

*Krzysztof Rogucki*

## **Ontologia integralna Andrzeja Chmieleckiego**

### **Wstęp**

Andrzej Chmielecki<sup>1</sup> w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX w. przedstawił system ontologii integralnej oraz oparte na nim oryginalne rozwiązanie problemu psychofizycznego nazywanego w literaturze przedmiotu transformacjonizmem. Wraz z proponowaną ontologią integralną i jej systemem kategorii, Chmielecki podejmuje również fundamentalne problemy teorii poznania, aksjologii, filozofii języka, filozofii umysłu, antropologii, dochodząc do interesujących wyników. Jego refleksja filozoficzna inspirowana jest – jak przyznaje – koncepcjami Charlesa S. Peirce’a, Maksa Schelera i Nicolaia Hartmanna, co jest o tyle godne podkreślenia, że Chmielecki jest zwolennikiem materializmu (choć dodaje, że jedynie w sensie genetycznym, bo skądinąd głosi też tezę pluralizmu, polemizując z redukcjonizmem). Warto też dodać, że zachowuje on dystans wobec rozwiązań filozoficznych popularnych w filozofii analitycznej, za to wykorzystuje z powodzeniem osiągnięcia współczesnej matematyki. W swoich propozycjach stara się uwzględniać stanowiska na tzw. pierwszy rzut oka przeciwstawne, tworzone w ramach biegunowo odległych paradygmatów, a zasadnicze wyznaczniki jego refleksji filozoficznej to całościowość i racjonalność.

Celem artykułu jest prezentacja najważniejszych poglądów filozoficznych Chmieleckiego i próba ich oceny. Ponieważ podstawą wszystkich propozycji teoretycznych Chmieleckiego jest jego koncepcja ontologii, wypada zacząć od niej właśnie.

---

<sup>1</sup> A. Chmielecki, *Problem autonomii ducha w perspektywie ewolucjonizmu*, Warszawa 1995; idem, *Rzeczy i wartości*, Warszawa 1999; idem, *Między mózgiem a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Warszawa 2001.

## Ontologia integralna

Własny, oryginalny system poglądów ontologicznych Chmielecki nazwał ontologią integralną. Ontologia to według niego nie teoria bytu „jako takiego”, lecz „najogólniejsza teoria rzeczywistości” – tej samej, którą w różnych jej aspektach badają nauki szczegółowe; rzeczywistości rozumianej jako zbiór (w sensie kolektywnym) współzależnych i stanowiących integralną całość elementów. Integralność ontologii wyraża się dodatkowo w tym, że obejmuje ona swoim zakresem podstawowe problemy teorii poznania, aksjologii, antropologii, filozofii umysłu i filozofii języka, choć ich oczywiście nie zastępuje<sup>2</sup>. Ontologia jest dziedziną czystego, bezosobistego poznania, nastawioną wyłącznie na rozumienie, pozbawioną charakteru utylitarne go, co różni jej konceptualizację od konceptualizacji spotykanych w naukach szczegółowych. Od nauk szczegółowych odróżnia ją jednak przede wszystkim to, że jest teorią Całości, a nie jakiejś jednej dziedziny przedmiotowej czy aspektu rzeczywistości. Pociąga to za sobą wymóg myślenia całościowego – tj. myślenia w kategoriach części i całości – a tym samym wymóg stosowania pojęć wyrażających relacje o charakterze *p r z e c h o d n i m*, jako właściwych dla zbiorów w sensie mereologicznym. Takie podejście pozwala nie tylko przezwyciężyć wąską specjalizację poszczególnych dyscyplin naukowych, ale również dotrzeć do tego, co *s a m o i s t n e i s a m o d z i e l n e*, co jako takie stanowi naturalny kres poszukiwań poznawczych. Dzięki temu ontologia Chmieleckiego może stanowić realizację idei „filozofii pierwszej”.

Tak rozumianą ontologię Chmielecki przeciwstawia metafizyce; pierwsza jest teorią świata obiektywnie istniejącego, druga natomiast pewną konstrukcją, która ma „humanizować” rzeczywistość (poprzez uwyrażnienie w swych konceptualizacjach obecności *p o d m i o t u*) i z założenia jest alternatywą dla obiektywistycznie zorientowanej nauki. Reprezentantami uprawianej w obiektywistycznym nastawieniu – a tym samym współmiernej z dyskursem naukowym – ontologii, byli m.in.: Arystoteles, Ch. Wolff, N. Hartmann, B. Russell, L. Wittgenstein, R. Ingarden; metafizykę natomiast uprawiali: pitagorejczycy, Platon, Plotyn, św. Augustyn, G.W. Hegel, H. Bergson, A.N. Whitehead, M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers. Ontologia, spełniając funkcje czysto poznawcze, jest *w i e d z ą*, różniącą się od nauk szczegółowych jedynie swoistą problematyzacją oraz stopniem ogólności i nieempirycznym charakterem pojęć; metafizyka jest natomiast formą *s a m o w i e d z y*.

\*

Problematyka bytu i istnienia ma za sobą długą tradycję w historii filozofii. W filozofii nowożytnej krzyżowały się permanentnie cztery, nie zawsze odróżniane, płaszczyzny sporu. Spór monizmu i pluralizmu egzystencjalnego o to, czy

<sup>2</sup> Wszystkie te dyscypliny dotyczą wszak dziedziny bytu duchowego, która – jako pewna dziedzina *b y t u* – podlega tym samym jurysdykcji ontologii.

jest jeden, czy więcej sposobów istnienia; spór realizmu i antyrealizmu metafizycznego o to, czy istnieje byt obiektywny względem podmiotów poznających; spór między materializmem, spirytualizmem i neutralizmem o naturę rzeczywistości; spór formalno-ontologiczny o to, jakie momenty bytowe zawiera świat i jak są one wobec siebie usytuowane. Zwolennicy egzystencjalnej teorii bytu utożsamili pojęcie bytu (*resp.* przedmiotu) i istnienia, natomiast zwolennicy nieegzystencjalnej teorii bytu odróżniali *b y c i e* – posiadanie własności od istnienia. Każde takie stanowisko ma pewne następstwa epistemologiczne i ontologiczne. Następstwem przyjęcia nieegzystencjalnej teorii bytu jest przypisywanie zdaniom o przedmiotach nieistniejących wartości logicznej (np. L. Gumański) bądź traktowanie ich jako luk prawdziwościowych (np. P.F. Strawson) oraz uznanie, że istnienie jest cechą (np. L. Gumański, T. Parsons). Chmielecki przyjmuje eksplicytnie bytu jako czegoś, co zarazem istnieje i jest czymś określonym, opowiada się więc za egzystencjalną teorią bytu.

„Bycie czymś określonym” można charakteryzować pod względem treści bądź przynależności do kategorii ontologicznej. Z formalno-ontologicznego punktu widzenia bycie czymś określonym można mianowicie zaklasyfikować jako bycie rzeczą, jakością, relacją, stanem rzeczy, zdarzeniem, procesem, przy czym każda kolejna kategoria jest mniej samodzielna od bytów należących do kategorii wcześniejszych. Byt w aspekcie treści to bycie podmiotem własności, które tworzą istotę i naturę poszczególnych bytów. Własności istotne to atrybuty, które są konieczne dla bycia czymś/jakimś; ich zbiór decyduje o przynależności bytów do określonego *r o d z a j u*, czyli do pewnego zbioru w sensie dystrybucyjnym. Natomiast o naturze jakiegoś bytu rozstrzygają te atrybuty, dzięki którym byt ten należy do jakiejś *d z i e d z i n y* (= zbioru kolektywnego) bytu.

W historii filozofii najczęściej konceptualizowano problemat istnienia w ujęciu bądź paradygmatycznym, wyróżniając ostensywnie pewną „wzorcową” postać bytu – np. byt fizyczny (przestrzenno-czasowy), mentalny (czasowy), idealny (pozasobowy), bądź formalno-ontologicznym (*vide* Ingarden), próbując określić takie kwestie egzystencjalne, jak zaistnienie, stawanie się i koegzystencja różnych bytów. Każde z tych ujęć ma pewne wady. Na przykład jedno z ujęć paradygmatycznych ujmuje istnienie jako to, co przestrzenno-czasowe, co prowokuje pytanie, jak istnieje czas i przestrzeń. Z kolei propozycja formalno-ontologiczna nie ogranicza ilości momentów bytowych, których układy specyfikują poszczególne sposoby istnienia, co wraz z każdym kolejnym momentem prowadzi do wykładniczego wzrostu liczby rozróżnianych w ten sposób sposobów istnienia.

Chmielecki proponuje własną koncepcję ujęcia problematyki sposobów istnienia, zawierającą elementy obu wspomnianych ujęć, ale pozbawioną ich wad. Przyjmując dwa kryteria istnienia: 1/ zdolność do oddziaływania i 2/ możliwość bycia przedmiotem oddziaływań, otrzymujemy cztery sposoby istnienia<sup>3</sup>. *B y t y*

<sup>3</sup> Przeciw – postulowanemu również przez Chmieleckiego – pluralizmowi egzystencjalnemu, dopuszczającemu wielość sposobów istnienia, kierowano zarzuty arbitralności i ekwiwokacji przez nieodróżnianie cech

realne to byty spełniające oba kryteria. Zaliczyć do nich można prawie wszystkie obiekty i zjawiska fizyczne, biologiczne oraz psychiczne (przy odróżnieniu tego, co psychiczne od tego, co duchowe). Byty nadrealne to byty spełniające pierwsze kryterium (np. Bóg, jaźń). Byty irrealne to byty spełniające drugie kryterium. Można do nich zaliczyć: cień jako zjawisko fizyczne, czas, przestrzeń, informacje, fikcyjne postacie literackie, teoretyczne modele zjawisk fizycznych. Byty idealne to byty niespełniające żadnego z kryteriów. Przykładami mogą być: przedmioty matematyczne, wartości, prawa przyrody. Warto zauważyć, że zaletą tej klasyfikacji jest odmienne od tradycyjnego określenie bytu idealnego, nieimplikujące jego preegzystencji, oraz uzyskanie kategorii bytu nadrealnego, niewystępującej w żadnej z istniejących ontologii.

W rzeczywistości nie ma bytów izolowanych, dlatego „bycie czymś” to bycie czymś zdeterminowanym przez coś innego, zewnętrznego. W związku z tym w odniesieniu do każdego bytu można wyróżnić czynniki determinacji, od których zależy, że ma on takie, a nie inne atrybuty (jest czymś określonym) oraz czynniki realizacji, od których zależy, że ten byt w ogóle powstał i utrzymuje się w istnieniu<sup>4</sup>. Zatem dotychczasowe, czysto opisowe pojęcie bytu można uzupełnić równoważnym o charakterze eksplanacyjnym, wedle którego byt to ogół [jego] czynników determinacji i realizacji.

Pewne czynniki realizacji wchodzą w skład danego bytu (np. mąka staje się częścią chleba), inne nie. Te pierwsze czynniki Chmielecki określa jako fundament bytowy tego bytu, a relację między tym bytem i tymi czynnikami – relacją ufundowania. Podobnie zewnętrzne wobec danego bytu jego czynniki determinacji to jego umocowanie bytowe (moment bytowy, który jest źródłem istotowych własności tego bytu), a relacja między danym bytem i jego czynnikami determinacji to relacja umocowania bytowego. Relacje umocowania i ufundowania są przechodnie i asymetryczne, mają zatem charakter porządkujący; można w związku z tym mówić o porządku ufundowania i porządku umocowania<sup>5</sup>. Każdy byt należy do jakiegoś porządku ufundowania i do jakiegoś porządku umocowania, przy czym miejsce w porządku ufundowania określa naturę danego bytu, a w porządku umocowania – jego istotę. Ostatecznym fundamentem bytów o różnej naturze jest zawsze jakiś byt fizyczny, zaś ostatecznym umocowaniem jest zawsze jakiś byt idealny – w dziedzinie nauk przyrodniczych prawa przyrody, w dziedzinie humanistyki wartości, w dziedzinie nauk logiczno-matematycznych związki istotowe wyrażone w postaci aksjomatów. Określenie jakiegoś bytu to usytuowanie go w tak określonym porządku zależności

---

rodzajów dziedziny przedmiotowej, kryteriów istnienia egzemplarzy tej dziedziny i metod poznawania różnych rodzajów przedmiotów. Przy bliższej analizie okazuje się jednak, że argument ten jest samozwrotny i uderza też w monistów egzystencjalnych – autorów tych zarzutów.

<sup>4</sup> Rozróżnienie czynników determinacji i czynników realizacji pochodzi od Schelera, z tym że nie miało ono u niego charakteru ogólnontologicznego, lecz zostało wprowadzone w kontekście problematyki socjologii wiedzy.

egzystencjalno-esencjalnych. Byty o tych samych czynnikach determinacji, tj. mające tę samą istotę, tworzą rodzaje naturalne, które są konsekwencją istnienia praw przyrody.

Ogół czynników determinacji można podzielić na klasy, które mają wspólne wyróżniki. Prowadzi to do nadrzędnego pojęcia *zasad determinacyjnych*, odpowiedzialnych za istnienie różnych typów determinizmu. Chmielecki broni tezy, że istnieją cztery zasady determinacyjne, mianowicie *relacja* (w szczególności ich układ, czyli *forma*), *informacja*, *reprezentacja*, *sens*. Byty podlegające wspólnej zasadzie mają tę samą naturę, tworząc tym samym odrębną dziedzinę czy też warstwę rzeczywistości. W konsekwencji istnieje pięć warstw bytowych, przy czym pierwsza nie ma fundamentu bytowego w bycie o innej naturze, a ostatnia własnej zasady determinacyjnej: bytu fizycznego (materii nieożywionej), bytu biologicznego (organizmy żywe), bytu psychicznego, bytu duchowego i bytu inteligibilnego. Warstwy te uporządkowane są epigenetycznie – warstwa następująca wymaga poprzedzającej ją jako swego czynnika realizacji i jest w niej ufundowana. Z definicji zasady determinacyjnej dla każdej warstwy istnieją właściwe jej czynniki determinacji, będące konkretyzacją odpowiedniej zasady: dla relacji – związek funkcyjny, symetria, równowaga, zasada zachowania; dla informacji – kod genetyczny, sterowanie, sprzężenie zwrotne, homeostaza; dla reprezentacji – odwzorowanie, korelacja, asocjacja, pamięć, popeł, odruch, uczenie się; dla sensu – znak, idea, przedmiot, cel, wartość.

Według Chmieleckiego nie tylko warstwy bytowe, ale i zasady determinacyjne pozostają ze sobą w ścisłej genetycznej zależności; każda następna zasada jest przekształceniem i wzbogaceniem poprzedniej (relacja → informacja → reprezentacja → sens), polega na ukonstytuowaniu się relacji nowego typu (wyższego rzędu). Temu powiązaniu odrębnych zasad determinacyjnych – oraz, dodatkowo, przechodniości relacji ufundowania i umocowania – rzeczywistość zawdzięcza swą *jedność* (w wielości).

