



**UNIWERSYTET RZESZOWSKI**  
**Wydział Pedagogiki i Filozofii**

Andrzej Niemiec

**Umysł a reszta świata.**  
**Autonomia umysłu w ontologii Chmieleckiego**  
*Rozprawa doktorska*

Promotor: dr hab. Andrzej Niemczuk, prof. UR  
Promotor pomocniczy: dr Włodzimierz Zięba

Rzeszów 2025

## ***Podziękowania***

*Pragnę złożyć najserdeczniejsze podziękowania Promotorowi dr. hab. Andrzejowi Niemczukowi, prof. UR, za nieocenioną pomoc merytoryczną, motywację do krytycznego spojrzenia na tematykę badawczą, niezwykłą cierpliwość w trakcie kilku lat współpracy, wyrozumiałość i wszelkie udzielone wsparcie. Dziękuję także za inspiracje do pracy naukowej i zgłębiania tajemnic umysłu i świata.*

*Serdecznie dziękuję też Promotorowi pomocniczemu dr. Włodzimierzowi Ziębie za wkład merytoryczny i pomoc w przygotowaniu rozprawy doktorskiej, oraz za wszelkie udzielone mi dobre rady i uwagi.*

*Dziękuję również mojej żonie Paulinie, za jej miłość, oddanie i pomoc, bez których nie-możliwe byłoby pomyślnie dokończenie pracy, oraz nieustanną wiarę we mnie. Pracę niniejszą dedykuję właśnie mojej Małżonce.*

## Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	5
<i>Rozdział pierwszy</i>	
<b>Krytyka dotychczasowych rozwiązań problemu psychofizycznego</b> .....	10
1. <b>Wstęp</b> .....	10
2. <b>Naturalizm</b> .....	11
3. <b>Krytyka poszczególnych stanowisk</b> .....	15
4. <b>Krytyka paradygmatu kognitywistycznego</b> .....	22
<i>Rozdział drugi</i>	
<b>Miejsce umysłu w ontologii integralnej. Zarys transformizmu</b> .....	26
1. <b>Wstęp</b> .....	26
2. <b>Pojęcie bytu i podstawowe relacje ontyczne</b> .....	30
3. <b>Problematyka istnienia – sposoby bycia</b> .....	34
4. <b>Zasada substancjalna</b> .....	40
5. <b>Nomologiczna struktura rzeczywistości</b> .....	43
<i>Rozdział trzeci</i>	
<b>Teoria informacji</b> .....	48
1. <b>Pojęcie informacji</b> .....	48
2. <b>Fizjologiczny przebieg procesów informacyjnych</b> .....	63
<i>Rozdział czwarty</i>	
<b>Koncepcja warstwowej budowy bytu ludzkiego</b> .....	78
1. <b>Wstęp</b> .....	78
2. <b>Warstwa fizyczna</b> .....	81
3. <b>Warstwa biologiczna</b> .....	84
4. <b>Warstwa psychiczna</b> .....	88
5. <b>Warstwa duchowa i warstwa bytów inteligibilnych</b> .....	99
<i>Rozdział piąty</i>	
<b>Duchowe centrum sterujące i problem jego podłoża neuronalnego</b> .....	110
1. <b>Wstęp</b> .....	110
2. <b>Duchowe centrum sterujące w perspektywie ontologicznej</b> .....	112
3. <b>Duchowe centrum sterujące w perspektywie neurofizjologicznej</b> .....	127
<i>Rozdział szósty</i>	
<b>Wartości i problem wolności</b> .....	138
1. <b>Wstęp</b> .....	138
2. <b>Wartości</b> .....	140
3. <b>Wolność</b> .....	157
<i>Rozdział siódmy</i>	
<b>Konceptualizacja problemu psychofizycznego i propozycja jego rozwiązania</b> .....	166
1. <b>Wstęp</b> .....	166

2. Umiejscowienie duchowego centrum sterującego .....	167
3. Język i przekonania .....	171
4. Akty woli .....	177
5. Subiektywne przeżycia .....	184
<i>Rozdział ósmy</i>	
<b>Miejsce ewolucjonizmu w ontologii transformizmu .....</b>	<b>198</b>
1. Wstęp .....	198
2. Transformizm i paradygmat ewolucyjny .....	200
3. Ontologia transformizmu w wersji pełnej .....	211
<i>Rozdział dziewiąty</i>	
<b>Wątpliwości i uwagi krytyczne .....</b>	<b>220</b>
1. Wstęp .....	220
2. Kwestia przekonań .....	221
3. Relacja między podmiotem i wartościami .....	223
4. Problem autonomii ducha .....	226
5. <i>Qualia</i> . Świadomość fenomenalna .....	229
<b>Zakończenie .....</b>	<b>235</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>239</b>

## Wstęp

Problem psychofizyczny to jeden z najważniejszych i jednocześnie najtrudniejszych problemów filozoficznych. Relacje pomiędzy umysłem i ciałem, a szczególnie wzajemne oddziaływanie między tak różnymi bytami, są kluczem do rozwikłania wielu tajemnic świata – są także kwestią fundamentalną dla ludzkiej samowiedzy. Filozofia zna wiele prób rozwikłania problemu psychofizycznego<sup>1</sup> podejmowanych w jej dziejach, jednak żadna z nich nie przyniosła jak dotąd spodziewanych rezultatów. Wśród wielu, często skrajnie przeciwstawnych stanowisk, nie znalazł się koncept zdolny oprzeć się krytyce i w sposób dostateczny i wystarczający odpowiedzieć na pytanie, jak możliwe jest oddziaływanie umysłu na ciało.

Rekonstruowana w niniejszej rozprawie teoria jest kolejną próbą zmierzenia się z tym nad wyraz skomplikowanym zagadnieniem. Autor teorii – Andrzej Chmielecki – podszedł do omawianego problemu w sposób innowacyjny i kompleksowy, łącząc filozoficznie interesującą refleksję z doniesieniami z obszaru nauk szczegółowych. Zakres prezentowanego obszaru badań jest zatem niezwykle rozległy, natomiast aparatura pojęciowa zastosowana przez autora wymaga wysiłku w jej właściwym zrozumieniu, przez co rekonstruowana koncepcja jest intelektualnym wyzwaniem – i tym chyba należy tłumaczyć doprawdy niezrozumiały fakt, że od połowy lat dziewięćdziesiątych, kiedy ukazały się pierwsze publikacje Chmieleckiego poruszające tematykę problemu psychofizycznego, pojawiło się zaledwie kilka opracowań dotyczących jego teorii (jedynie w formie artykułu, recenzji lub krótkiego wspomnienia w książce). Opracowania, o których mowa to: artykuł Roberta Poczobuta w „Filozofii nauki”<sup>2</sup>, komentujący książkę *Między mózgiem i świadomością*, wraz z uwzględnieniem kwestii problematycznych (artykuł ten doczekał się odpowiedzi samego Chmieleckiego)<sup>3</sup>, a także dwa artykuły

---

<sup>1</sup> Przedmiot badań filozofii umysłu, ze szczególnym uwzględnieniem problemu psychofizycznego, jest niezwykle rozległy. Nie sposób przedstawić wszystkich poglądów na te kwestie, które od czasów Kartezjusza pojawiały się w filozofii, niemniej godne polecenia wydają się przede wszystkim dwie pozycje, w których zebrane i podsumowane zostały główne stanowiska i nurty, zarówno jeśli chodzi o filozofię umysłu, jak i propozycje rozwiązania problemu psychofizycznego. Zob. J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010; B. Chwedeńczuk, *Filozofia umysłu*, tł. T. Baszniak, B. Chwedeńczuk, C. Cieśliński, P. Dziliński, A. Jedynek, M. Szczubiałka, Fundacja ALETHEIA – Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995.

<sup>2</sup> R. Poczobut, *Transformacjonistyczna ontologia umysłu: hylemorfizm redivivus?*, [w:] „Filozofia nauki”, nr 3-4 (39-40), Rok X, 2002, s. 85-108.

<sup>3</sup> A. Chmielecki, *Robertowi Poczobutowi w odpowiedzi*, [w:] „Filozofia nauki”, nr 3-4 (39-40), Rok X, 2002, s. 109-121.

Krzysztofa Roguckiego w „Filo-Sofiji”. Pierwszy z nich<sup>4</sup> traktuje o ontologii integralnej, drugi zaś<sup>5</sup> jest komentarzem do *Podstaw psychoniki*. Niewielki fragment poświęcony teorii Chmieleckiego znajduje się także w książce Andrzeja Nowakowskiego *Problem psychofizyczny w systemach Arystotelesa, Spinozy, Davidsona*<sup>6</sup>.

Praca niniejsza jest zatem (prawdopodobnie) pierwszą próbą zmierzenia się z całością rozwiązań, jakie w odniesieniu do problemu umysłu i ciała proponuje Andrzej Chmielecki. W związku z powyższym, główny problem badawczy podjętej pracy sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: czy Chmieleckiemu udało się rozwiązać problem psychofizyczny? Oprócz tego, analizie poddane zostaną pozostałe kwestie istotne tak dla samego problemu głównego, jak i dla spójności całej, objaśniającej go teorii. Niektóre z tez autora – najbardziej kontrowersyjne – sprawiają najwięcej problemów i należy im się bardziej szczegółowe omówienie, inne natomiast, jak ontologia warstwowa, pomimo być może pewnych zastrzeżeń zdaje się jednak dobrze spełniać swą rolę eksplanacyjną w odniesieniu do podziału bytów na poszczególne warstwy.

Rekonstrukcja prowadzona będzie na podstawie przede wszystkim trzech publikacji książkowych, w których konceptualizacja problemu psychofizycznego i propozycja jego rozwiązania przybrały najobszerniejszy i najbardziej wyczerpujący charakter. Są to: *Problem autonomii ducha w perspektywie ewolucjonizmu*<sup>7</sup>, *Między mózgiem i świadomością*<sup>8</sup> oraz *Podstawy psychoniki*<sup>9</sup>. Wykorzystane zostały także pozostałe prace Chmieleckiego, w których prezentowane były poglądy na sam problem umysłu i ciała, jak też na kwestie mu towarzyszące lub po prostu istotne dla całości prezentowanej teorii: *Rzeczy i wartości*<sup>10</sup>, *Rozum i racjonalność – rozważania esencjalne*<sup>11</sup>, *O uzasadnianiu w etyce*<sup>12</sup>, *Człowiek jako autonomiczna osoba*<sup>13</sup> oraz

---

<sup>4</sup> K. Rogucki, *Ontologia integralna Andrzeja Chmieleckiego*, [w:] „Filo-Sofija”, nr 1 (6), 2006, s. 171-206.

