Pewna próba przerwania mostów między dwoma bardzo różnymi światami doświadczenia?

Jeden z Polaków powiedział mi, że w Polsce rozmowy z osobami starszymi są normalne. On rozmawia ze swoją babcią i nie widzi w tym nic nadzwyczajnego. W Niemczech jest całkiem inaczej. Tam rodzina gra inną rolę. Babcia nie jest kimś, z kim się prowadzi ważne rozmowy... Film był tylko pewnym środkiem. W Niemczech uczniowie mieli do tej realizacji bardzo luźny stosunek. Polscy uczniowie zachowywali się zupełnie inaczej. Praca z kamerą wywoływała u nich większą koncentrację i przejęcie się swoimi zadaniami. Potraktowali to bardzo poważnie. Ale w miarę upływu czasu zarówno pierwsi, jak i drudzy zmienili swoje nastawienie. Niemieccy uczniowie spostrzegli, że ci starsi ludzie mają naprawdę coś ciekawego do powiedzenia. Polscy uczniowie z kolei rozluźnili się i nie zwracali już tak wielkiej uwagi na sprzęt, skupiając się na rozmowie. Zatem dla obu tych grup najważniejsza stała się sama rozmowa. I to było wspaniałe.

AB: Czy można więc zasugerować, że ten projekt, jak również cała Twoja działalność, są próbą nauczania nas kultury rozmowy jako dialogu wyzbytego wszelkich uprzedzeń narodowych i międzypokoleniowych?

To historia nas uczy. A historię tworzą ludzie. Dlatego to nie moja zasługa. Ja tylko umożliwiłam tym ludziom opowiedzenie swoich historii i to, żeby ktoś ich usłyszał. My, młodzi, nie mamy takich doświadczeń. Dlatego ktoś, kto opowiada o takich wydarzeniach jak przesiedlenia z pozycji nauczyciela lub kogoś, kto interesuje się historią, nie jest tak wiarygodny jak bezpośredni świadek i uczestnik tych wydarzeń. Naszą rolą jest wysłuchanie tych opowieści i zachowanie ich w społecznej pamięci. Po drugie, inaczej przyjmuję się historię żywą opowiadaną przez człowieka, który cierpi na samo wspomnienie tego okresu w jego życiu. To odmalowujące się na twarzy rozmówców cierpienie jest widoczne i wobec takiego świadectwa nie można przejść obojętnie. Sama tego doświadczyłam, kiedy byłam na seminarium poświęconym Powstaniu Warszawskiemu. Miałam okazję zobaczyć i usłyszeć wiele opowieści jego uczestników, które były momentami wstrząsające. I to wywiera ogromne wrażenie na słuchaczach. Zostaje w nich na długo.

AB: Czy zatem lepiej uczyć historii w taki sposób? Czy to jest najlepsza droga zachowania żywej pamięci o przodkach i ich pokomplikowanych losach?

Można to potraktować jako uzupełnienie zwykłej nauki z podręczników. Musimy znać fakty. Ale jednocześnie takie rozmowy mogą albo te fakty uzupełniać, albo nawet niektóre z nich weryfikować. Ponad-

to konfrontowanie dwóch lub kilku punktów widzenia zbliża jeszcze bardziej do rzeczywistego opisu tych trudnych zdarzeń. Ludzie – zwłaszcza młodzi – bardzo często muszą się sparzyć, aby zrozumieć, że pewnych rzeczy robić nie wolno. My nie doświadczyliśmy tego, co nasze babcie i dziadkowie. Nie pamiętamy o tym, nie rzadko jesteśmy zwyczajnie obojętni. Żyjemy w świecie względnego dobrobytu i wydaje nam się, że ten stan będzie trwał w nieskończoność. Dlatego takie rozmowy są bardzo ważne.

AB: Czy ta obojętność może być niebezpieczna?

Oczywiście. I nie dotyczy to tylko pamięci o II wojnie światowej. Młodzi ludzie pozbawieni autorytetów czy instytucji, które powiedzą im, co jest dobre, a co złe, zachowują się jak we mgle. I – co jest najsmutniejsze – nie dostrzegają drugiego człowieka w potrzebie. A takich jest dzisiaj wielu. Za biedę czy brak pracy obciąża się odpowiedzialnością biednego i bezrobotnego. Wojna jest traktowana jako narzędzie przetrwania silniejszego w stosunku do słabszego. I to wszystko bez głębszej refleksji nad różnymi rzeczywistymi przyczynami i skutkami tych zjawisk. Opowieści naszych starszych rozmówców pokazywały, jak ważne były wzajemne przyjazne gesty i zachowania ludzi, których państwa toczyły ze sobą wojnę. Po wojnie dochodziło do wielu spotkań ludzi przesiedlonych z terenów obecnej zachodniej Polski i z Kresów Wschodnich. Gdyby zarówno jedni jak, i drudzy byli wobec swoich losów obojętni, nie doszłoby do tych, czasami bardzo wzruszających, spotkań.