W każdej warstwie panuje właściwy jej typ prawidłowości, a redukcja jest możliwa tylko w obrębie tej samej warstwy. Transformacja polegająca na przejściu od jednej warstwy bytowej do następnej dokonuje się przez proces przekształceń strukturalno-informacyjnych mających charakter *morfizmów*, czyli przekształceń zachowujących pewne relacje. Mechanizm ten przedstawia, jak z bytów bazowych dzięki przekształceniom normowanym przez odpowiednią zasadę wariacyjną – określającą, które możliwości wyznaczone przez czynniki determinacji zostaną zaktualizowane przy odpowiednich czynnikach realizacji – powstają byty o dowolnej naturze i sposobach istnienia<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Fundament jakiegóż bytu jest od niego zawsze bardziej samoistny, natomiast umocowanie jest bardziej samodzielne od tego, czego umocowanie stanowi. Porządek ufundowania zatem to porządek rosnącej samoistności, a porządek umocowania – rosnącej samodzielności.

<sup>6</sup> Tak pojęty mechanizm transformacji, stanowiąc swego rodzaju filozoficzną teorię ewolucji, pozwala w szczególności wyjaśnić, na czym polega związek psychofizyczny.

W dziedzinie fizycznej sferę możliwości określają ogólne prawa przyrody (czynniki determinacji), zaś o tym, co zostanie zaktualizowane, przesądzają jednostkowe warunki (czynniki realizacji), podlegające odpowiedniej zasadzie wariacyjnej, np. zasadzie najmniejszego działania. W sferze biologicznej sfera możliwości wyznaczona jest przez zdolność wydłużania się łańcucha DNA i mutacje, a trwałym elementem dziedziny biologicznej stają się te zmutowane organizmy, które wyjdą zwycięsko z walki ze środowiskiem (zasada doboru naturalnego, maksymalizująca szansę przeżycia). W dziedzinie duchowej przejście od możliwości do rzeczywistości zachodzi w sferze reprezentacji, rozpatrywanych pod kątem warunków ich adekwatności lub stosowności, regulowanych przez uniwersalne zasady racjonalności, również będące pewną odmianą zasad wariacyjnych. Stawanie się, czyli przejście od tego, co możliwe do tego, co aktualne, na wszystkich poziomach rzeczywistości jest określone przez zasadę dążenia do równowagi (np. minimum energii swobodnej, zaspokojenie potrzeb popędowych, równowaga rynkowa itp.); każdorazowo równowaga jest krótkotrwała, gdyż jest zaburzana przez niezrównoważone siły, będące źródłem zmiany.

Tak zarysowana epigenetyczno-warstwowa struktura rzeczywistości łączy materializm genetyczny (substancją jest materia w sensie fizycznym) z pluralizmem zasad determinacyjnych (pluralizm aktualny), czyli jest swoistą syntezą monizmu z pluralizmem.

Zagadnieniem newralgicznym – dla możliwości spójnego pogodzenia monizmu z pluralizmem – jest kwestia związków istniejących pomiędzy poszczególnymi warstwami bytowymi, a w szczególności proces ewolucji. Swoje stanowisko w tym względzie Chmielecki określa mianem *transformacji*. Przedstawione ono zostanie nieco później w kontekście filozofii umysłu, a ściślej – propozycji rozwiązania problemu psychofizycznego.

## **Od warstwy bytu fizycznego do warstwy bytu biologicznego**

Powstawanie nowych obiektów w ramach warstwy fizycznej można ująć jako iteracyjny proces konstituowania się nowej formy powiązania między już istniejącymi elementami (np. kwarki – cząstki elementarne – atomy – związki chemiczne), które wraz z oddziaływaniami fizycznymi są czynnikami realizacji nowych obiektów fizycznych. Ostatecznym umocowaniem wszelkich bytów fizycznych są, jak stwierdzono, prawa fizyczne, czyli niezmiennie relacje między wielkościami fizycznymi. Stałe związki między obiektami fizycznymi mogą mieć postać związków przyczynowo-skutkowych (np. prawo Ampere'a), związków współzależności (np. prawo Faradaya) oraz związków bilansowania się pewnych wielkości (np. zasady zachowania masy, energii, ładunku elektrycznego). Ogólną zasadą działania warstwy fizycznej jest zasada najmniejszego działania, która polega na tym, że spośród różnych możliwości realizowane zostają te, w których

wielkość zwana działaniem jest najmniejsza. Przykładami tej zasady są: poruszanie się ciał po liniach prostych bądź orbitach kołowych i eliptycznych, rozchodzenie się światła po najkrótszej linii łączącej dwa punkty, rzeki płynące w dół, a nie pod górę itp. Czynnikiem realizacji obiektów i procesów fizycznych są prostsze od nich obiekty fizyczne i energia, działające w formie czterech podstawowych oddziaływań fizycznych. Układ fizyczny osiąga stabilną strukturę, gdy charakteryzuje go minimum energii swobodnej.

Zasadą determinacyjną warstwy biologicznej jest *informacja*, gdyż warunkiem funkcjonowania organizmów żywych jest ich zdolność do rozróżniania i selekcji. Według Chmieleckiego informacja to „wszelka wykryta (zarejestrowana) różnica, która jest istotna dla funkcjonowania organizmu”<sup>7</sup>. Informacja jest wielkością abstrakcyjną, niesubstancjalną, której przysługuje irrealny sposób istnienia. Ta sama treść informacyjna może być zakodowana w różnym tworzywie materialnym, zaś ten sam substrat materialny może kodować różne informacje; stąd wniosek, że fizyczny nośnik informacji jest nieistotny. Informacja jest zrelatywizowana w swym istnieniu do układów informacyjnych. To, co jest informacją dla jednego gatunku, nie jest nią dla innego<sup>8</sup>.

Wzmiankowane różnice mogą być jawne lub utajone; w zależności od tego informacje mogą mieć charakter *selekcji*, czyli alternatywy rozłącznej stanów lub *zestawu*, czyli koniunkcji stanów. Stąd dwa rodzaje informacji: *informacja jakościowa* i *informacja strukturalna*. W obrębie bytów ożywionych każdy związek przyczynowo-skutkowy koduje pewną zależność funkcjonalną, informacyjną, która określa związek między strukturą i funkcją organizmów, co uniemożliwia redukcję procesów informacyjnych do procesów fizycznych. Całość powstała jako synteza bezpośredniej informacji receptorowej i informacji pobranej z pamięci, czyli asocjacja dwu zbiorów informacji, to informacja wyższego rzędu, nazywana zamiennie przez Chmieleckiego *metainformacją* bądź – w późniejszych jego pracach – *synformacją*. Te odmiany informacji są w istocie wewnętrznie ze sobą powiązane, każda z nich jest informacją wyższego rzędu, której elementami składowymi są informacje rzędu niższego. Stąd wynika, że podstawowym tworzywem wszystkich informacji są informacje jakościowe<sup>9</sup>.

Trzy wyliczone odmiany informacji pojawiały się w procesie ewolucji świata organicznego kolejno po sobie. Tworami zdolnymi do operowania wyłącznie informacją jakościową są komórki, twory wielokomórkowe, rośliny oraz prymitywne zwierzęta. Następnie pojawiły się (tj. wyewoluowały z niższych) organizmy

<sup>7</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy i wartości*, Warszawa 1999, s. 85.

<sup>8</sup> Tym różni się stanowisko Chmieleckiego od naturalizmu reprezentacyjnego, dla którego relacje wskazywania (*resp.* informacje) zachodzą niezależnie od interpretatorów. Por. F. Dretske, *Naturalizowanie umysłu*, tłum. B. Świątczak, Warszawa 2004.

<sup>9</sup> Ten aspekt koncepcji informacji odróżnia zdecydowanie ujęcie Chmieleckiego od standardowego ujęcia Shannona, w którym informacje są zbiorami czysto ekstensywnymi.

wykorzystujące informację strukturalną (zwierzęta mające układ nerwowy, bez pamięci osobniczej), po czym przysła faza istot wykorzystujących synformacje (posiadających pamięć, np. przyporządkowanie nazwy przedmiotowi, przyporządkowanie terminowi znaczenia).

Ponieważ informacje wyższego rzędu podlegają innym zasadom determinacyjnym niż informacje jakościowe, wyznaczają odrębne kategorie – reprezentacje i znaki – pozostające z kategorią informacji w związkach genetyczno-strukturalnych, a będące czynnikami determinacji nowych warstw rzeczywistości: **psychicznej i duchowej**.

## Warstwa psychiczna

Dziedzina tego, co mentalne, zawsze była terenem sporów światopoglądowych, żeby wspomnieć takie pytania: „Jakie jest pochodzenie życia psychicznego?”, „Czy może ono istnieć po śmierci człowieka?”, „Czy zwierzęta posiadają duszę?” itp. W sprawie zakresu tego, co „psychiczne” istnieją dwa biegunowe stanowiska. Pierwsze – właściwe dla kartezjanizmu i fenomenologii – to, co psychiczne utożsamia z tym, co świadome; drugie – nawiązujące do filozofów starożytnych – utożsamia to, co psychiczne z tym, co witalne (np. Scheler), nie mówiąc już o takim *curiosum* filozoficznym jak naiwna wersja panpsychizmu, która przypisuje życie psychiczne atomom. Pierwsze określenie jest zbyt wąskie, drugie zbyt szerokie, obce intuicjom współczesnych badaczy, gdyż, jak widzieliśmy, dla bytów ożywionych wystarcza odwołanie się do kategorii informacji jakościowej.

Przeciw utożsamieniu psychiki ze świadomością można wysunąć kilka zarzutów. „Świadomość” jako stan czuwania, przeciwstawiony stanowi utraty przytomności bądź snu, zawodzi jako cecha definicyjna tego, co mentalne, albowiem stany mentalne mogą zachodzić zarówno w stanie jawy, jak i snu. Inne sposoby rozumienia „świadomości” jako różno jakościowych przeżyć bądź zdolności refleksji nad nimi są również nietrafne. Błędem jest stawianie znaku równości między psychiką a świadomością, gdyż zwierzęta obdarzone życiem psychicznym nie uświadamiają sobie wszak swych stanów; są też mocne argumenty za istnieniem nieświadomych procesów (nie mylić z nieuświadomionymi stanami takimi jak w sytuacji koncentracji uwagi na pewnym przedmiocie, w której nie rejestrujemy innych bodźców, a które zasadniczo mogą być uświadomione), które nie mogą być uświadomione: ślepotą korowa, marzenia senne, lunatyzm, formowanie wypowiedzi.... Widzimy zatem, że istnieją procesy psychiczne, które nie dają efektu przeżyć oraz przeżycia, które nie są uświadamiane. Subiektywne przeżycia są tylko zjawiskiem psychiki, a nie jej istotą. Stąd potrzeba wyboru obiektywistycznego pojęcia psychiczności, pozbawionego tradycyjnej wykładni przeżyciowej.



Według Chmieleckiego cezurę, która wyznacza pierwsze organizmy cechujące się życiem mentalnym, stanowi pojawienie się centralnego układu nerwowego, będącego układem synformacyjnym, tj. zdolnym do generowania, przetwarzania i wykorzystywania informacji wyższego rzędu. Wraz z powstaniem układu nerwowego zewnętrzne bodźce fizyczne zostają przekształcone, za pomocą odpowiednich receptorów zmysłowych, na stany wewnętrzne tego układu, będące r e p r e z e n t a c j a m i tychże bodźców<sup>10</sup>. Zdolność reprezentowania przez układ nerwowy stanów rzeczy spoza tego układu stanowić może w związku z tym kryterium tego, co psychiczne, nową zasadę determinacyjną.

„Sama psychika to taki podukład żywego organizmu, który zdolny jest do sterowania zachowaniami tego organizmu za pomocą reprezentacji świata zewnętrznego. Stany własne tego układu stanowią dziedzinę tego, co psychiczne.”<sup>11</sup>

Stany i procesy psychiczne na poziomie animalnym obejmują: reprezentacje (obrazy zmysłowe), asocjacje reprezentacji, popędy, odruchy wrodzone i nabyte, zapamiętywanie, rozpoznawanie. U zwierząt interpretacja reprezentacji polega na behawioralnym wykorzystaniu zawartych w niej informacji. Zwierzę nie p o z n a j e , ale jedynie zapamiętuje, a następnie r o z p o z n a j e , jego światobraz tworzy kalejdoskop jakości zmysłowych. W sferze *animy* (przedludzkiej psychiki zwierzęcej) mamy do czynienia ze związkami następstwa czasowego bądź równoczesnymi korelacjami egzogennych reprezentacji i endogennych stanów wyrazowych.

## Warstwa duchowa

W wyniku ewolucji mózgu nad *animą* nadbudował się nowy układ sterujący; Chmielecki określa go mianem d u c h a . Subiektywnie czy też „wewnętrznie” jego funkcjonowanie przejawia się w formie bycia „Ja”, obdarzonego świadomością i samoświadomością oraz będącego podmiotem aktów, np. myślenia, chcenia, wyobraźni, podejmowania decyzji.

Wraz z pojawieniem się duchowego centrum sterującego umożliwiające zostało mentalne przejście od reprezentacji do tego, co reprezentowane, czyli do poznawczego określenia przedmiotu reprezentacji, stanowiącego jej *sens*. Oznacza to, że reprezentacje psychiczne stają się z n a k a m i . Kategoria sensu jest przez Chmieleckiego definiowana ogólnie jako hipotetyczne, tj. domniemane przez jakiś podmiot duchowy, umocowanie bytowe czegoś, co temu podmiotowi dostępne, a co traktowane jest przezeń jako niesamodzielne. To właśnie ta zdolność określania umocowania bytowego pozwala przejść od podmiotu do przedmiotu, zarazem stanowiąc istotę tego, co określa się mianem intencjonalności, jak i wy-

<sup>10</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Warszawa 2001, s. 57.

<sup>10</sup> Ibidem.

jaśnienie cechującej ludzki umysł zdolności transcendowania poza własne granice. Nie jest to oczywiście transcendowanie w sensie wkraczania w przestrzeń fizyczną, ale z drugiej strony nie jest to też bynajmniej przysłowiowa „transcendencja w immanencji”; jest to moc konstytuowania irrealnej, t r a n s s u b i e k t y w n e j sfery sensów, czy – inaczej mówiąc – pewnej rzeczywistości wirtualnej, w której żyje człowiek (rozumiany jako istota duchowa – o s o b a – a nie jako osobnik psychofizyczny)<sup>12</sup>.