<sup>5</sup> Tenże, *Psychonika – próba nowego paradygmatu naukowego*, [w:] „Filo-Sofija”, nr 31 (2015/4/II), s. 205-225.

<sup>6</sup> A. Nowakowski, *Problem psychofizyczny w systemach Arystotelesa, Spinozy, Davidsona*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009, s. 31-35.

<sup>7</sup> A. Chmielecki, *Problem autonomii ducha w perspektywie ewolucjonizmu*, Wydawnictwo Oficyna Akademicka, Warszawa, 1995.

<sup>8</sup> Tenże, *Między mózgiem i świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.

<sup>9</sup> Tenże, *Podstawy psychoniki. Ku alternatywie dla cognitive science*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.

<sup>10</sup> Tenże, *Rzeczy i wartości. Humanistyczne podstawy edukacji ekonomicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

<sup>11</sup> Tenże, *Rozum i racjonalność – rozważania esencjalne*, [w:] „Rozum i przestrzenie racjonalności. Kolokwia Bielańskie edycja druga”, red. Andrzej Chmielecki, s. 11-56, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.

<sup>12</sup> Tenże, *O uzasadnianiu w etyce*, [w:] „Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia”, red. Jacek Ziobrowski, s. 279-294, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013.

<sup>13</sup> Tenże, *Człowiek jako autonomiczna osoba*, [w:] „Filo-Sofija”, nr 1, 2001, s. 279-297.

*Droga do wartości*<sup>14</sup>. Najnowszą pozycją autorstwa Chmieleckiego, z której korzystałem<sup>15</sup>, jest książka traktująca ściśle o fizyce, komentująca zagadnienia z jej obszaru, jakoż zawierająca propozycje innych, nowatorskich i kontrowersyjnych rozwiązań ważnych problemów fizyki. Pomimo tego, że przedmiotem tej ostatniej publikacji nie jest problem psychofizyczny, odległy epistemologicznie od dociekań z zakresu fizyki, to jednak myliłby się ten, kto twierdziłby, że te na pierwszy rzut oka tak przecież odległe kwestie są sobie zupełnie obce. Przeciwnie, jak postaram się wykazać w niniejszej pracy, teoria zaproponowana przez Chmieleckiego z powodzeniem może pretendować do miana *summa philosophiae*, najogólniejszej teorii filozoficznej. Problem relacji umysłu i ciała zawiera w sobie bezpośrednio lub pośrednio odniesienia do wszystkich bodaj obszarów ludzkiego poznania, nie wyłączając kwestii tak egzotycznych jak zagadnienia czasu, przestrzeni i innych, wcześniejszych wszechświatów.

Jak widać, niezwykle skromna recepcja oraz stosunkowo nieliczne prace Chmieleckiego są powodem tego, iż spis literatury przedstawiony w niniejszej pracy nie jest imponujący. Rekonstrukcja teorii będzie zatem prowadzona, z konieczności, jedynie na podstawie materiału źródłowego. Jest to jednak, jak już wspomniałem i na co należy liczyć, dopiero początek badań nad ontologią integralną i zawartymi w jej ramach rozwiązaniami. Żywię nadzieję, iż rozprawa, którą mam możliwość przedłożyć, sprawi, że ilość prac i komentarzy dotyczących tej monumentalnej teorii wzrośnie.

Bez ontologii nie sposób rozwiązać problemu psychofizycznego – taką tezę stawia Chmielecki i proponuje swoje własne rozwiązanie. Ontologia integralna – bo tak określa autor swoją teorię bytu i rzeczywistości, pojmowanej jako relacyjne continuum całości i części – obejmuje zatem szerokie spektrum zagadnień i teoretycznych wyzwań, przed którymi staje nie tylko interpretator tej ontologii, ale każdy człowiek chcący zrozumieć całość rzeczywistości. Rekonstruowana teoria jest niezwykle ciekawa, głównie ze względu na swoje nieszablonowe ujęcie naszego przewodniego problemu, a także, jak już wskazałem, rozległość treściową. Chmielecki stara się bronić autonomii ducha, nie rezygnując jednak z naturalistycznego, co do zasady, pojmowania bytu. Służyć ma temu model warstwowo-epigenetycznej struktury rzeczywistości, który autor zaczerpnął od Nicolai Hartmanna i zmodyfikował. Charakter teorii jest nieredukcjonistyczny (bowiem redukcje możliwe są jedynie w obrębie jednej warstwy) oraz pluralistyczny (w odniesieniu do zasad determinacyjnych, którym podlegają poszczególne war-

---

<sup>14</sup> Tenże, *Droga do wartości*, [w:] „Filo-Sofija”, nr 31 (2015/4/I), s. 31-46.

<sup>15</sup> Tenże, *Teoria względności na cenzurowanym. Dla dociekliwych*, Wydawnictwo Oficyna Wydawnicza Epi-gram, Bydgoszcz 2024.

stwy). Nadto, Chmielecki unika dualistycznego ujęcia, gdyż duch nie jest, jego zdaniem, odmienną od ciała substancją (w rozumieniu arystotelesowskim), a całe spektrum różnorodnych bytów tworzących rzeczywistość wyprowadza ze wspólnej im podstawy – substratu pierwotnego, *arche* – za którą przyjmuje pierwotną, niezróżnicowaną postać energii. Model transformizmu, który autor proponuje, nie zakłada, że nowe struktury bytowe pojawiają się w wyniku oddziaływań jednych bytów na drugie, ale w wyniku *transformacji* bytów bardziej podstawowych w bardziej złożone. Integralną częścią ontologii transformizmu jest teoria informacji, która tłumaczyć ma zmienność form w świecie oraz charakteryzować ewolucje bytów. Dla kwestii autonomii ducha istotne są również zagadnienia aksjologiczne, dlatego w ramach systemu stworzonego przez Chmieleckiego pojawia się także teoria wartości i wolności. Przeważającym jednak kwestia ducha i jego fenomenów wyrazowych stanowi centralny punkt rozważań, toteż temu zagadnieniu właśnie należy przyjrzeć się szczególnie wnikliwie.

Układ niniejszej pracy motywowany jest logicznymi zależnościami w prezentowanej teorii oraz przejrzystością całego wywodu. W pierwszej kolejności zostaną przedstawione krytyczne odniesienia Chmieleckiego do innych teorii i stanowisk, jak również nurtów w filozofii, w ramach których podejmowane były próby rozwiązania problemu psychofizycznego. Ta część pracy jest niewielka, gdyż sam autor krytyce innych stanowisk nie poświęca zbyt wiele miejsca, skupiając się na zaproponowaniu pozytywnego, systematycznego rozwiązania omawianych problemów.

Zasadniczą część rekonstrukcji teorii Chmieleckiego zaczynam od spraw ogólnych, ontologia bowiem jest dla dalszych rozważań podstawą i punktem wyjścia, którego na ogół brak w innych teoriach. Rozdział trzeci przedstawia teorię informacji, która w ontologii transformizmu odgrywa fundamentalną rolę – kategoria informacji jest, zdaniem autora, najważniejszą i podstawową kategorią potrzebną do wyjaśnienia funkcjonowania i zmienności struktur bytowych. W rozdziale czwartym omawiam warstwowo-epigenetyczną strukturę bytów, a więc podział rzeczywistości na warstwy bytowe determinowane przez odpowiadające im zasady determinacyjne. Dopiero w ramach tak zarysowanej struktury możliwe staje się wskazanie złożoności człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem warstw psychicznej i duchowej, a także właściwe, ontologiczne usytuowanie umysłu, który stanowi centralne zagadnienie niniejszych rozważań. Rozdział piąty poświęcony jest duchowi, który przez Chmieleckiego nazywany jest również duchowym centrum sterującym (w skrócie – dcs), ze względu na kierowniczą funkcję, jaką pełni nad całością struktur tworzących człowieka. Kolejny rozdział – szósty – przedstawia aksjologię i teorię wolności. Te dwa zagadnienia są niezwykle istotne z punktu widzenia autonomii ducha, możliwości jego *nomen omen* wolnego działania oraz uzasadnienia powinności

i norm moralnych, które winny obowiązywać powszechnie, niwelując możliwość relatywizmu. Rozdział siódmy traktuje o konceptualizacji problemu psychofizycznego i propozycji jego rozwiązania. Wszystkie ustalenia z wcześniejszych rozdziałów znajdują swoje miejsce w propozycji rozwiązania problemu ciało-umysł, które proponuje Chmielecki. Tym samym rozdział siódmy jest swego rodzaju podsumowaniem bogatego i złożonego systemu teoretycznego, rekonstruowanego w rozdziałach poprzednich. Rozdział ósmy natomiast podejmuje kwestie paradygmatu ewolucjonistycznego i jego miejsca w ontologii transformizmu, co nie jest bez znaczenia, bowiem problem psychofizyczny i jego rozwiązanie oraz struktury w rodzaju ducha, umysłu, ludzkiej *psyche*, zostają umiejscowione na szerszym, holistycznym tle. Ostatni, dziewiąty rozdział podejmuje kwestie problematyczne, od których żadna teoria nie jest wolna. Wyrażone w nim wątpliwości i uwagi mają na celu, z jednej strony, wskazanie słabości teorii, z drugiej zaś – troskę o możliwie jak najdokładniejsze jej opracowanie. Ponieważ to rozdział dziewiąty ma charakter komentarza krytycznego, przeto zakończenie, czyli ostatnia część pracy, będzie krótkie i zwarte w formie.

Nie sposób było uniknąć licznych niestety powtórzeń pewnych kwestii pojawiających się w kilku miejscach pracy. Teoria Chmieleckiego jest tak skonstruowana, że jedno zagadnienie należy do wielu kontekstów, dlatego też konieczne było, chociażby tylko mocno skrótowe, przytoczenie problematyki uprzednio omówionej. Dla jasności wyводу taki zabieg był niezbędny, bowiem rekonstruowana teoria posiada strukturę pajęczyny – „pociągnięcie” za jedną nicić powoduje rezonans w kilku innych. O autonomii ducha nie sposób mówić bez uwzględnienia wartości, o transformizmie – bez tła ontologicznego, a warstwowej struktury rzeczywistości nie da się wyjaśnić bez odwołania do kategorii informacji itd. Powtórzenia jednak, chociaż jak widać relewantne, zostały ograniczone do niezbędnego minimum i adresowane są kontekstowo, bez poruszania wątków nieistotnych z perspektywy problemu głównego.

