



Krzysztof Kościuszko
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
ORCID: 0000-0003-4474-2885
e-mail: loislois@wp.pl

Witkacy a problem naturalizacji intencjonalności

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2019.001>

Kiedy mówimy o intencjonalności, mamy na myśli tę cechę świadomości, dzięki której tworzymy sobie wewnętrzne reprezentacje zewnętrznego świata, reprezentacje zdarzeń i procesów zachodzących na zewnątrz naszego umysłu (zewnętrzne w stosunku do umysłu są także procesy fizjologiczne). Co oznacza „naturalizacja intencjonalności”? Oznacza ona program skorelowania intencjonalnych zjawisk psychicznych ze stanami biologicznymi (neurobiologicznymi), projekt ujęcia fenomenologicznej intencjonalności na tle biologicznych mechanizmów z nią związanych. Taki program Stanisław Ignacy Witkiewicz sformułował na początku XX wieku, polemizując z Husserlowską idealistyczną interpretacją przeżyć intencjonalnych; program ten realizował o wiele wcześniej aniżeli niektórzy współcześni nam filozofowie umysłu, tacy jak: Ruth Garrett Millikan, John Rogers Searle, Francisco Varela, Shaun Gallagher, Dan Zahavi i inni. Witkacego można uznać za ich prekursora.

Jednym ze stale przewijających się wątków współczesnej filozofii umysłu jest przekonanie, że niedopuszczalne byłoby analizowanie stanów mentalnych w izolacji od stanów neurofizjologicznych. Ta filozofia zaprzecza substancjalnemu dualizmowi: nie ma dwóch różnych substancji, jednej duchowej i drugiej rozciągłościowo-cielesnej, które nie mogłyby na siebie oddziaływać; „prawdę” o stanach mentalnych można odnaleźć w biologii, względnie neurobiologii (tytuł jednego z dzieł Vilayanura Subramaniana Ramachandrana jest następujący: *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*). Podobnie Witkiewicza nie zadowalał ani monistyczno-idealistyczny redukcjonizm, ani substancjalny du-

alizm. Nie zgadzał się też on na kartezjanizm w wersji husserlowsko-fenomenologicznej, w której sens całego świata usiłuje się ukonstytuować w aktach transcendentalnej jaźni. Chciał zakorzenić „transcendentalną jaźń” w biologii (tak jak późniejsi neurofilozofowie będą dokonywać tego zakorzenienia w obszarze neurobiologii), bo wszelka filozofia świadomości uprawiana w uniezależnieniu od niej nie jest w stanie zbyt dużo wyjaśnić. Na przykład nie jest wystarczająca odpowiedź idealistów na pytania: Skąd w ogóle wzięła się świadomość? Skąd wzięła się intencjonalność? Czyż nie jest ona czasem produktem darwinowskiej selekcji naturalnej?¹ Czy w życiu duchowym jesteśmy wolni od cielesności? Czyż nasze jaźnie nie są w jakimś stopniu tożsame z ciałami? Dlaczego idealizm ignoruje przyczynową teorię percepcji i działań?² Przecież oczywisty jest fakt, że nasze mózgowie reprezentacje są przyczynowo uzależnione od bodźców płynących ze środowiska zewnętrznego; że nasze reprezentacje są czymś w rodzaju topograficznych map odzwierciedlających strukturę zewnętrznego świata; że nasze mentalno-mózgowe przeżycia współzmienają się³ proporcjonalnie do zmian reprezentowanych zdarzeń. Z drugiej strony jako internalistyczny eksternalista Witkiewicz zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw tendencji sprowadzania wszystkiego do wymiaru biologii: przecież nie da się utożsamić świadomości z procesami biologicznymi. Owszem, przeżyciom intencjonalnym można przyporządkować parametry biologiczno-neuronalne, ale czucia świadomościowo-psychiczne stanowią inny materiał aniżeli materiał biologiczny. Materiał psychiczny różni się od materiału budującego układ nerwowy. Czucia wewnętrzne nie mają koloru ani zapachu, nie mają wagi, nie można ich dotknąć; gdyby ich jednak zabrakło w czyjejs jaźni, przestałby istnieć zarówno świat zewnętrzny, jak i struktury biologiczne. Bo dla kogo miałyby istnieć? Dla czyjej świadomości? Chyba że dla świadomości innych osób niepozabawionych możliwości kontaktowania się ze światem poprzez czucia intencjonalne. Tak jak nie ma podmiotu bez przedmiotu, tak też nie ma przedmiotu bez podmiotu. Świadomość jest nieredukowalna do procesów biologicznych, bo są to istności heteronomiczne w stosunku do siebie. Czym się różnią procesy świadomościowe od biologicznych? Tym, że w intencjonalnych procesach świadomościowych świat (w tym również biologiczny wymiar istnienia) dochodzi do samoświadomości, natomiast w procesach biologicznych nie ma momentu samopostrze-

¹ Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Spór o monadyzm* (Warszawa: PIW, 2002), 40.

² Tamże, 181.

³ Witkiewiczowskie ujęcie relacji „umysł-świat” jest ujęciem zarówno internalistycznym (intencjonalność jest determinowana przez immanentne procesy podmiotowe), jak i eksternalistycznym (zmiany intencjonalności są współzmiennicze w stosunku do świata zewnętrznego). Internalizm nie wyklucza eksternalizmu.

gania, samouświadomienia, samomonitorowania. Procesy biologiczne są przedmiotem spostrzegania, ale nie są podmiotem. Są tym, co spostrzegane, a nie tym, co postrzegające. Mogą stanowić podstawę procesów samoświadomych (procesy świadomościowe zależą przecież od procesów biologicznych), ale same nie są tymi procesami. Z kolei procesy świadomościowe nie są przebiegiem funkcjonowania struktur biologicznych; są one subiektywną stroną tego obiektywnego funkcjonowania. Choć świadomość ma własności niebiologiczne, nie jest czymś niematerialnym – gdyby była czymś niematerialnym, nie dochodziłoby do interakcji z ciałem.