Nie możemy odwrócić biegu historii. Nie mamy na to wpływu. Ale możemy kształtować rzeczywistość wokół nas. Takie

wspólne przedsięwzięcie uwrażliwia młodych ludzi nie tylko na wydarzenia historyczne, ale także na to, co dzieje się tu i teraz. Pozwala zrozumieć, że ludziom należy się szacunek i pamięć. Pokazuje, że świat dobrobytu nie jest czymś, co może trwać wiecznie. To my jesteśmy odpowiedzialni za to, aby nie dopuścić do kolejnej wojny. Ale równie ważne jest, by wykorzystać możliwości, w których dorastamy z pożytkiem dla innych ludzi.

AB, JL: Dziękujemy za rozmowę.

Film Karoliny Gil *Spotkania Leipzig-Marcinowice* będzie wyświetlany w marcu w Wyższej Szkole Europejskiej, a następnie, pod patronatem Goethe-Institut, w Willi Decjusza w Krakowie.

DOMINIKA MICHALIK

polityka dysonansu czy polityka pojednania

Obecne stosunki polsko-niemieckie wydają się bardzo skomplikowane. Choć zmieniły się rządy w obu państwach, to jednak spory pozostają te same, ponieważ nie zmieniły się interesy w polityce zagranicznej i europejskiej ani ramy wzajemnych stosunków.

Zatem warto się zastanowić, co tak naprawdę dzieli, a co łączy Polaków z sąsiadami zza Odry? Jaki wpływ na dwustronne stosunki wywierają czynniki zewnętrzne? I wreszcie, czy możliwe jest polityczne pojednanie?

Odpowiedź na te pytania jest złożona. Po pierwsze, ochłodzenie relacji na linii Warszawa–Berlin wynika z braku zaangażowania obu stron w rozwiązywanie sporów i szukanie kompromisu. Po drugie, ważną rolę odgrywają czynniki zewnętrzne – takie budowa gazociągu bałtyckiego z Rosji do Niemiec. To istotne pominięcie Polski w zawartym przez naszych sąsiadów porozumieniu, stało się dla obecnych elit rządzących ważnym punktem zwrotnym, zarówno w Niemczech, jak i w Polsce.

I tu pojawia się problem sposobu rozwiązania tego konfliktu. Polska jako strategiczny partner Niemiec nie może godzić się na lekceważenie na arenie międzynarodowej. Dlatego mamy pełne prawo wyrażać swoje niezadowolenie w sprawie objęcia przez byłego kanclerza Niemiec, Gerharda Schrödera, posady w radzie nadzorczej spółki North European Gas Pipeline Company (NEGPC), operatora rosyjsko-niemieckiego Gazociągu Północnego. Schröder przekonał sporą część Niemców, że cała sytuacja, w którą zaangażowano autorytet państwa, była po prostu prywatną „impreszą” kanclerza. Może publiczno-prywatną, bo zorganizowaną do spółki z Federacją Rosyjską uosobianą przez Władimira Putina. Schröder podjął się ciekawego eksperymentu: postanowił sprawdzić, gdzie znajdują się granice tolerancji dla jawnej nieprzyzwoitości. Przy okazji jednak dał skuteczną broń do ręki przeciwnikom gazociągu, którzy zapytają Niemców i pozostałych Europejczyków, czy mają ochotę płacić drożej za rosyjski gaz tylko dlatego, że Schröder z Putinem założyli pętlę na szyję obywatelom połowy państw Europy. Poza tym Niemiecy odbiorcy gazu będą musieli zapłacić więcej za absurdalnie kosztowną inwestycję, o ile dojdzie ona do skutku, bo okazuje się, iż rura może uszkodzić zatopione w Bałtyku podczas II wojny światowej zasoby niemieckiej broni chemicznej, co doprowadziło do skażenia jego wód. Gospodarczo całe przedsięwzięcie też się nie opłaca, bowiem sens ekonomiczny miałoby wtedy, gdyby zbudowano kilka stacji zwiększających ciśnienie gazu. A te trzeba postawić na szelfie, czyli na szwedzkiej albo polskich wodach terytorialnych, co rodzi kolejny konflikt.

Po jesiennych wyborach w Polsce i w Niemczech stosunki między oboma

krajami stały się bardziej napięte. Sukces wyborczy PiS-u został w Niemczech odebrany ze sceptycyzmem, a nawet niechęcią. Mniej powściągliwa okazała się ta część niemieckiej prasy, w której mowa była o „triumfie populizmu” czy „tendencjach nacjonalistycznych”. Choć dominującym określeniem politycznego profilu PiS był znacznie bardziej neutralny „narodowy konserwyzm”. Jedno nie ulega wątpliwości: niemiecka recepcja politycznego zwrotu w Polsce pokazała, że to nie mielizny procesu polsko-niemieckiego pojednania, lecz głębokie różnice w kulturze politycznej są dzisiaj główną przyczyną wzajemnego niezrozumienia. Błędem byłoby bowiem uważać nieprzyjazne Niemcom wypowiedzi, jakie zdarzały się politykom PiS w kampanii, za główny powód chłodnych czy też otwarcie negatywnych reakcji na podwójny sukces wyborczy tej partii. Antyniemieckość została naturalnie dostrzeżona, a każdy jej przejaw skrupulatnie wypunktowany, ale podłoże nieufności wobec braci Kaczyńskich i ich partii jest znacznie głębsze¹. Ich program polityczny odbierany jest w Niemczech jako dokładne przeciwieństwo tego, co w tamtejszym języku nazywa się *Lebensgefühl*, czyli charakterystycznego dla większości społeczeństwa stosunku do życia oraz hierarchii wartości. Ten niemiecki *Lebensgefühl* ma jednoznacznie lewicowo-liberalne oblicze. Jest to konsekwencja głębokich, wręcz rewolucyjnych przemian w niemieckim systemie wartości, jakie dokonały się od początku lat 70. Po buncie pokoleniowym 1968 roku zatriumfowały procesy indywidualizacji i sekulary-