Sporym wyzwaniem jest odnalezienie się w tak bogato opracowanej teorii, jaką jest ta rekonstruowana w niniejszej pracy. Mnogość wątków i różnorodność zagadnień, skomplikowanie terminologiczne, obszerne zaplecze wiedzy z zakresu nauk szczegółowych, i osadzenie ich na gruncie nowego systemu ontologicznego – wszystko to składa się na obraz teorii niezwykle interesującej, jednak wymagającej i trudnej. Tym bardziej satysfakcjonujący jest więc fakt ukończenia rozpoczętej przed laty pracy.

## *Rozdział pierwszy*

### **Krytyka dotychczasowych rozwiązań problemu psychofizycznego**

*Zdziwienie, zaskoczenie to początek zrozumienia.*

*~ Josè Ortega y Gasset<sup>1</sup>*

#### **1. Wstęp**

Pierwszy rozdział niniejszej pracy poświęcony jest krytycznym odniesieniom Chmieleckiego do stanowisk innych filozofów, jak i całych nurtów – naturalizmu i kognitywistyki – które podejmowały próbę rozwiązania problemu psychofizycznego. O skali trudności wspomnianego problemu świadczyć może mnogość zaproponowanych na przestrzeni dziejów propozycji rozwiązań, z których żadna – zdaniem Chmieleckiego – nie przyniosła jednak spodziewanych rezultatów. Relacja ducha i materii pozostaje wciąż jednym z centralnych zagadnień całej filozofii, a filozofii umysłu w szczególności. Idzie wszak o problem jak pogodzić współwystępowanie dwóch różnych porządków, z których każdy posiadać winien swe własne determinacje, przy czym drugi z nich – duch – cechować się musi także wolnością, a więc nie być determinowany przez elementy świata fizycznego.

Rozdział niniejszy nie ma na celu szczegółowego referowania przytaczanych stanowisk i zestawiania ich z teorią Chmieleckiego – materiału bowiem wystarczyłoby na wiele podobnych do tej rozpraw. Skupiać się będziemy na problemowym zreferowaniu ważkich z punktu widzenia ontologii integralnej zagadnień oraz na przytoczeniu krytyki autora. Wywód prowadzony będzie zatem, siłą rzeczy, w sposób, w jaki w swoich publikacjach prezentuje go Chmielecki. Praca niniejsza zatem zorientowana jest, tak jak ma to miejsce w przypadku publikacji Chmieleckiego dotyczących problemu psychofizycznego, problemowo, nie zaś historycznie. Rys historyczny, ograniczony jak się rzekło do ważkich z punktu widzenia teorii kwestii, będzie stanowił niejako tło, podbudowę do dalszej analizy samej problematyki relacji ciało-umysł,

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tł. Piotr Niklewicz, Wydawnictwo MUZA S.A., Warszawa 2002, s. 9.

którą proponuje Chmielecki. Jest to niezbędne, bowiem mimo licznych prób rozwiązania omawianego problemu, najprawdopodobniej nie doczekał się on wciąż propozycji rozwiązania go, która byłaby w stanie oprzeć się krytyce. Kompleksowa propozycja Chmieleckiego jest bodaj najbardziej złożona i wielowątkowa, ale także – jak postaram się pokazać w rozdziale ostatnim – nie pozbawiona twierdzeń problematycznych i wątpliwych.

W ramach swojej teorii Chmielecki zaczerpnął kilka kluczowych idei nie tylko od Nicolai Hartmanna (ontologia warstwowa), ale także od Maxa Schelera (silnie akcentowana teza o autonomii ducha) oraz od Karla Poppera (perspektywa trzech światów – u Chmieleckiego rozrosła się do pięciu, odpowiadających zasadniczo pięciu warstwom bytowym, które wyróżnia). Rekonstruowana teoria posiada również wymiar naturalistyczny, jednak wyłącznie w odniesieniu do naturalnej proveniencji ducha, bowiem, jak się okaże w dalszej części pracy, duch nie jest przedstawiany przez autora jako inna substancja, ale jako pewna nowa jakość w świecie, który w swych prapodstawach ma charakter wyłącznie naturalistyczny. Duch i jego akty nie mogą jednak zostać zredukowane do poziomu zjawisk przyrodniczych, toteż nauki empiryczne nie mogą go wyjaśnić – na ogół zresztą nie próbują. Mimo akcentowania wymiaru naturalistycznego, teoria Chmieleckiego nie może zostać zakwalifikowana do tego nurtu filozoficznego, a przynajmniej nie stanowi ona naturalizmu redukcjonistycznego; w ogóle jednoznaczne określenie teorii ontologii integralnej wymyka się prostym schematom. Początkiem przedstawienia krytycznych odniesień Chmieleckiego winna być charakterystyka jego negatywnego stosunku do naturalizmu, do której przejdziemy.

## 2. Naturalizm

Naturalistyczne spojrzenie na rzeczywistość było obecne w filozofii – w różnych formach i systemach – bodaj od jej zarania<sup>2</sup>, jednak szczególnej dynamiki stanowisko to nabrało

---

<sup>2</sup> Jednymi z pierwszych filozofów zasługujących na miano naturalistów byli na przykład Demokryt, Epikur czy Empedokles. Pierwszy odrzucał celowość przyrody, starał się wyjaśniać zjawiska przyczynowo, marginalizując jednocześnie wartość doświadczenia, najwyższe zdolności poznawcze przypisując rozumowaniu; był także zwolennikiem atomizmu (por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo PWN, Warszawa, 1988, s. 47-53). Epikur, podobnie jak Demokryt, był atomistą, odrzucał jednak możliwość determinizmu, starając się uzasadnić zjawisko, które można by dziś z powodzeniem określić mianem wolnej woli (por. Tamże, s. 139-144). Empedokles z kolei, pod wpływem szkoły eleatów, dowodził, że zasadą wszelkiego bytu są cztery korzenie, później nazwane żywiołami, które są niezmiennie i dlatego są podstawowym budulcem świata. Namysł jego skupiał się przede wszystkim na obserwacji świata i wyciąganiu wniosków na tej podstawie (por. Tamże, s. 41-42).

po opublikowaniu przez Karola Darwina konstytutywnej dla ewolucjonizmu pracy *O pochodzeniu gatunków*<sup>3</sup> w połowie XIX wieku. Od tego momentu zaczęło pojawiać się wiele naturalistycznie (czy właśnie ewolucjonistycznie) zorientowanych nurtów w filozofii. Wykładnia naturalistyczna nie ograniczała się bynajmniej jedynie do prób wyjaśnienia kwestii *stricte* biologicznych czy fizycznych, ale szła dalej, proponując naturalistyczne wyjaśnienie zjawisk w rodzaju wartości czy fenomenów poznawczych<sup>4</sup>. Psychika w ogólności, a szczególnie ludzka, pojmowana była i jest nadal – w nurtach skrajnie naturalistycznych (por. np. Denet, Churchland)<sup>5</sup> jako jedna z funkcji mózgu, jako bezwzględnie od mózgu zależna i możliwa do wyjaśnienia dzięki opisowi procesów, które w mózgu zachodzą. Jak pisze Chmielecki, „przyjmując, że psychika jest funkcją mózgu, argumentowano, że – mózg nie jest organem poznania, lecz życia, że służy nie poznaniu, lecz przystosowaniu i przetrwaniu – każdy gatunek ma odmienny system percepcyjny, przeto obrazy świata są zrelatywizowane gatunkowo i żaden nie może sobie rościć pretensji do obiektywności”<sup>6</sup>. Wynika z tego, że duch, o ile naturalizm w ogóle zakłada jego istnienie, jest uwarunkowany przez popędy, czyli funkcje czysto biologiczne; musi

---

<sup>3</sup> Charles Darwin, *On the Origin of Species*, London 1859. Równie znaczący wkład w formowanie się nowożytnego nurtu naturalistycznego miała praca Darwina poświęcona teorii ewolucji w odniesieniu do samego człowieka, przedstawiająca w innym świetle jego naturę, dzięki czemu przełamująca dualizm między człowiekiem i światem (por. Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1871).

<sup>4</sup> W tym kontekście znaczące jest wystąpienie Herberta Spencera, który jako naturalista, pozytywista i ewolucjonista wydatnie przysłużył się do rozpropagowania w filozofii prądów ewolucjonistycznych. Ewolucja była zresztą naczelnym pojęciem w filozofii Spencera, a tłumaczył ją pod kątem ogólnego rozwoju wszystkiego we wszechświecie i samego wszechświata. Wszystko podlegało zmianom, poza chyba samym rozwojem – jednak w tym względzie jego teoria została nieco zniuansowana, tj. rozwój miał prowadzić docelowo do stanu równowagi (zapewne egzystencjalnej), po osiągnięciu której się zatrzymywał. Powszechne prawo rozwoju obejmowało, jako się rzekło, wszystko, a więc także kulturę, umysł ludzki, społeczeństwa itd. Prawa kultury nie były jego zdaniem różne od praw przyrody. Proponował zatem, aby wszystkie dziedziny zjawisk włączone były do jednego systemu nauki oraz wyjaśniane wedle jednej zasady. Prace Herberta Spencera, w których prezentował swoje stanowisko filozoficzne to na przykład: H. Spencer, *Szkice filozoficzne*, cz. I, II, Wydawnictwo T. T. Jeża, Warszawa 1883; tenże, *Pierwsze zasady*, tł. J. K. Potocki, Wydawnictwo Głosu, Warszawa 1889.

Szczególne miejsce w historii rozwoju nurtu naturalistycznego zajmuje także Alfred Whitehead, który dokonał swego rodzaju syntezy wielu pomysłów naturalistycznych dominujących w jego czasach. Stanowczo oponował przeciwko rozbiciu świata przyrody na świat rzeczywisty, obiektywny oraz zjawiska, które podmiot zdolny jest uchwycić. Twierdził, że człowiek posiada jedno doświadczenie, odnoszące się do jednej przyrody. Sprzeciwiał się tym samym kantowskiej tezie o tym, jakoby przyroda powstawała w świadomości. Twierdził przeciwnie, że to świadomość jest produktem przyrody. Nadto uważał, że jedyną prawdziwą rzeczywistością jest niepodzielność świata przyrody, w odróżnieniu od poszczególnych jej elementów, które uważał za abstrakcje – części nie mogą bowiem istnieć w oderwaniu od całości. Również samego ducha pojmował jako abstrakcję, twierdząc przy tym, że podstawowym błędem jest uznawanie tego typu abstrakcji za rzeczywistość. W głównych swoich pracach szczegółowo przedstawiał swoje naturalistyczne stanowisko: A. Whitehead, *Proces i rzeczywistość: esej kosmologiczny*, tł. Piotr Staroń, Wydawnictwo Marek Staroń, Kęty 2021; tenże, *Nauka i świat współczesny*, tł. Sławomir Magala, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1988; tenże, *Nauka i świat nowożytny*, tł. Maciej Kozłowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987.

