

Anna Ziółkowska-Juś

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Świadomość i poznanie integralne. W kręgu inspiracji pragmatyzmem Johna Deweya

W dziejach kultury zachodniej, zwłaszcza od czasów nowożytnych, poznanie naukowe i filozoficzne, uznawane za domenę rozumu, było wyraźnie oddzielane od ciała, emocji i procesu życia. Izolacji sfery umysłowej z całokształtu ludzkiego doświadczenia towarzyszyło zawężenie znaczenia świadomości do jej wymiaru epistemologicznego. Podejście to było oparte na założeniu dualizmu umysłu i ciała (którego najwyraźniejszą wizję odnajdujemy u Kartezjusza), a także utożsamieniu świadomości z umysłem i uznaniu sfery cielesnej za nieświadomą i niewnoszącą żadnych znaczeń z punktu widzenia poznania. Inaczej było jeszcze w filozofii starożytnej Grecji, w której dążenie do prawdy łączyło się z troską o sferę cielesną i duchową. Wraz z nowożytnością zawężoną do wymiaru epistemologicznego świadomość przestała być „łącznikiem” pomiędzy sferą poznawczą i sztuką życia. Tym samym został rozerwany związek poznania ze sferą moralną i estetyczną. Współcześnie (przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej) można jednak dostrzec wyczerpywanie się kartezjańskiego paradygmatu i związanych z nim założeń. Krytykę kartezjańskiego ujęcia świadomości odnajdujemy w wielu nurtach: fenomenologii, hermeneutyce, behawioryzmie, filozofii analitycznej, filozofii pragmatycznej i neopragmatycznej, psychoanalizie, neurologii i innych. Za istotny problem u Kartezjusza uważa się nie tyle związanie świadomości z refleksją, co raczej jej zawężenie do refleksji. Rozszerzenie pojęcia świadomości wiąże się z uznaniem sfery intelektualnej za sferę nieautonomiczną względem ciała, emocji i procesu życia. Wyczerpywaniu kartezjańskiego paradygmatu towarzyszy również dostrzeżenie niebezpieczeństw dogmatyzmu i wyjałowienia, na jakie narażone jest redukowanie sfery poznawczej do umysłu.

Celem artykułu jest rozwijanie, opierając się na poglądach Johna Deweya, koncepcji „poznania integralnego”, które uwzględni, a nawet kultuwyje w sobie

aspekty cielesne, zmysłowe, emocjonalne. Uważam, że główną rolę w poznaniu integralnym pełni świadomość. Chodzi tu jednak o szersze niż kartezjańskie ujęcie świadomości. W perspektywie Deweyowskiego pragmatyzmu świadomość nie daje się sprowadzić do myślącego „ja”. Może mieć zarówno refleksyjną, jak i nierefleksyjną (cielesną, zmysłową, emocjonalną) postać. W artykule zwracam uwagę na to, że świadomość nierefleksyjna, często traktowana jedynie instrumentalnie w procesie poznania, ma dla jego integralności istotne znaczenie. Uważam, podobnie jak Dewey i kontynuujący jego projekt Richard Shusterman, że w poznaniu integralnym ważne jest nie tylko docenienie znaczenia świadomości nierefleksyjnej, ale również jej kultywowanie i konstruktywne przekształcanie. Praca nad świadomością w jej szerokim ujęciu wiąże się z troską o siebie (w aspekcie cielesnym, emocjonalnym, relacją z sobą, innymi i światem), czyli, inaczej mówiąc, ze sztuką życia. Uważam, że praca nad sobą nie jest kwestią osobną i niezależną wobec poznania intelektualnego (na co wskazuje filozofia nowożytna), ale że właśnie je warunkuje i przyczynia się do jego integralności.

W pierwszej części artykułu charakteryzuję na podstawie poglądów Deweya, poznanie integralne i kontrastuję je z poznaniem niepełnym. W drugiej, dokonuję próby wyinterpretowania różnych, subtelnych znaczeń świadomości, obecnych w koncepcji poznania integralnego. W trzeciej części tekstu, mającej charakter praktyczny, wskazuję, że dążenie do prawdy starożytnych filozofów – jako łączące w sobie poznanie z szerszym niż epistemologiczne ujęciem świadomości – miało charakter integralny i antycypowało (z pewnym zastrzeżeniem) wiele wątków, które odnośnie do poznania i świadomości możemy odnaleźć w pragmatycznym podejściu Deweya i Shustermana.

Poznanie integralne a poznanie niepełne

W książce z 1934 roku, zatytułowanej *Sztuka jako doświadczenie*, John Dewey sprzeciwił się izolacjonizmowi estetycznemu, twierdząc, że sztuka nie jest przedmiotem, który można znaleźć na przykład w muzeum, ale doświadczeniem wyłaniającym się z procesu życia. Ma więc ona procesualny, egzystencjalny, interaktywny charakter. Wiąże się z zależnością tego, co obiektywne i subiektywne, wewnętrzne i zewnętrzne oraz doznania i działania. Według Deweya sztuka rodzi się z codzienności. Jest ona spotęgowaniem i zarazem sublimacją doświadczenia codziennego. Jednak nie każde doświadczenie, które wyłania się z procesu życia, ma charakter estetyczny. Chociaż doświadczenie estetyczne wiąże się z codziennością i potencjalnie samo życie może nim być, to jednak nie jest czymś często spotykanym, danym i oczywistym, ale stanowi wyzwanie i zadanie. Dewey rozróżnia doświadczenia rzeczywiste (całościowe, integralne, celowościowe, estetyczne) od doświadczeń niepełnych (nierozwiniętych, nie-

estetycznych)¹. Rozróżnienie to nie jest związane z tym, czy w doświadczeniu mamy do czynienia z dziełem sztuki jako przedmiotem estetycznym, czy też nie. Doświadczenie estetyczne może się bowiem ukonstytuować w związku z różnego rodzaju codziennymi przeżyciami i działaniami, na przykład przeżyciem burzy na morzu, pisanem artykułu, pielęgnowaniem ogrodu, przygotowywaniem posiłku, czytaniem książki albo rozmowy z przyjacielem. Poznanie intelektualne również może być doświadczeniem pełnym. Natomiast doświadczenie przedmiotu estetycznego (na przykład obrazu w galerii) albo udział w przedsięwzięciu artystycznym (na przykład koncercie) mogą mieć charakter niepełny, nieestetyczny. W artykule skupiam się na poznaniu intelektualnym, które ma charakter pełny. Określam je „poznaniem integralnym”². Uważam, że poznanie integralne różni się od poznania niepełnego przede wszystkim udziałem i natężeniem świadomości, a także obecnością przenikającej je emocjonalnej jakości estetycznej. Nie oznacza to jednak, że jest ono subiektywną projekcją albo jest zamknięte w jaźni. Zdaniem Deweya podmiotem doświadczenia estetycznego nie jest wyizolowane „ja”, ale interakcja pomiędzy organizmem i otoczeniem. Dewey nie definiuje w sposób jasny i jednoznaczny świadomości. Uważam jednak, że w jego koncepcji doświadczenia integralnego pojawia się *implicite* wiele zróżnicowanych odcieni znaczeniowych świadomości, które wydobywam w dalszym ciągu rozważań. Służy temu wcześniejsza, z konieczności skrótowa, charakterystyka poznania integralnego oraz jego skontrastowanie z poznaniem niepełnym (nieestetycznym).

Poznanie integralne jest pewnym rodzajem doświadczenia integralnego. Ma ono cechy właściwe doświadczeniu integralnemu, ale jednocześnie ma swoją specyfikę w związku z tym, że jest odniesione do sfery poznawczej. Jest to poznanie, które zawiera aspekty estetyczne³. Estetyczność poznania wyraża się przede wszystkim w jego formie („jak” poznania). Cele poznania integralnego mają poznawczy charakter, jednak są one realizowane w estetyczny sposób. O estetyczności (integralności) poznania przesądza to, że nie angażuje ono jedynie wyizolowanej z kontekstu ludzkiego życia sfery refleksyjnej, ale

¹ J. Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1975. s. 45. Do ważniejszych polskich opracowań koncepcji doświadczenia estetycznego w estetyce pragmatycznej należą: K. Wilkoszewska, *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya*, Universitas, Kraków 2003; D. Koczanowicz, *Doświadczenie sztuki, sztuka życia. Wymiary estetyki pragmatycznej*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2008; S. Stankiewicz, *Estetyka pragmatyczna – projekt otwarty*, Universitas, Kraków 2012.