Ponieważ ludzkie działanie zależy od uchwyconego w ten sposób sensu, stanowi on zasadę determinacyjną dziedziny bytu duchowego. Aktywność duchowego centrum sterującego znajduje wyraz w spełnianiu aktów (np. akty woli), pewnych stanów uczuciowych (np. wstydu), czyli tzw. f e n o m e n ó w w y r a z o w y c h<sup>13</sup>. Nie są one znakami, nie mają zatem znaczenia, mają jednak swój własny, wyrazowy sens, będąc sposobem urzeczywistniania się ducha.

Do bytów duchowych należy zatem zaliczyć: samo duchowe centrum sterujące, świadomość, reprezentacje duchowe: spostrzeżenia, wyobrażenia, znaczenia, pojęcia, sądy, teorie, systemy znaków, duchowe fenomeny wyrazowe.

Duch ustanawia i uchwytyje a c z a s o w e związki znaczeniowe i związki sensu<sup>14</sup>. Zdolność uchwytywania związków znaczeniowych i związków sensu to r o z u m i e n i e; jego przedmiotem mogą być zarówno znaki, jak i fenomeny wyrazowe<sup>15</sup>. Nie tylko bowiem znaki mają sens, mają go również – jako fenomeny wyrazowe – postawy i czynności. Duchowe Ja jest p o d m i o t e m, źródłem aktów poznawczych i praktycznych, określa go moment podmiotowości, a nie świadomości siebie. Podstawowe cechy ducha (= duchowego centrum sterującego): jest stałe mimo zmiennych przeżyć, pierwsze w porządku determinacji – tak poznawczym, jak i w porządku działania, stanowi element struktury aktów poznawczych, ale nie ich treści (samo jest beztreściowe, w odróżnieniu od Ja psychologicznego); wreszcie, wszystko z wyjątkiem jego samego może być dla niego przedmiotem. W sensie epistemologicznym zatem jest to podmiot transcendentálny.

„Podmiot transcendentálny to nie fikcja czy konstrukt myślowy, to najwyższego rzędu – i dlatego właśnie nieuchwytny – czynny pierwiastek w każdym świadomym człowieku”<sup>16</sup> – stwierdza Chmielecki.

Należy go odróżniać od Ja psychofizycznego obejmującego charakter, temperament, zasób pamięci, obraz własnego ciała itp., a także od osobnika.

<sup>12</sup> Sens to umocowanie bytowe z punktu widzenia ducha, dlatego związki sensu nie są związkami bytowymi w świecie realnym, lecz w rzeczywistości wirtualnej.

<sup>13</sup> Chmielecki odróżnia uczucia od e m o c j i; te drugie nie mają odniesienia przedmiotowego.

<sup>14</sup> Znaczenie to relacja międzyznakowa, natomiast sens (przedmiotowy) to pewna realność pozaznakowa w y z n a c z o n a przez znaki i ich znaczenia.

<sup>15</sup> Rozumienie to nie tylko zdolność poznawcza człowieka, ale jego sposób bycia.

<sup>16</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością*, s. 82.

„Przekonanie, iż tym, kto widzi, i tym, kto pojmuje czy rozumie to, co widziane, jest to samo Ja, jest mistyfikacją. Widzi osobnik, pojmuje zaś – Ja duchowe”<sup>17</sup>.

Przykładowo, to nie Ja duchowe w i d z i łąkę, ono s ą d z i b ą d Ź z d a j e s o b i e s p r a w ę , że tu znajduje się łąka, a dalej las.

W obrębie podmiotowej rzeczywistości duchowej można dokonać funkcjonalnego zróżnicowania na u m y ś ł , operujący reprezentacjami *resp.* znakami (mechanizmy pamięci, posługiwanie się językiem, słuchanie) i d u s z ę , operującą w dziedzinie fenomenów wyrazowych, niemających charakteru znaku (pragnienia, oczekiwana, charakter, wrażliwość aksjologiczna itp.). Dla ducha rzeczywistość stanowi przedmiot poznania lub działania. Działanie ma tu strukturę celu i środka, a nie bodźca i reakcji jak na poziomie animalnym. Duch nie podlega bezpośrednim oddziaływaniom z zewnątrz, jest bytem n a d r e a l n y m : może zmienić sam siebie, ale nie może być bezpośrednio zmieniony przez oddziaływanie z zewnątrz. Jest on w związku z tym niezależny od presji aktualnych oddziaływań (tego, co realne), co wyraża się w posiadaniu takich zdolności duchowych, jak: wyobraźnia, zdolność abstrakcji, wartościowania i negacji, zdolność ustanawiania celów i przewidywania.

To, co animalne, jest dostępne podmiotowi za pomocą ś w i a d o m o ś c i ; świadomość to nie np. spostrzeżenie, ale świadomość spostrzegania, świadomość tego, co rozgrywa się umyśle lub duszy, a nie w świecie zewnętrznym. Nie ma ona charakteru poznawczego, nie jest na nic skierowana, nie posiada przedmiotu, lecz pewną treść. Świadomość polega na zdawaniu sobie sprawy ze stanów i procesów psychicznych. Świadomy jest podmiot i jego akty, świadomość jest cechą ducha, a nie *animy*. Uświadomienie sobie przez ducha własnej aktywności, to samoświadomość<sup>18</sup>.

Z punktu widzenia czynników realizacji duchowe centrum sterujące umiejscowione jest według Chmieleckiego w strukturach podkorowych; chodzi o jądra nieswoiste wzgórza, przede wszystkim przyśrodkowo-grzbietowe (*mediodorsal*), a dodatkowo środkowo-przyśrodkowe (*centromedian*). Warunek nadrealności duchowego centrum będzie spełniony, gdy pewne neurony tej części wzgórza nie będą występowały wobec neuronów „animalnych” w pozycji p o s t s y n a p t y c z n e j . W konsekwencji tego duchowe centrum sterujące nie ma bezpośred-

<sup>17</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>18</sup> Pojęcie świadomości w kolejnych pracach Chmieleckiego ewoluowało. Początkowo wyróżnił on dwie formy świadomości: modi jawności i wyraźności oraz uznał cechę świadomości za stopniowaną. Eksplicacja świadomości jako jawności nie wymaga podmiotu i może się manifestować u zwierząt, w czasie hipnozy, somnambulizmu itp. Argumentacja za przeżyciami świadomymi w modi jawności wskazywała na zapis encefalograficzny w czasie doznawania marzeń sennych, których po przebudzeniu nie pamiętamy, stopniowalność przeżyć oraz przeżycia zachodzące przejściowo poza zakresem uwagi (np. doznawanie dotyku długopisu trzymanego w dłoni podczas pisania). Świadomość jako wyraźność to jawność zauważona; to – inaczej mówiąc – nieaktowe zdawanie sobie sprawy z czegoś. W stanie czuwania podmiot istnieje w stanie jawności, a gdy zauważa swą jawność, powstaje fenomen samoświadomości. W późniejszych pracach rozróżnienie jawności i wyraźności nie występuje. Świadomość jest w nich określana jako bycie poinformowanym o tym, co dzieje się na poziomie psychicznym, zaś samoświadomość rozumiana jest jako świadomość tego, co czyni sam podmiot duchowy.

nich połączeń z reprezentacjami sensorycznymi ani z fenomenami wyrazowymi, informacje o nich otrzymuje pośrednio z pamięci operacyjnej, zlokalizowanej w korze przedczołowej; stanowi to podstawę fenomenowi świadomości, czyli bycia poinformowanym o tym, co dzieje się na poziomie psychiki. „Świadomość to właśnie sposób aktualizacji tej pamięci [operacyjnej – K.R.], wywołowania jej na scenę”<sup>19</sup>. Zauważmy, że zawartość pamięci operacyjnej stanowią pozbawione mocy sprawczej synformacje.

Do pamięci operacyjnej trafiają też treści będące wyrazem aktywności samego centrum duchowego, co stanowi podstawę samoświadomości.

Nadrzędne usytuowanie centrum duchowego w globalnej strukturze wszystkich ośrodków sterujących, przesądzające o jego nadrealności, pozwala na nowo oświetlić problem wolnej woli. Problem jest następujący. Skoro byt duchowy ufundowany jest w niższych poziomach rzeczywistości, będących dla niego zespołem czynników realizacji, to jak można mówić o źródłowym akcie woli, jeśli każdy akt woli ma równoległą realizację na poziomie fizjologicznym, a te w procesach fizycznych? Przecież świat fizyczny jest „przyczynowo domknięty” – przyczynami jakichkolwiek zmian fizycznych mogą być wyłącznie jakieś zdarzenia fizyczne. Wydaje się w związku z tym, że stoimy wobec trudnej do zaakceptowania alternatywy: albo substrat fizjologiczny aktu woli nie ma przyczyny – co narusza zasadę przyczynowości – albo to bilans energetyczny wymusza wszelkie nasze zachowania, a nasza wolna wola okazuje się złudzeniem.

Rozwiązanie tego dylematu związane jest, według Chmieleckiego, z rozróżnieniem czynników realizacji i czynników determinacji. Procesy neurofizjologiczne są jedynie czynnikiem realizacji procesów duchowych, które mają swoje własne czynniki determinacji. Determinacja zaś nie ma charakteru sprawczego, nie jest działaniem, zasada przyczynowej domkniętości świata fizycznego nie jest więc łamana.

Wola – tu Chmielecki jest zgodny z Schelerem, według którego akty woli to nie *fiat*, lecz *non non fiat* – polega na zdolności hamowania i odhamowywania. W sensie realizacji akt woli polega więc jedynie na ukierunkowywaniu istniejącej niezależnie od niego aktywności neuronalnej. Sam duch nie gra, lecz jedynie dyryguje orkiestrą, jest swego rodzaju „operatorem przełączników”, sterującym hamowaniem i odhamowywaniem swych połączeń zarówno z pamięcią operacyjną, jak i z innymi ośrodkami, w zależności od tego, jakie informacje wyższego rzędu – oczywiście jakoś kodowane fizjologicznie – są mu dostępne. I to one właśnie stanowią czynniki determinacji. Procesy fizjologiczne w nim przebiegające to procesy informacyjne wyższego rzędu – akty duchowe sterowane przez związki sensu. Inaczej mówiąc, duchowy akt woli „jest zdarzeniem, któremu charakter aktu duchowego nadaje kontekst, w jakim to zdarzenie się pojawia, jego systemowe determinanty”<sup>20</sup>. Akt woli zależy mianowicie od założonego celu, ten

<sup>19</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością*, s. 84.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 192.

zaś od uznawanych wartości. Wolna wola zakłada tedy pewnego rodzaju determinizm, tj. swe podporządkowanie pewnym ogólnym prawidłowościom, który jednak nie jest dla niej zagrożeniem, gdyż łączy on zdarzenia, jak wola, duchowej natury. Innymi słowy, to, co duchowe, zdeterminowane jest przez to, co duchowe, to zaś zapewnia sferze duchowej autonomię względem prawidłowości rządzących niższymi poziomami rzeczywistości.

Istnienie duchowego centrum sterującego („Ja”) jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym, pojawienia się kategorii o s o b y . Centrum to ewoluowało w wyniku powstania nowych struktur w centralnym układzie nerwowym, gdyż umożliwiona przez nie zdolność przedmiotowego czy też obiektywnego postrzegania środowiska efektywniej zaspokajała potrzeby witalne osobników psychofizycznych. Innymi słowy, w początkowym okresie istnienia człowieka centrum to było podporządkowane układowi popędowemu, spełniało rolę instrumentalną względem potrzeb witalnych, stanowiło jeden z czynników realizacji tych potrzeb. Natomiast osoba powstaje wówczas, gdy to, co duchowe – idee, przekonania – uniezależnia się od sfery popędowej, od witalnych potrzeb i interesów, a samo staje się czynnikiem determinacji. Osoba działa na zasadzie rozumienia i racjonalności, tj. na zasadzie uchwytywania bądź ustanawiania sensu i związków sensu<sup>21</sup>.

Osoba może powstać tylko w ramach jakiejś społeczności – tworzonej przez wspólnotę języka, wierzeń i interesów – partycypując w symbolicznym porządku kultury, wchodząc w różnorodne relacje społeczne, spełniając rozmaite społeczne role. Wprawdzie jedynymi aktywnymi czynnikami realizacji całości społecznych są poszczególne jednostki ludzkie, niemniej całości te mają własne, systemowe czynniki determinacji (np. prawo sprawiające, że sędzia nie może kierować się własnymi odczuciami, lecz przepisami prawa). Tak rozumiany umiarkowany realizm socjologiczny, dzięki rozróżnieniu czynników realizacji i czynników determinacji bytu społecznego, pozwala godzić tezy holizmu i indywidualizmu metodologicznego, uważane zazwyczaj za stanowiska opozycyjne.

## Warstwa intelligibilna

Na bazie tego, co duchowe, powstaje – pozbawiona własnej zasady determinacyjnej – warstwa intelligibilna, tj. dziedzina nieustanowionych związków znaczeniowych (np. struktury logiczne) i związków sensu, które uchwycić można jedynie na drodze duchowego rozumienia. Zaliczyć do niej można wytwory kulturowe mające fundament wyłącznie w bycie duchowym (nie należy zatem do tej warstwy np. obraz jako dzieło sztuki, ponieważ jest ufundowany w materii fi-

---

<sup>21</sup> Są to np. związki przesłanki i wniosku, intencji i czynności, celu i środka, celu i wartości czy związki hierarchiczne między wartościami.

zycznej – płótno, farby; zatem można go zobaczyć, a nie tylko rozumieć): konstrukty teoretyczne w postaci modeli czy typów idealnych, obiekty matematyczne, wartości. Nad warstwą intelligibilną nie może powstać już nic, gdyż jest ona dziedziną bytów irrealnych bądź idealnych, pozbawionych zdolności do działania.

## Racjonalność

Chmielecki wyraźnie odróżnia logikę od racjonalności, przy czym twierdzi, że to logika jest podporządkowana racjonalności, a nie odwrotnie, jak się najczęściej sądzi. „Ratio” to nie racja logiczna, lecz odpowiednia proporcja między dwoma pierwiastkami naszego życia duchowego – przedstawieniami i fenomenami wyrazowymi. Logika dotyczy związków między samymi przedstawieniami, natomiast racjonalność to odpowiedni sposób łączenia sfery przedstawień z jednej, z fenomenami wyrazowymi z drugiej strony. Pod kategorię racjonalności podpadają w związku z tym tylko takie elementy świata duchowego, które są zespoleniem tych dwu pierwiastków, tylko one mogą zasadnie być kwalifikowane jako racjonalne bądź nieracjonalne. Racjonalne (bądź nieracjonalne) mogą być np. *p r z e k o n a n i a*, które są zespoleniem pewnej treści przedstawieniowej i fenomenu wyrazowego w postaci aktu asercji; *c e l e*, które są jednością pewnego wyobrażenia jakiegoś przyszłego stanu rzeczy i wyrazowego chcenia, aby on zaistniał; podobnie rzecz się ma z *o c e n a m i*, które są wyrazem wartościującej postawy względem czegoś przedstawionego, oraz z *u c z u c i a m i*, pod warunkiem, że tych ostatnich nie będzie się mylić z *e m o c j a m i*, które należą do animalnej części psychiki i mają etiologię popędową, podczas gdy uczucia są umocowane w wartościach, a tym samym mogą mieć sens.