<sup>5</sup> Zob. D. Dennett, *Natura umysłów*, tł. Witold Turopolski, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1997; tenże, *Świadomość*, tł. Ewa Stokłosa, red. Marcin Miłkowski, Wydawnictwo Copernicus Center Press, Kraków 2016; P. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy: filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tł. Zbigniew Karaś, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2002.

<sup>6</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 7.

być od nich zależny i spełniać zadania przez nie (przez fizjologię ogółem) wyznaczone. Nadto samo poznanie staje się jedynie instrumentem działania, nie odrębną, fundamentalną prerogatywą ducha. Przyjęcie takich założeń doprowadziło naturalizm do relatywizmu i odrzucenia klasycznej koncepcji prawdy. Jeśli bowiem wszystko da się wyjaśnić przez odwołanie do zjawisk przyrodniczych i praw rządzących przyrodą, to nie ma już miejsca na ustalanie reguł i zasad, które z nich nie wynikają<sup>7</sup>. W zamian, odrzucając koncepcję prawdy obiektywnej, filozofia naturalistyczna zaproponowała rozmaite wersje instrumentalizmu – utylitaryzm, pragmatyzm, konwencjonalizm. W kwestii uniwersaliów filozofia naturalistyczna stawiała na nominalizm – co stanowi kolejny zarzut Chmieleckiego względem naturalizmu – uznając uniwersalia za ogólne nazwy bytów jednostkowych, odmawiając im realnego, tj. obiektywnego, istnienia poza umysłem ludzkim. Nominalizm wpisuje się tym samym w szeroko pojęty empiryzm, bowiem nie sposób poznać uniwersaliów za pomocą zmysłów, doświadczenia, a to wszak – według empiryzmu – jedyny lub przynajmniej podstawowy sposób poznawania świata<sup>8</sup>. W kwestii natury praw logicznych i przedmiotów matematycznych naturalizm przyjmuje wykładnię z zakresu empiryzmu i psychologizmu. Wreszcie, status ontologiczny wartości plasuje się zdecydowanie po stronie subiektywizmu<sup>9</sup>.

Wobec zarysowanej perspektywy naturalistycznej niemożliwe jest utrzymanie tezy o nawet względnej autonomii ducha, który nie dość, że pochodzi (ponownie – o ile w ogóle jest w ramach naturalizmu przyjmowany i rozważany) ze świata, naturalnego, to nie jest, właśnie z tego powodu, niczym istotowo różnym od zjawisk przyrodniczych – jest do nich redukowalny i może zostać całkowicie przez nie wyjaśniony. Chmielecki zdecydowanie sprzeciwia się takiemu podejściu. Nie twierdzi bynajmniej, że duch nie powstał ostatecznie z materii (energii), wszystko bowiem, co istnieje, ma swój ostateczny fundament bytowy właśnie w substracie pierwotnym, za który autor uznaje energię. Krytyka stanowiska naturalistycznego, jaką prowadzi Chmielecki (po części w zgodności z Schelerem, o którym więcej w dalszej części rozdziału) ogniskuje się na kwestiach braku autonomii ducha, uwikłania człowieka w determinizm przyczynowo-skutkowy oraz odmawianiu samej nawet psychice szczególnego miejsca w hierarchii bytów i redukowaniu jej – podobnie jak i ducha – do pewnych stanów mózgowych, których ona może być najwyżej bezpośrednim wynikiem<sup>10</sup>. Autor ontologii integralnej staje

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 8.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 9.

w radykalnej opozycji do stawianych przez klasyczny naturalizm tez, nie odmawiając jednocześnie słuszności niektórym z nich – natura (materia) jako fundament (bezpośredni lub pośredni) wszystkiego co istnieje, wiedza empiryczna jako bezwzględnie wiążąca i prawdopodobnie najważniejsza, ale nie jedyna droga do poznania świata. Przy zastrzeżeniu jednak, że nie całego świata, bo psychika, duch, wartości etc., nie dadzą się w ten sposób zadowalająco wyjaśnić, zaś bez znajomości ich podstaw ontologicznych wiedza o nich byłaby niepełna, niekompletna, lub wręcz iluzoryczna; byłyby one zawieszane w próżni epistemologicznej, a ich wyjaśnianie czysto spekulatywne i uznaniowe, pozbawione byłoby wymiaru prawdziwości i obiektywności<sup>11</sup>.

Naturalizm zakłada także, że nie ma żadnej istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Rola rozumu jest zmarginalizowana do spełniania wyłącznie funkcji zachowujących życie i dobrostan osobnika, a także regulujących inne ważne z punktu widzenia biologii mechanizmy. Widzimy więc, że człowiek, jako wyłącznie bardziej zaawansowany manualnie rodzaj zwierzęcia, pozostaje jedynie częścią natury, kultura zaś ze wszystkimi swoimi przejawami również nie jest postrzegana jako coś innego od samej natury, tylko jako jeden z jej przejawów. Jak zobaczymy w dalszej części niniejszej pracy, Chmielecki zdecydowanie sprzeciwia się takim tezom; można nawet odnieść wrażenie, że kultura, rozumiana jako przejaw specyficznie duchowej aktywności w świecie, w pewnym sensie wyzwala z natury. Nie idzie wszakże o wyzwolenie z wszechobecnych mechanizmów fizycznych i biologicznych, ale o nadawanie im *chcianego* kierunku, w wolny, lecz nie do końca *dowolny* sposób. Oczywiście kwestie świata kultury, czyli specyficznie ludzkiej aktywności nie wyczerpują się na przedstawionej powyżej, krótkiej charakterystyce, będą one sukcesywnie rekonstruowane w kolejnych rozdziałach<sup>12</sup>.

Postrzeganie naturalistyczne zakłada, że w człowieku działają te same siły co we wszystkich innych organizmach, jedyną różnicą są bardziej może złożone skutki (choćby zdaje się, że nawet takie założenie może być poddane krytyce z perspektywy fundamentalnie naturalistycznej). Tak więc zarówno psychika, duch i jego akty oraz wytwory (kultura) są niczym więcej jak epifenomenami zjawisk fizycznych bądź biologicznych, pozbawionymi siły sprawczej. Także poznanie w naturalizmie rozumie się jako ciąg obrazów, które „wypełniają luki” między bodźcami i reakcjami na nie. Powyższy opis, radykalny w swej formie i stanowczo sprzeciwiający się jakiemukolwiek ujęciu meta-fizycznemu Chmielecki odrzuca<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 8.

### 3. Krytyka poszczególnych stanowisk

*Max Scheler.* Max Scheler silnie akcentował autonomię ducha, także w kontekście ewolucjonizmu, który co do zasady akceptował jako teorię wyjaśniającą powstawanie i zmienność gatunków zwierzęcych. Wykluczał jednak możliwość uzgodnienia tych dwu stanowisk twierdząc, że takie jakości jak prawda, dobro, sens itp. nie wzięły się z ewolucyjnego rozwoju człowieka, jego przystosowania do środowiska, ale że są one własnościami samego ducha, niezależnymi od zmian w świecie materialnym. Miałyby one być niezależne od istnienia człowieka w świecie czy od jego natury<sup>14</sup>. Człowiek posiadałby zatem w sobie dwa pierwiastki – naturalny, bowiem pochodzenia człowieka od naczelnych w jego fizyczności Scheler nie odrzucał, oraz duchowy, nie mający swego źródła w świecie naturalnym, warunkujący bycie osobą. Te dwa rozumienia człowieka – *homo naturalis* z jednej i człowiek metafizyczny z drugiej strony, składają się na – zdaniem Chmieleckiego – niemożliwy do uzgodnienia obraz całości<sup>15</sup>. Obraz człowieka jako osoby doprowadził Schelera do wypracowania pojęcia *homo religiosus*, czyli człowieka religijnego, dla którego aktem konstytutywnym jest akt religijny, tj. miłość (akt racjonalnego preferowania) do bytu samego w sobie. Akt religijny stanowi zatem podwaliny pod metafizykę i aksjologię człowieka, które składają się na antropologię. Przejście od *homo naturalis* do *homo religiosus* jest jednak skokowe, nie ma między tymi dwoma stadiami żadnych procesów umożliwiających samo przejście, przede wszystkim dlatego, że być ich nie może – duch ma być bowiem niezależny od natury i nie może być jej produktem. Zatem ten pierwotny dla człowieka religijnego akt musi być autokonstytutywny, w którym człowiek sam siebie kreuje<sup>16</sup>. Scheler nie wyjaśnia jednak, co zarzuca mu Chmielecki, w jaki sposób miałyby dokonać się przejście od człowieka natury do człowieka ducha. Możliwe są bowiem co najmniej dwa wyjaśnienia: albo duch został tchnięty w człowieka jednorazowo i w związku z tym ten nowo powstały stan rzeczy trwa w rodzaju ludzkim, albo też owo tchnięcie dokonuje się za każdym razem, dla każdego człowieka oddzielnie<sup>17</sup>. Scheler nie podejmuje się jednak doprecyzowania tej kwestii. Nie ulega jednak wątpliwości, że to duch uznawany jest za byt istniejący od zawsze, świat materialny zaś – nie. Nadto, Chmielecki zarzuca Schelerowi coś, co nazywa

---

<sup>14</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tł. Stanisław Czerniak i Adam Węgrzecki, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1987, s. 29.

<sup>15</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>16</sup> M. Scheler, *Pisma...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>17</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 12.

metafizyką słowa<sup>18</sup>, a co Scheler charakteryzuje jako przepaść pomiędzy słowem a wyrazem, które „... całe niebo dzieli...”<sup>19</sup> od siebie. Pojawia się także argument, że słowo, w odróżnieniu od przeżycia wskazuje na pewien przedmiot w świecie, a nie tylko odsyła do przeżycia, jak ma to miejsce w wyrazach. Scheler protestuje przeciwko określaniu słów mianem znaków<sup>20</sup>, Chmielecki zaś silnie akcentuje tezę, że duch działa zasadniczo na podstawie wytworzonych przez siebie sytuacji znakowych; w nich wyraz znajdują rozmaite akty duchowe, bowiem duch w taki właśnie sposób postrzega świat – nie reaguje ślepo na bodźce (jak to ma miejsce w przypadku zwierząt), ale przetwarza odebrane bodźce na duchowe reprezentacje reprezentacji psychicznych (czyli jakiś rodzaj znaków) i dopiero na ich podstawie „widzi” integralny obraz świata, do którego może się odnieść<sup>21</sup>. Zasadniczą jednak różnicą między podejściem Schelera i Chmieleckiego jest kwestia rodowodu ducha. Ten pierwszy bowiem wykluczał możliwość jego wyprowadzenia z ewolucyjnych mechanizmów przyrody, twierdząc, że jest to po prostu niemożliwe. Stanowisko takie Chmielecki odrzuca, usiłując wyjaśnić pochodzenie i autonomię ducha na podstawie procesów naturalnych.