² Dewey nie posługiwał się sformulowaniem „poznania integralne”. Pisał o „doświadczeniu integralnym”, które odnosił do sfery szerszej niż poznawcza. Wprowadzam kategorię „poznania integralnego” na oznaczenie poznania, które zawiera aspekty estetyczne.

³ Uważam, że poznanie integralne może się realizować w różnych dziedzinach, na przykład: filozofii, psychologii, teorii sztuki, matematyce, fizyce, przyrodznawstwie, kulturoznawstwie, medycynie, a także w dyscyplinach technologicznych i innych. Może się ono realizować poza instytucjami bądź w ramach instytucji (szkoły, uniwersytetu), pod warunkiem zapewnienia w nich warunków harmonijnego rozwoju człowieka. O estetycznym wymiarze poznania integralnego piszę w artykule: *Rola doświadczenia estetycznego w poznaniu integralnym. Ku Deweyowskim inspiracjom*, „Estetyka i krytyka”, nr 42 (3/2016), s. 219-244.

uwzględnia również warunkująca ją sferę cielesną oraz związane z nią uczucia, zmysły, wyobraźnię i intuicję.

Poznanie integralne ma charakter celowościowy, kumulatywny i selektywny⁴. Wymaga ono świadomego zamiaru, dzięki któremu: „doświadczany w nim materiał rozwija się dążąc do spełnienia”⁵. Wiąże się z dostrzeganiem zależności pomiędzy terażniejszymi interakcjami, przeszłymi doświadczeniami i przyszłymi zamierzeniami. Jego cechą jest spójność⁶. Twórcze połączenie nabytej wiedzy z aktualnym doświadczeniem wymaga uruchomienia pokładów wyobraźni i intuicji⁷. Poznanie to nie jest chaotyczne i niekontrolowane. Nie jest ono również mechaniczne, gdyż poznający (poznająca) jest w nim otwarty (otwarta) na to, co się aktualnie wydarza i co przychodzi z zewnątrz, a co może nawet zmodyfikować jego (jej) pierwotny zamysł⁸. Wymaga ono wypośrodkowania (w sensie Arystotelewskiego „złotego środka”) pomiędzy nadmierną receptywnością i aktywnością⁹. W ukierunkowaniu procesu poznawczego niezbywalną rolę pełnią uczucia. Nie stanowią one jego odrębnych elementów, ale przenikają go, zabarwiając estetyczną jakością i znaczeniem¹⁰. Przyczyniają się one w szczególny sposób do selekcji i porządkowania doświadczanego materiału¹¹.

Właściwe ukierunkowania poznania wymaga od poznającego (poznającej) zachowania równowagi pomiędzy doznaniem i działaniem. Dostrzeganie związków pomiędzy tym, co się robi, a tym, czego się doznaje, wiąże się z wyjściem poza poziom myślenia dyskursywnego, a zarazem uruchomieniem wrażliwości i inteligencji charakterystycznej dla artystów¹². Odczuwanie zależności pomiędzy doznaniem i działaniem nie stanowi jedynie dopełnienia dyskursywnego myślenia, ale oddziałuje na jego przebieg i rezultaty. W związku z tym, że poznanie jest procesem, harmonia pomiędzy doznaniem i działaniem, a także całością procesu poznawczego, ma w nim charakter względny. Aby poznanie mogło się rozwijać, musi wiązać się niekiedy z przeobrażeniem chwilowych zaburzeń równowagi,

⁴ J. Dewey, *op. cit.*, s. 70.

⁵ *Ibidem*, s. 45.

⁶ *Ibidem*, s. 47.

⁷ Wyobraźnia pojawia się w sytuacji spotkania nabytego doświadczenia z nowym. Najczęściej wymaga długiego okresu „przygotowań”. Nagle osiągnięcie harmonii pomiędzy tym, co nowe i stare Dewey określa intuicją. Dewey odróżnia wyobraźnię i intuicję od urojeń (fantazji). Wyobraźnia i intuicja docierają do istoty rzeczy, a urojenia są zamknięte w jaźni. Różnicę pomiędzy wyobraźnią a fantazją (urojeniem) najczęściej ujawnia czas (*ibidem*, s. 333).

⁸ „Pomiędzy biegunami bezcelowości i mechanicznej sprawności ciągną się drogi działania, na których przez kolejne uczynki przewija się i narasta poczucie znaczenia, zachowywane i gromadzone w dążeniu do celu, odczuwanego jako spełnienie jakiegoś procesu” (*ibidem*, s. 49).

⁹ *Ibidem*, s. 57.

¹⁰ *Ibidem*, s. 53.

¹¹ *Ibidem*, s. 54.

¹² *Ibidem*, s. 58.

oporów i napięć¹³. Może mu towarzyszyć niepewność, wahanie co do właściwości kierunku obranej drogi, a nawet cierpienie (w związku z koniecznością przebudowy dotychczasowego doświadczenia pod wpływem aktualnych doświadczeń), które jednak ostatecznie nie prowadzą do rezygnacji, ale zostają przewyciężone w dążeniu do wyznaczonych celów¹⁴. Dostrzeżenie zależności pomiędzy doznaniem, działaniem i całością poznania daje poznającemu (poznającej) poczucie znaczenia.

Oprócz znaczeń dających się wyrazić w sądach w poznaniu integralnym ważne są również odczuwane bezpośrednio znaczenia jakościowe (estetyczne)¹⁵. Chociaż poznający (poznająca), inaczej niż na przykład artysta, posługuje się najczęściej symbolami zastępczymi wobec materiału, nad jakim pracuje, to jednak może je traktować nie tylko instrumentalnie, ale również odczuwać w sposób bezpośredni. Wyczulenie na estetyczne jakości środków wyrazu nie jest tak oczywiste w myśleniu naukowym i filozoficznym jak na przykład w muzyce czy malarstwie. Poznający (poznająca) posługuje się bowiem środkami (na przykład słowami), których natura jest dość odległa od tego, co chce wyrazić. Może więc zignorować aspekty estetyczne środków wyrazu w imię sensu. Natomiast w dziele sztuki dźwięk albo barwa odgrywają niezwykłą rolę. Tymczasem Dewey podkreśla, że estetyczne odczuwanie znaków werbalnych, idei, pomysłów, atmosfery emanującej z otoczenia poznającego (poznającej) decydują o sposobie i rezultatach poznania. Pisze, że:

Różne idee różnie się „czuje”, mają one, jak wszystkie inne rzeczy, własne bezpośrednie właściwości jakościowe. Kto w myśl szuka rozwiązania dla jakiegoś skomplikowanego zagadnienia, napotyka na swej drodze, właśnie na skutek tej właściwości idei, wskazówki prowadzące we właściwym kierunku. To jakości idei powstrzymują go, jeśli zbacza z drogi, i popychają go naprzód, kiedy idzie we właściwym kierunku. Są jak czerwone i zielone światła intelektu.¹⁶

Wyczulenie na znaczenia estetyczne wymaga wytężonej koncentracji, którą Dewey określa postrzeganiem albo żywą percepcją. Filozof odróżnia postrzeżenie od rozpoznania. Postrzeżenie definiuje jako: „intencjonalne ukierunkowanie naturalnych zjawisk na znaczenia, które sprawiają, że można je bezpośrednio posiadać i się nimi cieszyć”¹⁷. W postrzeganiu, inaczej niż w rozpoznaniu, świadomość ożywia się i odświeża¹⁸. Postrzeżenie nie jest zwykłym „patrzyeniem na coś”, sprowadzaniem tego, co nowe do znanych schematów i kategorii, ale uważnością,

¹³ *Ibidem*, s. 71.

¹⁴ *Ibidem*, s. 52.