Czy możliwa jest filozofia umysłu niebędąca ani redukcjonizmem spirytualistyczno-idealistycznym, ani redukcjonizmem sprowadzającym wszystko do wymiaru rozciągłościowo-cielesnego? Czy możliwa jest filozofia odrzucająca substancjalne dualizmy, a jednocześnie niepopadająca w czysty monizm? Jak zachować względną autonomię psychiki przy jednoczesnej jej zależności od procesów biologicznych (neurobiologicznych)? Witkacy nie akceptował wszelkich niezdujalizowanych monizmów, dlatego można sądzić, że nie zaakceptowałby programu badawczego Paula i Patrycji Churchlandów, programu eliminacji języka stanów mentalnych i zastąpienia ich językiem neurobiologii. W programie tym ontologia stanów psychicznych zostaje zredukowana do teorii procesów neurofizjologicznych, bo zjawiska mentalne w ogóle miałyby nie istnieć. Nasze zachowania dałyby się wyjaśnić poprzez odwołanie się do fizykalnie opisywalnych stanów mózgowych. W Witkiewiczowski program badawczy nie wpisuje się także heterofenomenologia Daniela Clementa Dennetta, który w ogóle chce wyeliminować pierwszoosobowy opis stanów mentalnych, ograniczając naukowe metody do metodologii trzecioosobowej. Raczej paradygmat Millikan byłby bardziej zgodny z paradygmatem monadologii Witkiewicza, bo w Millikanskim paradygmacie biosemantyki stany świadomości są co prawda materializowane, ale nie są wyeliminowane, tak jak ma to miejsce w paradygmacie eliminatywnego materializmu, zupełnie niezgodnego z monadologią, w której język psychologii uważa się za niezbędny zarówno do wyjaśnienia funkcjonowania samej psychiki, jak i jej determinującego wpływu na ludzkie zachowania. Według Witkacego nie da się wyeliminować opisu „od wewnątrz” (opisu pierwszoosobowego), bo zachowania biologiczne zależą od procesów mentalnych. Czyżby świadomość działała np. na mózg? Według Witkacego działa. On sam świadomie zażywał określone lekarstwa, by pobudzić korę mózgową do bardziej wydajnej pracy twórczej; starał się zrozumieć mechanizmy działania układu nerwowego, by świadomie wykorzystał je do tworzenia coraz bardziej fantastycznych obrazów malarskich. Świadomym manipulowaniem ludzkimi mózgami posługują się także bohaterowie powieści Witkacego, np. prorocy nowych religii, którzy w sposób świadomy fa-

szerują chemicznymi pigułkami niezdecydowanych co do prawdziwości nowych doktryn zwolenników. Zażycie pigułek Dżewaniego zabijało

w wyznawcach i zjadaczach wszelką intuicję przyszłości, wszelką możliwość całkowania chwil w konstrukcję życia na dalszy dystans. Następowo było zupełne rozproszkowanie jaźni na szeregi bezzwiązkowych momentów, na tle możliwości poddania się każdej, najgłępszej nawet mechanicznej dyscyplinie. Nie darmo pracowały nad formułą dawamesku B2 najtęższe mózgi spośród chemików chińskich, wydzielając i łącząc niewinne grupy C, H, O i N w fantastyczne diagramy chemicznych struktur⁴.

Procesy neuronalne zależą od świadomości, bo np. procesy świadomościowe neurochirurgów powodują, że w rozmaitych operacjach i eksperymentach mogą oni wpłynąć (oczywiście za pośrednictwem odpowiednich leków) na funkcjonowanie układu nerwowego. Medyczna świadomość jest im po to dana, aby modyfikować neuronalne struktury (swoje albo pacjentów).

Witkacy nie był zwolennikiem epifenomenalizmu; psychika nie jest bierna. Istnieją obustronne zależności: procesy biologiczne (neurobiologiczne) determinują procesy mentalne i na odwrót⁵. Dlatego wszelki program badawczy akcentujący tylko jednostronną zależność psychiki od ciała (ciała wyposażonego w układ nerwowy) będzie musiał w końcu uwzględnić zależność odwrotną. Epifenomenalista zaprzecza temu oczywistemu faktowi, że nasze świadome stany intencjonalno-mentalne mogłyby oddziaływać przyczynowo na nasze zachowania. Nie znaczy to, że odrzuca on istnienie przeżyć psychicznych. One istnieją, bo przekonuje go o tym codzienna introspekcja, i to istnieją jako realność niefizyczna, ale jeśli chce się według niego naukowo wyjaśnić zachowania ludzi czy zwierząt, powinno się odwoływać jedynie do ściśle metod neurofizjologicznych z pominięciem czegoś tak jego zdaniem „nieistotnego”, jak wewnątrzno-subiektywne, świadomościowe przeżycia. Jeśli jednak przeżycia świadomości są czymś nieistotnym, to także ich wytwór jest czymś nieistotnym, czyli także teoria epifenomenalistów powinna być uznana za coś nieistotnego; dlaczego mielibyśmy epifenomenalizm – jako uboczny produkt procesów neuronalnych bez możliwości determinowania naszych zachowań – zaakceptować i stosować w praktyce neurologiczno-psychologicznej? Przecież takie zastosowanie jest wykluczone z góry, bo oznaczałoby ono, że jednak wytwory świadomości mogą wywierać wpływ na np. zachowania neurologów, narzucając im taką, a nie inną metodologię. Inaczej niż epifenomenaliści Witkacy

⁴ Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Nienasylenie* (Warszawa: PIW, 1957), t. 2, 244.