Tym, co zapewnia współmierność tych dwu dziedzin (tj. przedstawień i fenomenów wyrazowych), jest właśnie kategoria sensu (= domniemane przez jakiś podmiot umocowanie bytowe tego, co temu podmiotowi dane i traktowane przez niego jako niesamodzielne), która odnosi się zarówno do znaków, jak i do fenomenów wyrazowych, pozwalając tym samym ująć w jedną całość treści poznawcze i sprawcze działanie. Znaczy to, że podstawowym wyróżnikiem racjonalności jest *s e n s o w n o ś ć*.

„Racjonalność to zdolność istot duchowych uchwytowania bądź ustanawiania sensu i związków sensu – czyli rozumienia – oraz postępowania opartego na rozumieniu.”<sup>22</sup>

W uchwytowaniu sensu poznajemy umocowanie bytowe reprezentacji duchowych, zaś w ustanawianiu (np. stawianie sobie celów) je stwarzamy.

Ale jest jeszcze „druga strona medalu”. Ponieważ jako osoby żyjemy w rzeczywistości wirtualnej, skonstruowanej na bazie informacji i przekonań, przeto

<sup>22</sup> Ibidem, s. 93.

nasze działanie jako osób zależy nie od obiektywnej rzeczywistości, ale od przekonań i informacji, jakie mamy na jej temat. Uchwytywanie sensu i związków sensu ma zawsze hipotetyczny charakter, nie wyprowadza więc poza rzeczywistość wirtualną, czego bynajmniej nie można powiedzieć o działaniu, które rozgrywa się w świecie rzeczywistym. Działając w świecie rzeczywistym winniśmy się z nim liczyć<sup>23</sup>. Dlatego też drugą (obok sensowności) konstytutywną kategorią racjonalności jest według Chmieleckiego *realizm*, czyli wymóg liczenia się z niezależną od podmiotu rzeczywistością. Z rzeczywistością zaś liczymy się wówczas, gdy zabiegamy o to, aby nasze przekonania były *uzasadnione*, tj. aby były wiedzą.

Oto jak – dla przykładu – Chmielecki charakteryzuje racjonalność działania:

„*cel* jest racjonalny, jeśli służy realizacji jakiejś wartości z tego porządku (sensowność) oraz jest zasadniczo osiągalny (realizm); *srodki* są racjonalne, jeśli są efektywne i ekonomiczne, tj. jeśli pozwalają osiągnąć cel (realizm), a przy tym zyskać więcej niż same »kosztują«, zwłaszcza jeśli dla osiągnięcia celu nie trzeba zanegować wartości wyższej od wartości celu (sensowność); *decyzje* są racjonalne, jeśli zostały podjęte na gruncie przekonań (sensowność) i jeśli przekonania te są rzeczowo uzasadniane, tj. mają charakter obiektywny.”<sup>24</sup>

Racjonalność odnosi się również do przekonań wartościujących – brak wynikania logicznego między zdaniem opisowym i wartościującym bynajmniej nie dyskwalifikuje tych drugich, bo to zagadnienie w ogóle wykracza poza kompetencje logiki, ograniczonej do dziedziny związków znaczeniowych, podczas gdy związek sądów opisowych i wartościujących to nie związek znaczeniowy, lecz związek sensu.

Zasady racjonalności mają charakter uniwersalny, wspólny dla wszystkich istot duchowych; tym, co różni osoby i stanowi o ich indywidualności, są przekonania. Dlatego też dla racjonalnego dyskursu niezbędne jest, aby i same przekonania były racjonalne.

W związku z dwoma momentami konstytutywnymi racjonalności – sensownością i realizmem – można odróżnić kilka odmian racjonalności. Racjonalność wymaga pewnego rodzaju „równowagi” czy też „proporcji” nie tylko między reprezentacjami poznawczymi a fenomenami wyrazowymi, ale i między rzeczywistością wirtualną – swoistym kosmosem wewnętrznym, w jakim żyje każda indywidualna osoba – a obiektywną rzeczywistością, wspólną dla wszystkich osób. Tę odpowiedniość mogą zagwarantować jedynie te przekonania, które stanowią wiedzę.

<sup>23</sup> Podmiotowym warunkiem racjonalności jest posiadanie wolnej woli, a jej warunkiem przedmiotowym deterministyczna struktura świata. Między tymi dwoma momentami nie zachodzi bynajmniej stosunek wykluczania się, jak często się głosi – pozytywnie rozumiana wolność woli (wolność „do czegoś”) nie tylko nie kłóci się z determinizmem, ale go wręcz wymaga. Każda postać determinizmu gwarantuje autonomię, bo autonomia to nic innego, jak „własne prawa”.

<sup>24</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością*, s. 96.

W przypadkach, gdy odpowiednie przekonania z z a s a d n i c z y c h względów nie mogą być uzasadnione (jak to ma np. miejsce w religii), mamy do czynienia z racjonalnością względną czy też połowiczną (brak spełnienia wymogu realizmu) – s e n s o w n o ś c i ą.

W przypadku f a k t y c z n e g o nieliczenia się z rzeczywistością – mimo że jest to zasadniczo możliwe – mamy do czynienia z m y ś l e n i e m ż y c z e - n i o w y m.

W przypadku p o z o r n e g o liczenia się z rzeczywistością mamy do czynienia z r a c j o n a l i z a c j ą.

R a c j o n a l i z m e m można nazwać strukturę duchową, w ramach której fenomeny wyrazowe zostają jednostronnie podporządkowane przedstawieniom poznawczym.

Najtrudniej jest uzyskać h a r m o n i j n ą w s p ó ł z a l e ż n o ś ć zasadniczo subiektywnych fenomenów wyrazowych i przedstawień poznawczych roszcujących sobie pretensje do obiektywności. Według Chmieleckiego jedynym typem dyskursu, który może to umożliwić, jest m e t a f i z y k a , łącząca w sobie momenty *contemplatio* i *autopoesis*. Dla tak pojmowanej metafizyki podstawowym zagadnieniem jest problem wartości.

## Wartości

W dyskusji nad wartościami panuje zgoda co do pewnych faktów podstawowych: ludzie dokonują wartościowań; wartościowania mogą być pozytywne lub negatywne; tym samym wartościom przypisuje się różne miejsce w ich hierarchii; coś jest wartościowe samo w sobie bądź jako środek do czegoś; to, co bywa uważane za wartość, jest treściowo zróżnicowane; te same rzeczy bywają oceniane w różny i zmienny sposób przez różnych ludzi, w różnych epokach i kulturach. Ta zgoda się kończy, gdy chodzi o teorię wartości jako takich – aksjologię.

Chmielecki zarysowuje swoje stanowisko aksjologiczne w polemice z naturalizmem i subiektywizmem aksjologicznym. Próba ujęcia statusu ontycznego wartości przez naturalizm aksjologiczny zawodzi, gdyż nie potrafi on wyjaśnić, dlaczego pewne stany rzeczy są wartościowe, a inne nie; nadto, na gruncie tej teorii zmiana lub zniszczenie jakiegoś wartościowego stanu rzeczy musiałaby być uznana za zmianę wartości lub jej zniszczenie. Mało przekonujący jest też subiektywizm aksjologiczny upatrujący podstawę wartościowań w czynnikach subiektywnych – upodobaniach, potrzebach, preferencjach itp. i traktujący wartości jako subiektywne projekcje. Zanegowanie przez subiektywizm wspólnych kryteriów wartościowania prowadzi do relatywizmu, a nawet nihilizmu (nie ma wartości, są tylko wartościowania). Subiektywizm jest też z istoty swej stanowiskiem nonkognitywistycznym (najczęściej emotywistycznym).



Chmielecki staje na gruncie aksjologicznego obiektywizmu – wartości są w swym byciu tworami niezależnymi zarówno od świata realnego, jak i od subiektywnych przeżyć wartościujących; odwrotnie: to wartościowania są pochodne względem – a tym samym zależne od – wartości. Według niego sytuacja aksjologiczna zawiera trzy aspekty: podmiot wartościujący, podlegający wartościowaniu obiekt (stan rzeczy, proces, zdarzenie itp.), oraz z a s a d ę wartościowania, czyli to, z uwagi na co zajmujemy taką, a nie inną postawę wartościującą, jej czynnik determinacji. Wartość jest właśnie tym, z uwagi na co zajmujemy postawę wartościującą, w czym ta postawa jest umocowana, jego zasadą; natomiast stan rzeczy, którego wartościowość umocowana jest w pewnej wartości, określa mianem d o b r a .

Wartościowanie jest według Chmieleckiego uchwytowaniem sensu wyrazowego, tj. określaniem umocowania bytowego pewnych fenomenów wyrazowych – np. postaw, uczuć bądź przeżyć wartościujących – traktowanych jako niesamodzielne. Kluczowa teza jego aksjologii brzmi następująco:

„Wartość to istota stanu rzeczy, którego wartościowość umocowana jest w istocie człowieka (człowieczeństwie). Jeśli jest ona z nim zgodna, jest wartością pozytywną; jeśli jest niezgodna – jest wartością negatywną.”<sup>25</sup>

Każda klasa wartości ma swoje umocowanie w jakimś aspekcie człowieczeństwa. Odniesienie do człowieczeństwa jest czynnikiem determinacji wartości, zaś ich czynnikiem realizacji są rozmaite stany rzeczy w świecie. Człowiek, tworząc nowe stany rzeczy, wkracza do świata wartości – a może raczej pozwala im wkroczyć do swego świata – od jego decyzji zależy, które z nich będą urzeczywistnione.

Według Chmieleckiego człowieczeństwo – będąc zarazem źródłem i ostatecznym umocowaniem wartości – winno być traktowane jako metafizyczny Absolut.

W każdej wartości można wyróżnić jej materię i formę. Materią wartości jest jej charakterystyka treściowa, natomiast forma polega na immanentnie przywiązanej do tej treści g o d n o ś c i a k s j o l o g i c z n e j , mianowicie 1/ p o z y t y w n o ś c i bądź n e g a t y w n o ś c i , oraz 2/ określonej w y s o k o ś c i . Na akt wartościowania składają się w związku z tym dwa „operatory aksjologiczne” – operator w a l o r y z a c j i (de-neutralizacji), określający daną wartość jako pozytywną bądź negatywną, oraz operator h i e r a r c h i z a c j i , pozwalający usytuować daną wartość na tle innych<sup>26</sup>.

Wartości są bytami idealnymi, bo są nieustanowionym stosunkiem istoty pewnego stanu rzeczy do istoty człowieka, stosunkiem obiektywnym, niezmiennym, niezależnym od przeżyć i postaw wartościujących. Należą one do warstwy

<sup>25</sup> Ibidem, ss. 89-90.

<sup>26</sup> Scheler, do którego w swej aksjologii Chmielecki nawiązuje, mówi w tym kontekście odpowiednio o aktach miłości/nienawiści oraz o aktach preferowania

inteligibilnej, ponieważ ich fundamentem bytowym jest istnienie człowieka jako bytu duchowego.

Istnieje wiele różnych niewspółmiernych klasyfikacji wartości, np. ze względu na treść (witalne, poznawcze, etyczne itd.), czy na cechy formalne (wartości samodzielne i instrumentalne). Niemniej gradacja wartości jest obiektywna, a jej stwierdzenie ma charakter poznawczy. W zróżnicowaniu wartości pod względem wysokości należy uwzględnić: głębokość, rangę, wagę, oraz pełnię dla wartości, które zespalają dużą głębię, rangę i wagę. Kryterium wysokości wartości stanowi stopień, w jakim jakiś stan rzeczy, będący nośnikiem wartości, jest zgodny z człowieczeństwem. Przeto najwyższą wartością jest samo człowieczeństwo (ogół tych właściwości, bez których człowiek nie byłby tym, czym jest), po nim najwyżej usytuowane są wartości osobowe (solidarność, poświęcenie, zaufanie, wierność, miłość), po nich wartości duchowe (poznawcze, estetyczne), a najniżej wartości somatyczno-czuciowe (hedoniczne i witalne).

Ze względu na fundamentalność, czyli bycie warunkiem urzeczywistniania innych, wartości zróżnicowane są pod względem wagi. Najbardziej fundamentalne wartości to: życie, zdrowie, wolność, praca, nieco niżej od nich sytuują się wartości poznawcze, po nich wartości utylitarne, a najniżej pod tym względem plasują się wartości hedoniczne i estetyczne.

Gradacja świata wartości nie dotyczy tylko klas wartości, ale zachodzi też w poszczególnych klasach; zróżnicowanie to znajduje wyraz w randze wartości w ramach pewnej klasy i polega na unikalności danej wartości. Na przykład nowatorstwo w sztuce i nauce, doniosłe wynalazki, bohaterstwo może stać się udziałem nielicznych jednostek i stąd wyższa ranga tych wartości od tych, które mogą być udziałem wielu.

Rola wartości w życiu ludzkim – a ściślej mówiąc osobowym, bo wartości są uchwytnie tylko dla osób – polega na tym, że stanowią one pozytywną determinantę działań i ocen. W pierwszym wypadku stanowią one napęd osób, w drugim zaś zasadę wartościowania, tj. jego uzasadnienie. Należy jednak uściślić, że napęd osoby stanowią nie wartości jako takie – które jako idealne nie mają mocy sprawczej – ale wartości poznawczo uchwycone i uznawane, tj. *de facto* – idee wartości, czyli pewne sensory wyrazowe. Poznanie wartości nigdy nie ma przy tym charakteru bezpośredniego – wartości nie mogą być czymś danym „we własnej osobie”, one mogą jedynie przejawiać się odpowiednio kompetentnemu podmiotowi. Jest to możliwe pod warunkiem, że dysponuje on jakąś poznawczo uzyskaną ideą człowieczeństwa. Konfrontacja – z reguły nieuświadomiana – tej idei z poznawczym uchwyceniem istoty jakiegoś stanu rzeczy w świecie prowadzi wówczas do „intuicyjnego” czucia wartości. Rzeczą intelektu jest następnie te intuicje wyrazić w postaci pojęciowej. Można w związku z tym powiedzieć, że sądy wartościujące mają zarówno charakter poznawczy – mogą być prawdziwe/fałszywe – jak i wyrazowy, przewyciężając w ten sposób spór kognitywizmu i emotywizmu.