¹⁵ O koncepcji znaczenia estetycznego u Deweya pisze szeroko S. Stankiewicz w książce *Estetyka pragmatyczna – projekt otwarty* (s. 195-216).

¹⁶ J. Dewey, *op. cit.*, s. 141.

¹⁷ *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, Vol. 37, ed. J.A. Boydston, Carbondale 1969-1990, *The Later Works: 1925-1953*, s. 268-269. Cyt. za: S. Stankiewicz, *op. cit.*, s. 137.

¹⁸ J. Dewey, *op. cit.*, s. 67.

troską, widzeniem czegoś jakby po raz pierwszy. W rozpoznaniu sprowadzamy to, co inne do tego, co znane, widzimy to, co chcemy widzieć. Natomiast postrzeganie łączy się z myśleniem nakierowanym na to, co szczególne i niepowtarzalne. Postrzeżenie, w odróżnieniu od rozpoznania, jest czymś każdorazowo świeżym, a także brzemienym w znaczenia (najczęściej estetyczne). Postrzeganie nie jest obojętne wobec tego, co postrzegane, ale jest przepojone uczuciem miłości, troski i głębokim przywiązaniem do swojego materiału. Uczucie nie jest dodatkiem do tak rozumianego postrzeżenia, bowiem to ostatnie, przenikając cały ustrój, jest całkowicie przepojone emocjonalnie¹⁹.

Zdaniem Deweya wrogiem estetyczności nie jest intelektualizm i refleksyjność, ale zdanie się na kaprys, banał i rutynę, a także uleganie konwenansom w działalności praktycznej i w pracy intelektualnej²⁰. W związku z żywą, niepoddającą się rutynie interakcją z otoczeniem poznający (poznająca) może podać w wątpliwość pewne, zarówno swoje własne, jak i zakorzenione w kulturze i tradycji, przekonania i przesady, a tym samym wykraczać poza stereotypowość, konformizm, dogmatyzm i schematyczność. Interesujące jest to, że zdaniem Deweya tym, co pozwala wykroczyć poza konwencjonalność i stereotypy, nie jest wyizolowany rozum, ale właśnie związane z cielesnością uczucia, wyobraźnia i zmysły.

Tym, co chroni poznanie przed rutyną i banalnością jest jego kumulatywny charakter i dążenie do spełniającego zakończenia. W poznaniu tym już samo dążenie staje się celem²¹. Dużej wagi nabiera w nim zintegrowanie celów ze środkami i procesem, które do nich prowadzą. Poznający (poznająca) nie traci z pola widzenia swoich celów, ale jednocześnie wykazuje się troską i wrażliwością wobec tego, co się wydarza (czasem w sposób niespodziewany i nieprzewidywalny) na drodze do celu. Troszczy się o siebie, innych i otoczenie.

Pomimo swojego wewnętrznego zróżnicowania, poznanie integralne stanowi pewną całość i jedność²². Jako scalone wewnętrznie odgranicza się ono od innych doświadczeń w nurcie życiowego doświadczenia, zarazem nie przerywając jego ciągłości. Kolejne jego etapy wynikają jeden z drugiego, jednocześnie nie zatracając odrębności poszczególnych części. Tym, co stanowi o jego jedności, jest towarzyszące mu poczucie znaczenia, a także przenikająca je na wskroś jakość emocjonalna, która towarzyszy całemu procesowi poznawczemu dążącemu do spełnienia²³.

W doświadczeniu całościowym o charakterze poznawczym współlistnieją ze sobą aspekty intelektualny, emocjonalny i praktyczny²⁴. Prowadzi ono nie tylko

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 52.

²¹ *Ibidem*, s. 48.

²² *Ibidem*, s. 47.

²³ *Ibidem*, s. 71.

²⁴ „Faza emocjonalna doświadczenia łączy jego części w jedną całość, faza ‘intelektualna’ po prostu określa fakt obecności znaczenia w doświadczeniu, natomiast faza ‘praktyczna’ wskazuje, że ustrój pozostaje w stosunku wzajemnego oddziaływania z otaczającymi go przedmiotami i wydarzeniami” (*ibidem*, s. 69).

do określonych rezultatów, ale również do kształtowania samego poznającego (poznającej), a także jego (jej) radości i spełnienia. Podmiotem poznania pełnego jest sam proces poznawczy, który kształtuje zarówno poznającego (poznającą), jak i jego (jej) przedmiot. O integralności poznania można mówić jedynie wtedy, gdy zostaje ono uzewnętrznione, zakomunikowane i uczynione dostępnym dla ogółu. Doświadczenie poznawcze będące wynikiem bezpośredniego oddziaływania energii środowiskowych i ludzkiego ustroju dąży do ekspresji. Dewey pisze, że: „Doświadczenie, które nie znalazło uzewnętrzniającego go wcielenia, pozostaje niekompletne”²⁵.

Poznanie integralne stanowi alternatywę wobec jednostronnego poznania intelektualnego. Posługując się terminologią Deweya, można określić jednostronne poznanie intelektualne jako doświadczenie niepełne, nierozwinięte²⁶. W poznaniu niepełnym poznający (poznająca) nie dostrzega związku pomiędzy myśleniem refleksyjnym a sferą cielesną (powiązaną z uczuciami i zmysłami), a tym samym nie przykłada wagi do świadomego kształtowania tej ostatniej. Jest ono mechaniczne albo chaotyczne, ospałe i rozwlekłe. Nie tylko jest nieestetyczne, ale również anestetyczne, znieczulające²⁷. Opiera się często na niepoddawanych pod refleksję procedurach, schematach i nawykach. Brakuje w nim poczucia związku pomiędzy przeszłym doświadczeniem, aktualnym działaniem i przyszłymi zamiarami. Jest ono często nakierowane na pozapoznawcze cele, takie jak: zaspokojenie próżnej ciekawości, wypełnienie pustego czasu, ocena, władza, sława, prestiż itp. Z poznaniem niepełnym mamy do czynienia wtedy, gdy poznający (poznająca) zmierza bezpośrednio do celu, lekceważąc przy tym środki, które do niego prowadzą. Nie dostrzega związanych z nimi znaczeń jakościowych. Nie zważa na to, co czuje i czego doznaje. Nie dostrzega również związku pomiędzy doznaniem i działaniem. Nie wykazuje się troską o swoje ciało, emocje, innych i otaczające środowisko. Często sam(a) siebie traktuje jako wyłącznie środek do celu. W poznaniu niepełnym brakuje świadomości związku pomiędzy procesem i jego rezultatem, tym, co było „przed” i tym, co jest „po”. Droga i środki wiodące do celu nie są w nim doświadczane estetycznie. Poznanie niepełne pozbawione jest motywacji wewnętrznej, zaangażowania emocjonalnego, poczucia ciągłości, celu i dążenia do spełnienia. Dokonuje się ono najczęściej pod presją zewnętrzną. Jest sterowane przez zewnętrzne wymogi instytucjonalne, normy kulturowe, media, a nie przez zainteresowania, potrzeby i uczucia poznającego (poznającej). Jest ono wyzbyte postrzegania. Ogranicza się do rozpoznawania. Dewey zauważa, że nierozwinięty model poznania jest jednak zjawiskiem dość powszechnym. Z nieestetycznym modelem poznania mamy na przykład do czynienia w sytuacji, kiedy uczeń, pod presją zewnętrznych wymagań, przyswaja dużą ilość informacji, nie dostrzegając

²⁵ *Ibidem*, s. 65.

²⁶ *Ibidem*, s. 45.

²⁷ *Ibidem*, s. 51.

istniejących pomiędzy nimi związków i nie potrafiąc ich odnieść do kontekstu własnego życiowego doświadczenia²⁸. Taki sposób poznawania prowadzi często do wyjałowienia i braku poczucia sensu, a nawet depresji. Innym przykładem poznania niepełnego może być gromadzenie (na przykład dla „zabicia czasu”) różnych informacji poprzez bezcelowe surfowanie po Internecie. Jest to przykład poznania chaotycznego i powierzchownego. Poznaniem niepełnym jest również poznanie naukowca, który bada swój przedmiot na podstawie pewnych przyjętych z góry procedur, schematów i metod, a jednocześnie separuje się od własnych doznań, uczuć, wcześniejszych doświadczeń, podszeptów wyobraźni i intuicji. W tych trzech przykładach wiedza nie zostaje w pełni doświadczona. Jest ona oderwana od całokształtu życia poznającego (poznającej) i od warunkującej świadomości poznawczą sfery nierefleksyjnej. Myślę, że poznanie niepełne opiera się na błędnym założeniu Kartezjańskim, według którego można odseparować świadomość epistemologiczną od troski o siebie (w wymiarze cielesnym i duchowym). Choć na gruncie wielu teorii Kartezjańskie założenia dotyczące świadomości zostały uznane za przebrzmiałe, to jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że są one nadal silnie zakorzenione w sferze praktycznej.