⁵ Tegoż, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia* (Warszawa: Ha-chette, 2011), 57.

nie uważał, że przeżycia mentalne miałyby być produktem ubocznym rozwoju mózgu, produktem pozbawionym jakiegokolwiek wpływu na mózg, ciało i świat zewnętrzny. Gdyby nasze działania nie zależały od naszych świadomych pragnień, decyzji i przemyśleń, zginęlibyśmy w darwinowskiej walce o byt. Witkacy nie zgadzał się też z behawiorystami, z ich metodologią hołdującą ideałowi naukowej obiektywności, uznającej dane introspekcji za coś wykraczającego poza granice tego ideału⁶. Behawioryści w swych badaniach ograniczali się do opisywania obserwowalnych bodźców i obserwowalnych (zewnętrzno-cieleśnych) reakcji, bo tylko takie badania umożliwiają według nich kontrolę zachowań. Odwoływanie się do wewnętrznych przeżyć psychicznych byłoby wprowadzaniem elementu nieprzewidywalnego, przypadkowego, kapryśnego. Nie warto zajmować się kognitywnym zapośredniczeniem między bodźcem a reakcją, nie warto traktować ludzi tak, jakby mieli jakieś cele, plany czy inne reprezentacje. Ale według Witkacego tego typu metodologia traktuje ludzi i zwierzęta jak przewidywalne w swym zachowaniu roboty⁷ – a czy zachowania stworów żywych są przewidywalne? I czy wszystkie nieregularności zachowania da się wyjaśnić przez odwołanie się do schematu bodziec–reakcja? Czy można wyeliminować działania wewnętrznych procesów poznawczych? Otóż nie – właśnie ich wyeliminowanie byłoby czymś nienaukowym. Witkacy udowadnia to w swych powieściach i dramatach, w których przedstawia w sposób obiektywny (naukowy) całą złożoność ludzkiej motywacji przekraczającej uproszczone mechanizmy opisywane przez behawioryzm Johna Watsona, a także w swej ontologii, w której permanentnie akcentuje niepowtarzalny charakter istnienia i zachowań poszczególnych monad (czyż behawioryzm nie jest produktem zmechanizowanego i coraz bardziej mechanizującego się społeczeństwa?). Rozważania Witkacego korespondują tu z późniejszymi ideami neobehawiorysty Edwarda Chace’a Tolmana (krytyka behawioryzmu Watsona), który w swych eksperymentach wykazał, że zachowania zwierząt są kierowane np. mentalnymi reprezentacjami (tzw. kognitywnymi mapami) zawierającymi informacje co do przestrzennej struktury zewnętrznego środowiska; korespondują też ze współczesną filozofią umysłu traktującą pojęcie reprezentacji (pamięciowo zmagazynowanej informacji) jako jedno z najbardziej podstawowych narzędzi wyjaśniających zachowania ludzi i zwierząt. Jedną z tez ontologii Witkacego głosi, że każda monada (np. każde ludzkie istnienie) jest niepowtarzalna, jedna jedyna. Także jej reakcje (jej zachowania) są niepowtarzalne i nieprzewidywalne. Różnorodność zachowań wynika między innymi z jakościowej różnorodności swoistych „reprezentacji” mentalnych, sterujących ludzkimi reakcjami,

⁶ Tegoż, *Zagadnienie psychofizyczne* (Warszawa: PWN, 1978), 394.

⁷ Tamże, 395.

i z ich (tych reakcji) niepowtarzalnej kompleksowości. Dlatego nie mógł Witkacy pogodzić się z metodologicznym schematem behawioryzmu, ustalającym ściśle powiązania danego bodźca z jakąś poszczególną, pojedynczą reakcją. Reakcji na dany bodziec jest wiele, bo istnieje wielość różnych osobowości. Również jedna osoba może zmienić swe nastawienie w stosunku do danej sytuacji, bo nasze jaźnie są strumieniem reprezentacji, a nie ich statycznym trwaniem. Nie znaczy to, że nie ma trwałych osobowości. Otóż osobowość (czy też jaźń) jest według Witkacego trwaniem-w-zmienności przeżyć mentalnych i zarazem zmiennością-w-ich-trwaniu.

Nie tylko behawioryzm metodologiczny budził obawy Witkiewicza. Również założenia behawioryzmu filozoficznego były niezgodne z jego monadologicznym paradygmatem. Filozoficzny behawioryzm w swej walce z substancjalnym dualizmem psychofizycznym zanegował subiektywno-wewnętrzny wymiar przeżyć mentalnych, utożsamiając je po prostu z dyspozycjami do określonych zachowań zewnętrzno-cielesnych. Witkacy jako zmonizowany dualista, tj. akceptujący tylko taki dualizm, który dopuszcza zarówno różnicę, jak i tożsamość między „duszą” a „ciałem” (a więc i możliwość oddziaływania tego, co mentalne, na to, co fizyczne, i na odwrót), nie był oczywiście dualistą typu kartezyjskiego, nie był też monistą behawioralnym, określającym stany mentalne jako wyłącznie potencjalne albo aktualne formy określonych zachowań cielesnych. Jest rzeczą oczywistą, że określone stany mentalne mogą w określonych sytuacjach stać się dyspozycjami do zachowań zewnętrznych (bardzo dobrze widać to w niektórych scenach dramatów Witkiewicza), ale poza tym powiązaniem z zewnętrznymi reakcjami włączone są one w autonomicznie działającą wewnętrzno-mentalną całość, całość rządzącą się autonomicznymi prawami. I ta całość decyduje o jakości pojedynczych stanów mentalnych, które nie muszą przejawiać się zewnętrznie. A jeśli już dochodzi do uzewnętrznienia, to nie na tej zasadzie, że dany stan wewnętrzny miałby być sztywną dyspozycją do konkretnego, raz na zawsze przypisanego zachowania. Na przykład mentalny stan wściekłości nie jest dyspozycją do zachowania się w ściśle określony sposób w ściśle określonych sytuacjach, bo różni ludzie w różny sposób ustosunkowują się do doznawanej w danym momencie wściekłości. Określone osobowości nie uzewnętrzniają swych wewnętrznych stanów, bo np. nie pozwala im na to wstyd, wychowanie albo z góry wyobrażone możliwe, przykre konsekwencje zezwolenia na „wybuch wściekłości” – a więc dany poszczególny stan zawsze występuje jako współokreślany przez całość wszystkich innych możliwych stanów. Wściekłość występuje w towarzystwie obaw, lęków, niepokoju, poczucia krzywdy, kalkulowanej zemsty itd. Witkacy używa terminu „kompleks jakości” na oznaczenie całości wewnętrznych przeżyć, całości determinującej przeżycia poszczególne. Bohaterowie powieści

dramatów Witkacego kalkulują możliwe reakcje na każdy możliwy stan wewnętrzny doznany w określonej sytuacji, ale rzadko kiedy reagują w sposób „normalny”, „przeciętny”. Ich reakcje są bardzo swoiste i zróżnicowane, bo nie ma dwóch identycznych monad ludzkich. Reakcje są nieprzewidywalne i w swej nieprzewidywalności dziwne. Czyż nie jest to jedno ze źródeł doznawania „dziwności istnienia”?