*Nicolai Hartmann.* Pomimo pewnych podobieństw cechujących myśl filozoficzną Hartmanna i Schelera, problematyka relacji ciało-duch różni ich zasadniczo. Nicolai Hartmann większy nacisk kładł na aspekt ewolucjonistyczny, unikając metafizycznych prób wyjaśniania. Jednak także on wykluczał możliwość uzasadnienia autonomii ducha w ramach porządku natury. W zamian proponował wprowadzenie dwóch sfer bytowych – bytu realnego i bytu idealnego – dopiero ta druga sfera gwarantowałaby duchowi autonomię. Byt realny miałby być dodatkowo podzielony na cztery warstwy bytowe<sup>22</sup>. Między bytem realnym a idealnym pozostaje jednak niedająca się uzgodnić wyrwa ontologiczna; te dwa sposoby istnienia nie posiadają części wspólnej<sup>23</sup>. W dodatku oba rodzaje bytu Hartmann traktuje jako samoistne, tym samym niezależne od siebie, i odrzuca możliwość istnienia czegokolwiek, co nie należałoby do jednej z tych dwu sfer<sup>24</sup>. Hartmann wyróżnia, jako się rzekło, cztery warstwy bytowe bytu realnego – warstwę nieożywioną, warstwę tworców ożywionych, tworców psychicznych oraz tworców duchowych. Te ostatnie podlegają czasowości, w związku z czym przysługują im status bytów

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 12-13.

<sup>19</sup> M. Scheler, *Pisma...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>20</sup> Tamże, s. 13.

<sup>21</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>22</sup> K. Rojek, *Wolność w kontekście determinizmu, analiza porównawcza teorii N. Hartmanna i R. H. Kane'a*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2019, s. 35-44.

<sup>23</sup> A. J. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, s. 29.

<sup>24</sup> N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Wydawnictwo de Gruyter, Berlin 1965, s. 112, za: W. Galewicz, *N. Hartmann*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 39.

realnych. Poszczególne warstwy nie są samoistne, ich wyodrębnienie ma charakter teoretyczny<sup>25</sup>. Twierdzi on także, że procesy czasowo-przestrzenne mogą powodować jedynie inne procesy czasowo-przestrzenne, zatem na podstawie wiedzy o nich nie sposób zrozumieć sfery duchowej<sup>26</sup>. Ewolucjonizm również został przez niego uznany za błędne narzędzie do wyjaśniania ducha, ponieważ, ze względu na odrębność dwu sfer – materialnej i duchowej – jego zastosowanie prowadzioby do błędu kategoryjnego<sup>27</sup>. W odróżnieniu od Chmieleckiego, Hartmann zakładał skokowe przejście od jednej warstwy do drugiej. Nie dopuszczał także możliwości wyjaśnienia tych przeskoków przy pomocy jednej zasady czy w ramach jednego zespołu kategorii<sup>28</sup>. Byty idealne – do których zaliczone zostały np. struktury logiczne czy wartości – miałyby w hartmannowskim systemie preegzystować w sposób idealny, na podobieństwo platońskich idei<sup>29</sup>. Chmielecki odrzuca możliwość preegzystencji bytów, przez co sytuuje się w opozycji do stanowiska Hartmanna. Autor twierdzi nadto, że wartości pojmowane w ontologii integralnej jako byty ogólne nie posiadają określoności, jednak mogą jej w niewielkim stopniu nabywać w danej sytuacji aksjologicznej, by jednak o takiej sytuacji móc mówić, musi istnieć podmiot zdolny ją uchwycić poznawczo, a zatem istnieć musi warstwa duchowa. Wartości nie preegzystują w systemie Chmieleckiego, lecz pozbawione określoności nie przejawiają się w żaden sposób bytom niższym niż człowiek. Takie stanowisko stoi w głębokiej sprzeczności z założeniami Hartmanna. Chmielecki zarzuca także Hartmannowi, że nie wyjaśnił on nigdzie, na czym polegać ma bycie czymś określonym w przypadku bytów idealnych, tj. że nie podał żadnych zasad lub kategorii determinujących<sup>30</sup>. Kolejny rozdzwięk między ujęciem Hartmanna i Chmieleckiego pojawia się w kwestii wartości. Pierwszy z nich odmawiał wartościom estetycznym prawa do bycia wartościami *per se*, podobnie jak wartościom poznawczym<sup>31</sup>. Chmielecki jednak uważa, że zarówno wartości poznawcze jak i estetyczne są w pełni wartościami, chociaż mogą się różnić np. wysokością w hierarchii (czyli ważnością) od innych, ważniejszych. Nadto, Chmielecki argumentuje, że sam Hartmann nie miał w sprawie sfery bytów idealnych jasnego stanowiska, zwłaszcza w kwestii pogodzenia jej ze sferą bytów realnych

---

<sup>25</sup> Tenże, *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tł. J. Garewicz, red. J. Rolewski, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994, s. 108.

<sup>26</sup> Tenże, *Zarys metafizyki poznania*, tł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 397-405.

<sup>27</sup> Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1974, s. 71.

<sup>28</sup> N. Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, tł. L. Kopciuch, A. Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1998, s. 75-76.

<sup>29</sup> L. Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand - Hans Reiner*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 60.

<sup>30</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>31</sup> J. Galarowicz, *Nicolai Hartmann. Etyka wartości*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2022, s. 46.

i z ewolucjonizmem<sup>32</sup>. Ów niejednoznaczny stosunek wyraża się m. in. w tym, że Hartmann w jednym miejscu stwierdza, że byt idealny jest zanurzony w bycie realnym, w innym zaś (w tej samej pracy), że sfera bytów idealnych jest zawieszona nad sferą realną<sup>33</sup>. Zdaniem Chmieleckiego opisana niejednoznaczność to ekwiwokacja, którą popełnia Hartmann wypowiadając się o wartościach – raz określając tym terminem sposób bycia, innym razem odnosząc się do bycia czymś określonym<sup>34</sup>.

*Karl Popper*. Pomimo nie używania kategorii ducha jako takiej – nazywał tę rzeczywistość „trzecim światem” – Popper bronił autonomii wspomnianej rzeczywistości, także i teorii ewolucji. Głównym jednak problemem i zarzutem względem jego filozofii, który formułuje Chmielecki, jest to, iż twierdził on, że w związku z powyższymi tezami musiał istnieć kiedyś okres w dziejach, kiedy nie istniały jeszcze argumenty logiczne, wiedza naukowa, abstrakcje, byty niefizyczne<sup>35</sup>. Popper twierdził, że duch jest wytworem naturalnych mechanizmów ewolucyjnych, jednak nie potrafił – zdaniem Chmieleckiego – uargumentować tej tezy<sup>36</sup>. Utrzymywał ponadto, że istnieje pewien kres mechanizmów ewolucyjnych, a kresem tym miałyby być pojawienie się umysłów i ludzkiego języka, a dobitniej jeszcze widać to w odniesieniu do wytworów tegoż umysłu – dzieł naukowych, dzieł sztuki, narzędzi itd. Autor nie zgadza się z taką tezą twierdząc, że kresem paradygmatu ewolucyjnego jest dopiero warstwa bytów inteligibilnych, na której nic już powstać nie może, jest ona bowiem niezmienna i nie posiada ruchu własnego (nie ma w niej procesów); wytwory umysłu ludzkiego natomiast są przez człowieka ustanawiane, a zatem mogą zostać zmienione. Chmielecki twierdzi także – przytaczając tezę samego Poppera – że w tak pojmowanym świecie nie ma miejsca na subiektywnie pojętego ducha, czyli na podmiot<sup>37</sup>. Nadto, Popper wyraża opinię, że pomimo tego, iż byty wchodzące w skład „trzeciego świata” są co do zasady produktami aktywności ludzkiej, to jednak posiadają pewną autonomię, przez co należy rozumieć, że nie są ustanawiane, lecz odkrywane. Chmielecki również broni autonomii ducha, jednak upatruje jej w czymś innym niż Popper, odrzucając koncepcję, że byty warstwy duchowej nie są ustanawiane lecz odkrywane. Jego zdaniem takie twierdzenie mogłoby być prawdziwe w odniesieniu do warstwy bytów inteligibilnych, nie zaś duchowych. Kolejną kwestią krytykowaną przez Chmieleckiego jest twierdzenie Poppera,

---

<sup>32</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>33</sup> Z. Zwoliński, *Byt...*, dz. cyt., s. 274, 313.

<sup>34</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>35</sup> K. Popper, *Wiedza obiektywna: Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 285.

<sup>36</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>37</sup> K. Popper, Eccles, *The Self and Its Brain*, Springer International, New York 1977, s. 11.

jakoby język i nauka były jedynie narzędziami biologicznej adaptacji. W takim bowiem przypadku trudna do obrony wydaje się teza o autonomii „trzeciego świata”<sup>38</sup>. Popper twierdzi także, że wszystko co da się powiedzieć o świadomym umyśle z punktu widzenia ewolucjonizmu, to to, że powstał jako emergentny<sup>39</sup> wytwór mózgu. Takie postawienie sprawy zamyka w zasadzie możliwości eksplanacji i ogranicza się do ogólnego stwierdzenia, że więcej w tym przypadku dowiedzieć się nie można. Chmielecki zarzuca także Popperowi, że nie wyjaśnia mechanizmów powstania języka oraz jego funkcji, a także, że jego teoria trzech światów nie jest teorią ontologiczną, lecz ma charakter hipotezy ad hoc, służącej wyłącznie sformułowaniu teorii epistemologicznej dotyczącej teorii rozwoju wiedzy naukowej<sup>40</sup>.