Wielowymiarowość świadomości w poznaniu integralnym

Uważam, że tym, co przede wszystkim różni poznanie integralne od niepełnego, jest udział i natężenie świadomości. Podejmijmy więc zadanie wyinterpretowania subtelných odcieni znaczeniowych świadomości zawartych *implicite* w rozważaniach Deweya.

Po pierwsze, świadomość w poznaniu integralnym jawi się jako nabyte doświadczenie i wiedza. Po drugie, świadomość jest rozumiana jako żywa percepcja (postrzeganie), które w odróżnieniu od rozpoznania angażuje nie tylko wyizolowany umysł, ale cały ustrój człowieka w interakcję w otoczeniu. Świadomość w tym ujęciu oznacza stan wyostrejzonej koncentracji (powiązanej z wyjątkowym natężeniem uczuć i zmysłów), który pozwala dostrzec znaczenia (zwłaszcza jakościowe, estetyczne) wykraczające poza to, co powszechnie znane i obowiązujące. Dla dostrzeżenia znaczeń jakościowych ważna jest nie tylko świadomość własnych myśli, ale również pogłębiona świadomość własnych uczuć. Świadomość jako stan wyjątkowej koncentracji wiąże się nie tylko z materią poznania, ale także z jego formą (czyli sposobem, „jak” doświadczenia). Po trzecie, świadomość jest dostrzeganiem zależności pomiędzy doznaniem i działaniem oraz dążeniem do osiągnięcia równowagi pomiędzy nimi. Po czwarte, świadomość jawi się jako

²⁸ „Jeśli uczeń tak operuje symbolami, że dobrze odpowiada z lekcji, otrzymuje i daje poprawne odpowiedzi, jego postawa staje się raczej mechaniczna niż myśląca; werbalne zapamiętywanie zastępuje wnikanie w znaczenie rzeczy. Może to niebezpieczeństwo najbardziej mają na względzie ci, którzy zwalczają werbalne metody kształcenia” (J. Dewey, *Jak myślimy?*, przeł. Z. Bastgenówna, PWN, Warszawa 1988, s. 219).

dostrzeganie zależności pomiędzy przeszłymi doświadczeniami, teraźniejszym działaniem oraz celami dążeń. Umiejętność czerpania z przeszłych doświadczeń w związku z teraźniejszym doświadczeniem i przyszłymi planami Dewey określa wyobraźnią i intuicją. Po piąte, świadomość jest dostrzeganiem związku pomiędzy procesem poznawczym oraz rezultatami, do jakich ten proces prowadzi. Świadomość nakierowuje się w poznaniu nie tylko na cele, ale również na środki, które do nich prowadzą. Po szóste, świadomość oznacza niezależność od zewnętrznej presji i wiedzę odnośnie do motywów własnych działań. Po siódme, świadomość wiąże się z wykraczaniem poza zachowania instynktowne. Jest ona intencjonalna i selektywna. Dzięki świadomości proces poznawczy ulega mobilizacji i kontroli. Odziaływanie świadomości w poznaniu polega na porządkowaniu materiału doświadczenia i jego ukierunkowania na obrane cele. Sелеktywność i porządkowanie materiału oznacza nie tylko wybór tego, co istotne, ale również umiejętność dystansowania się od treści nieistotnych. Zasadniczą kwestią jest umiejętność rozróżnienia tego, co istotne od tego, co nieistotne. Po ósme, świadomość w poznaniu integralnym rozumiana jest jako zdolność dostrzegania i pokonywania oporów, problemów i konfliktów. Po dziewiąte, w poznaniu integralnym odnajdujemy również świadomość rozumianą jako zdolność myślenia refleksyjnego nakierowanego na znaczenia i dążenie do pogłębiania wiedzy (samoświadomości). Po dziesiąte, jako że poznający nigdy nie działa w izolacji, ale w określonym kontekście społecznym i kulturowym, jego świadomość wiąże się ze świadomością społeczną, kulturową. Po jedenaste, świadomość oznacza zdolność do komunikowania własnego doświadczenia innym.

Współwystępowanie w poznaniu wymienionych wymiarów świadomości sprawia, że możemy mówić o poznaniu integralnym. Wymiary te są komplementarne. Niektóre z nich nachodzą na siebie i się w sobie zawierają. Niektóre z nich mogą być jednak rozłączne. Na przykład dziecko, któremu brakuje doświadczenia i wiedzy, może odznaczać się żywą percepcją. Nie można jednak w jego przypadku mówić o poznaniu integralnym. Można sobie wyobrazić artystę, który odznacza się szczególną wrażliwością na znaczenia estetyczne, ale może mieć zarazem problem z logicznym wnioskowaniem. Może się również zdarzyć sytuacja, w której dana osoba ma bogate doświadczenie poznawcze, odznacza się żywą percepcją i innymi odmianami świadomości, a nie ma umiejętności zakomunikowania swojego doświadczenia innym. Zdarzają się również doświadczenia poznawcze spisane i zakomunikowane, ale jednak przerwane w pół drogi, niedoprowadzone do końcowego rezultatu. Pomiędzy poznaniem integralnym a poznaniem mechanicznym lub chaotycznym rozpościera się więc cała gama doświadczeń poznawczych, w których występować może co najmniej kilka z wyżej wymienionych odmian świadomości. Myślę, że wiele z tych doświadczeń może być bardzo cennych i zawierać aspekty estetyczne, chociaż nie są one pełne. Doświadczenia poznawcze przerwane w pół drogi mogą zostać podjęte na nowo po pewnym czasie, przez tę samą albo inną osobę i doprowadzone do spełnienia. Według Deweya niepełne

doświadczenia są czymś powszechnym, natomiast doświadczenia integralne zdarzają się wyjątkowo rzadko. Poznanie integralne można więc potraktować jako pewien ideał, do którego warto się przybliżać.

Wielość wymiarów świadomości nie oznacza, że jest ona jakkolwiek podzielona, ale raczej, że jest ona wieloaspektowa. Świadomość jest niepodzielną jednością, ale ma charakter stopniowalny. Może występować w różnych natężeniach i aspektach w zależności od tego, ku czemu się kieruje i jakie okoliczności jej towarzyszą. Owocne poznanie zakłada pewien rytm pomiędzy świadomością a nieświadomością. Nie można być wszystkiego świadomym (byłoby to nawet niewskazane i skończyłoby się zapewne katastrofą). Można jednak stawać się coraz bardziej świadomym, kierując swoją uwagę na to, co pozostawało wcześniej w cieniu. W poznaniu nieestetycznym w cieniu pozostają najczęściej sfera znaczeń jakościowych, ciało, uczucia, doznania i droga prowadząca do rezultatów. W perspektywie estetyki pragmatycznej można zwiększać natężenie i zasięg oddziaływania świadomości poprzez różnego rodzaju ćwiczenia i kultywacje. Poznanie niepełne nie jest całkowicie wyzbyte świadomości, ale wiąże się z osłabieniem jej natężenia w którymś z jej wymiarów bądź jej sztucznym zawężeniem (na przykład do świadomości w sensie kartezjańskim).