zacji, a tradycyjne cnoty mieszczańskie zastępować zaczął postmaterializm. To właśnie te tendencje zaczęły kształtować świat wartości nowych generacji. W wymiarze społecznym jednostka i jej samo-realizacja liczą się dzisiaj bez porównania bardziej niż wspólnota, rodzina, naród i autorytet, a możliwie największy margines swobody w decydowaniu o samym sobie jest dobrem najwyższym. Ostatnio jednak w dyskusjach toczonych w Niemczech poglądy konserwatywne znów zacinają mieć prawo bytu.

Nie można twierdzić, iż Lech Kaczyński jest niemcofobem, ponieważ on sam na pytanie dziennikarza, czy to prawda, że nie lubi Niemców, odpowiedział: „Wręcz przeciwnie: jestem partnerem i przyjacielem Niemców”. Wyjaśnił, iż urodził się cztery lata po zakończeniu II wojny światowej i że wojna odbiła się na jego dzieciństwie. Mówił: „to było 60 lat temu, a od tego czasu wiele się zmieniło. Nie wolno podtrzymywać resentymentów. Nic nie mam przeciwko Niemcom. Zgadzam się jednak z kanclerzem Schröderem, który kiedyś powiedział, że jako szef niemieckiego rządu ma prawo bronić niemieckich interesów. Korzystam z tego prawa w stosunku do mnie i mojego kraju” („Dziennik Polski”, 26.10.2005). Prezydent zastrzegł, że kwota 30 miliardów dolarów za zniszczenie przez Niemców Warszawy nie była „żądaniem, lecz szacunkiem zniszczeń”. Dodawał: „Nie należy rozumieć tego jako atak na Niemców, lecz jako profilaktyczną samoobronę. Chodzi tutaj o ewentualne roszczenia wypędzonych wobec Polski, których chcą oni dochodzić na drodze sądowej”.

Nawiązując do obaw Polaków, że Niemcy chcieliby zmienić historię II wojny światowej, prezydent powiedział: „Naturalnie wiemy, że w tej wojnie zmarło także

¹ Por. wypowiedź Piotra Burasa, pracownika Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy’ego Brandta Uniwersytetu Wrocławskiego na stronie www.wp.pl z dnia 04.11.2005.

wielu Niemców. Nie wolno jednak zapominać, kto rozpoczął tę straszną wojnę. Kim byli kaci, a kim ofiary”.

Wielu Niemców stara się budować swą tożsamość właśnie na cierpieniach wojennych. „Czy rzeczywiście jednak jest im to potrzebne? Niemcy są największym narodem Europy. Odzyskali swoją jedność. Szczególnie Polacy, którzy przez wieki musieli czekać na niepodległe państwo, wiedzą, jak cennym dobrem jest państwo” („Rzeczpospolita”, 12.01.2006).

Gestem pojednawczym ze strony Niemiec była wizyta Angeli Merkel w Polsce, która odbyła się 2 grudnia. Pani kanclerz mówiła wtedy o „nowym rozdziale” w stosunkach między Polską i Niemcami. W opinii większości komentatorów wizyta Angeli Merkel daje szansę na zbliżenie sąsiadów.

Punktem zwrotnym w relacjach polsko-niemieckich jest kwestia wysiedleń ludności. Projekt Eriki Steinbach dotyczący zbudowania w Berlinie Centrum przeciwko Wypędzeniom *Zentrum gegen Vertreibungen*, czyli pomnika męczeństwa Niemców wysiedlanych ze Wschodu w wyniku przegranej drugiej wojny światowej, jest sprawą budzącą wiele kontrowersji. Równie dobrze można by proponować centrum przeciw śmierci ofiar terroryzmu, przeciw głodowi dzieci z Somalii, masakrom ludności itp. Wszystkie te zjawiska przyniosły o wiele więcej ofiar śmiertelnych niż wypędzenie, wszystkie były fatalnymi następstwami wojny. Jeśli chce się potępić następstwa, a nie przyczyny, dotyka się problemu w sposób bardzo powierzchowny. Sugeruje się, że można unikać konsekwencji wojen agresywnych². W tym