*Francis Crick.* Crick stara się wyjaśnić fenomen świadomości w kategoriach naukowych. Punktem wyjścia jest dla niego neurofizjologia i na jej podstawie stara się rozwiązać problem psychofizyczny. Propozycja Crick’a jest następująca – wszystkie fenomeny duchowe to nic innego jak tylko epifenomeny aktywności neuronalnej<sup>41</sup>. Zatem całość rzeczywistości duchowej daje się wyjaśnić na podstawie aktywności mózgu<sup>42</sup>. Chmielecki zarzuca mu metodologiczny redukcjonizm, w ramach którego wyjaśnienie niektórych funkcji umysłu, nie mających podstaw w niższych strukturach (sieci neuronalnej) jest jego zdaniem niemożliwe. Ponadto, autor twierdzi, że redukcjonizm Crick’a posiada dwa aspekty – po pierwsze, stara się on sprowadzić całość funkcjonowania umysłu jedynie do aktywności mózgu, a po drugie, działanie mózgu próbuje wyjaśnić jedynie dzięki analizie jego najbardziej podstawowych elementów – neuronów<sup>43</sup>. Chmielecki twierdzi także, że redukcjonizm może mieć zastosowanie jedynie w przypadku, gdy obie struktury – wyższa i niższa, do której ta pierwsza jest redukowana – należą do tej samej dziedziny bytów (autor podaje przykład temperatury, która da się wyrazić za pomocą średniej energii kinetycznej cząstek). Duch czy psychika jednak nie należą do tej samej dziedziny bytowej co zjawiska fizyczne bądź biologiczne, zatem zastosowanie strategii redukcjonizmu w tym przypadku jest nieuprawnione. Nadto Chmielecki zauważa, że redukcjonizm zastosować można wyłącznie wtedy, gdy zjawiska wyższego poziomu są w pełni determinowane przez zjawiska poziomu niższego, *lecz nie odwrotnie*, a między poziomem psyche i biologicznym zachodzą wszak sprzężenia zwrotne<sup>44</sup>.

---

<sup>38</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 36-37.

<sup>39</sup> W znaczeniu emergencji mocnej, tj. że pewne zjawisko nie może zostać zredukowane do sumy prostej jego składników i warunków je umożliwiających, *ergo* nie może być wyjaśnione przez czynniki poziomu niższego.

<sup>40</sup> Tamże, s. 41.

<sup>41</sup> F. Crick, *Zdumiewająca hipoteza*, tł. B. Chacińska-Abrahamowicz, M. Abrahamowicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1977, s. 17.

<sup>42</sup> Tamże, s. 341.

<sup>43</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 227.

<sup>44</sup> Tamże, s. 228.

*John Searle.* Searle proponuje na pozór podobne do Crick'a wyjaśnienie świadomości i wszelkich w ogóle procesów umysłowych. Mają być one pochodną procesów zachodzących w mózgu, właściwościami tegoż<sup>45</sup>. Zatem stany umysłowe posiadają swą przyczynę w samym mózgu i w nim są również realizowane. Swoje stanowisko odnośnie do problemu psychofizycznego Searle definiuje jako naturalizm biologiczny, jednak Chmielecki zarzuca mu, że nie jest ono nowym spojrzeniem, pozostając najbliższe jakiejś wersji materializmu<sup>46</sup>. Searle twierdzi także, że własności umysłu (np. świadomość) są w zasadzie własnościami emergentnymi mózgu. Idzie tu o emergencję w rozumieniu najprostszym, czyli pewnych uwarunkowań systemowych; emergencja w tym ujęciu jest możliwa ze względu na pewną strukturę elementów, nie przysługuje jednak samym tym elementom<sup>47</sup>. Gdyby świadomość była emergentna w znaczeniu mocnym, tj. niemożliwa do wyjaśnienia przez czynniki poziomu niższego, wówczas powodowałaby skutki niemożliwe do wyjaśnienia za pomocą przyczynowych zachowań neuronów, a taką ewentualność Searle odrzuca<sup>48</sup>. Chmielecki zarzuca także Searle'owi, że stara się on wyjaśnić swoiste cechy umysłu – w rodzaju świadomości czy intencjonalności – jedynie przez analogie, bez wskazania na związki istotowe w ramach badanej dziedziny<sup>49</sup>. Innym zarzutem jest też wskazanie, że w filozofii Searl'a nie jest możliwa redukcja procesów mentalnych (które uznaje prawdopodobnie za epifenomeny) do biologicznych, jednak tylko taka. Nie wyjaśnia on jednak nieredukowalności warstwy biologicznej do fizycznej. Searl również nigdzie nie wykazuje tego – zauważa Chmielecki – na czym polegać ma odmienność procesów umysłowych (traktowanych jako specyficzne procesy biologiczne) od innych procesów biologicznych, ani nie tłumaczy, dlaczego są one tak radykalnie różne od dziedziczności czy metabolizmu<sup>50</sup>.

*Mario Bunge.* Swoje stanowisko w kwestii problemu psychofizycznego Bunge sytuuje w ramach materializmu emergencyjnego<sup>51</sup>. Twierdzi on, że centralny układ nerwowy nie jest układem *stricte* fizycznym, ale biosystemem, który podlega pewnym prawom dziedziny organizmów żywych. Własności mentalne są własnościami centralnego układu nerwowego, emergentnymi własnościami stanów fizycznych. Owa emergencja nie przysługuje pojedynczym komórkom, ale ich strukturom i pojawiła się w trakcie rozwoju ewolucyjnego. W celu wyjaśnienia stanów i procesów mentalnych nie wystarczy jednak – zdaniem Bunge'go – odwołać się do

---

<sup>45</sup> J. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, tł. J. Bobryk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 15-17.

<sup>46</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>47</sup> J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tł. T. Baszniak, Wydawnictwo PIW, Warszawa 1999, s. 15.

<sup>48</sup> Tamże, s. 155.

<sup>49</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 233.

<sup>50</sup> Tamże, s. 232.

<sup>51</sup> M. Bunge, *The Mind-Body Problem*, Pergamon Press, Oxford 1980, s. 3.

wiedzy z zakresu fizyki bądź chemii, ale potrzebna jest inna kategoria, do nich nieredukowalna. Bunge przyjmuje, że taką kategorią jest informacja. Psychika działa więc na podstawie informacji, jednak realizuje się w mózgu, dzięki odpowiednim, biologicznym ośrodkom funkcyjnym (psychonom<sup>52</sup>). Jednak procesy psychiczne są wyłącznie podklasą fizjologicznych procesów mózgu, *ergo* same są procesami fizjologicznymi<sup>53</sup>. Relacja psychofizyczna sprowadza się wobec powyższego do wzajemnych oddziaływań między psychonami a pozostałymi strukturami neuronalnymi oraz innymi strukturami cielesnymi<sup>54</sup>. Chmielecki oponuje przeciwko takiemu ujęciu argumentując, że mimo bardziej rozbudowanej struktury teorii Bunge'go, pozostaje ona na stanowisku, wedle którego procesy mentalne to w rzeczywistości stany mózgu, co być może mogłoby być wyjaśnieniem w odniesieniu do zwierząt, lecz nie do człowieka<sup>55</sup>. Drugi zarzut Chmieleckiego tyczy się problemu subiektywnych przeżyć (*qualiów*), którego Bunge w ogóle nie podjął<sup>56</sup>. Ostatni zarzut Chmieleckiego dotyczy braku wyjaśnienia tego, jak możliwa jest identyczność relacji logicznego wynikania, abstrakcyjnych obiektów itp. ze stanami mózgu. Bunge zatem – zdaniem autora – nie potrafi przedstawić rozwiązania problemu autonomii umysłu<sup>57</sup>.

*Superweniencja*. Pojęcie superweniencji wprowadził do filozofii Donald Davidson<sup>58</sup>. Jest on autorem stanowiska zwanego *monizm anomalny*, przez który należy rozumieć, że każde zdarzenie mentalne jest zdarzeniem fizycznym oraz, że nie istnieją prawa łączące te dwie sfery, co oznacza w praktyce, iż sfera mentalna nie może zostać zredukowana do fizycznej – jest względem niej anomalna<sup>59</sup>. Rdzeniem relacji superweniencji jest idea zmiany zależnej, czyli twierdzenia, że żaden przedmiot nie może się zmienić pod względem własności superweniencyjnych bez jednoczesnej zmiany swych własności subweniencyjnych. „W równoważnym sformułowaniu: przedmioty identyczne pod względem własności niższego poziomu muszą być identyczne pod względem własności poziomu wyższego (ale nie odwrotnie)”<sup>60</sup>. Oznacza to ścisłą determinację. W problematyce filozofii umysłu idea superweniencji została wykorzystana w celu obrony nieredukcyjnej wersji fizykalizmu. Chmielecki jednak zarzuca temu pogładowi, że jest na tyle ogólny, iż znajduje zastosowanie w ramach różnych stanowisk, często sobie przeciwnych – redukcjonistycznych, jak i nieredukcjonistycznych. Wniosek płynący z tego

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 74.

<sup>53</sup> Tamże, s. 73.

<sup>54</sup> Tamże, s. 83.

<sup>55</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>56</sup> Tamże, s. 237.

<sup>57</sup> Tamże, s. 238.

<sup>58</sup> D. Davidson, *Mental Events*, [w:] „Experience and Theory”, Foster and Swanson, London 1970, s. 206-227.

<sup>59</sup> Tamże, s. 208.

<sup>60</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 48.

faktu jest taki, że nie spełnia ona postulowanej roli<sup>61</sup>. Drugi zarzut autora względem superweniencji przedstawia się następująco: jest to pojęcie techniczne, opisowe, nie wprowadzające żadnego zasadniczego *novum*, ponadto na tyle ogólne i niejasne, że samo wymagające wyjaśnienia. „Koncepcja superweniencji nie wyjaśnia w szczególności, dlaczego ta relacja zachodzi, stwierdza ją jako fakt, bądź przyjmuje jako zasadę heurystyczną”<sup>62</sup>. Stosowanie superweniencji do wyjaśniania relacji ontologicznych diagnozuje Chmielecki jako jałowe wyjaśnianie nieznanego przez nieznaną, zwłaszcza, że superweniencja nie wynika z żadnej teorii umysłu. Ostatnim poważnym zarzutem Chmieleckiego względem superweniencji jest kwestia jej niezdolności do wyjaśnienia problemu *downward causation* (w kontekście filozofii umysłu można nawet doprecyzować, że idzie o kwestię *mental causation*), czyli przyczynowania „odgórnego”, (mentalnego) zjawisk poziomu niższego. Innymi słowy, powinno się w ramach superweniencji pojawić wyjaśnienie, jak własności superwenientne mogą zwrotnie oddziaływać na swe własności bazowe<sup>63</sup>. Inny wybitny zwolennik superweniencji – Jaegwon Kim – przypisuje wszystkim własnościom mentalnym status epifenomenów, co prowadzi do wniosku nie do przyjęcia, mianowicie, że zjawiska mentalne nie mogą być przyczyną działań człowieka<sup>64</sup>. Idea superweniencji zatem posiada dwa zasadnicze mankamenty – nie potrafi uzasadnić tezy o autonomii umysłu, nieredukowalności tegoż do poziomu niższego, oraz przypisuje sferze mentalnej status bezsilnego, bo nieposiadającego ruchu własnego, epifenomenu<sup>65</sup>.