Wielowymiarowe ujęcie świadomości, które można wyinterpretować z analiz Deweya wykracza poza paradygmat kartezjański. Przede wszystkim Dewey odrzuca dualizm duszy i ciała. Filozof pisze, że: „nie zna nic bardziej skażonego przez tradycję separowania i izolacji niż ta konkretna kwestia, jaką jest ciało – umysł”²⁹. Świadomość nie jest w jego ujęciu zredukowana do myślenia refleksyjnego i przeciwstawiona ciału. W poznaniu integralnym ważne jest nie tylko ukierunkowanie świadomości na znaczenia pojęciowe, ale również uświadamianie sobie znaczeń prerefleksyjnych (estetycznych), co wymaga pogłębionej świadomości uczuć i ciała. Dewey odrzuca również dualizm tego, co wewnętrzne i zewnętrzne. Nawet jeśli człowiek kieruje swoją świadomością na swoje „wewnętrzne” uczucia, doznania, myśli, to jednak, o ile nie są one urojeniem, odnoszą się do tego, co „zewnętrzne”. Rolą świadomości jest odróżnianie złudzeń od prawdy. Zdaniem filozofa nie ma doświadczeń czysto wewnętrznych (subiektywnych), ani też świata czysto obiektywnego. To, co uważamy za własne przeżycia, to zinternalizowane obrazy i znaczenia, które pochodzą z wcześniejszych interakcji z otoczeniem³⁰. Myślę, że przy szerszym, niekartezjańskim ujęciu świadomości, z jakim mamy do czynienia u Deweya, wykracza ona w swym pierwotnym (nierefleksyjnym)

²⁹ Cyt. za: R. Shusterman, *Odnowienie somatycznej refleksji. Filozofia ciała – umysłu Johna Deweya*, [w:] *idem*, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2010, s. 244. Kontynuując Deweyowski projekt, Shusterman pisze: „Życie umysłowe zależy od doświadczenia somatycznego; nie można go w pełni oddzielić od procesów cielesnych, chociaż nie sposób go również całkowicie do nich sprowadzić. Myślimy i odczuwamy naszymi ciałami, szczególnie zaś częściami ciała, które stanowią mózg i układ nerwowy” (R. Shusterman, *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, przeł. P. Poniatowska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2016, s. 47).

³⁰ Zob. K. Wilkoszewska, *op. cit.*, s. 107.

wymiarze poza dualizmy typu: umysł – ciało, podmiot – przedmiot, wewnętrzne – zewnętrzne, „ja” – „nie-ja”, subiektywne – obiektywne. Poczucie „ja” wyłania się dopiero wtórnie z pierwotnej i bezpośredniej interakcji ustroju z otoczeniem. Świadomość refleksyjna jest już upodmiotowioną (związaną z poczuciem „ja”) odmianą świadomości. W rozważaniach Deweya natomiast można odnaleźć dualizm sfery refleksyjnej i nierefleksyjnej. Dualizm ten w żaden sposób nie pokrywa się z dualizmem duszy i ciała. Zarówno sfera refleksyjna, jak i nierefleksyjna są nierozzerwalnie związane z ciałem i świadomością. Świadomość nierefleksyjna wiąże się z „myśleniem ciała”. Jest ona nakierowana na znaczenia i relacje jakościowe (estetyczne). Wyraża się ona na przykład w wytężeniu uwagi, gestach, mimice, sposobie mówienia, intonacji, doborze słów, harmonizowaniu własnego rytmu z rytmem otoczenia, wrażliwością na zabarwienia uczuciowe idei, pomysłów, znaków werbalnych, wyczuwaniem nastroju innych, otoczenia itp. Najpełniejszy wyraz sfera nierefleksyjna uzyskuje w twórczości artystycznej³¹. Aby poznanie było pełne, musi ono uwzględniać i pielęgnować związaną z ciałem i emocjami sferę nierefleksyjną. Świadomość refleksyjna nie jest niezależna od świadomości nierefleksyjnej, ale jest przez tę ostatnią uwarunkowana i współkonstituowana³². Dla Deweya refleksja jest niezmiernie ważnym osiągnięciem świadomości i niezbywalnym składnikiem poznania pełnego³³. Problemem jest jednak sztuczne separowanie sfery refleksyjnej od ciała i jego kontekstowego usytuowania. Sztuczne odcieśnienie poznania (związane z lekceważeniem ważności uczuć, ciała, zmysłów) powoduje nie tylko nabywanie złych nawyków somatycznych stanowiących blokady dla myśli, ale również sprawia, że poznanie staje się niepełne, jednostronne i zdeintegrowane³⁴. Jest to współcześnie duży problem. Na przykład w szkołach często kładzie się nacisk na rozwój umysłu, natomiast nie przykładą się dostatecznej wagi do pracy z emocjami. Tymczasem sposób refleksyjnego myślenia łączy się nierozzerwalnie ze sposobem odczuwania³⁵. W poznaniu integralnym dużej wagi nabiera praca nad sobą (odnosząca się nie

³¹ Można w tym punkcie dostrzec wiele zbieżności (pomimo odmienności tradycji) pomiędzy poglądami Johna Deweya i Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Fenomenolog również pisze o nierefleksyjnym, związanym z ciałem znaczeniu świadomości. W *Fenomenologii percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 157-158, czytamy: „Świadomość przejawia się źródłowo nie jako »myśle, że«, ale jako »mogę«. [...] Świadomość jest byciem przy rzeczy za pośrednictwem ciała. [...] Poruszać swoim ciałem to zmierzać dzięki niemu ku rzeczom, to pozwalać mu odpowiedzieć na ich wezwanie, które dociera do niego bez żadnego przedstawienia”. Dla Merleau-Ponty’ego sztuka (zwłaszcza malarstwo) stanowiła wyraz cielesnej, prewerbalnej percepcji świata.

³² Pogląd ten jest zbieżny z wynikami badań neurologicznych. Zob. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999; A. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2000; J. LeDoux, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, przeł. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 2000.

³³ Zob. J. Dewey, *Jak myślimy?*, s. 29-30.

³⁴ Pisze o tym R. Shusterman w tekście *Odnowienie somatycznej refleksji...*

³⁵ Temu zagadnieniu jest w psychologii i neuropsychologii poświęconych wiele prac. Piszą o tym m.in. S.I. Greenspan, B.L. Benderly w książce *Rozwój umysłu. Emocjonalne podstawy inteligencji*, przeł. M. Koraszewska, Rebis, Poznań 2000; A. Damasio, *Tajemnica świadomości...*; J. LeDoux, *op. cit.*

tylko do myślenia, ale również ciała, uczuć, relacji z innymi), zwracanie uwagi na interakcję pomiędzy doznaniem i działaniem. W perspektywie estetyki pragmatycznej sfera uczuciowa, cielesna i refleksyjna może być twórczo przekształcana i doskonalona. Wykształcanie pozytywnych nawyków (myślowych, uczuciowych, somatycznych) istotnych dla całokształtu ludzkiego doświadczenia ma również znaczenie dla sfery poznawczej. Refleksja jest niewystarczająca do kształtowania siebie, jednak może być dobrym wprowadzeniem dla pracy nad sobą w wymiarze praktycznym³⁶. Pomiedzy sferą refleksyjną i nierefleksyjną istnieje zależność kołowa. Refleksja wywodzi się ze świadomości nierefleksyjnej, może na nią zwrotnie oddziaływać i ją kształtować. Z kolei pogłębiona świadomość nierefleksyjna wpływa na sposób i jakość myślenia.

Sztuka życia (troska o siebie) i poznanie

Poznanie integralne stanowi współcześnie wyzwanie i zadanie. Myślę jednak, że można odnajdywać i analizować jego przykłady, zarówno współczesne, jak i historyczne. Uważam, że inspirujące połączenie sztuki życia i poznania odnajdujemy w filozofii starożytnej Grecji i Rzymu. Na pokrewieństwo wczesnej greckiej filozofii i sztuki wskazuje sam Dewey, gdy pisze:

Odtwarzanie porządku zmian w przyrodzie i dostrzeganie tego porządku były początkowo tak blisko ze sobą związane, że nie istniała różnica między sztuką a nauką. Obie dziedziny nazywano *téchnē*, a wysiłek wyobraźni spowodował, że świat stał się kosmosem.³⁷

Nie ulega wątpliwości, że twórczość presokratyków wymagała równowagi pomiędzy doznaniem i działaniem, a także poetyckiej wyobraźni, znajdującej również poetycki sposób wyrazu dostrzegalny na przykład w sentencjach Heraklita, poematach Parmenidesa i Empedoklesa. Myślę jednak, że również późniejsza grecka i rzymska filozofia była sztuką (w tym sensie, w jakim sztukę rozumiał Dewey). Artystyczny sposób wypowiedzi znajdujemy u Platona (pomimo jego niechęci do artystów). Natomiast filozofowie tacy jak Sokrates, Diogenes z Synopy, Epikur, Zenon z Elei, Epiktet, Marek Aureliusz, Seneka ze swojego życia uczynili dzieła sztuki. Filozofowanie było dla nich sztuką życia. Z pewnością trudno odmówić sposobowi poznawania wymienionych filozofów integralności, związku z praktyką życia i konsekwencji w dążeniu do prawdy.