przypadku pomysł wystawienia w stolicy Niemiec pomnika niemieckim ofiarom skrzywdzonym przez Polaków i Czechów jest aktem nieprawdy, w podwójnym tego słowa znaczeniu. Po pierwsze, odwraca przyczyny i skutki; po drugie, pomija fakt, że większość Niemców, którzy mieszkali w obecnych granicach państwa polskiego, nie była wysiedleńcami, lecz uciekinierami. Opuszczali swoje domostwa, bo obawiali się odwetu zarówno ze strony Armii Czerwonej, jak też Polaków. Decyzja przesiedlenia podjęta została przez cztery mocarstwa przy stole konferencyjnym w Poczdamie i to właśnie tam użyto słowa „przesiedlenia”, a nie „wypędzenia”. Z pewnością wielu niewinnych Niemców doznało cierpień i krzywd w wyniku tego postanowienia zwycięskich mocarstw. Można odrzucić zbiorową odpowiedzialność państwa, ale nie można uniknąć skutków przegranej wojny napastniczej, wszczętej przez jego rządy.

Warto w tym miejscu przybliżyć osobę Eriki Steinbach, jako pomysłodawczyni projektu utworzenia Centrum. Urodziła się ona w Rumi, koło Gdyni, w Prusach Zachodnich 25 lipca 1943 r. Jej ojciec, Wilhelm Karl Hermann, znalazł się na terenie Polski jako żołnierz niemieckich wojsk okupacyjnych. Tu poślubił Erikę Grote, która przybyła z Berlina i rok później urodziła córkę. Znamienny jest fakt, że to Niemcy, wojskowi, do których należał ojciec pani Steinbach, wypędzili z Rumi Polaków. Na początku 1945 roku mała Erika uciekła z matką z Pomorza Gdańskiego przed zbliżającą się Armią Czerwoną. Większość swojego życia szefowa Związku Wypędzonych, spędziła w Hanau – rodzinnym miasteczku swego ojca, tam się kształciła i dość długo mieszkała. Zatem to jest jej *Heimat* (ojczyzna), a nie Rumia. Spis ludności z grudnia 1939 roku w po-

² Por. H. Schneider, *Centrum przeciwko Wypędzeniom a stosunki niemiecko-polskie*, <http://www.wsp.krakow.pl/konspekt/20/centrum.html>.

wiecie morskim obejmującym Rumień, mieszkało 83,2 tysiąca Polaków i tylko 9,5 tysiąca Niemców, zatem nie można stwierdzić, iż była to niemiecka miejscowość³.

W 1998 roku Erika Steinbach została przewodniczącą Związku Wypędzonych. Postępując się hasłami: demokracji, praw człowieka, pojednania, zrozumienia dla wszystkich ofiar chce przyciągnąć jak największą liczbę osób. W dotarciu do środowisk lewicowych, które wcześniej odcinały się od Związku, pomogła jej sytuacja międzynarodowa. Fundacja, która ma się zajmować budową Centrum, została powołana do życia 6 września 2000 roku, a na jej czele stanęli Erika Steinbach (CDU) i Peter Glotz (SPD).

Na niemieckiej opinii publicznej duże wrażenie zrobiły wydarzenia na Bałkanach – zwłaszcza czystki etniczne dokonywane przez Serbów na Albańczykach z Kosowa i mużulmanach z Bośni. Eriče Steinbach udało się przekonać wielu Niemców, że ich los podobny był do losu Albańczyków i Bośniaków, że cierpienie wysiedlanych jest takie samo, niezależnie od kraju i okoliczności. Mimo że ani Bośniacy, ani Albańczycy nie wywołali żadnej wojny światowej i nie wybrali demokratycznie odpowiednika Adolfa Hitlera i partii podobnej do NSDAP. Poza tym Steinbach zaczęła robić karierę w swojej partii – Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej. Od trzech lat zasiada w Zarządzie CDU, jest jedną z najbardziej wpływowych postaci prawego skrzydła partii. Jej działania popierają wszyscy ważniejsi chadecy: kanclerz Angela Merkel, premier Bawarii Edmund Stoiber, a także liberałowie z FDP i nawet część socjaldemokratów. To pokazuje, że z powodu polityki wewnętrznej chadecja

gotowa jest utrzymywać napięcie w stosunkach polsko-niemieckich. Jest to kwestia politycznego wyboru, lecz jednocześnie sprawa odwagi w polityce oraz uwzględnienia dalekosiężnych skutków takich decyzji dla polityki zagranicznej Niemiec. Kanclerz Schröder sprzeciwił się pomysłowi Eriki Steinbach i nie pozostawił wątpliwości, że w tej kwestii przykładą wagę do uzgodnień z Polską. Zatem nie chodzi tu o przemilczenie tematu wysiedleń, ale o formę jego upamiętnienia.