#### 4. Krytyka paradygmatu kognitywistycznego

Chmielecki przedstawia również kilka zasadniczych zarzutów pod adresem względnie nowoczesnej dziedziny badania umysłu, jaką jest kognitywistyka. Pierwszym z nich jest – jak to nazywa – „ubóstwo zaplecza ontologicznego, wyrażające się m.in. w prostackiej dystynkcji *mental/physical* oraz ryczałtowym ujęciu związków bytowych jako kauzalnych...”<sup>66</sup>. Dodaje

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 49.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 71; pojęciu superweniencji poświęca Kim także osobny artykuł, w którym przedstawia zastosowanie samej superweniencji w filozofii bardziej szczegółowo, komentując sam termin i przytaczając możliwe jego zastosowania, J. Kim, *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, tł. R. Poczobut, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. XLIX, zeszyt 1, 2001, s. 195-227; Problematykę superweniencji komentował także na łamach *Filozofii nauki* Robert Poczobut, choć jest to przedstawienie znacznie skromniejsze w porównaniu do tych autorstwa Kima, R. Poczobut, *Superweniencja: zarys problematyki*, [w:] „Filozofia nauki”, nr 8/2, 2000, s. 25-44.

<sup>65</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>66</sup> Tamże, s. 77.

także, że determinizm kauzalny przestaje obowiązywać już w bytach biologicznych. Kolejny zarzut tyczy się propozycji rozwiązania problemu psychofizycznego, którego – zdaniem Chmieleckiego – kognitywistyka jak dotąd nie przedstawiła. Za takowy nie można bowiem uznać superweniencji, gdyż ta ma wyłącznie charakter deklaracyjny. Zdaniem autora, problem psychofizyczny jest problemem ontologicznym, zatem propozycja jego rozwiązania winna być osadzona w ramach ontologii, takiej w dodatku, która potrafiła będzie uzasadnić dostatecznie autonomię sfery umysłowej<sup>67</sup>. Następny zarzut odnosi się do braku uwzględnienia w kognitywistyce specyfiki sfery biologicznej oraz mechanizmów w niej występujących. W szczególności brak ten dotyczy wyłonienia się z biologii sfery psychiczności. Jest to w gruncie rzeczy pytanie o genezę umysłu, o ile chce się zachować ciągłość i spójność dowodu, w przeciwnym bowiem wypadku między duchem a materią pozostanie nadal znak zapytania. Chmielecki argumentuje, że w tym celu należy sferę neurofizjologiczną potraktować jako czynnik realizacji procesów mentalnych<sup>68</sup>. Autor *Podstaw psychoniki* postuluje także, żeby umysł potraktować inaczej niż to czyni kognitywistyka, tj. przedstawić szczegółowy, wyczerpujący opis, zawierający wyraźny podział na to, co w nim animalne i to, co typowo ludzkie. Wymaga to opisu struktury umysłu oraz przedstawienia wewnętrznego zróżnicowania umysłu pod względem relacji jego części do całości, przy czym pamiętać należy, że całość ta przekracza sumę prostą swoich elementów składowych (jest to w istocie rzeczy pewien przejaw emergencji). Podstawą dla takiego ujęcia jest fakt funkcjonowania umysłu ludzkiego według odmiennych zasad niż to ma miejsce u zwierząt. Kolejnym zarzutem Chmieleckiego jest mglistość i ogólnikowość pojęć dla kognitywistyki fundamentalnych: informacji, reprezentacji i komputacji<sup>69</sup> oraz związków między nimi. Zdaniem autora problematyczny jest zwłaszcza brak adekwatnej teorii (lub przynajmniej koncepcji) informacji. Bez takiej teorii nie sposób rzetelnie ująć struktur informacyjnych, stanowiących podstawę obszaru badań kognitywistyki. Chmielecki zarzuca także paradygmatowi kognitywistycznemu, że mylnie umieszcza komputacje na poziomie działań umysłowych. Gdyby bowiem przyjąć model kognitywistyczny, nie sposób byłoby wytłumaczyć (a nawet nazwać) instancję funkcjonującą na poziomie introspektywnym, a więc dokonującą „...wnioskowania, oceniania, planowania, rozumienia itp...”<sup>70</sup>. Nadto, krytyce zostaje pod-

---

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże, s. 78.

<sup>69</sup> „Główną ideą tej modyfikacji [modyfikacji funkcjonalizmu – A. N.] była teza, iż procesy umysłowe polegają na manipulowaniu symbolami według pewnych reguł formalnych – najczęściej określanych jako *syntaktyczne*, choć jest to kwalifikacja adekwatna jedynie co najwyżej w odniesieniu do dość wąskiego wycinka aktywności umysłowej, związanej z posługiwaniem się językiem.”; tamże, s. 56-57.

<sup>70</sup> Tamże, s. 78.

dany brak wskazania przyczyny działania umysłu. Rozumieć przez to należy niemalże całkowity brak wskazania czegokolwiek, co dynamizowałoby procesy mentalne takie jak wola, ambicje, emocje, potrzeby, motywacje. Poważnym zarzutem jest także brak, a przynajmniej niedostateczne wykorzystanie, zaplecza wiedzy empirycznej przy tworzeniu modeli umysłu oraz jego funkcji. Zwłaszcza ten argument przeciwko kognitywistyce uznaje Chmielecki za istotny, gdyż to właśnie kognitywistyka przedstawiana jest jako ściśle naukowa alternatywa dla filozoficznych refleksji nad umysłem i prób jego wyjaśnienia. Brak uwzględnienia dokonań nauk szczegółowych, a przynajmniej ich marginalizowanie, wyklucza możliwość uznania kognitywistyki za *naukę*, w dodatku interdyscyplinarną. Na szczególną uwagę zasługuje dynamiczny rozwój neuronauk, przynoszących szereg nowych ustaleń, które jednak nie znajdują miejsca w modelach kognitywistycznych<sup>71</sup>. Nadto, w kognitywistyce przy wyjaśnianiu umysłu dominuje perspektywa trzecioosobowa, proponowane ujęcie obiektywistyczne posiada jednak zasadniczą wadę. Jest to bowiem sposób prowadzenia badań właściwy przyrodoznawstwu, nie sprawdza się on jednak zupełnie gdy idzie o perspektywę subiektywistyczną, bez której wszak niemożliwe staje się wyjaśnienie fenomenów umysłowych, na przykład przekonań, dążeń, intencji. „Innymi słowy, nie *wyjaśnia* ona [perspektywa obiektywistyczna – A. N.] fenomenów, lecz je *redukuje*”<sup>72</sup>. Zatem istotny postulat metodologiczny zostaje unicestwiony, fenomeny zostają odrzucone. Tezy kognitywistyczne mówią jedynie o wewnątrzsystemowych reprezentacjach, pomijając zupełnie fakt, że np. spostrzeżenia tyczą się tego, co w świecie zewnętrznym. Idzie tu więc o samą istotę rzeczy, nie zaś o subiektywne przeżycia, tzw. *qualia*, do wyjaśnienia których – jak twierdzi Chmielecki – kognitywistyka również nie posiada narzędzi<sup>73</sup>. Obiekcją Chmieleckiego względem kognitywistyki jest także to, że nie używa ona kategorii podmiotu i przedmiotu, zarówno w sferze terminologii, jak i w sferze samych dociekań. Podmiot jest w ogóle nieobecny w refleksji kognitywistycznej, cała bowiem sfera mentalna i jej aktywność to dzieło umysłu, niczego więcej. Przedmiot z kolei postrzegany jest z perspektywy *besserwissera*, przy zupełnym pominięciu perspektywy subiektywistycznej, co skutkuje często nieuprawnionymi uogólnieniami<sup>74</sup>. Ostatnim zarzutem Chmieleckiego wobec kognitywistyki, który wyklucza ją zdaniem autora z roli nauki o procesach poznawczych i umysłowych, jest fakt, iż cała kognitywistyka jest tworzona z perspektywy *besserwissera*, a zatem w taki sposób, jak gdyby przedmiot poznania był już znany oraz jak gdyby posiadano całą wiedzę okołopredmiotową,

---

<sup>71</sup> Tamże, s. 78-79.

<sup>72</sup> Tamże, s. 79.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Tamże.

natomiast jedynym problemem pozostawałoby zaprezentowanie przedmiotu badań. Niestety kognitywistyka nie wykorzystuje wiedzy dostępnej z dziedzin ją współtworzących do formułowania własnych rozwiązań, lecz wiedza ta staje się bezpośrednią częścią teorii, zostaje w nią po prostu bezkrytycznie zaimplementowana i zaczyna funkcjonować jako pewnik, co składa się na wzmiankowaną już perspektywę *besserwissera*. Chmielecki argumentuje, że takie podejście prowadzi do częstego czy wręcz nieustannego popełniania błędu *petitio principii*<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Tamże.

## *Rozdział drugi*

### **Miejsce umysłu w ontologii integralnej. Zarys transformizmu**

*Bardziej konstruktywna wydaje mi się mianowicie próba –  
choćby nawet miała okazać się chybiona –  
pozytywnego, systematycznego rozwiązywania problemów,  
niż krytykowanie tego, co w poglądach innych  
uważa się za brak czy słabość.*

*~ Andrzej Chmielecki<sup>1</sup>*

#### **1. Wstęp**

Dla zrozumienia tego jakie miejsce w całej rzeczywistości zajmuje ludzki umysł (a co za tym idzie, człowiek w ogóle), należy gruntownie zrekonstruować filozoficzną teorię bytu, którą Chmielecki zaproponował jako nową ontologię. Tworzy on ją od podstaw, odrzucając lub modyfikując dotychczasowe rozwiązania, a nazywa „ontologią integralną”.

Można podać trzy wzajemnie ze sobą powiązane wyróżniki tej ontologii, a mianowicie: radykalizm, całościowość i samowiedzę. Dla ontologii charakterystyczne jest poszukiwanie rozwiązań ogólnych i ostatecznych, przez co należy rozumieć, że – jako zawarte w pierwotnych kategoriach systemu ontologicznego - nie wymagają one dalszego zgłębiania. Całościowość z kolei nie oznacza „wszystkowiedzy”, mogącej z dowolnego miejsca teorii odpowiedzieć na pytania szczegółowe dotyczące partykularnych związków pomiędzy dwoma bytami. Ontologia nie jest więc kolektywnym zbiorem podległych jej subdyscyplin, lecz winna być teorią ogólną, wykraczającą poza sumę prostą subdyscyplin. Ostatnie zaś pojęcie – samowiedza – rozumieć należy jako relację „części do całości”, nie zaś relację pomiędzy dwoma odrębnymi

---

<sup>1</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 6.

porządkami. W tym kontekście poznanie ontologiczne jest samowiedzą dlatego, że przedmiot owego poznania dotyczy zawsze podmiotu, który go poznaje<sup>2</sup>.