Dla niniejszych rozważań szczególnie istotne jest to, że dążenie do prawdy starożytnych filozofów było warunkowane przez świadomość, której nie da się zredukować do świadomości wyłącznie poznawczej (w znaczeniu kartezjańskim). W *Medytacjach* Kartezjusza warunkiem poznania jest stosowanie określonej me-

³⁶ Zob. R. Shusterman, *Odnowienie somatycznej refleksji...*

³⁷ J. Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, s. 180.

tody i oczywistość własnego istnienia, ugruntowanego przez myślenie. Nowożytny warunki poznania, pomijając wymóg wpisania się w pewien naukowy konsensus, są więc immanentnie wpisane w poznanie. Natomiast w filozofii starożytnej sfera poznawcza była warunkowana przez czynniki zewnętrzne wobec samego poznania, takie jak troska o samego siebie, a także całokształt życia i doświadczenia filozofa. Ten aspekt istotnie różni starożytny sposób poznawania od modelu poznania charakterystycznego dla nowożytności. Heiner Hastedt zauważa, że w świecie przednowożytnym postawa poznawcza łączyła się ściśle z samodoskonaleniem moralnym, na co wskazuje łaciński termin „*conscientia*” oznaczający zarówno świadomość w sensie poznawczym, jak i sumienie³⁸. Sokrates, Platon, Diogenes z Synopy, Epikur, Zenon z Elei, Epiktet, Marek Aureliusz, Seneka i inni łączyli postawę poznawczą ze sztuką życia (troską o siebie). Pierre Hadot w swoich książkach stawia tezę, że doskonalenie sposobu życia nie stanowiło u antycznych myślicieli jedynie dopełnienia treści intelektualnych i czynności poznawczych, ale je warunkowało i wyznaczało ich kierunek³⁹. Chociaż życie i dyskurs filozoficzny to z pozoru heterogeniczne porządki, to jednak ten drugi czerpał swe żywotne soki z tego pierwszego i okazywał się wobec niego nierozdzielny. W filozofii starożytnej sztuka życia i dyskurs filozoficzny wzajemnie oddziaływały na siebie. Dyskurs filozoficzny pozbawiony ugruntowania w sposobie życia filozofa uznawany był za sofistyczny, nieprzekonujący, jałowy. Natomiast głównym celem dyskursu nie było kultywowanie „wiedzy dla wiedzy”, ani takie pozanaukowe cele jak na przykład władza i prestiż, ale oddziaływanie na praktykę życia⁴⁰. Hadot podkreśla, że w filozofii greckiej jej wymiar teoretyczny był równie ważny jak praktyczny. Pewnym wyjątkiem był Arystoteles, który bardziej niż praktykę cenił teoretyczną kontemplację. Hadot podkreśla, że filozofia Greków nie była tylko doskonaleniem dyskursywnego myślenia, ale byciem, działaniem, widzeniem siebie i świata w określony sposób⁴¹. Dla Greków wiedzą nie był zbiór informacji, który można osiąść raz na zawsze, ale wciąż ponawiane doświadczenie, oddziałujące całościowo na sposób życia poznającego. Michel Foucault, zainspirowany badaniami Hadota, podkreśla, że poznawanie świata przez filozofów hellenistycznych i rzymskich wiązało się nierozłącznie z imperatywem „poznaj samego siebie” (*gnōthi*

³⁸ Zob. H. Hastedt, *Świadomość*, [w:] E. Martens, H. Schnödelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 684. W tekście tym czytamy: „w momencie, kiedy nie zrównuje się już pojęć mentalności i świadomości, oraz kiedy ogólne znaczenie tematu świadomości zmalało, okazuje się, że jego doniosła rola utrzymuje się w dziedzinie etyki: pojęcie świadomości tworzy podstawę refleksji etycznej. Jego nowa doniosła rola wiąże się z tym etycznym znaczeniem pojęcia świadomości, jakie miało ono w czasach przednowożytnych i z jakiego zrezygnował Kartezjusz. [...] Dlatego z pojęciem świadomości łączy się nasze rozumienie samych siebie jako istot autonomicznych, zdolnych do samodzielnego zmieniania się” (*ibidem*, s. 719). Odnowienie przednowożytnego sensu świadomości jako sumienia znajdujemy w tekście: P. Orlik, *Świadomość a wrażliwość*, [w:] *idem* (red.), *Światłocienie świadomości*, WN IF UAM, Poznań 2002, s. 91-119.

³⁹ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2003.

⁴⁰ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 225-226.

⁴¹ *Ibidem*, s. 279.

seauton), ten zaś wymagał troski o samego siebie (*epimeleia heauton*), do której nawoływał przede wszystkim Sokrates. Foucault pisze:

[...] temat troski o siebie, uświęcony przez Sokratesa, podjęła późniejsza filozofia i w końcu umieściła go w centrum „sztuki życia”, za którą chciała uchodzić. [...] zasada troski o siebie osiągnęła zasięg niemal powszechny: nakaz by zajmować się samym sobą, jest w każdym razie imperatywem różnych doktryn; zasada troski o siebie znalazła wyraz w postawie, zachowaniach, określiła styl życia; rozwinęła się w procedurach, praktykach i przepisach, które rozważano, rozwijano, doskonalono i nauczano; ustanowiła również praktykę społeczną, umożliwiając relacje interindywidualne, wymianę i porozumienie, a niekiedy nawet wyłonienie się instytucji; umożliwiła wreszcie pewien sposób poznania i wypracowanie pewnej wiedzy.⁴²

Troska o siebie, tak jak ją charakteryzują Hadot i Foucault, to pewna postawa, rodzaj spojrzenia, zwrócenie się ku sobie, uważność wobec tego co (i jak) się myśli, co (i jak) się robi, co (i jak) się czuje. Zasada troski o siebie była formułowana na wiele sposobów „zajmowania się samym sobą”, „przyjaźnienia się ze sobą”, „szanowania samego siebie”, „pielęgnowania siebie”, „towarzyszenia samemu sobie”, „skrywania się w samym sobie”, „bycia w samym sobie jak w fortecy”⁴³. Oznaczała pewien rodzaj ćwiczenia. Foucault pisze, że troska o siebie łączyła się z konkretnymi zadaniami praktycznymi, różnorodnymi zajęciami:

Praca nad sobą to nie synekura. Jest tu troska o ciało, reżym zdrowotny, niezbyt intensywne ćwiczenia fizyczne, umiarkowane zaspokajanie potrzeb. Są tu medytacje, lektury, wypiski z książek i rozmów, odczytywane na okrągło, rozpamiętywanie prawd, które człowiek zna, ale musi jeszcze lepiej przyswoić. [...] Wreszcie – rozmowy z powiernikiem, z przyjaciółmi, z przewodnikiem czy nauczycielem duchowym; do tego dochodzi korespondencja, gdzie przedstawia się stan swojej duszy, prosi się o rady i udziela ich tym, którzy tego potrzebują [...] wokół troski o siebie rozwinęła się cała aktywność mowy i pisania, gdzie łączy się praca nad sobą z komunikacją z innym człowiekiem.⁴⁴

Na troskę o siebie składało się ćwiczenie wstrzemięźliwości (epikurejczycy, stoicy, neoplatonicy); poddawanie się różnego rodzaju próbom (Sokrates, Epiktet); przeprowadzanie rachunków sumienia (pitagorejczycy, Seneka, Marek Aureliusz); praca nad własnymi myślami, filtrowanie wyobrażeń, oddzielanie tego, co istotne od tego, co nieistotne (Epiktet, Marek Aureliusz, Seneka); wznoszenie się od stronniczego i jednostkowego punktu widzenia ku perspektywie uniwersalnej (Epiktet, Marek Aureliusz, Seneka); ćwiczenie panowania nad sobą; ćwiczenie umiejętności odróżniania koniecznych potrzeb od tego, co zbyteczne, nieulegania emocjom i instynktom; rozmyślania o śmierci (Sokrates, Seneka, Marek Aureliusz); ćwiczenie czujności i koncentracji wobec tego, co dzieje się „tu i teraz” w celu widzenia rzeczy takimi, jakie są i skorygowania własnych zamiarów (Marek Aure-

⁴² M. Foucault, *Troska o siebie*, przeł. T. Komendant, [w:] *idem*, Historia seksualności, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 420-421.