Helga Hirsch, niegdyś lewicowa publicystka, dziś wspierająca projekt utworzenia w Berlinie wyżej wspomnianego Centrum, zajmuje się kwestią cierpienia i bólu oraz zrozumienia dla cierpiących. Godzi się z tym, że „bez wątpienia Polacy i Żydzi nieporównywalnie bardziej cierpieli z powodu niemieckiego narodowego socjalizmu niż sami Niemcy”, ale uważa, że cierpienie jest jedno, tak samo cierpieli wypędzani i bombardowani pod koniec wojny Niemcy, jak wcześniej więźniowie Treblinki i Auschwitz. Zatopienie statku „Wilhelm Gustloff” z dziewięcioma tysiącami uciekinierów z Prus Wschodnich na pokładzie, które przypominał w książce *Idąc rakiem* Günter Grass, stało się symbolem cierpienia narodu ukaranego za drugą wojnę światową.

Z polskiej perspektywy pomysł stworzenia Centrum przeciwko Wypędzeniom postrzegany jest zupełnie inaczej. Polacy podejrzewają, że chodzi nie tyle o upamiętnienie historii, ile przede wszystkim o stworzenie nowego obrazu drugiej wojny światowej oraz, przy okazji, o uzasadnienie dalszej działalności Związku Wypędzonych⁴. Powstała obawa, że ponad dzie-

³ Por. J. Haszczyński, *Nie tylko pani Steinbach*, Warszawa 2003.

⁴ Por. J. Kranz, *Polsko-niemieckie cienie przeszłości*, „Sprawy Międzynarodowe”, 2005, nr 1.

sięć lat działań na rzecz pojednania zostanie zniweczone, jeżeli Niemcy w Berlinie, dawnym centrum państwa kierującego narodowo-socjalistyczną wojną totalną, podejmą próbę przedstawiania się w charakterze ofiar tej wojny. Emocje zaczęły zżerać wszystko to, co dotąd osiągnięto na płaszczyźnie stosunków niemiecko-polskich. Polskie media dały się nieopatrnie wciągnąć w niesmaczną polemikę, wprowadzając mało znaną wcześniej postankę CDU do pierwszej ligi niemieckiej polityki. Polscy publicyści, intelektualści stanowczo wypowiadali się przeciwko temu pomysłowi. Prof. Bronisław Geremek napisał: „Utworzenie centrum wypędzonych w Berlinie wytworzyłoby nowy kryzys psychologiczny w stosunkach polsko-niemieckich. Byłby to zły znak dla Niemiec i Europy”. Głos zabrali również przedstawiciele najwyższych władz państwowych. W 64. rocznicę agresji hitlerowskiej na Polskę 1 września 2003 roku Aleksander Kwaśniewski powiedział: „Z niepokojem myślimy o podjętym w Niemczech przedsięwzięciu, które może zaszkodzić procesowi pojednania, być krokiem wstecz we wspólnym wrażliwym odczytywaniu nauk historii. Nie możemy pozostać obojętni wobec inicjatywy utworzenia w Berlinie Centrum przeciw Wypędzeniom”⁵. W dniu 29 października 2003 roku w Gdańsku prezydenci Polski Aleksander Kwaśniewski i Niemiec Jahanes Rau podpisali wspólną deklarację o zaprzestaniu wysuwania materialnych roszczeń i wzajemnych oskarżeń za minione krzywdy. Doświadczenie wypędzenia nie musi prowadzić do samoidentyfikacji w duchu Związków Wypędzonych

w Niemczech. Takie było stanowisko niemieckiego ministra spraw zagranicznych Joschki Fischera, który mówiąc w jednym z wywiadów o procesie niemieckiego samouniwersytetowania, odrzucił pojęcie wypędzenia. Na pytanie, czy sam czuje się ofiarą, odpowiedział: „Nie, upadek narodowego socjalizmu był wyzwoleniem, także i przede wszystkim dla Niemców” („Die Zeit” 28.08.2003).

Uspokajające jest to, iż spora część Niemców, także tych młodych, z którymi miałam okazję wielokrotnie na ten temat rozmawiać, uważa Panią Steinbach za margines życia politycznego oraz że nie reprezentuje ona większości narodu niemieckiego. To jednak nie umniejsza problemu budowy Centrum, który jest dyskutowany od kilku lat przez rządy obu krajów.

Różnice poglądów między wieloma Polakami a Niemcami odnośnie się do pojęcia „ofiary”. Z polskiej perspektywy ofiary nie są sobie równe, spoglądamy na nie bowiem pod kątem przyczyny krzywd, kary (w wymiarze indywidualnym) lub odpowiedzialności (w wymiarze grupowym). Zarówno w kontekście winy, jak i odpowiedzialności sprawcy bywają często ofiarami własnych działań, wyborów lub przyzwolenia. Spór dotyczy ofiar w kontekście zróżnicowanych okoliczności: „wycierpieliście w wyniku wywołanej przez nas wojny i okupacji, my w wyniku waszych bombardowań i wysiedleń”⁶. Teza inicjatorów Centrum przeciwko Wypędzeniom, która brzmi: „my dokonaliśmy bezprawia, wy również”, wskazuje na przemieszanie przyczyn i skutków. Arcybiskup Józef Życiński w wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” (04.04.2004) stwierdził m.in.: „Świa-

⁵ Cytuję za: B. Supeł, *Stosunki polsko-niemieckie w kontekście Centrum przeciwko Wypędzeniom*, w: <http://www.lodzermensch.pl/?s=18&a=1&lang=pl>.