Według Witkacego żaden opis zewnętrzny – czy to fizykalny, czy biologiczny – nie jest w stanie wyjaśnić nam do końca przyczyn istnienia subiektywnych doświadczeń i ich takiego, a nie innego przebiegu. Czy to znaczy, że powinniśmy zaakceptować niemożność redukcji psychologii do fizyki (dzisiaj takie stanowisko reprezentuje David John Chalmers)? Otóż Witkacy był interakcjonistą, jego zdaniem mózg wpływa na umysł i na odwrót – umysł może oddziaływać na mózg (poza tym umysł bez przerwy dokonuje autodeterminacji, tj. przeszłe i przyszłe przeżycia mentalne oddziałują na przeżycia teraźniejsze)⁸. I właśnie te oddziaływania i działania powodują, że opis fizykalno-neuronalny (czy też neuronalno-biologiczny) nie wystarcza do wyjaśnienia przebiegu naszych wewnętrznych przeżyć. Ta niewystarczalność opisu fizyczno-biologicznego nie uprawnia z kolei do zajęcia pozycji bądź monistyczno-spirytualistycznych, bądź idealistycznych w stylu Edmunda Husserla.

Husserl w ogóle nie wierzył – odwrotnie niż Witkacy – w sensowność podejmowania rozważań ontologicznych (choćby w znaczeniu Romana Ingardena)⁹. Badania formalnej struktury świata, względnie metafizyczne rozważania nad istotą realnego bytu, nie wydawały mu się właściwą problematyką filozofii. By dotrzeć do właściwej problematyki konstytucji świata sensu, powinno się według niego zredukować fenomenologicznie zarówno samą strukturę świata, jak i opisującą ją ontologię. Powinno się pamiętać, że sam realny świat jest ukonstytuowany w intencjonalnych aktach czystej świadomości, ale w perspektywie Witkiewicza takie idealistyczne stanowisko ujmuje tylko połowę prawdy o relacji podmiotu do przedmiotu. Jeśli zdaniem Husserla wszystkie przedmioty transcendentne (w tym „realny świat”) są intencjonalnie wytwarzane, to jak wytłumaczyć różnorodność ukonstytuowanych sensów i ich uzależnienie od biologiczno-społecznej sytuacji myślących podmiotów? Skąd w ogóle bierze się intencjonalna świadomość? Czyż nie jest ona czasem wytworem darwinowskiej ewolucji organizmów żywych? Odpowiadając na te pytania, Witkiewicz oscyluje między hipotezami epistemologicznymi a metafizyczno-ontologicznymi, nie ogranicza się do epistemologii: rzeczywistość nie jest dla niego jedynie odpowiednikiem wielości operacji postrzeżeniowo-myślowych. Metafizyka z ontologią nie zawiera się w analizie aktów czystej świadomości.

⁸ Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia*, 63.

⁹ Roman Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla* (Warszawa: PWN, 1974), 165.

Zawsze trzeba konfrontować rezultaty analizy intencjonalnej z faktami nastawienia naturalnego, np. z faktami biologicznymi, które wpływają w znaczący sposób na właściwe albo niewłaściwe funkcjonowanie samej świadomości. Redukcja fenomenologiczna nie jest niezbędnym warunkiem wszelkiego filozoficznego badania, bo wszystkie teoriopoznawcze rezultaty fenomenologicznych dociekań Husserla można otrzymać w ramach transcendentalno-psychologistycznego paradygmatu Hansa Corneliusa, który filozofował bez dokonywania epoche. Według Witkiewicza można ewentualnie uprawiać epistemologię w perspektywie epoche i redukcji, ale potraktowanych tylko jako moment (faza przejściowa) szerszych dociekań metafizyczno-ontologicznych (wszak „czysta świadomość” fenomenologii pozornie tylko jest „czysta” i autonomiczna; w istocie jest uzależniona od realnego świata). Język transcendentalnej fenomenologii da się zresztą wyrazić w języku „poprawionego psychologizmu” promowanego przez samego Witkacego, a będącego ulepszoną wersją psychologizmu Corneliusa. Witkiewicz tak ostro dystansował się wobec Husserla, bo Husserlowskie analizy świadomości intencjonalnej łączyły się z idealizmem. Można fenomenologicznie, względnie sposobem transcendentalno-psychologistycznym, analizować poznawanie świata, rozpatrywać intencjonalną konstytucję materialnej rzeczywistości, ale tego typu analizy nie wyczerpują filozoficznej problematyki. Przecież w procesach poznawczych odsłania się nam istota poznawanego świata jako istność transcendentna wobec aktów poznawczych, jako coś rządzącego się innymi prawami aniżeli prawa przebiegu cogitationes. Jako filozofowie chcemy zbadać istotową strukturę tej transcendentnej rzeczywistości. Jeśli w aktach poznawczych odsłania się nam struktura świata poznawanego jako istność niezależna od tych aktów, to znaczy, że przed samą intencjonalną konstytucją istnieją obszary bytu nieukonstituowane świadomościowo; że obok zagadnień związanych z syntetyzowaniem się teoriopoznawczych noez należałoby rozpatrzyć zagadnienia metafizyczno-ontologiczne. Husserl niejako sam podważa obiektywną wartość swych tez, bo walcząc z naukowym i metafizycznym realizmem, tj. nie wierząc, by można było uchwycić obiektywne prawidłowości obiektywnego świata, skazuje się na subiektywizm. Wszak: jeśli wszelka teoria jest subiektywna (tzn. nie jest wiernym odzwierciedleniem rzeczywistości niezależnej od umysłu), to subiektywna jest też Husserlowska teoria głosząca subiektywność wszelkiej wiedzy (tzn. ta Husserlowska teoria nie jest wiernym wyrazem prawdy o subiektywności, względnie obiektywności wiedzy).