I jeszcze jedno. Wartości stanowią uzasadnienie nie tylko dla wartościowań, ale również dla norm, ideałów, powinności itp. Ponieważ zaś człowieczeństwo jest czymś określonym (choć można się spierać, na czym ta określoność polega), więc to, co powinno być umocowane, jest w czymś, co jest – oto odpowiedź Chmieleckiego na słynny problem Hume’a. Łączy je nie związek wynikania logicznego, lecz związek sensu. Nie zasady logiki, lecz zasady racjonalności są odpowiednim narzędziem w dyskursie aksjologicznym.

Chmielecki odrzuca tezę o konfliktowym charakterze wartości – konflikt dotyczyć może jedynie dóbr bądź poglądów na wartości, ale nie wartości jako takich. Odmienne poglądy na wartości są pochodną odmiennego pojmowania człowieczeństwa.

## Teoria znaczenia

Rola filozofii języka jest w filozofii współczesnej coraz większa – trudno dziś podejmować refleksję epistemologiczną, ignorując problemy związane z teorią znaczenia, kryteriami analityczności, synonimicznością, ekstensjonalnością i intensjonalnością itd. Niektórzy filozofowie, np. M. Dummett, traktują tę dyscyplinę filozofii jako *philosophia prima*, poprzedzającą epistemologię i ontologię, a fiasko dotychczasowej filozofii i nadzieję na jej reformę wiążą właśnie z takim odwróceniem priorytetów filozoficznych.

Chmielecki samym językiem zajmuje się niewiele, traktując go jako filozoficznie nieistotne narzędzie komunikacji, co najwyżej jako medium, poprzez które przejawia się funkcjonowanie umysłu. Więcej ma natomiast do powiedzenia na temat znaków jako takich. Według niego charakterystyczna dla istot duchowych zdolność przejścia od reprezentacji do tego, co reprezentowane, to sytuacja, gdy dla podmiotu reprezentacja staje się znakiem czegoś – czymś, co odsyła do czegoś innego. Ponieważ owo odsyłanie zachodzi w umyśle, znakami w ścisłym znaczeniu są treści psychiczne, a nie obiekty fizyczne, które są jedynie mediami niezbędnymi w procesie komunikacji. Każdy znak jest reprezentacją psychiczną, ale nie każda reprezentacja jest znakiem; reprezentacja jest biernym odwzorowaniem czegoś, a poprzez znak jego użytkownik czynnie przyporządkowuje mu coś innego.

Warunkiem wystarczającym spełniania przez jakąś reprezentację psychiczną funkcji semiotycznej jest kompetencja znakowa użytkownika, czyli znajomość zasady znaku – na mocy czego jakieś A odsyła do B i staje się jego znakiem. Znak to dwoista całość złożona z tego, co odsyła (nośnik znaku) i zasady znaku (na mocy czego nośnik odsyła). Według Chmieleckiego istnieją trzy takie zasady, a w konsekwencji trzy rodzaje znaków: oznaki (odsyłające na mocy związku przyczynowo-skutkowego, współwystępowania lub następstwa czasowego), ikony (odsyłające na mocy podobieństwa) oraz symbole (od-

syłające na mocy konwencji). Sytuację znakovą tworzy znak (w czym zawiera się *implicite* jakiś jego użytkownik, bo znakiem jest jakaś treść psychiczna), przedmiot znaku (to, do czego on odsyła) i relacja między nimi, czyli interpretacja znaku, sposób jego rozumienia (znaczenie). Interpretacja to treść (intensja) znaku; konsekwentnie, przedmiot *wyznaczo*ny przez znaczenie to przedmiot intensjonalny.

W przypadku znaków językowych pełna sytuacja znakovą obejmuje trzy relacje semantyczne: znaczenie, oznaczanie i wyznaczanie. Nie wszystkie relacje semantyczne muszą przysługiwać każdemu znakowi. Imiona własne np. nazywają, lecz nie mają znaczenia; spójniki logiczne z kolei mają znaczenie, lecz nie mają odniesienia przedmiotowego. Znaczeniem (treścią, intensją) znaku jest przedstawienie umysłowe będące interpretacją znaku, dlatego pojęcia i sądy nie są tworam językowymi, lecz umysłowymi przedstawieniami jakiegoś stanu rzeczy. Tym, co oznaczane (desygnatem) znaku, jest jakiś element rzeczywistości istniejącej niezależnie od znaku (w przypadku relacji nazywania nie ma zapośredniczenia przez znaczenie); relacja oznaczania zachodzi, gdy obiekt bądź stan rzeczy podpada pod intensję znaku, tj. gdy jest ona względem obiektywnej rzeczywistości adekwatna. Intensja *wyznacza* obiekt lub stan rzeczy. Tym, co wyznaczone przez intensję, a co zarazem stanowi sens znaku, jest pewien przedmiot transsubiektywny, wirtualny, ukonstytuowany na gruncie znaczeń i informacji posiadanych przez użytkownika znaku; ponieważ jest to przedmiot ukonstytuowany przez umysł na gruncie treści znaku, uzyskanej w toku interpretacji. Chmielecki nazywa go przedmiotem intensjonalnym. Warunkiem ukonstytuowania przedmiotu intensjonalnego jest syntaktycznie poprawna i semantycznie niespreczna intensja.

Wyjście poza znaki jest możliwe dzięki temu, że pewne znaki, mianowicie ikony i niektóre oznaki, obok tego, że coś reprezentują, również w pewien sposób *prezentują* to, co reprezentowane, tj. zawierają w sobie informacje o tym, co reprezentowane<sup>27</sup>. Rozumienie symboli jest więc możliwe jedynie dzięki ich przekładowi na znaki prezentujące, umożliwiające relację wyznaczania. Jakieś wyrażenie językowe jest rozumiane, gdy potrafimy uchwycić przedmiot intensjonalny wyznaczony przez treść mentalną przypisaną temu wyrażeniu, ta ostatnia zaś zbudowana jest z informacji.

W nawiązaniu do semiotyki Peirce'a, według którego znaczenie znaku (interpretant) to przekład tego znaku na inne znaki, można zatem powiedzieć, że według Chmieleckiego ostatecznym interpretantem – takim, który zapewnia wyjście poza znaki, tj. ich rozumienie – muszą być zawsze jakieś znaki prezentujące. Jeśli zaś znaczenia, jako relacje międzyznakowe, zinterpretować w kategoriach teorii grafów, to można powiedzieć, że w odpowiednim dendrycie wszystkie

---

<sup>27</sup> Przypomnijmy, że na gruncie ontologii Chmieleckiego reprezentacja psychiczna to struktura informacyjna wyższego rzędu.

wierzchołki wiszące – tj. wierzchołki o incydencji równej 1 – muszą być znakami prezentującymi.

## Poznanie

Epistemologia Chmieleckiego jest realistyczna, semiotyczna, reprezentacjonistyczna, antyfundamentalistyczna. Zachowuje równowagę między przedmiotowymi a podmiotowymi aspektami poznania. Akceptuje on realizm w wersji metafizycznej (istnieje rzeczywistość transcendentna wobec aktów poznawczych) i epistemologicznej (rzeczywistość ta jest poznawalna przez racjonalne podmioty), wraz ze stanowiącą jego sedno klasyczną koncepcją prawdy – według której prawdziwość polega na stosunku adekwatności czy odpowiedniości poznania do poznawanej rzeczywistości – obowiązującą zarówno w naukach formalnych, jak i realnych. Przedmiotem poznania jest obiektywna rzeczywistość, a nie fenomeny czy treści przeżyć, a terminy dojrzałych nauk denotują coś transcendentnego. Formuła tego realizmu jest przy tym na tyle szeroka, że asymiluje on odpowiednio zinterpretowany konwencjonalizm i instrumentalizm.

Według Chmieleckiego – w tym względzie jest on zgodny z Peirce’em – każde poznawanie ma charakter *semiozy*, odbywa się zawsze za pośrednictwem znaków. Ma to miejsce już na poziomie zwykłej percepcji zmysłowej. Chmielecki nie zgadza się z tradycyjnym ujęciem traktującym spostrzeżenie jako syntezę odbieranych wrażeń, albowiem można doświadczać wielu wrażeń i nie uchwycić żadnego przedmiotu, a na tym wszak polega spostrzeganie – spostrzegamy przedmioty w świecie zewnętrznym, a nie swoje stany wewnętrzne, jakimi są wrażenia. Aby zatem można było mówić o spostrzeżeniu, umysł musi transcendować poza siebie. Wrażenie jest biernym odwzorowaniem bodźca, nie jest skierowane na rzeczywistość, należy do animalnej dziedziny zmysłowości. Spostrzeżenie jest natomiast czynnym *mysłowym* (a w każdym razie rozumiejącym) przyporządkowaniem reprezentacjom zmysłowym tego, czego są one reprezentacjami, treścią umysłową konstituującą przedmiot<sup>28</sup>. Innymi słowy, reprezentacje zmysłowe zostają przez podmiot potraktowane jako znaki. Spostrzeżenie przedmiotu ma charakter uchwytowania sensu, tj. domniemanego umocowania bytowego danej reprezentacji. Aby do tego mogło dojść, podmiot musi posiadać odpowiednią kompetencję; polega ona tutaj na posiadaniu *intuicji realności* – istnienia czegoś obiektywnego poza umysłem – zdobywanej w pierwszych latach życia, opartej na własnej aktywności motorycznej. Przedmiot spostrzeżenia to przedmiot intensjonalny wyznaczony przez myślową interpretację reprezentacji zmy-

<sup>28</sup> Chmielecki wyraża tę tezę za pomocą kalamburu: spostrzeganie wzrokowe to nie widzenie, lecz *wiedzenie*.

słowej, która jako znak prezentujący dostarcza podmiotowi informacji o tym przedmiocie.

Wszelka relacja poznawcza to związek sensu, stosunek reprezentacji i tego, co reprezentowane. Poznanie jest *in j e k c j ą* – odwzorowaniem w coś, zachowuje relacje, ale nie naturę członów relacji. Poznanie ani nie formuje przedmiotu poznania (jak głosił Kant), ani go nie deformuje (jak głosi sceptycyzm), ono go jedynie reprezentuje poprzez konstytucję przedmiotów intensjonalnych. Każda relacja poznawcza jest *nie identycznościowym morfizmem*, a nie izomorfizmem ani identycznością. Tak zarysowaną epistemologię można określić *hiperkrytycznym realizmem*. Jest ona realizmem, bo utrzymuje w mocy klasyczną koncepcję prawdy; jest to jednak realizm wysoce krytyczny, bo koncepcję tę poddaje dość zasadniczej rewizji.

Przeciw klasycznej koncepcji prawdy wysuwano dwa poważne zarzuty: niewspółmierności i nieoperacyjności. Podejmując pierwszy z nich, zastanawiano się nad tym, jak jest możliwe porównanie myśli z rzeczywistością. W drugim chodziło o to, czy może istnieć pozytywna relacja między myślą a rzeczywistością. Z problemami tymi mamy do czynienia nawet w przypadku prostego zdania „Śnieg jest biały”, gdyż okazuje się, że porównujemy sąd i spostrzeżenie, zbliżając się w ten sposób do koherentyzmu w teorii prawdy. Wedle wykładni klasycznej koncepcji prawdy, dokonanej przez Chmieleckiego, prawdziwość to relacja między wyznaczonym przez sąd przedmiotem intensjonalnym a rzeczywistością (członami tej relacji są więc już wielkości współmierne – pewna rzeczywistość wirtualna z jednej strony i świat obiektywnie istniejący z drugiej). Zdanie jest prawdziwe, jeśli zachodzi morfizm między wyznaczonym przez to zdanie przedmiotem intensjonalnym a rzeczywistością. Przeto jest to tylko morfizm, a nie identyczność czy izomorfizm, co zakładał A. Tarski w swej konwencji T. Zdanie „Śnieg jest biały” jest prawdziwe nie dlatego, że śnieg jest biały, bo biel – jak zresztą wszystkie barwy – nie jest własnością obiektywnej rzeczywistości, lecz podmiotową projekcją<sup>29</sup>. Jest ono prawdziwe dlatego, że pomiędzy bielą śniegu – a więc pewną rzeczywistością wirtualną ukonstytuowaną na podstawie informacji zmysłowych – a odpowiednimi powierzchniami w świecie realnym, odbijającymi światło, zachodzi przyporządkowanie zachowujące pewne relacje.

Ponieważ między dwoma zbiorami może istnieć wiele morfizmów, Chmieleckiego wykładnia klasycznej koncepcji prawdy pozwala na akceptację konwencjonalizmu, rozumianego jako teza, według której wiele różnych schematów pojęciowych może być jednocześnie prawdziwych w sensie postulowanym przez klasyczną koncepcję prawdy (*v. tzw. relatywizm pojęciowy Putnama*<sup>30</sup>).

<sup>29</sup> Na tym przykładzie widać, że konwencja Tarskiego nie może stanowić wykładni klasycznej koncepcji prawdy, która wymaga, aby przeciwczłonem sądu było coś obiektywnie istniejącego.

<sup>30</sup> Ciekawe, że H. Putnam, wychodząc z podobnych przesłanek co Chmielecki, dochodzi do antyrealistycznego agnostycyzmu metafizycznego. Główne jego argumenty to relatywizm pojęciowy – możliwość opisu tej samej sytuacji ontycznej przez różne schematy pojęciowe oraz niemożliwość wyróżnienia modelu rzeczywistości

Tak rozumiana prawdziwość jest wówczas zbliżona do Popperowskiej *verisimilitude*<sup>31</sup>.

Stanowisko Chmieleckiego w sprawie źródeł poznania (w sensie metodologicznym) można określić jako umiarkowany aprioryzm, przypisujący prawomocność poznawczą sądom syntetycznym *a posteriori* (nauki empiryczne), sądom syntetycznym *a priori* (prawie cała matematyka) i sądom analitycznym (logika).

\*

Na zakończenie tej prezentacji zobaczymy jeszcze, co Chmielecki ma do powiedzenia w kwestii dwu klasycznych problemów filozoficznych – problemu uniwersaliów i problemu psychofizycznego.

## Uniwersalia

Problem uniwersaliów, czyli pytanie, czy i jak istnieją przedmioty ogólne – źródłowo, tj. w scholastyce, rozumiane jako rodzaje i gatunki – wywodzi się od Platona, dla którego przesłanką postulowania bytów ogólnych było istnienie wiedzy zawierającej pojęcia ogólne. Pojęciom tym, w związku z prawdziwością sądów, winno coś ogólnego odpowiadać w samym bycie. Według Platona odpowiednikiem tym były idee.