⁶ J. Kranz, *Polsko-niemieckie cienie przeszłości*, „Sprawy Międzynarodowe” 2005, nr 1.

domy swego dramatu Kain nie wpadł na pomysł, by domagać się odszkodowania materialnego za szkody, jakie ostatecznie poniósł w wyniku śmierci Abla...”.

Nie ulega wątpliwości, że wysiedlenia były tragedią dla wielu ludzi. W trakcie wysiedleń dochodziło do konkretnych zbrodni. Nie oznacza to jednak, że zbrodnią i bezprawiem była polityczna decyzja mocarstw o zmianie granic i o wysiedleniu. Pogląd na ten temat w Polsce i w innych krajach jest jednoznaczny. Polscy ministrowie spraw zagranicznych, Krzysztof Skubiszewski w 1990 roku i Władysław Bartoszewski w 1995 roku, nie przepaszali za bezprawie, wyrazili jednak żal i współczucie z powodu losu i cierpień wysiedlonych.

Dokumentacja wysiedleń jest w Niemczech obszerna – wydaje się grube tomy, wiele jest wystaw i regionalnych pomników, coraz więcej seriali i książek (nie sposób porównywać udokumentowania tego tematu z publikacjami na temat wywózki Polaków z ziem wschodnich RP, które były w PRL tematem tabu). Nie ma więc istotnego deficytu wiedzy na ten temat. Choć liderzy Związku Wypędzonych sugerują, że nie ma w Niemczech miejsca dokumentującego cierpienia uciekinierów ze Wschodu, to warto przypomnieć, że od samego początku RFN powstawały muzea ziem wschodnich. Przykładowo sami Niemcy z Prus Wschodnich stworzyli po wojnie aż trzy muzea – Wschodniopruskie Muzeum Krajowe w Lüneburgu, Centrum Kultury Prus Wschodnich na zamku Ellingen i Wschodniemiecką izbę pamięci w Glückstadt⁷. Obawy Polaków nie wynikają z odgórnego założenia o właściwej inicjatorom Centrum przeciwko Wypędze-

niom intencji fałszowania w faktów lub dokumentów, lecz z przekonania o zamiarze zmanipulowanego politycznie przedstawienia faktów. Nie chodzi bowiem o to, co pokazać, ale jak i w jakim celu.

W sierpniu 2003 roku polski Sejm przyjął z inicjatywy PiS dokument, w którym polscy parlamentarzyści sprzeciwili się „próbom rozmywania odpowiedzialności za wywołanie drugiej wojny światowej, popełnione w jej czasie zbrodnie i zniewolenie narodów”. Apel polskiego narodu poprzedził szereg innych inicjatyw i dokumentów zarówno po stronie polskiej, jak i niemieckiej. Powstał też projekt rezolucji „wzywającej Radę Ministrów do stanowczej reakcji na wypowiedzi i działania polityków niemieckich, kwestionujące ład prawno-własnościowy na polskich Ziemiach Północnych i Zachodnich”⁸. Projekty te były reakcją na zataczającą wówczas coraz szersze kręgi dyskusję polityczną dotyczącą projektu Centrum przeciwko Wypędzeniom.

Natomiast niemieckie elity polityczne zaskakująco szybko zaczęły popierać Związek Wypędzonych, także te niezwiązane z chadecją. Jak dotąd temat przymusowych wysiedleń Niemców cieszył się popularnością wśród polityków CDU/CSU, szczególnie w okresie przedwyborczym, kiedy prawa strona niemieckiej sceny politycznej musiała walczyć o zdobycie dodatkowych głosów. Wraz ze zmianą koalicji rządzącej w 1998 roku dokonano znacznej redukcji środków finansowego wsparcia dla Związku Wypędzonych. I choć wypowiedzi kanclerza Schrödera nigdy nie pozostawały wątpliwości, że jest on przeciwny budowie Centrum, to jednak uchwała Bundestagu z lipca 2002

⁷ Por. P. Semka, *Nowi i starzy wypędzeni*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny”, 2003, nr 4.

⁸ M. A. Cichocki, *Problem pamięci jako problem polityczny*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny”, 2003, nr 4.

roku wzywająca do zainicjowania europejskiego dialogu w sprawie budowy Centrum w Berlinie znalazła szerokie poparcie wśród posłów koalicji rządzącej. Znaczącym wsparciem ze strony niemieckiej lewicy był wybór Petera Glotza, jednego z czołowych polityków socjaldemokracji, na współprzewodniczącego Fundacji Centrum przeciwko Wypędzeniom.