Zagadnieniem metafizyczno-ontologicznym jest pytanie o metafizyczne pochodzenie transcendentalno-intencjonalnej świadomości. Oczywiście to pytanie jest bezsensowne w perspektywie Husserla (perspektywie pierwszoosobowej), ale nie jest bezsensowne w perspektywie Witkacego i współczesnej kognitywistyki korzystającej z osiągnięć

ewolucyjnej biologii. Dlaczego mielibyśmy ograniczać się do konstytucji transcendentally-intencjonalnej? Dlaczego nie uwzględnić konstytucji biologicznej? Może procesy intencjonalnej konstytucji świata sensu same są przyrodniczo (a więc zarazem metafizycznie) ukonstytuowane w toku biologicznej ewolucji ludzkiej inteligencji?¹⁰ Trzeba to ustalić poprzez odwołanie się do rezultatów nauk biologicznych (np. do teorii Karola Darwina), a te wyraźnie afirmują tezę, według której intencjonalna świadomość jest wytworem wielowiekowej ewolucji biologicznej organizmów żywych – a więc Witkacy nie zgadzał się na „wzięcie w nawias” nauk przyrodniczych przy rozwiązywaniu filozoficznych problemów. Dlaczego filozofowie nie wolno zakładać żadnego twierdzenia nauk humanistyczno-przyrodniczych, jeśli filozofia miałaby być ich ufundowaniem? Ale z drugiej strony: czyżby Witkacy uprawiał redukcjonizm biologiczny w swym programie naturalizacji intencjonalności?

W perspektywie Husserla świat realny zamienia się w noemat, cogitatum, tj. w przeżywany sens, który konstytuuje się w strumieniu „czystej” świadomości, świadomości uwolnionej od swych przyrodniczo-kulturowych zależności, od swego zanurzenia w świecie naturalnego nastawienia¹¹. Przedmiotowe sensory są wytworami intencjonalnych przeżyć poznawczych, intencjonalnych skojarzeń, indukcji i dedukcji; te sensory zależą wyłącznie od naszych czystych jaźni i właśnie te jaźnie miałyby jakoby konstytuować nawet sens niezależnego bytowania transcendentnej rzeczywistości¹². Według Husserla niezależne bytowanie jest fikcją; jest co najwyżej jednym z sensów obok wielu innych, których zbiór w naturalnym nastawieniu nazywamy „rzeczą”¹³. Husserl analizuje procesy sklejanego się aktów, danych wrażeniowych i wyglądków w taki, a nie inny przedmiotowy sens, np. w sens pojęcia „realny byt”, ale zdaniem Witkacego obiekty tegoż bytu wcale nie są wyglądkami, nie są też danymi wrażeniowymi ani aktami, choć mogą się we wrażeniach, wyglądkach i aktach prezentować. Poprzez przeżycia poznawcze kontaktujemy się z rzeczywistością wobec nich transcendentną. Nie powinniśmy opisywać procesów poznawczych bez powoływania się na realny świat; nie powinniśmy traktować świadomości z jej wrażeniowymi polami, wyglądkami, aktami i przedmiotowymi sensami jako istności niezależnej od ciała wyposażonego w mózg, bo przecież nasza świadomość – pomimo usiłowań Husserla, by zanegować ten fakt – jest w dużej mierze przejawem naszej organizacji nerwowej. Witkacy krytykował Husserla z pozycji „naturalistycznych” (mówiąc językiem współczesnej filozofii umysłu); chciał korelować przeżycia poznawcze (reprezentacje

¹⁰ Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, 40.

¹¹ Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, 174–178 i 193.

¹² Tamże, 206.

¹³ Tamże, 223–224.

poznawcze) ze stanami biologicznymi (neurobiologicznymi) i już tutaj widzimy, że trudno mu będzie zarzucić biologiczny redukcjonizm: wszak „korelowanie” nie jest redukowaniem intencjonalnych przeżyć poznawczych do procesów biologicznych (neurobiologicznych). Pozostawanie w obrębie czystej świadomości transcendentalnej i to świadomości w sensie intencjonalnego aktu wydawało mu się uprawianiem epistemologii zbyt jednostronnej, epistemologii lekceważącej wszystkie biologiczne uwarunkowania konstytuującej świadomości. Zniechęcał go monizm Husserla, który zaczął jako dualista odróżniający świat realny (transcendentny wobec „ja”) od czystej świadomości, a skończył (przynajmniej w pracy *Idee I*) na kulcie transcendentalnej intencjonalności zamieniającej realny świat w cogitatum czy noemat (to, co domniemane). Według Witkacego program badawczy Husserla jest częściowo prawdziwy: można badać noematy, wyglądy, przemiany sensów, jakości wypełnione i niewypełnione, intencje naoczne, domniemania i współdomniemania, pierwotny strumień czasu z retencjami i protencjami, ale nie powinniśmy zapominać, że wszystkie te momenty pozornie tylko są momentami „czystej świadomości”; że przecież towarzyszą one poznawaniu realnego świata, a realny świat jest między innymi światem biologicznej walki o byt (w darwinowskim rozumieniu tego pojęcia). Jeśli np. nasze sensory dotyczące środowiska zewnętrznego ulegają zmianie, to dlatego właśnie, że zmienia się samo środowisko biologiczno-społeczne człowieka, a nie dlatego, że zmiany domniemywań byłyby wyłącznie rezultatem zmian strumienia przeżyć „czystej świadomości”; jeśli noematy danego osobnika nie dostosowałyby się do zmian zewnętrznego środowiska, to ów osobnik przegrałby w walce o byt z osobnikami potrafiącymi dostosować się do zmian i wykorzystać je do swoich potrzeb. Trzeba więc uwzględnić to, że przeżycia intencjonalne są w dużej mierze podporządkowane konieczności biologiczno-społecznej przeżycia. Są też podporządkowane metafizycznym wartościom i dlatego nie da się sklasyfikować Witkacego jako biologicznego redukcjonistę.