⁴³ Zob. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982*, przeł. M. Herer, oprac. F. Gros, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 33.

⁴⁴ M. Foucault, *Troska o siebie*, s. 428.

liusz); kształtowanie swojej postawy wobec innych i otoczenia. Również dyskurs filozoficzny był pewnym ćwiczeniem, wyrazem troski o siebie. Hadot pisze:

Dyskurs to środek uprzywilejowany, za pomocą którego filozof może oddziaływać na siebie samego i na innych, gdyż będąc wyrazem opcji egzystencjalnej tego, kto go wygłasza, spełnia zawsze bezpośrednio funkcję formującą, edukacyjną, psychagogiczną, terapeutyczną. Zawsze obliczony jest na pewien skutek, na wytworzenie w duszy jakiegoś *habitus*, na danie bodźca do przekształcenia.⁴⁵

Ponieważ troska o siebie była praktykowana w ramach różnych szkół, związana z interakcją z otoczeniem i innymi ludźmi, przyczyniała się do wzmacniania więzi społecznych. Jakkolwiek w filozofii starożytnej (zwłaszcza moralnej) nie tyle chodziło o bogactwo dyskursu filozoficznego, co raczej o kształtowanie samego siebie, to jednak trudno odmówić filozofom starożytnym oryginalności. Troska o siebie przyczyniała się do rozbudowania wewnętrznej niezależności i autonomii (autarkii), dzięki której starożytni filozofowie wykraczali swoim działaniem i myślami poza społeczne konwencje i konwenanse, obalali stereotypy, charakteryzowali się odwagą samodzielnego myślenia. Przykładami mogą być chociażby życie i postawa Sokratesa, zachowania Diogenesa z Synopy i inne. Sposób poznawania starożytnych filozofów (związany ściśle z ich sposobem życia) nie był ani chaotyczny, ani mechaniczny. Z pewnością nie był sterowany przez czynniki zewnętrzne, ale wynikał z ich własnej potrzeby dążenia do prawdy.

Jakkolwiek troska o siebie w Sokratejskim i Platońskim rozumieniu oznaczała przede wszystkim troskę o duszę, to jednak Foucault podkreśla, że jej istotnym elementem była również dbałość o ciało. Twórcze przekształcanie ciała przez Greków jako element sztuki życia antycypuje założenia somaestetyki Richarda Shustermana, czerpiącej inspirację z koncepcji Deweya⁴⁶. Troska o ciało nie dotyczyła jednak w filozofii greckiej jedynie jego aspektu wizualnego i przedstawieniowego (do którego skądinąd w kulturze greckiej przywiązywano dużą wagę). Chodziło tu raczej o zainteresowanie ciałem obejmujące

[...] lęk przed nadmiarem, ekonomię reżymu, nasłuchiwanie zaburzeń, szczególną uwagę zwróconą na dysfunkcjonalność, roztrząsanie wszystkich elementów (pory roku, klimatu, pożywienia, sposobu życia), które mogą wywołać niepokój ciała, i, tym samym, duszy.⁴⁷

Jednak w filozofii inspirowanej wierzeniami orfickimi pojawiła się również wyraźna niechęć do ciała jako „więzienia duszy”. Niechęć ta uwyraźniła się zwłaszcza w Platońskim *Fedonie*, a także w *Państwie*, gdzie była powiązana z idealistyczną

⁴⁵ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 227.

⁴⁶ Zwraca na to uwagę również Richard Shusterman. Zob. R. Shusterman, *Somaestetyka a troska o siebie. Przypadek Foucaulta*, przeł. W. Małecki, [w:] *idem, Świadomość ciała. Dociekania...*, s. 35-96.

⁴⁷ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu...*, s. 434.

metafizyką⁴⁸. Jednak w wielu wypowiedziach starożytnych filozofów możemy odnaleźć o wiele przyjaźniejszy stosunek do sfery cielesnej:

O Diogenesie cyniku mówiono, że „przytaczał przykłady, jak to dzięki ćwiczeniom fizycznym łatwiej osiąga się doskonałość”, bo „wyrabiają prężność ciała ułatwiającą praktykowanie cnoty”. Nawet przedsokratejski mędrzec Kleobulos, który „odznaczał się siłą i urodą” „doradzał ciało starannie ćwiczyć” w dążeniu do mądrości.⁴⁹

Sokrates, chociaż utożsamiał istotę człowieka z duszą, chętnie tańczył i uprawiał ćwiczenia fizyczne. Uważał, że kondycja fizyczna oddziałuje na sposób myślenia⁵⁰. Również Platon pisał w *Timajosie*: „Więc ktokolwiek się zajmuje matematyką albo się oddaje jakiejś innej ciężkiej pracy naukowej, ten niech ruchów ciała pilnuje, niech uprawia gimnastykę”⁵¹. Natomiast Epikur, traktując ciało jako podmiot cierpienia i przyjemności, wokół niego koncentrował swoją terapię filozoficzną. Wielu starożytnych filozofów kultywowało cielesny trening w imię mądrości i cnoty (*areté*). Byli więc oni prekursorami somaestetycznej logiki, która głosi, że:

[...] zamiast odrzucać ciało ze względu na zwodniczość zmysłów, powinniśmy raczej poprawiać funkcjonalne działanie zmysłów, usprawniając somatyczną świadomość i użytkowanie naszych ciał, co może przyczynić się do doskonalenia cnoty z racji większej wrażliwości postrzegania i zwiększonej mocy działania.⁵²

W starożytności dostrzegano związek pomiędzy dolegliwościami cielesnymi i niepokojami duszy, o czym świadczy chociażby pokrewieństwo filozofii starożytnej z medycyną. W Grecji dominował pogląd, że: „należy korygować duszę, aby nie zapanowało nad nią ciało, i uszlachetniać ciało, aby dusza zachowała panowanie nad sobą”⁵³. Epiktet swoim uczniom zalecał:

Tako i wy, moi drodzy słuchacze, wprzódy wyleczcie wrzody, uregulujcie krążenie soków, uciszcie zawieruchę swoich myśli, i wnoście ze sobą do szkoły skupienie i powagę ducha, a wtedy się przekonacie, jaka jest potęga rozumowania.⁵⁴

Sokratejski postulat „troski o siebie” skierowany był nie tylko do filozofów. Jednak dla filozofów troska o siebie okazywała się koniecznością, gdyż stanowiła ona niezbywalny warunek dostępu do prawdy. Foucault w swoich wykładach twierdzi, że:

⁴⁸ R. Shusterman uważa, że Platoński *Fedon* przestonił greckie przekonanie o jedności duszy i ciała. Zdaniem Shustermana Hadot, będący pod wpływem tradycji *Fedona*, jednostronnie ujmuje troskę o siebie jako troskę o duszę, pomijając tym samym doniosłość somatycznych praktyk dla myślenia filozoficznego. Zob. R. Shusterman, *Somaestetyka a troska o siebie...*, s. 37. Jednocześnie w tym tekście Shusterman traktuje Foucaulta jako pioniera somaestetyki, kierując jednak zastrzeżenia w stronę jego wizji sadomasochizmu. Zob. *ibidem*, s. 35-76.