W parze z planowaną budową Centrum przeciwko Wypędzeniom idzie kwestia odszkodowań dla Niemców za wywłaszczenie po II wojnie światowej. Strona niemiecka jest zdania, że wywłaszczenie bez odszkodowania jest niezgodne z prawem międzynarodowym. Jednocześnie uznaje wywłaszczenie dokonane przez Sowieców w NRD w latach 1945-1949. Aktualnie problem odszkodowań wzięto na siebie Powiernictwo Pruskie (Prusische Treuhand) z Rudim Pawelką na czele, przygotowywane są pozwy sądowe, których wnioskodawcy będą się domagać zwrotu skonfiskowanego majątku i rekompensat.

Także strona polska za czasów premiera Jerzego Buzka zaczęła domagać się godziwych odszkodowań dla ofiar hitleryzmu. W tym czasie powołany został Instytut Pamięci Narodowej. W przypadku roszczeń dotyczących odszkodowań osiągnięto efekt, o którym do dzisiaj niewiele się w Polsce mówi: liczne niemieckie miasta, gminy i miasteczka zaczęły zapraszać poszkodowanych¹⁰. Odbyły się też rokowania w sprawie wypłat za pracę niewolniczą i przymusową w III Rzeszy; ostatecznie strona polska wynegocjowała 1,812 miliarda marek. Ogólna polityczna i społeczna atmosfera w Niemczech sprzyja jednak formułowaniu oczekiwań, iż teraz to Polacy i Czesi powinni okazać zrozumienie dla

¹⁰ Por. B. Jałowiecki, *Protesty nie wystarczą*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny”, 2003, nr 4.

odszkodowawczych żądań wysiedlonych. Wydaje się jednak, że faktyczne żądania odszkodowań czy zwrotu utraconego mienia nie mają szans na realizację. Polsko-niemiecki traktat graniczny zamknął definitywnie jakiegokolwiek spekulacje na temat roszczeń terytorialnych. Opracowania prawne wykonane w Parlamencie Europejskim (na zlecenie przedstawicieli Związku Wypędzonych) nie dają żadnych podstaw prawnych do wyciągania roszczeń odszkodowawczych czy zwrotu utraconego mienia.

Stanowisko niemieckiego Kościoła katolickiego w sprawie utworzenia Centrum przeciwko Wypędzeniom jest jednoznaczne: sprzeciwia się on takiej formie budowania społecznego konsensu i rozrachunku z przeszłością. Kardynał Karl Lehmann, przewodniczący niemieckiego Episkopatu, o upamiętnieniu ofiar wypędzeń, jakich dokonywano w Europie mówi, że „nie powinno ono być traktowane jako coś *a priori* podejrzanego. Co jest jednak bardzo istotne, to sposób, w jaki chce się zachować tę pamięć: należy znaleźć takie formy, które będą narody do siebie przybliżać, a nie tworzyć podziały. Dlatego trzeba jeszcze pomyśleć, jak to osiągnąć i rozmawiać ze sobą, pamiętając o wrażliwości i o uczuciach rozmówców” („Tygodnik Powszechny”, 13.11.2005).

Erika Steinbach, chcąc utworzyć Centrum przeciwko Wypędzeniom w katolickim kościele św. Michała Archanioła w Berlinie, spotkała się ze sprzeciwem środowisk kościelnych. Kardynał Georg Sterzinsky, arcybiskup Berlina, dystansuje się wobec planów utworzenia Centrum: „Tak długo jak nie jest wystarczająco jasne, co się rozumie pod »Centrum przeciwko Wypędzeniom« i jak długo wokół powstania takiego centrum nie będzie społecznego

konsensu, nie możemy zgodzić się z planami Niemieckiego Związku Wypędzonych” („Rzeczpospolita”, 15.08.2005).

Podobne zdanie na ten temat ma strona polska. Abp Henryk Muszyński, przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. kontaktów z Episkopatem Niemiec uważa plany umieszczenia Centrum w kościele św. Michała w Berlinie za niewłaściwe. „Zanim takie Centrum powstanie, trzeba dokładnie uzgodnić jego założenia, bowiem powinno ono jednoczyć narody, a nie dzielić. Nie może być Centrum, które pokazywałoby cierpienie tylko jednej strony. Taka inicjatywa musi uwzględniać kontekst historyczny, który pozwoli ludziom poznać skomplikowane uwarunkowania procesu wypędzenia. Takie Centrum musi uwzględniać racje wszystkich stron” (www.kai.pl, 07.01.2006).

Odpowiedzialność polityczna i historyczna Niemiec za drugą wojnę światową nie wymaga, by przez dziesięciolecia codziennie przypominać o obozach śmierci, ale nie da się zmienić tej odpowiedzialności przez apele o łagodniejszy stosunek do przeszłości, budowę Centrum przeciwko Wypędzonym lub powoływanie do życia towarzystwa powierniczego w celu dochodzenia roszczeń materialnych od Polski i Czech. Ten rodzaj niemieckiej polityki nie stanowi dobrej podstawy dialogu. Centrum ma być politycznym pomnikiem i koncentrować się przede wszystkim na losach Niemców. Dokonuje się też przewrotnej modernizacji dawnej doktryny Związku Wypędzonych i przedstawia się decyzje alianckie z 1945 roku jako zbrodnie przeciwko ludzkości, porównywalne ze zbrodniami osądzonymi w procesach norymberskich. Projekt Centrum przeciwko Wypędzonym jest zatem czymś nowym ze względu na jego rozmiar, cele i funkcje. Należy spodziewać się, że będzie on miał