Zasugerowałem, że Witkacy był prekursorem niektórych współczesnych prądów filozofii umysłu, ale przecież nie tych, które – starając się znaturalizować świadomość – popadają w redukcjonizm, tj. wprost utożsamiają stany mentalne ze stanami układów fizyczno-fizjologicznych. Dualistyczny monizm Witkacego niewiele ma wspólnego z paradygmatem Patricii Smith Churchland, która głosi konieczność zupełnego wyeliminowania pojęć mentalnych i zastąpienia ich pojęciami neurobiologicznymi. Uważa ona, że stany mentalne ze swymi semantycznymi treściami nie odgrywają żadnej roli w determinowaniu ludzkich zachowań. Podobnie dla Dennetta istnieje tylko jeden poziom mechanizmów przyczynowych, poziom neurobiologiczny (neurofizjologiczny). Program badawczy Witkacego jest raczej zbliżony do programu biosemantyki Ruth Millikan i programu neurofenomenologii Vareli. Millikan filo-

zofowała w perspektywie materialistycznej teorii umysłu, postulowała znaturalizowanie intencjonalności, ale nie głosiła konieczności wyeliminowania roli umysłowych reprezentacji w determinowaniu ludzkich i zwierzęcych działań.

Skąd się bierze intencjonalność? – zapytywał Witkacy w polemice z Janem Leszczyńskim. Kontra Leszczyński i kontra Husserl argumentował, że intencjonalność nie jest cechą czystej świadomości transcendentnej (która nie istnieje), że jest raczej cechą przeżyć ucieleśnionego umysłu, właściwością biologicznej świadomości. Nie można odizolować intencjonalności od podmiotów walczących o byt, o reprodukcję biologiczną. Kontra Husserl i kontra Carnap uważał, że język (i ten potoczny, i ten logiczny) „nie jest tworem gotowym, spadłym na nas ze świata idei”¹⁴, lecz że wytwarza się wraz z naszą biologiczno-społeczną historią. A nasza historia jest między innymi darwinowską walką o byt, selekcją naturalną, dziejami wzajemnego pożerania się różnych gatunków i zespalandia w miłości (selekcji płciowej)¹⁵. Zgadzał się z Husserlem, że w zdaniach naszego języka najważniejsza jest funkcja intencjonalna¹⁶, ale nie zgadzał się na fenomenologiczne analizowanie zdań (sądów) w uniezależnieniu od biologicznej podmiotowości (jak to mamy u Husserla) i od podmiotowości w ogóle (jak to mamy u Carnapa). Jaką biologiczną funkcję spełnia komunikacja językowa? Służy porozumieniu się ludzi co do faktycznego stanu środowiska, w którym żyją; gdyby ludzkie monady nie dostosowały się do zmian środowiska, nie przetrwałyby. Ciekawe, że Witkacy nie widział przepaści między ludzką a zwierzęcą komunikacją – antycypował tym podejściem pewne biosemantyczne tezy Millikan¹⁷. Tak jakby w duchu naturalizmu biologicznego Witkacego (jakby realizując jego program), Millikan naturalistycznie interpretuje takie znaki intencjonalne, jak reprezentacje lingwistyczne, wykresy, mapy, znaki sygnalizacji drogowej, znaki komunikacji zwierzęcej, sygnały biochemiczne itd. Swoją biosemantykę Millikan nazywa teorią teleologiczną, bo mówi się w niej o biologiczno-społecznym celu (funkcji) czegoś takiego, jak mózgową produkcję reprezentacji. Czy produkowanie reprezentacji jest cechą korzystną w walce o byt? Wysyłanie i interpretowanie znaków ma sens o tyle, o ile połączone jest z działalnością użyteczną z biologicznego punktu widzenia. Reprezentacje dzielą się na opisująco-przedstawiające jakiś fakt oraz nakierowujące do działania przynoszącego korzyść, tj. działania pomagającego przetrwać w darwinowskiej walce o byt albo sprzyjającego rozmnażaniu. Wypro-

¹⁴ Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, 404.

¹⁵ Tegoż, *Spór o monadyzm*, 197.

¹⁶ Tegoż, *Zagadnienie psychofizyczne*, 404.

¹⁷ Ruth G. Millikan, „Biosemantics”, w: *Philosophy of Mind*, red. B. McLaughlin, A. Beckerman, S. Walter (Oxford: Oxford University Press, 2009), 394–406.

dukowany znak jest „prawdziwy”, jeśli jest w miarę dokładną mapą zdarzeń zachodzących w zmieniającym się środowisku eko-geograficznym; znaki deskryptywno-intencjonalne zmieniają się wraz ze zmianami tego środowiska. Oznakowane reprezentacje umysłowe kontrolują wewnętrzne i zewnętrzne zachowania adaptacyjne. Millikan nie neguje aktywnej roli oznakowanych reprezentacji w determinowaniu ludzkich i zwierzęcych zachowań: jeśli dana osoba jest przekonana, że w danym momencie w lodówce znajduje się jogurt, to przekonanie to nakierowuje tę osobę w kierunku lodówki. Oczywiście nie wszystkie przeżycia intencjonalne dają się zredukować do zjawisk (przeżyć) biologicznych – dlatego biosemantyka Millikan tylko częściowo przecina się z monadologią Witkiewicza.