⁴⁹ R. Shusterman, *Myślenie ciała...*, s. 56. Cytaty pochodzą z: D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, PWN, Warszawa 1988, s. 347.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 94.

⁵¹ Cyt. za: R. Shusterman, *Somaestetyka a troska o siebie...*, s. 37.

⁵² R. Shusterman, *Myślenie ciała...*, s. 55-56.

⁵³ M. Foucault, *Troska o siebie*, s. 434.

⁵⁴ Cyt. za: *ibidem*, s. 432-433.

W całym okresie, który zwie się starożytnością, i na wiele różnych sposobów, filozoficzne pytanie o to, „jak zyskać dostęp do prawdy”, oraz praktyki duchowe (przemiana, jaka musi zająć w samym bycie podmiotu, jeśli ma on zyskać ów dostęp), owe dwa pytania, dwa wątki zawsze szły ze sobą w parze.⁵⁵

Troska o siebie przyczyniała się do pogłębienia poznania, a to z kolei formowało poznającego. Droga do celu okazywała się sama celem. Zarówno środki, jak cele poznania wymagały skupionej uwagi, były ze sobą ściśle zintegrowane. Starożytni mieli świadomość, że zajmowanie się sobą to nie strata czasu odwodząca od istotnych celów, ale nieodzowny element ich spełnienia. Troska o siebie nie tylko usprawniała filozoficzne myślenie, ale również usuwała złe nawyki, przeszkody i blokady, które owo myślenie utrudniały.

Uważam, że związek świadomości rozumianej jako troska o siebie z poznaniem sprawiał, że filozofowanie starożytnych Greków miało charakter integralny. Świadomość rozumiana jako troska o siebie zawiera w sobie wiele innych wymiarów świadomości, które zostały wyinterpretowane z poglądów Deweya w poprzednim podrozdziale. Troska o siebie współgra ze wzmacnianiem niezależności od zewnętrznej presji. Wiąże się z wyjściem poza sferę instynktów; refleksyjnością; odróżnianiem tego, co ważne od tego, co nieistotne; odróżnianiem urojeń od prawdy; konstruktywnym przekształcaniem nawyków emocjonalnych i cielesnych; wyteżoną koncentracją (postrzeganiem); uwrażliwieniem na relacje jakościowe; pogłębianiem wyobraźni i intuicji; pogłębianiem samoświadomości poprzez korygowanie błędnych przekonań i zamierzeń w związku z aktualnym doświadczeniem; umiejętnością postrzegania zależności pomiędzy doznawaniem i działaniem; zdolnością postrzegania związków pomiędzy przeszłym doświadczeniem, aktualnym działaniem i przyszłymi zamierzeniami; konstruktywnym pokonywaniem oporów i problemów; koncentracji nie tylko na celach, ale również na środkach prowadzących do celu oraz zdolnością do komunikacji.

Myślę, że warto również wskazać na ważną różnicę pomiędzy Deweyowskim a greckim ujęciem relacji „świadomość – »ja«”, która niesie ze sobą doniosłe konsekwencje dla sposobu poznawania. U Deweya świadomość nierefleksyjna wyprzedza dualizmy typu: „ja – świat”, „wewnętrzne – zewnętrzne”, „podmiot-przedmiot”. W perspektywie Deweyowskiego pragmatyzmu „ja” wyłania się dopiero z interakcji pomiędzy ustrojem a otoczeniem. Natomiast u większości starożytnych filozofów dualizmy te są substancjalnie ugruntowane⁵⁶. W perspektywie filozofii Sokratejskiej świadomość nie konstituuje „ja”, ale je poznaje. Sokrates uważał, że „ja” jest substancjalną jaźnią, co dawało mu złudne przekonanie, że może poznawać siebie w oderwaniu od poznawania świata. Dlatego też uznał zgłębianie problematyki *physis* za jałowe. Podobną drogą poszło wielu późniejszych

⁵⁵ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu...*, s. 38.

⁵⁶ Te dwa ujęcia relacji „świadomość – ja” można odnaleźć w różnych kontekstach filozoficznych. Zestawiałam je, porównując poglądy Romana Ingardena i Paula Ricoeura w książce: *Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur*, WN IF UAM, Poznań 2011.

filozofów (Platon, Epiktet, Marek Aureliusz, Seneka i inni)⁵⁷. Troska o siebie nie podawała w wątpliwość „ja”, ale je wzmacniała, o czym świadczą takie jej określenia, jak „skrywać się w samym sobie” albo „być w sobie samym jak w fortecy”. Wyjątkiem byli sceptycy⁵⁸. Myślę, że przekonanie o substancjalnym istnieniu „ja” poznającego (poznającej) jest problematyczne, a nawet niebezpieczne, gdyż prowadzi w konsekwencji do braku pokory i otwartości wobec tego, co może owo „ja” naruszyć i spowodować konieczność jego przebudowy. Może również zamykać poznającego (poznającą) w iluzji samowystarczalności i niezależności od innych. W aspekcie ujęcia relacji „świadomość – ‘ja’” bardziej przekonująca wydaje mi się Deweyowska perspektywa. U Deweya podmiotem poznania nie jest „ja”, ale sam proces poznania, który może zmodyfikować zarówno przedmiot poznania, jak i poznającego (poznającą).

Podsumowanie

Poznanie integralne, które stanowi szczególnie rodzaj Deweyowskiego doświadczenia integralnego, odróżnia od poznania niepełnego (zwłaszcza mechanicznego i chaotycznego) udział i natężenie świadomości. Chodzi tu jednak o świadomość wielowymiarową, rozumianą szerzej niż w nowożytności, niesprowadzaną do refleksji, ale mającą również wymiar cielesny, emocjonalny, zmysłowy. Poznanie integralne nie jest czymś danym, ale stanowi współcześnie zadanie i wyzwanie. Wymaga spełnienia instytucjonalnych warunków rozwoju człowieka, ale przede wszystkim troski o siebie. Łączy ono w sobie, rozdzielane od czasów nowożytności, sfery ludzkiego życia, jakimi są sztuka, moralność i poznanie. Praca nad sobą obejmuje w poznaniu integralnym troskę nie tylko o myślenie refleksyjne, ale również o warunkującą je sferę nierefleksyjną (cielesną, emocjonalną). Poznający (poznająca) integralnie nie znajduje się nigdy w izolacji, ale zawsze w konkretnym usytuowaniu, w żywej interakcji z otoczeniem. Dlatego też ważna jest w poznaniu otwartość na to, co się wydarza oraz dbałość o otaczające środowisko i innych. W poznaniu integralnym poznający (poznająca) i droga wiodąca do celu same również stają się celem. Poznanie to nie tylko nie wyjaławia człowieka, ale również go kształtuje, przyczyniając się zarazem do doskonalenia jego sposobu życia, satysfakcji, poczucia sensu i spełnienia.

⁵⁷ O problematyczności i niebezpieczeństwach związanych z przekonaniem o istnieniu niezależnego „ja” u Epikteta pisze w kontekście własnych analiz dotyczących problematyki antycypacji indyferencji Piotr Orlik w książce *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji*, WN IF UAM, Poznań 2015.

⁵⁸ Zob. *ibidem*, s. 185. W kwestii pominięcia przez Foucaulta sceptyków w kontekście analiz zagadnienia „troski o siebie” zob. F. Gros, *Umiejscowienie wykładów*, [w:] M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu...*, s. 580, przypis XXI.

Anna Ziółkowska-Juś

Consciousness and Integral Knowledge. Considerations Inspired by John Dewey's Pragmatism

Abstract

The aim of the article is to indicate the role of consciousness in the integral knowledge based on John Dewey's concept of integral experience. The proposed concept of the integral knowledge is an alternative to incomplete unilateral intellectual cognition. The main difference between integral and incomplete knowledge is intensity of consciousness. The consciousness in the integral knowledge is not only reflection, like in the Cartesian paradigm, but also self-care. The example of connection of the self-care and discursive knowledge was philosophizing of ancient thinkers. Their way of searching for the truth, with some reservations, anticipated many aspects that we can find in Dewey's and Shusterman's pragmatic approach.

Keywords: consciousness, integral knowledge, pragmatic aesthetics, self-care, art of life.