przede wszystkim konsekwencje polityczne, a tylko w niewielkim stopniu prawno-rozszczeniowe dla stosunków polsko-niemieckich, choć nie można wykluczyć prób wykorzystania go dla uwiarygodnienia potencjalnych żądań. Może on zagrozić pojednaniu polsko-niemieckiemu, które stało się jednym z najpomyślniejszych wydarzeń całego okresu powojennego, zarówno w skali europejskiej, jak też w historii współżycia obu narodów – Polaków i Niemców. Pojednanie położyło kres tyśiącletniemu „parciu na Wschód” naszego zachodniego sąsiada. Jest jeszcze czas, by uniknąć szkodliwych skutków pomnika „wypędzonych”.

Strona polska musi zaproponować konkretną wizję pamięci o zbrodniach XX wieku oraz promować polską kulturę i historię w Niemczech. Wiedza na te tematy w Niemczech jest bardzo mała, co sprzyja instrumentalnemu wykorzystywaniu przeciwko Polsce starych stereotypów. Mówiąc inaczej, państwo polskie będzie musiało prowadzić aktywną politykę historyczną, rozumianą oczywiście w kontekście bardziej europejskim i narodowym niż nacjonalistycznym. Musimy zaakceptować to, że Niemcy pozostają kluczowym partnerem polskiej polityki – czy tego chcemy, czy nie. Oczywiście wiele zależy od tego, jak nowi przywódcy obu rządów wyobrażają sobie naszą dalszą współpracę. Czy będzie to polityka aktywna, inicjująca europejskie przedsięwzięcia na forum całej Unii Europejskiej? Czy też będzie to polityka dystansu, bez wzajemnych, daleko siężnych projektów, opierająca się głównie na wyjaśnianiu problemów bieżących? Na odpowiedź musimy jeszcze poczekać.

DOMINIKA MICHALIK, ur.1984 r. Studiuje w WSE im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie na III roku stosunków międzynarodowych.

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, Piotr Klodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu kolejnych numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł;
trzech numerów – 16 zł.

UWAGA!

Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2006 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przesłać na nr faksu: 012 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2006 jest to *Szukalem Was...* – wybór myśli Jana Pawła II.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w I kwartale 2006 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I kwartał 2006 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. 012 61 99 530, fax 012 61 99 502;
e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



O sejmie, s. 7

Jędrzej Kitowicz: Darmo marszałek prosił, aby te prywatne żądania swoje do innego sejmku odłożyli; lecz tych próśb nie słuchano; póty perorowali, póki się dobrze nie ściemniało. Marszałek tedy, ucieszony nadzieją dokończenia szczęśliwego, zawołał, aby przyniesiono świce. Lecz te i pochodnie po kilka razy przynoszone, z okrzykiem wielkim, iż się przy świecach sejmować nie godzi, za każdym razem we drzwiach izby poselskiej przez nasadzonych na to chustkami, czapkami i rękami były zagaszone.



Dusza i doświadczenie wewnętrzne, s. 93

Stanisław Judycki: Mózg jest spichlerzem danych pamięciowych i zaburzenia jego funkcji prowadzą do niemożliwości przypomnienia sobie nawet najprostszych rzeczy, aż po utratę danych pamięciowych, z jaką mamy na przykład do czynienia w chorobie Alzheimera. Jednak nawet w takich sytuacjach zostaje zachowany ktoś, kto doznaje tej utraty, a więc ktoś, kto nie może sobie przypomnieć nawet najprostszych czynności. Ciągłe zatem jest obecny podmiot trwający w czasie.



Radocyna, s. 150

Dorota Zańko: Spojrzała na pustą drogę. To było dziś – pierwsze przesiedlenia zaczęły się 29 kwietnia. Krajobraz rozbielony lekką mgłą, jak teraz, dotkliwy chłód, znacznie większy niż na nizinach o tej porze roku, przyroda, która nie obudziła się jeszcze do życia. Jadą na punkt zborny albo wprost na stację. Wozy wyładowane dobytkiem podskakują na kamieniach, spadają garnki, toboły z pościelą, dzieci. Dzieci... Wróciła do pokoju. Spały zawinięte w śpiwory, przytulone do siebie.



O książce Karola Tarnowskiego *Ustyszeć niewidzialne*, s. 167

Dobrosław Kot: Filozofia wiary może uchodzić za sport ekstremalny. Refleksja nad wiarą tak się ma do innych dyscyplin filozoficznych, jak skoki spadochronowe do skoku w dal. Na czym polega ta ekstremalność? Powodów jest wiele – od trudności tematu, poprzez świadomość ciągłego balansowania na granicy możliwości ludzkiego myślenia, po ciągłą konieczność szukania przez filozofię wiary usprawiedliwienia samej siebie.

Za miesiąc: **Święte miasta Wschodu**

ISSN 0044-488X

02



770044 488607