Odpowiedź Chmieleckiego jest następująca. Po pierwsze, byty ogólne istnieją, przy czym część z nich cechuje idealny, a część irrealny sposób istnienia. Po drugie, gatunki i rodzaje to nie byty ogólne (jak sądził Platon) ani nie istoty bytów indywidualnych, *resp.* ich formy (Arystoteles), ale zbiory (dystrybutywne) indywidualiów mających te same czynniki determinacji, co zawdzięczają istnieniu praw przyrody. Po trzecie, bezpośrednim przedmiotem pojęć są *i r r e a l n e* sensory, czyli przedmioty intensjonalne wyznaczone przez znaczenia nazw ogólnych. Nie znaczy to, że każdy przedmiot intensjonalny jest odpowiednikiem Platońskiej idei. Przedmiot intensjonalny jest korelatem dowolnego, niesprzecznego znaczenia nazwy, natomiast ideą jest ten przedmiot intensjonalny, którego *c e c h y i s t o t o w e* (odpowiadające, według Ingardena, *s t a ł y m* w zawartości idei) są wyznaczone przez znaczenie nazwy. Uznanie czegoś za cechy istotowe jest jednak określone przez stan istniejącej wiedzy. Ponieważ zaś przedmioty intensjonalne powstają na mocy związków sensu, wraz ze zmianą pojęć zmieniają się też wyznaczone przez nie idee. *Ergo*, nie są one niezmiennie<sup>32</sup>.

---

prawdziwie ją opisującego. Zob. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wybór, wstęp, przekład i przypisy A. Grobler, Warszawa 1998.

<sup>31</sup> Izomorfizm prawdy klasycznie rozumianej, nieosiągalny w naukach empirycznych, jest natomiast możliwy w matematyce, w której wszystkie nietrywialne twierdzenia są syntetyczne, chyba że są wyprowadzane z definicji bądź twierdzeń na podstawie pewnych zasad czysto logicznych.

<sup>32</sup> Przykładowo: kiedyś wodę charakteryzowano istotowo poprzez własności dostępne obserwacyjnie, później określono ją jako H<sub>2</sub>O, jeszcze później wprowadzono uściślenie, rozróżniając różne izotopy wodoru.

Zaliczenie idei – rozumianych jako odpowiedniki pojęć rodzajowych, czyli jako *generalia* – do przedmiotów intensjonalnych, a więc przypisanie im irrealnego sposobu istnienia, nie dotyczy innego typu idei – *formaliów*. Najogólniej mówiąc, generalia to wynik procedury abstrahowania od *akcydensów*, zaś formalia to określenie tego, co ogólne, uzyskane w wyniku abstrahowania od kategorii *substatu*; pierwsza procedura poznawcza to generalizacja, druga to formalizacja. Status bytów idealnych – w ujęciu Chmieleckiego, a nie Platona – madają tylko formalia (prawa przyrody, wartości, przedmioty matematyczne).

Obiekty matematyczne to przedmioty intensjonalne będące zarazem przedmiotami idealnymi. Obiekty te należą do warstwy intelligibilnej, wyznaczone są przez definicje bądź przez stosunki między obiektami wcześniej zdefiniowanymi, mają początek w czasie, ufundowane są w znaczeniach znaków; definicja obiektu matematycznego jest aktem performatywnym<sup>33</sup> – równoczesnym aktem powołania nowego bytu. Warunkiem istnienia obiektu matematycznego jest niesprzeczność jego definicji, jeśli idzie o niesprzeczność między obiektami matematycznymi w ogóle, to jest ona zrelatywizowana do danych systemów aksjomatycznych (np. geometria euklidesowa i geometrie nieeuklidesowe). Obiekty matematyczne, jakkolwiek mają początek w czasie, to nie są zmienne, nie stosują się do nich określenia czasowe, takie jak ciągłość istnienia. Nie znaczy to, że niepoznawane zapadają się w nicość. Raz określone zachowują tożsamość, bo gdyby było inaczej, to jeśli dwóch matematyków zdefiniowałoby jakiś nowy obiekt, z tym że jeden zrobił to nieco wcześniej niż drugi, musielibyśmy uznać, że pierwszy powołał do istnienia nowy obiekt, a drugi go tylko odkrył, co byłoby niedorzeczne.

Podsumowując stanowisko Chmieleckiego w sprawie uniwersaliów – jest to pewna wersja realizmu umiarkowanego, w której pewne byty ogólne, mianowicie prawa przyrody, wartości oraz obiekty matematyczne, madają status bytu idealnego (aczkolwiek wszystkie te byty powstają w czasie, co nie przeczy temu, że nie podlegają zmianom), natomiast status bytu irrealnego cechuje wszystkie pozostałe przedmioty intensjonalne, mające zawsze miejsca niedookreślenia i z tego właśnie powodu będące przedmiotami ogólnymi (mogą mieć indywidualne konkretyzacje).

## Transformacjonizm

Problem psychofizyczny dotyczy związku pomiędzy bytami należącymi do różnych warstw rzeczywistości i jako taki może zostać rozwiązany tylko na gruncie jakiejś całościowej koncepcji ontologicznej. Nie wystarcza tu opierać się

<sup>33</sup> Teorię performatywów, czyli wypowiedzi dokonawczych, np.: obietnic, gróźb, ostrzeżeń, sformułował J.L. Austin. Zob. J. Szymura, *Język, mowa, prawda w perspektywie fenomenologii lingwistycznej J.L. Austina*, Wrocław 1982.



ani na wynikach poszczególnych nauk, ani też na potocznej wizji rzeczywistości (np. F. Crick, J.R. Searle). Należy przy tym odróżnić rozwiązanie od stanowiska – to pierwsze nie jest tylko możliwością logiczną, musi być w stanie radzić sobie ze wszystkimi uwikłanymi w ten problem zagadnieniami i pozostawać w zgodzie ze znanymi faktami dotyczącymi neurofizjologii i anatomii mózgu. Według Chmieleckiego żadne z dotychczas proponowanych stanowisk wymogów tych nie spełnia.

Zasadnicze wady dotychczasowych teorii umysłu są według niego następujące:

- konceptualizacja odbywa się w ramach opozycji monizm-dualizm, która jest zasadniczo nietrafna, gdyż w grę wchodzi tu przynajmniej trzy dziedziny bytu mające różną naturę;
- przeważa konceptualizacja w kategoriach substratu i własności, przy zapoznawaniu kategorii materii i formy oraz zaniedbywaniu innych sposobów istnienia niż realny;
- nie rozróżnia się dwóch typów zależności: czasoprzestrzennych z w i ą z k ó w i aczasowych r e l a c j i , zależności istotowych od zależności genetycznych (determinacji i realizacji);
- pojmowanie tego, co neurofizjologiczne, jest zbyt fizykalistyczne, podczas gdy procesy neurofizjologiczne to procesy *par excellence* informacyjne;
- umysł ujmowany jest jako umysł dorosłego osobnika, w kategoriach statycznych, a nie rozwojowo, w perspektywie ewolucyjnej;
- to, co mentalne, traktowane jest jednorodnie, podczas gdy rozpada się na dwie dziedziny o odmiennej naturze: warstwę bytu psychicznego i bytu duchowego, z których każda podlega odrębnej zasadzie determinacyjnej.

Chmielecki odrzuca skrajności z jednej strony monizmu fizykalistycznego (redukcjonizmu), zaprzeczającego autonomii ducha, z drugiej zaś dualizmu postulującego oddziaływanie dwóch zasadniczo różnych „substancji”, w zamian proponując tezę transformacjonizmu, łączącą elementy monizmu i pluralizmu. Oto jego zasadnicze słowo w tym względzie:

„Gdybym został poproszony, aby jednym słowem nazwać swoje stanowisko w odniesieniu do problemu psychofizycznego, nazwałbym je transformacjonizmem. Proces przejścia od stanów czy zdarzeń fizycznych, poprzez fizjologiczne, do psychicznych (a w dalszej kolejności duchowych) nie polega na oddziaływaniu jednych na drugie, lecz na przekształcaniu jednych w drugie przez odpowiednie ośrodki funkcjonalne mózgu. Mamy tu do czynienia z procesem składania przekształceń, co prowadzi do powstawania struktur relacyjnych wyższego rzędu ze struktur rzędu niższego: informacji ze zbioru stanów fizycznych, reprezentacji ze zbiorów informacji, asocjacji z reprezentacji, znaków z asocjacji, znaczeń z relacji międzyznakowych, sensów ze związków znaczeniowych. Na tym według mnie polega istota operacji dokonujących się w mózgu. Realne procesy neurofizjologiczne w nim zachodzące są tylko sposobem urzeczywistnienia tych operacji, natomiast subiek-

tywne przeżycia – towarzyszące pewnym z tych procesów – są jedynie pozbawionymi mocy sprawczej epifenomenami.<sup>34</sup>

Jak w wielu innych sytuacjach i tu decydujące jest więc rozróżnienie czynników realizacji (relacji ufundowania) i czynników determinacji (relacji umocowania), a w odniesieniu do tych ostatnich, kilku odmiennych zasad determinacyjnych (typów prawidłowości), których odmienność gwarantuje, że procesy wyższego poziomu są nieredukowalne do poziomu niższego. Relacja ufundowania jest relacją przechodnią, dlatego procesy fizjologiczne są czynnikami realizacji wszystkich procesów tworzących relację psychofizyczną. Relacja umocowania jest przechodnia tylko w obrębie poszczególnych dziedzin.

Drugim składnikiem proponowanego rozwiązania jest – kontrowersyjna, jak przyznaje Chmielecki – teza o epifenomenalnym charakterze przeżyć, które w ogóle według niego nie biorą udziału w tej „grze”:

„Jeśli nie zmienia się informacja sensoryczna zbierana z receptorów, przeżycia również pozostają niezmienione, podczas gdy w tym samym czasie wewnątrzsystemowe reprezentacje sensoryczne znajdują się w ciągłym ruchu, docierają do różnych struktur układu sterującego: z informacją kinestetyczną korelowane są w zwojach podstawy, wyodrębniane z tła w korze skroniowej, oceniane popędowo przez ciało migdałowate, kojarzone z innymi informacjami i zapamiętywane przy udziale hipokampa itd. To jest właściwa psychika *in actu*, przeżycia zaś to zaledwie jej błady odbłask.”<sup>35</sup>

Przeżycia są pozbawionym mocy sprawczej, ubocznym zjawiskiem powstającym jako rezultat działania czynników realizacji – zarówno fizjologicznych, jak i czysto fizycznych – tego, co mentalne<sup>36</sup>.

Skoro jednak wymiar przeżywania niczego w świecie nie zmienia, mogłoby go równie dobrze nie być. Stąd logiczna możliwość *zombie*:

„W dalszym ciągu podziwialibyśmy uroki krajobrazów, rozkoszowali się kwintnymi potrawami, skręcali z bólu z powodu oparzenia, kochali i nienawidzili, chodzili na koncerty do filharmonii, śmiali na komediach, tworzyli wyrafinowane teorie naukowe i metafizyczne – mimo że nie towarzyszyłyby temu żadne subiektywne przeżycia.”<sup>37</sup>

Takie stawianie sprawy jest wyzwaniem dla wywodzącej się od Kartezjusza tradycji przyjmującej jako aksjomat, że uświadamiamy sobie przeżycia, a nasza aktywność duchowa zależy od świadomości (np. doznawanych jakości zmysłowych, stanów uczuciowych, odczuwanych potrzeb).

Aby uzasadnić prawdopodobieństwo hipotezy o epifenomenalnym charakterze przeżyć, Chmielecki przytacza sugestywny przykład z pacjentami po komi-

<sup>34</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością*, ss. 219-220.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>36</sup> Wbrew funkcjonalistom (np. D. Chalmers) przeżycia nie powstałyby w każdym układzie równoważnym funkcjonalnie mózgowi, gdyż są one związane istotnie z występującymi w mózgu czynnikami realizacji.

<sup>37</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością*, s. 197.

surotomii, czyli po rozdzieleniu półkul mózgowych. Badani pacjenci byli zdolni do wykonywania skomplikowanych funkcji umysłowych, jednak proszeni o to, aby zdali relację ze swych działań, zaprzeczali aktywności sterowanej przez prawą półkulę, co oznacza, że byli jej nieświadomi. Można stąd wysnuć wniosek, że świadomość ma swój neurofizjologiczny substrat jedynie w lewej półkuli. Brak zdawania sobie sprawy ze stanów mentalnych prawej półkuli można wówczas wyjaśnić brakiem przepływu informacji wskutek przecięcia ciała modzelowatego. Ale dotyczyć to może wyłącznie kodowanej neurofizjologicznie informacji, a nie przeżyć, dla których brak połączenia z lewą półkulą nie powinien stanowić przeszkody na drodze do świadomości – wszak przeżycia nie są przesyłane włóknami nerwowymi. Stąd wniosek, że to nie przeżycia sobie uświadamiamy, lecz obecność pewnych struktur informacyjnych. Dotyczy to również aktywności rozgrywającej się w lewej półkuli.

Chmielecki w odniesieniu do przeżyć głosi tezę bardziej radykalną niż sama teza epifenomenalizmu. Przeżycia nie tylko nie mają mocy sprawczej i nie tylko nie muszą być uświadamiane, ale wręcz uświadamiane być nie mogą. Do czego w takim razie odnoszą się odpowiednie predykaty dotyczące np. tzw. *qualiów*, bo „tworzywem” przeżyć są właśnie owe *qualia*? Na to pytanie Chmielecki udziela dość rozbudowanej odpowiedzi. Przede wszystkim, faktyczny – tj. działający, nie zaś wtórnie odzwierciedlony w świadomości – podmiot duchowy, to byt działający w abstrakcyjnej przestrzeni stanów informacyjnych. Tym, co mu dostępne, są zatem wyłącznie pewne informacje. To, co mylnie określamy jako przeżycia, to *de facto* informacje jako ściowe, z których zbudowane są wszystkie struktury informacyjne wyższych rzędów. Jeśli z kolei chodzi o świadomość, to przypomnijmy, że według Chmieleckiego świadomości dostępne jest nie bezpośrednie dzianie się procesów psychicznych, lecz ich duplikaty trafiające do – i pobierane z – pamięci operacyjnej<sup>38</sup>. One zaś według niego dostępne są duchowemu centrum sterującemu nie w postaci „przewodowej”, tj. jako informacje zakodowane w postaci zbioru zlokalizowanych impulsów elektrycznych bądź sygnałów chemicznych w synapsach, lecz w postaci polowej, mianowicie w formie drgań pola elektromagnetycznego towarzyszącego ruchowi ładunków elektrycznych<sup>39</sup>. Mamy tu więc do czynienia z czymś co najwyżej izomorficznym, ale nie identycznym z autentycznymi stanami mentalnymi, z ich sposobem prze-

<sup>38</sup> Dotyczy to również aktywności samego tego centrum, które – będąc podmiotem transcendentnym – nie może być bezpośrednio świadome swej własnej aktywności.