Monadyzm Witkiewicza też tylko częściowo przecina się z filozofią Johna R. Searle’a. Co ma wspólnego program badawczy Witkiewicza z programem Searle’a? Po pierwsze realizm. Obaj są przekonani, że tzw. świat rzeczywisty istnieje – przynajmniej do pewnego stopnia – w sposób niezależny od naszych cogitationes. Świat prezentuje się w przeżyciach intencjonalnych jako byt transcendujący te przeżycia, a nie jako ich wytwór. Umysł w postrzeganiu kieruje się ku różnym obiektom świata, ale ich nie stwarza. Nieświadome stany mentalne mogą istnieć, choć nie są spostrzegane w spojrzeniu wewnętrznym.

Dla obu filozofów stany świadomości zachodzą wewnątrz ciała¹⁸. Dla Witkiewicza świadomość w ogóle jest świadomością ciała. Stany świadomościowe są elementami strumienia świadomości; są zarazem jakościowo różne. Nie ma stanów świadomościowych, które nie byłyby stanami jakiegoś podmiotu. Searle wyraża to tak: „sposób istnienia stanów świadomości jest pierwszoosobowy”¹⁹. Obaj odnoszą się negatywnie do behawioryzmu i fizykalizmu; według nich zjawiska mentalne nie dają się sprowadzić do fizycznej podstawy i nie są też tylko dyspozycjami do zachowań zewnętrznych. Obaj też odrzucają dualizmy, w których nie ma miejsca na wzajemne oddziaływanie między świadomością a realnym światem. Satysfakcjonuje ich jedynie taka filozofia dualistyczna, w której nie ma możliwości wyeliminowania ani umysłu, ani jego biologicznej podstawy i w której możliwe są interakcje między „ja” i „nie-ja”. Nasza świadomość nie unosi się swobodnie ponad ciałem, ale z drugiej strony nie da się ona z nim utożsamić – czym w takim razie jest? Według Witkacego świadomość stanowi samooczucie się ciała od środka (od wewnątrz), a samooczucie nie jest przecież tym samym, czym jest odczuwany obiekt. Dla obu świadomość jest powiązana z biologicznym wymiarem istnienia, jest – kontra Husserl – częścią natury, ale jest to

¹⁸ John R. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo*, przeł. D. Cieśla (Warszawa: CiS, 1999), 72.

¹⁹ Tamże, 74.

strona wewnętrzno-subiektywna. Searle nazywa swe stanowisko „biologicznym naturalizmem”²⁰, natomiast Witkacy używa określenia „biologiczna monadologia”, ale jest to taki biologizm, w którym świadomość nie podlega redukcji eliminacyjnej. Świadomości jako istności zdolnej do postrzegania i samopostrzegania nie da się wyprowadzić z bytu pozbawionego tej zdolności, tzn. z procesów neuronalnych. Przecież procesy neuronalne są przepływem impulsów elektrycznych, ale nie są samoświadome. Jak wyprowadzić „czucie” ze zjawisk niemających „czuć”?

Obaj, Witkiewicz i Searle, odnoszą się negatywnie do epifenomenalizmu pojmującego świadomość jako produkt uboczny funkcjonowania mózgu, produkt bezsilny, bo niemogący działać jako przyczyna czy to ludzkich zachowań, czy zachodzących w świecie zewnętrznym. Epifenomenalizm miałby rację, gdyby sfera przeżyć świadomościowo-intencjonalnych była czymś zupełnie niebiologicznym, niematerialnym, ale tak nie jest. Przeżycia intencjonalne nie są co prawda redukowalne do procesów neuronalnych, ale to nie znaczy, że są w ogóle czymś niebiologicznym, czymś niemającym związku z biologicznym wymiarem ludzkiego istnienia. Są one wewnętrzną (subiektywną) stroną biologiczno-cieleśnego zewnątrz. Monada ludzka jest jedna, ale ma dwa aspekty (jak powiedziałyby Baruch Spinoza): wewnątrz-subiektywny i zewnętrzno-objektywny, a więc mentalność nie wyklucza materialnej biologiczności; jest raczej jedną z jej stron (stroną wewnętrzną), jednym z jej aspektów. Zarówno Witkiewicz, jak i Searle odrzucają kartezjański dualizm substancjalny. Intencjonalność jest i nie jest redukowalna do zjawisk biologicznych, tzn. nawet jeśli jest powiązana ze swym neuronalnym nosicielem, to nie jest nim samym; jest wewnętrznym reprezentowaniem zewnętrzno-objektywnego świata. Reprezentowanie nie jest tym samym, czym jest rzecz reprezentowana. Ale ponieważ wewnętrzne reprezentowanie odnosi się do zewnętrznego świata, możemy zachować stały kontakt zarówno ze światem przyrody, jak i światem społecznym; możemy odbierać sygnały korzystne i niekorzystne w walce o byt. Gdyby świadomości nie przysługiwała żadna przyczynowa rola w kształtowaniu ludzkich zachowań i zmienianiu środowiska zewnętrznego, byłaby ewolucyjnie niepotrzebna, nie przyczyniałaby się do przetrwania ani gatunków zwierzęcych, ani gatunku ludzkiego. Jeśli gatunek ludzki ma jakiegokolwiek szanse wygrywania w walce o byt, to właśnie dzięki świadomym wysiłkom opanowania sił przyrody i świadomemu działaniu na ewolucję społeczeństw.