<sup>39</sup> Hipoteza „polowa” nie jest założeniem czynionym *ad hoc* dla poradzenia sobie z kłopotliwą kwestią *qualiów*. Mechanizmy komunikacji polowej są, według Chmieleckiego, niezbędne dla zagwarantowania centrum duchowemu możliwości całościowego oglądu stanu swych „wejść” (co jest niezbędne z uwagi na to, że w grę wchodzi struktury informacyjne wyższego rzędu). Nadto są one również niezbędne, aby temu centrum zagwarantować konieczną dla sposobu jego funkcjonowania nadrealność, tj. aby stany jemu dostępne były mu jedynie dane, bez możliwości automatycznego wywoływania jego reakcji.

jawiania się podmiotowi, a więc ze zjawiskiem tego, co mentalne<sup>40</sup>. Stąd bierze się owo systematyczne semantyczne przesunięcie – czy wręcz interpretacyjne przekłamanie – predykatów dotyczących *qualiów*, podobne do tego, z jakim mamy do czynienia, kiedy takie własności jak „zielony” przypisujemy obiektom fizycznym, podczas gdy przypisane one zostają przedmiotom fizycznym na zasadzie projekcji. W interpretacji tej działające, świadome Ja, zastępujemy przez jego obraz – świadomość Ja.

\*

Formalnie rzecz biorąc, transformacjonizm jest zgodny z najbardziej dziś w tej materii rozpowszechnionym stanowiskiem zwolenników *superwencji* własności mentalnych względem własności fizycznych, ponieważ według Chmieleckiego warstwy wyższe są ufundowane w niższych, które stanowią rezerwuar czynników realizacji tych pierwszych. To wyjaśnia, dlaczego stan mentalny nie może się zmienić bez odpowiedniej zmiany jakiegoś stanu fizycznego mózgu. Ale teza superwentyzmu dotyczy jedynie realizacji stanów mentalnych, podczas gdy transformacjonizm uwzględnia dodatkowo kwestię ich determinacji, co w konsekwencji pozwala wyjaśnić, dlaczego stany mentalne superwenują na fizycznych, co na gruncie samej tezy superwentyzmu nie jest możliwe (to samo dotyczy zagadnienia tzw „przyczynowania mentalnego” oraz *downward causation*, tj. wpływu tego, co mentalne, na to, co fizyczne, z czym superwentyzm sobie zupełnie nie radzi). Pojawienie się układu nerwowego, realizującego procesy psychiczne, oraz taka, a nie inna architektura mózgu, są wynikiem doboru naturalnego, który spośród puli mutantów, jakich dostarcza ewolucja, wyselekcjonował te struktury anatomiczno-fizjologiczne, które optymalnie realizują funkcje kognitywne. Pozwala to wyjaśnić superwencyję rozumianą jako nieredukowalną zależność poziomu wyższego od poziomu niższego, która zasada się na tym, że struktury poziomu niższego zostają wyselekcjonowane ze względu na usługową rolę, jaką spełniają wobec struktury poziomu wyższego.

Podobnie rzecz się ma ze stosunkiem transformacjonizmu do emergentyzmu, pojętego jako pewna wersja nieredukcyjnego materializmu. Emergentyści głoszą, że rzeczywistość to proces powstawania nowych, odmiennych jakościowo warstw: materii nieożywionej, materii ożywionej, organizmów upsychnicznych, organizmów obdarzonych świadomością. Jakkolwiek wśród zwolenników emergencji panuje *consensus*, że emergent to ukonstytuowanie się nowej struktury relacyjnej, to otwarte pozostaje pytanie, na czym zasada się proces, który ją ukonstytuował. Innymi słowy, emergentyzm musi wyjaśnić, na czym polega mechanizm przejścia od jednej warstwy do drugiej.

---

<sup>40</sup> Przekonanie, że psychikę tworzą immaterialny podmiot i jego subiektywne przeżycia, ma również według Chmieleckiego źródło w postawie naiwnego realizmu, utożsamiającego zjawiska z rzeczywistością.

Według Chmieleckiego każda warstwa wnosi coś nowego, bo cechuje ją nowy typ determinizmu. Specyficzne własności tworów poszczególnych warstw to własności relacyjne, a nie immanentne, zaś własności relacyjne są następstwem obowiązywania odpowiedniej zasady determinacyjnej. Z drugiej strony, podczas gdy emergentyści traktują własności czy zjawiska emergentne jako niewyjaśnialne, transformacjonizm rozprasza tę mgiełkę tajemnicy, poprzez konceptualizację stanów/procesów mentalnych jako stanów/procesów informacyjnych wyższego rzędu.

Jedyną rzeczywistą tajemnicą w kontekście problemu psychofizycznego jest, według Chmieleckiego, fakt istnienia i mechanizm pojawiania się subiektywnych przeżyć, wszystko inne daje się zasadniczo na gruncie transformacjonizmu wyjaśnić i zrozumieć. Natomiast pytanie, dlaczego jakości przeżyciowe są takie, jakie są, musi pozostać bez odpowiedzi.

Z punktu widzenia ontologii Chmieleckiego ważny jest fakt, że już na poziomie warstwy bytu fizycznego mamy do czynienia z bytami o trzech sposobach istnienia: realnym, irrealnym i idealnym, zatem pytanie o emergencję dotyczy pojawiających się diachronicznie w a r s t w, a nie sposobów istnienia. Ontologia integralna swym zakresem obejmuje ewolucję całej rzeczywistości, a w generowaniu i nadbudowywaniu się poszczególnych warstw bytowych nie ma nic, co przesądzałoby, że był to proces z góry zdeterminowany; wszystko jest grą możliwości i aktualnych warunków ich realizacji, normowaną przez odpowiednie dla danego poziomu rozwoju zasady wariacyjne. Niewykluczone np., że przy innych parametrach fizycznych mogłoby istnieć więcej trwałych pierwiastków chemicznych, a tym samym więcej związków chemicznych; że te możliwe mutacje, które się faktycznie nie zdarzyły, doprowadziłyby do powstania dodatkowych gatunków, radzących sobie w środowisku; że przynajmniej pewne z wielu możliwych istot ludzkich, które z tych czy innych względów bądź nie zostały poczęte, bądź przedwcześnie odeszły, zasadniczo zmieniłyby bieg dziejów. Niemniej istnieją tu pewne zasadnicze ograniczenia. Ograniczona ilość możliwych sposobów istnienia oraz zasad determinacyjnych (z ich wewnętrzną „logiką rozwoju”) przesądza, że te inne niż aktualnie istniejący światy możliwe, musiałyby być zasadniczo – tj. istotowo – podobne do naszego. Twórczy – i w tym sensie emergentny – charakter procesów mających miejsce w rzeczywistości jest niewątpliwy, pamiętać jednak należy, że nie ma *creatio ex nihilo*, każde tworzenie jest jedynie przetwarzaniem czegoś już istniejącego.

\*

W odniesieniu do żywo na terenie filozofii umysłu diskutowanego pytania, czy komputer może mieć stany mentalne, stanowisko Chmieleckiego jest zdecydowanie negatywne. Zazwyczaj utrzymuje się, że różnica między stanami umysłu a komputerem zasadza się na tym, iż stany mentalne mają swoją semantykę, a komputery operują symbolami na poziomie syntaksy (np. J.R. Searle). Według Chmie-

leckiego to nieporozumienie. Komputer jest jedynie urządzeniem informacyjnym, a nie semiotycznym jak ludzki umysł, dlatego nie zachodzą w nim żadne relacje semiotyczne, nawet syntaktyczne. Z drugiej strony, w myśleniu nie kierujemy się zdolnością do manipulowania symbolami zgodnie z pewnymi regułami, jak chcą adherenci *cognitive science*, ale wychodzimy od znaków ku transcendentnej rzeczywistości. Rozumienie to nie operowanie symbolami, lecz uchwytowanie tego, co one symbolizują.

Chmielecki wprowadza tu pewne istotne uściślenie. Umysł to twór wprawdzie semiotyczny, ale niezdolny jeszcze do rozumienia, tj. uchwytowania związków znaczeniowych i związków sensu; operuje on wyłącznie na znakach, a zatem nie wychodzi poza dziedzinę syntaksy. Za zdolność rozumienia odpowiada inna część zasobów duchowych osoby, mianowicie *intelekt*<sup>41</sup>.

## Zakończenie

Propozycja Chmieleckiego stała się przedmiotem dyskusji w literaturze filozoficznej oraz na forach internetowych. Główne zarzuty i wątpliwości skierowane przeciw ontologii integralnej były następujące: niejednoznaczność i arbitralność w klasyfikowaniu sposobów istnienia i warstw bytowych; czy w relacjach ufundowania i umocowania mieści się pierwotny substrat materialny i przeżycia?; mieszanie pojęć fizycznych i ontologicznych; ontologia pięciu warstw jest idealizacją, gdyż istnieje wiele stanów pośrednich i nie odpowiada ona obecnemu stanowi nauki; mylenie relacji *in concreto* i *in abstracto*; jak się ma klasyfikacja sposobów istnienia do klasyfikacji warstw? Wszystkie te krytyki dotyczyły *de facto* spraw drugorzędnych bądź wynikały z niedostatecznego zrozumienia, że relacja ufundowania jest przechodnia w obrębie wszystkich warstw, zaś relacja umocowania w obrębie jednej. Istotnie, pewną niedogodnością prac Chmieleckiego jest to, że czytelnik musi sam dochodzić, jaki jest stosunek sposobów istnienia do warstw bytowych. Jeżeli idzie o zarzut nieodróżniania relacji konkretnych i abstrakcyjnych, to należy stwierdzić, że Chmielecki odróżniał *związki*, czyli więzi materialno-energetyczne i *relacje* mające charakter formalny, pozczasowy; relacje nie są bytami realnymi, lecz irrealnymi bądź idealnymi.

Dyskusja nad transformacjonizmem dotyczyła m.in. jego stosunku do redukcjonizmu, w związku z odczytywaniem go jako formy teorii superwencji i – co się z tym wiąże – sposobem wyjaśniania *downward causation*. Wskazywano, że argumenty za epifenomenalnością przeżyć i logiczną możliwością *zombie* są słabo uzasadnione i sugerowano, że ewolucyjne powstanie świadomości pośrednio

<sup>41</sup> Zob. np w tej sprawie jego artykuł pt. *Fenomen rozumienia*, „Filo-Sofija”, nr 4 (2004), ss. 95-116.

potwierdza jej moc kauzalną<sup>42</sup>. Podnoszono, że przechodniość relacji ufundowania nie chroni przed paralelizmem, a definicja psychiki sprawia, że transformacjonizm jest nieodróżnialny od funkcjonalizmu. Wreszcie dano wyraz przekonaniu, że rozwiązanie problemu psychofizycznego polegające na wprowadzeniu kategorii informacji i „wzięciu w nawias” przeżyć jest nie tyle jego rozwiązaniem, co unieważnieniem.

Odnosząc się do tych zarzutów, warto zauważyć, że superweniencja tradycyjnie rozumiana odnosi się do tego, co w ontologii Chmieleckiego spełnia tylko rolę czynników realizacji, a transformacjonizm jest stanowiskiem zakładającym bogatszą ontologię, wyjaśniającą emergentny fakt powstania układu umysł-środo-wisko i wskazującym na czynniki determinacji właściwe każdej warstwie jako nieprzekraczalne warunki nieredukowalności. Ponadto odrzuca on utożsamienie redukcji z wyjaśnianiem. Samo istnienie zróżnicowanych warstw bytowych w obu koncepcjach to za mało, by mówić o pełnej tożsamości obu propozycji. Koncepcja Chmieleckiego nie jest paralelizmem, ponieważ związek umysłu z ciałem jest ścisły, ma charakter morfizmu, a przechodniość nie dotyczy umocowania bytowego. Różni się ona też od funkcjonalizmu, gdyż funkcjonalizm zakłada, że dowolne czynniki realizacji mogą egzemplifikować stany mentalne.

Chmielecki, ustosunkowując się do problemu epifenomenalności świadomości, zaznaczył, że przy ujęciu przeżyć w tradycyjnym rozumieniu jako paradygmatu tego, co mentalne – nie ma mowy o rozwiązaniu *m i n d - b o d y p r o - b l e m*; nie uważa też, aby argument ewolucyjny przeciw epifenomenalności przeżyć był trafny. Po pierwsze, choć przeżycia nie zwiększają zdolności przystosowawczych, to jednak również ich nie zmniejszają, są więc z punktu widzenia ewolucji neutralne. Z drugiej strony, jeśli są one epifenomenami, tj. czymś z konieczności towarzyszącym czemuś innemu (podobnie jak cień w pewnych okolicznościach z konieczności towarzyszy światłu), a to coś ma wartość przystosowawczą, to zostaje ono wyselekcjonowane wraz z dobrodziejstwem inwentarza.

Myślę, że kwestia epifenomenalnego charakteru przeżyć jest złożona i ważna – od niej bowiem zależy ocena transformacjonizmu jako trafnego rozwiązania problemu psychofizycznego. Główna linia argumentacji za epifenomenalnym i zjawiskowym charakterem przeżyć polega na wskazaniu stanów i procesów psychicznych, które nie manifestują się w przeżyciach oraz na fakt nierównoczesności świadomości z tym, co uświadomieniu podlega<sup>43</sup>. Wiąże się z tym inna ważna

<sup>42</sup> Zauważmy, że Chmielecki odróżnia dwa pojęcia świadomości: obiektywne jako bycie poinformowanym i tradycyjne, przeżyciowe będące epifenomenem tej pierwszej: „za »świadome ja« podstawiamy »świadomość ja«” (A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością*, s. 201); argument jest zasadny do świadomości w pierwszym rozumieniu, ale nie w drugim.

<sup>43</sup> Wiąże się to z pewną interpretacją eksperymentów B. Libeta i H. Kornhubera. Sądzę, że nie jest to interpretacja jedyna; byłoby rzeczą interesującą zbadać, jak wyglądałaby interpretacja tych eksperymentów w ramach różnych ujęć problemu psychofizycznego.

kwestia – Chmielecki przyjmuje, że procesy psychiczne i większość duchowych to w istocie nieświadome procesy informacyjne, a świadomość – w sensie zdawania sobie sprawy, bycia zwrotnie poinformowanym – nie musi ani nie może być związana z przeżyciami, natomiast to, co odbieramy jako przeżycia, jest li tylko informacją jakościową. Na czym zatem polega, że coś jest informacją dla świadomości<sup>44</sup>? Ponadto Chmielecki swoją ontologię umysłu opiera na neurofizjologii, na pewnych interpretacjach eksperymentów psychofizycznych, kategoriach ontologii integralnej (np. pojęcia bytu nadrealnego, czynników realizacji i czynników determinacji), w świetle których reinterpreteruje psychologię intencjonalną. Należy zaznaczyć, że psychologia intencjonalna nie jest teorią czysto opisową – jej dane empiryczne nabierają różnego sensu w pewnych kontekstach teoretycznych. Podstawowe pojęcia psychologiczne: jaźni, świadomości, nieświadomości, związku między przeżyciami – powstały jako uogólnienie tego, co przeżywamy bądź w związku z tym i poza tym kontekstem, gdy są używane jako pojęcia czysto teoretyczne, tracą swoją pierwotną treść i komunikatywność. Przykładowo – jak mamy rozumieć świadomość w sensie bycia poinformowanym, która nie jest ani stanem mózgu, ani tym, co dane w introspekcji?

Zazwyczaj utrzymuje się, że świadomość zawiera się immanentnie w przeżyciu (model „immanentystyczny”) lub że świadomość i proces mentalny to zjawiska ściśle skorelowane, aczkolwiek numerycznie odrębne (model „relacyjny”)<sup>45</sup>. Chmielecki zaakceptował model „relacyjny” – nie jest to, jak zobaczymy, neutralny wybór teoretyczny

Chmielecki zakłada, że w mózgu istnieje centralny ośrodek, który koordynuje wszystkie zjawiska mentalne. Zasadne jest więc pytanie, czy ów model centralistyczny jest modelem adekwatnym? Nie jest to sprawa błaha, gdyż przyjęcie bądź odrzucenie centralistycznego modelu koordynacji stanów mentalnych w mózgu ma doniosłe konsekwencje poznawcze. Akceptacja centralistycznego modelu mózgu jest ściśle skorelowana z przyznaniem świadomości tylko podmiotowi i uznaniem, że istnieje tylko jedna jej postać, zaś przyjęcie konkurencyjnego modelu decentralistycznego<sup>46</sup> implikowałoby, wcześniej zarzucony przez Chmieleckiego, pogląd, że mogą istnieć stany świadome niedostępne podmiotowi

---

<sup>44</sup> Zauważmy, że jest to inna forma zapytania, jak mózg generuje świadomość w tradycyjnym rozumieniu. Pytanie to jest tym bardziej zasadne, że procesy informacyjne, wedle twórcy ontologii integralnej, zachodzą już na niższych poziomach rzeczywistości.

<sup>45</sup> Searle słusznie wywodzi ten drugi pogląd (model „relacyjny”) z ujmowania świadomości i procesu psychicznego według schematu percepcja-obiekt percypowany i łączy ze sposobem pojmowania nieświadomości przez Z. Freuda: „Wydaje się bowiem, iż pogląd, że stany mentalne są same w sobie nieświadome, ma tę konsekwencję, że świadomość nie jest koniecznym składnikiem każdego świadomego stanu i zdarzenia, ale czymś całkowicie zewnętrznym”, w: J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, Warszawa 1999, s. 228.

<sup>46</sup> Za decentralistycznym modelem świadomości, jej lokalizacyjnym „rozproszeniem”, opowiada się B. Korzeniewski, *Od neuronu do (samo)świadomości*, Warszawa 2005. Przekonanie, że w mózgu istnieje centralny punkt, będący fizjologicznym korelatem mentalnej jaźni, w którym zbiegają się wszystkie stany/procesy mentalne, Daniel Demmett nazywa – nie bez sarkazmu – „Teatrem Kartezjańskim”.



(*modi* jawności), a świadomość nie byłaby wyłączną prerogatywą ducha. Tak mocne założenie o naturze świadomości prowadzi do tez trudnych do utrzymania, jak ta, że istnieje tylko jedna postać świadomości i możemy uświadamiać sobie w danej chwili tylko jeden stan mentalny:

„Ponieważ w danym momencie uświadamiany może być tylko jeden stan psychiczny, można sądzić, że zawartość pamięci operacyjnej nie trafia do centrum sterującego automatycznie, lecz jest przezeń aktywnie pobierana – na przykład przez proces odhamowywania jego połączeń z poszczególnymi fragmentami kory przedczołowej”<sup>47</sup>.

Budzi to wątpliwości, wszak cechą stanów świadomych jest to, że kilka stanów może zachodzić równocześnie:

„Nie ma takiej chwili w życiu normalnego człowieka, w której nie dałoby się wyróżnić większej ilości zjawisk psychicznych równocześnie występujących, chyba może w wypadkach omdlenia, zamroczenia, zasypiania itp.”<sup>48</sup>.

Replika, że w tym przypadku mowa jest o świadomości rozumianej jako strumień przeżyć, a nie jako zdawanie sobie sprawy z procesów mentalnych, jest niewystarczająca. Narzuca się bowiem pytanie, jakie dane potwierdzają tezę, że świadomość w danej chwili może obejmować jeden stan psychiczny. Inną konsekwencją przyjętej teorii świadomości jest zaliczenie do zakresu tego, co nieświadome, stanów, które są zasadniczo nieświadome (np. proces formowania wypowiedzi), mogą być uświadomione (np. motywy postępowania), nie są świadome, ale zawsze mogą być uświadomione w wyniku przeniesienia uwagi (np. warkot samochodu, gdy jestem pogrążony w myślach). Ta ostatnia kategoria mieściła się w poprzednim modelu świadomości jako *modi* jawności, a teraz została relegowana, wraz z takimi stanami jak hipnoza, do sfery nieświadomości. Taka eksplikacja świadomości sprawia, że problem nieświadomości zmienia swój charakter. Tradycyjnie przeciwstawiano stanowisko dopuszczające przeżycia nieświadome stanowisku głoszącemu, że wszystkie przeżycia są świadome, a nieświadomość, jeżeli istnieje, ma charakter fizjologiczny (obecnie tak konceptualizuje problem nieświadomości J.R. Searle). Innymi słowy, spór dotyczył tego, czy pewne świadome przeżycia (np. spostrzeżenia, przekonania, pragnienia) mogą być także nieświadome. Ale już wówczas nie stawiano znaku równości między bytami psychicznymi a procesami świadomymi; dopuszczano dyspozycje psychiczne (np. charakter), które nie były przeżyciami, lecz były wywnioskowane z przeżyć lub z działań. Dlatego stawianie na jednej płaszczyźnie procesów, które nie manifestują się w przeży-

<sup>47</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem a świadomością*, s. 177.

<sup>48</sup> M. Kreutz, *Podstawy psychologii. Studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii*, Kraków 1949, s. 362. J.R. Searle podaje sugestywny przykład równocześnie doświadczanych przeżyć: „Kiedy jechałem rano samochodem do pracy, moją uwagę pochłaniały przeważnie refleksje filozoficzne. [...] W czasie jazdy samochodem byłem przez cały czas świadomy, ale w centrum uwagi nie znajdowały się ruch uliczny i trasa, którą jechałem, lecz myśli dotyczące problemów filozofii”, w: J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, Warszawa 1999, ss. 187-188.

ciach (np. formowanie wypowiedzi) i tych, które mogą być przeżyciami (np. przekonania), zamazuje istotę sporu. Poza tym przyjęcie stanów/procesów duchowych niebędących przeżyciami nie prowadzi do konkluzji o epifenomenalności przeżyć, co widać wyraźnie na przykładzie filozofii R. Ingardena:

„Sama dusza w swych właściwościach, a także dokonujących się w niej przemianach, nie jest niczym specyficznie »świadomościowym«, sama nie jest przeżyciem, lecz wyraża się w przeżyciach. I nie wszystko, co dzieje się w duszy, musi zaraz i w ogóle dojść do »świadomości«. Wydaje się, że tylko akty myślenia są świadomościowe, bądź też są spełniane świadomie. Może tak samo jest z aktami woli, zwłaszcza z postanowieniami woli.”<sup>49</sup>

Pojmowanie świadomości jako efektów polowych towarzyszących przepływowi ładunków elektrycznych prowadzi, z punktu widzenia czynników realizacji, do następstw paradoksalnych. Zauważmy, że związek świadomości z mózgiem jest związkiem koniecznym. Zatem, gdy przeżywamy świadomie przekonania, pragnienia, spostrzeżenia, tylekroć przepływowi ładunków elektrycznych towarzyszy pole elektromagnetyczne, natomiast gdyby przyjąć empiryczną możliwość nieświadomych spostrzeżeń, przekonań, pragnień, to należałoby uznać, że zachodzi przepływ ładunków elektrycznych bez pola elektromagnetycznego, a to jest fizycznie niemożliwe.

Dyskusyjny jest też status bytu nadrealnego. Jeśli najsilniejszy sposób istnienia przysługuje bytom realnym, zaś najsłabszy idealnym, to jak byt nadrealny, pozbawiony samoistności bytowej, nieistniejący aktualnie w sposób ciągły (sen, zamroczenie itp.), może być aktywny przyczynowo i nie podlegać wpływom zewnętrznym? Krótko mówiąc, jak odróżnić działanie bytu nadrealnego od jego determinowania? Wydaje się też, że dystynkcja Ja transcendentalne-Ja psychologiczne<sup>50</sup> nie ma uzasadnienia ontologicznego i jest aplikacją pojęcia bytu nadrealnego do pewnych faktów; nie ma też żadnych świadectw, które pozwalałyby ją potwierdzić lub sfalsyfikować. Istnieje za to wiele kontrprzykładów, które stawiają pod znakiem zapytania zbyt szeroki zakres stosowalności pojęcia bytu nadrealnego. Jeżeli np. rozpacz sprawiła, że ktoś podjął decyzję o popełnieniu samobójstwa, to nie można zaprzeczyć, że zaszedł związek kauzalny. W niektórych sytuacjach to pojęcie jest zbyt dużą idealizacją. Jak należy interpretować obecność bytu nadrealnego, którego domeną jest racjonalność, w czasie choroby psychicznej, np. schizofrenii, czy w zaburzeniach psychicznych: apraksji, akrazji? Nie jest też jasne, jakie są związki nadrealnego centrum z *animą*. Procesy ducho-

<sup>49</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2001, s. 143. Przyjęcie epifenomenalności przeżyć u Chmieleckiego zakłada ponadto: „relacyjny” model świadomości, swoistą interpretację eksperymentów B. Libeta i uznanie wtórności przeżyć wobec obiektywistycznie rozumianych procesów psychicznych. Żadne z tych założeń nie jest oczywiste.

<sup>50</sup> Warto zauważyć, że oba rodzaje podmiotowości wykraczają poza przeżycia: Ja transcendentalne (świadomość, samoświadomość, stały podmiot aktów myślenia, chcenia, wyobraźni, podejmowania decyzji, zdolności duchowych, takich jak: wyobraźnia, zdolność abstrakcji, wartościowania i negacji, zdolność ustanawiania celów i przewidywania)-Ja psychologiczne (przekonania, temperament, charakter, zasób pamięci, obraz własnego ciała).

we to takie procesy, które ono inicjuje, ale też nie dokonuje na nich żadnych operacji, a to zdaje się eliminować jakikolwiek wpływ ducha na nie. Poza tym są możliwe przypadki zaburzeń asocjacji, a jednocześnie zachowania ograniczonej zdolności do abstrakcyjnego myślenia, czego przykładem jest tytułowy bohater książki O. Sacksa<sup>51</sup>, a to podważa przekonanie, że podmiot świadomości jest transcendentny wobec procesów psychicznych (przeżyć).

Transformacjonizm nasuwa też pewne sugestie odnośnie do czynników realizacji. Wydaje się, że czynniki realizacji nadrealnego centrum i reprezentacji są, ze względu na trwanie w czasie, inne niż efemerycznych fenomenów wyrazowych. Teza o neurofizjologicznym substracie świadomości w lewej półkuli mózgu nie wytrzymuje krytyki, albowiem przeczy jej zachowanie świadomości przez pacjentów, którym z powodu nowotworu usunięto tę część mózgu. Pomimo całkowitej afazji kontaktowali się z personelem medycznym oraz wyrażali prośby i życzenia.

Intencją sygnalizowanych kwestii nie jest krytyka transformacjonizmu, lecz troska o jego jak najklarowniejsze wyrażenie. Podniesione wątpliwości staną przed każdym badaczem, który podejmie wszechstronnie, we wszelkich zawłościach, problem psychofizyczny. Wiele wątpliwości powinny rozwiązać projektowane przez Chmieleckiego *psychonika i noetyka* jako podstawowe nauki odpowiednio o bycie psychicznym i duchowym, które mają zastąpić tradycyjne filozoficzne wykładnie procesów mentalnych. Należy też odnotować, że bogata ontologia Chmieleckiego, zakładająca uniwersalia i autonomię poszczególnych warstw, nie jest wadą, ale warunkiem koniecznym rozwiązania problemu psychofizycznego. Czy to nie ubóstwo ontologii D. Davidsona odwołującego się do ścisłych praw fizycznych i indeterministycznej – rządzonej zasadą racjonalności – sfery mentalnej sprawia, że w swoim monizmie anomalnym nie potrafi przedstawić spójnej koncepcji przyczynowania mentalnego?

Reasumując, sędzę, że transformacjonizm i naturalizm reprezentacyjny F. Dretskego, umieszczające między sferą mentalną a fizyczną dziedzinę informacji, postulujące obiektywistyczne pojmowanie psychiki, to dwie interesujące i heurystycznie płodne propozycje rozwiązania problemu psychofizycznego. Stanowiska te unikają uproszczonych rozwiązań (eliminatywizm), włączania problematyki psychofizycznej w gorset wątpliwego paradygmatu (skrajne wersje kognitywizmu) czy sugerowania, że psychologia intencjonalna może bezproblemowo być włączona do fizycznego obrazu świata (J.R. Searle).

Ocena ta jest wyrazem przekonania, że rozwiązanie problemu psychofizycznego przybierze realny kształt wtedy, gdy wiedza o mózgu będzie modyfikowała wiedzę o psychice, a wiedza o psychice będzie zmieniała wiedzę o mózgu, co nastąpi jako wynik procesu, którego punktem wyjścia była obiektywistyczna – wolna od redukcjonizmu – teoria psychiki.

<sup>51</sup> O. Sacks, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, tłum. B. Lindenberg, Poznań 1994.

Krzysztof Rogucki

**Andrzej Chmielecki's integral ontology**

*Abstract*

The article analyses of the Andrzej Chmielecki's system of integral ontology as a solution to the psychological problem – transformationism. From the standpoint of integral ontology Chmielecki confronts the fundamental problems of the theory of cognition, axiology, philosophy of language, philosophy of mind, and anthropology. Chmielecki's philosophical reflection is inspired by the concepts of Ch. Peirce, M. Scheler, and N. Hartmann. Chmielecki keeps a distance from some philosophical solutions popular in analytic philosophy; however, he takes full advantage of the accomplishments of modern mathematics. The presentation of Chmielecki's most important ideas is the objective of the article.