Jeśli chodzi o samą fenomenologię, to późniejsze formy jej rozwoju zdają się potwierdzać program badawczy Witkacego, który uważał, że nie da się właściwie opisać psychicznego wnętrza ludzkiej monady bez uwzględnienia biologicznych wyjaśnień naukowych; że podmio-

²⁰ Tamże, 91.

towe badania transcendentálne winny być uzupełnione badaniami empiryczno-przedmiotowymi. W jego program wpisuje się przekonanie Maurice'a Merleau-Ponty'ego, że fenomenologia może doskonalić się dzięki dialogowi z naukami empirycznymi; wpisują się w niego również współczesne próby koegzystencji fenomenologii z naukami kognitywnymi.²¹ Sama teza głoszona przez niektórych współczesnych fenomenologów, że „fenomenologowie nie są nieomylni”²² i że powinni uwzględnić w swych opisach dane poziomu subosobowego, jest tezą bardzo obiecującą. Albo stwierdzenie, że „nowe teorie mogą prowadzić do nowych opisów”²³ – twierdzenie to w pierwszych fazach rozwoju fenomenologii byłoby uznane za herezję. Wspólnym motywem nowszej fenomenologii i programu Witkacego jest krytyka obiektywistycznej iluzji polegającej na przekonaniu, że może istnieć czysty język fizyczny pozbawiony wszelkich subiektywnych wtężeń. Zgadza się z programem Witkacego również tendencja obecnego pokolenia fenomenologów do eksternalistycznego ujęcia fenomenologii²⁴. U samego Husserla zdają się przeważać wątki Kartezjańskiego internalizmu, tzn. za mało miejsca poświęca on na analizowanie uwarunkowań naszych przeżyć świadomościowo-intencjonalnych przez obiektywne struktury biologiczno-społeczno-kulturowe. Na przykład w Husserlowskim paradygmacie nie mieści się teza, według której nasza wiedza o świecie konstytuuje się w przeżyciach intencjonalnych podmiotu walczącego o byt, o przetrwanie i o reprodukcję. W idealistycznej fazie swego rozwoju Husserl nawet powątpiewał w obiektywne istnienie zewnętrznych w stosunku do ego struktur. Niepowątpiewalna co do swego koniecznego istnienia miałyby być tylko świadomość i jej intencjonalne przeżycia. W ogóle w założeniach fenomenologii wszelki byt rozpatruje się jako zredukowany do sposobu jego przejawiania się, jako tylko „fenomen”. Taki fenomen zależy od procesów świadomościowych, przysługuje mu tylko taki sens, jaki mu nada świadomość. Zależność odwrotna nie jest rozpatrywana. A o tę odwrotność chodzi Witkacemu, bo w takim samym sensie, w jakim można ująć „obiektywny byt” jako fenomen świadomości, można też ująć świadomość jako fenomen bytu (co nie znaczy, że Witkacy był epifenomenalistą): nasze intencjonalne przeżycia (ich przebieg i funkcjonowanie) są uwarunkowane obiektywnymi strukturami biologiczno-społeczno-kulturowymi; zależą od tych struktur. Chodzi o wyakcentowanie oddziaływań wzajemnych między intencjonalnymi przeżyciami a obiektywnymi strukturami. Procesy intencjonalne wpły-

²¹ Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, przeł. M. Prokopski (Warszawa: PWN, 2015), 44.

²² Tamże, 48.

²³ Tamże, 49.

²⁴ Tamże, 184.

wają na procesy biologiczne i na odwrót, ale intencjonalność jest uzależniona także od metafizycznego wymiaru istnienia, a więc nie można przypisać Witkacemu redukcjonizmu biologicznego. Niektórzy bohaterowie powieści Witkacego umierają dla metafizycznej sztuki. Bierze się ona między innymi z negacji biologicznej „woli życia” (mówiąc słowami Artura Schopenhauera).

Witkacy z góry wiedział, że fenomenologia ma szanse rozwoju tylko o tyle, o ile zostanie skorelowana z danymi nauk przyrodniczo-humanistycznych. Dawał temu wyraz w polemikach z Janem Leszczyńskim i w dziele polemicznym zatytułowanym *Zagadnienie psychofizyczne*. Najnowsze prace niektórych współczesnych fenomenologów zdają się potwierdzać sensowność jego sporu z internalistycznym nurtem w fenomenologii.

Bibliografia

- Gallagher Shaun, Dan Zahavi. 2015. *Fenomenologiczny umysł*, przeł. M. Prokowski. Warszawa: PWN.
- Ingarden Roman. 1974. *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa: PWN.
- Millikan Ruth G. 2009. „Biosemantics”. W: *Philosophy of Mind*. Red. B. McLaughlin, A. Beckerman, S. Walter, 394–406. Oxford: Oxford University Press.
- Searle John. 1999. *Umysł, język, społeczeństwo*, przeł. D. Cieśla. Warszawa: CiS.
- Witkiewicz Stanisław Ignacy. 2002. *Spór o monadyzm*. Warszawa: PIW.
- Witkiewicz Stanisław Ignacy. 1957. *Nienasycenie*. Warszawa: PIW.
- Witkiewicz Stanisław Ignacy. 2011. *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcia istnienia*. Warszawa: Hachette.
- Witkiewicz Stanisław Ignacy. 1978. *Zagadnienie psychofizyczne*. Warszawa: PWN.

Streszczenie

Na początku XX wieku S. I. Witkiewicz sformułował program badawczy naturalizacji świadomości. Powstał on jako reakcja na Husserlowską transcendentno-idealistyczną interpretację stanów mentalnych. Realizując pewne postulaty swego programu, Witkiewicz wyprzedził idee R. G. Millikan, J. Searle’a, F. Vareli, S. Gallaghery, D. Zahaviego i innych – można więc powiedzieć, że Witkiewicz był prekursorem wielu współczesnych filozofii umysłu.

Słowa kluczowe: filozofia umysłu, Gallagher S., Husserl E., Millikan R. G., naturalizacja świadomości, Searle J., Varela F., Witkacy, Zahavi D.

Summary

S. I. Witkiewicz and the Problem of the Naturalization of the Intentional

At the beginning of the 20th century, S. I. Witkiewicz formulated the naturalization of the intentional research programme. This programme came into being as a reaction to Husserl's idealistic interpretation of the mental states. Realizing some postulates of the programme, Witkiewicz got ahead of R. G. Millikan, J. Searle, F. Varela, S. Gallagher, Dan Zahavi and other's ideas; thus, Witkiewicz was the precursor of many contemporary philosophies of mind.

Keywords: Husserl, Gallagher S., Millikan R. G., naturalization of the intentional, philosophy of mind, Searle J., Varela F., Witkacy, Zahavi Dan