Warto także zwrócić uwagę, że wyróżnikiem badań ontologicznych (nadrzędnym ich celem) jest właśnie pojmowanie rzeczywistości jako pewnej całości, nie zaś rozkładanie jej na czynniki pierwsze, czy też na poszczególne elementy. Opis ontologiczny ma być ponadto „bezperspektywiczny”, to znaczy, prowadzony jak gdyby bez uwzględniania obecności podmiotu tego opisu. Dodać należy, że właśnie takie całościowe, holistyczne wręcz postrzeganie ontologii uzasadnia jej istnienie, zwłaszcza dziś, na początku XXI wieku, kiedy mamy do czynienia z niemalże kultem nauk szczegółowych. Ontologia jest więc niczym innym jak czysto teoretycznym namysłem nad wszystkim, co istnieje, a jego wartość zmierzyć można jedynie na podstawie tego, jak wiele pozwala zrozumieć. Widać więc wyraźnie, że w ontologii integralnej, w odróżnieniu od tradycyjnego rozumienia terminu „ontologia”, główny nacisk położony zostaje nie na teorię bytu jako takiego, rozpatrywanego niejako w izolacji (co ma miejsce zwłaszcza w filozofii analitycznej), lecz na teorię ogółu rzeczywistości w ramach pewnej całości i poszczególnych jej części, z uwzględnieniem kontekstu analizowanego bytu. Co więcej, oprócz tradycyjnych kwestii dotyczących bytu, umożliwia ona ontologiczną konceptualizację problematyki aksjologicznej i teoriopoznawczej, uznając wartościowanie i poznawanie za „sposób bycia pewnego bytu”<sup>3</sup>.

Można postawić pytanie, z czego się bierze potrzeba skonstruowania nowej ontologii? Jak zostało pokazane w poprzednim rozdziale, Chmielecki nie zgadza się z próbami wyjaśnienia swoistej autonomii umysłu w poprzednich systemach, uznając je za niewystarczające i niepełne. Do zadowalającego rozwiązania tego problemu konieczne jest skonstruowanie nowej ontologii, która adekwatnie tłumaczyłaby całą różnorodność bytów – tak, żeby możliwe było autonomiczne funkcjonowanie wśród nich również umysłu ludzkiego. Nauki szczegółowe nie mogą bowiem, w kontekście tego co zostało powyżej przedstawione, być uznane za wiedzę zdolną dać odpowiedź na podstawowe ontologiczne pytania.

Pierwszym zadaniem niniejszego rozdziału będzie zrekonstruowanie ontologii integralnej Andrzeja Chmieleckiego. Została ona przedstawiona w trzech publikacjach: *Problem autonomii ducha w perspektywie ewolucjonizmu*<sup>4</sup>, *Między mózgiem a świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*<sup>5</sup> oraz *Podstawy psychoniki. Ku alternatywie dla*

---

<sup>2</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 7-8.

<sup>3</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>4</sup> Tenże, *Problem...*, dz. cyt.

<sup>5</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt.

*cognitive science*<sup>6</sup>, przy czym w ostatniej z wymienionych osiągnęła formę ostateczną, najbardziej rozbudowaną. Aby więc ontologiczne podstawy psychoniki przedstawić jak najdokładniej, należy zacząć od pierwszych zasad oraz od trudnej kwestii Początku (czyli tego, co jest w rzeczywistości absolutnie pierwsze). Szkicowej prezentacji wymagają też najogólniejsze mechanizmy i prawa rządzące współistnieniem różnych bytów.

Autor przyjmuje w swoich rozważaniach perspektywę naturalistyczną rozumianą jako opozycję do perspektywy supranaturalistycznej, która odwołuje się do ingerencji czynników nadprzyrodzonych. Niektóre jednak tezy ontologii integralnej wydają się być antynaturalistyczne, przy czym Chmielecki stara się ten partykularny antynaturalizm plasować w ramach całej koncepcji i nie przeciwstawiać go co do zasady naturalistycznemu ujęciu. Tezy antynaturalistyczne to na przykład obrona autonomii ducha oraz obrona jego nieredukowalności do czynników warstw niższych. Należy zauważyć, że „całość” rzeczywistości (jako przedmiot ontologii Chmieleckiego) nie jest pojmowana jako po prostu suma poszczególnych bytów, lecz raczej jako pewna struktura, będąca układem elementów składowych pewnego rodzaju połączonych pewnego rodzaju zależnościami<sup>7</sup>. Na podstawie powyższych zastrzeżeń można stwierdzić, że rzeczywistość daje się analizować zarówno w kategoriach zbiorów dystrybutywnych („rodzaje”), jak również zbiorów kolektywnych („całości”). Warto też dodać, że pojęcie „zbioru” nie podlega ścisłemu zdefiniowaniu, będąc pojęciem pierwotnym. Zbiór dystrybutywny można określić jako *jedność w wielości*. O takim zbiorze mówimy wtedy mianowicie, gdy możliwe jest wymienienie wszystkich jego elementów (wówczas jest to zbiór skończony), albo też wtedy, gdy można wskazać na regułę pozwalającą stwierdzić jednoznacznie o danym obiekcie, że jest, lub że nie jest częścią danego zbioru i na podstawie tej reguły można rozstrzygać, czy dany obiekt do zbioru należy, czy nie. W drugim przypadku mamy do czynienia ze zbiorami nieskończonymi. „Inaczej mówiąc, zbiór dystrybutywny to ekstensja pewnego predykatu”<sup>8</sup>. Zbiór kolektywny natomiast, to całość złożona ze swoich części składowych. Podstawową różnicą pomiędzy tymi dwoma rodzajami zbiorów jest relacja bycia elementem zbioru, która w zbiorach dystrybutywnych jest nieprzechodnia, a w zbiorach kolektywnych – przechodnia. Jest to ważna uwaga, bowiem, jak zauważa autor: „Filozofia pierwsza rozumiana tradycyjnie jako teoria bytu jako takiego wykorzystuje *implicite* ujęcie teoriomnogościowe zbiorów, natomiast filozofia pierwsza pojęta jako teoria (stawania się) rzeczywistości – a zatem jako wychodząca od pierwszych zasad –

---

<sup>6</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt.

<sup>7</sup> Tenże, *Problem...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>8</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 95.

oparta jest na kolektywnym pojęciu zbioru, tj. na pojęciach części i całości. Są to ujęcia komplementarne, gdyż każde z nich może być zredukowane do drugiego”<sup>9</sup>. Zbiorem rozumianym dystrybucyjnie, jako zbiór pewnych indywiduów (czyli obiektów nie będących zbiorami), jest właśnie rodzaj. Wobec tego, mianem rodzaju można określić np. zbiór wszystkich ludzi czy też wszystkich atomów węgla<sup>10</sup>.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że jedne z takich zbiorów mogą być podzbiorami innych, co pozwala wyróżnić rozmaite stopnie ogólności poszczególnych rodzajów. W ontologii za najniższy rodzaj uznać należy *gatunek*, za najwyższy zaś – *kategorię bytu*. Właśnie owe kategorie bytu stanowią najobszerniejsze zbiory dystrybucyjne, których wszystkie części składowe posiadają jakąś wspólną cechę charakteryzującą je i odróżniającą od innych. Tak więc, jednym z najpoważniejszych pytań ontologicznych stanowi pytanie o to, jak duża jest różnorodność kategorii bytowych (lub raczej – jak duże ich spektrum należy przyjąć) oraz w jakich wzajemnych do siebie relacjach one pozostają. Tak opisany wymiar ontologii Chmielecki nazywa *ejdetycznym* lub *kategorialnym*, a to z uwagi na jego najważniejsze pojęcia, którymi są *kategoria* oraz *istota*<sup>11</sup>.

Jeśli natomiast chodzi o zbiory kolektywne, to można je przedstawić jako ciąg zbiorów, z których każdy poprzedni zawiera się w następnym, stanowiąc względną całość. Dla struktury geopolitycznej podział taki wyglądałby następująco: miejscowość zawiera się w gminie, gmina w powiecie, powiat w województwie, województwo w kraju, kraj w kontynencie, kontynent w planecie. Wobec tego rodzi się poważne pytanie, jak przedstawić tego rodzaju strukturę (operującą na zbiorach kolektywnych) dla ontologii? Można to osiągnąć wprowadzając podział rzeczywistości na *dziedziny* o tej samej *naturze*, analogicznie do poprzedniego podziału na kategorie bytu. Wprowadzając powyższy podział uzyskuje się podział na dziedzinę bytów nieożywionych (będą to zatem byty fizyczne), dziedzinę organizmów żywych dwie dziedziny wspólnie tworzą *przyrodę*), dziedzinę kultury, w której zawierają się czynności oraz wytwory specyficznie ludzkie, a także dziedzinę bytów nadprzyrodzonych, która wszakże nie jest przez wszystkich uznawana. Należy dodać, że na „naturę czegoś” składa się, według Chmieleckiego, po pierwsze, geneza obiektu, czyli zarówno warunki jak i mechanizm powstania, a po drugie, sposób jego *funkcjonowania*, a to znaczy, typ prawidłowości, jakim podlega<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 94-96.

<sup>11</sup> Tamże, s. 96.

<sup>12</sup> Tamże, s. 97.

Z ontologicznego punktu widzenia zatem dziedziny bytu o tej samej naturze stanowią najobszerniejsze części (lub podzbiory) rzeczywistości pojmowanej właśnie jako kolektywny zbiór swoich elementów. W tym kontekście można mówić o nomologicznej strukturze rzeczywistości, przez co rozumie się system wiążący dziedziny o odmiennej naturze na mocy ich wzajemnych związków i zależności.

Nie sposób nie poruszyć w tym miejscu również innego aspektu rozważań ontologicznych, jakim jest zagadnienie *stawania się*, przy czym pod pojęciem tym należy rozumieć także przekształcanie, rozwój i dynamikę. Zagadnienia natury oraz stawania się czegoś razem składają się na aspekt *strukturalno-procesualny* ontologii. Oprócz zagadnień wymienionych, które dotyczyły tego, *czym* oraz *jakie są* różne składniki rzeczywistości, w obrębie zainteresowań ontologii znajduje się jeszcze jedno pytanie, a mianowicie *jak istnieją* poszczególne byty. W pytaniu tym poruszana jest problematyka zarówno *sposobów*, jak i *modalności bycia*. Odpowiadać ono powinno na pytania o to, czy coś *może być*, *powinno być*, *jest* itp. Jest to aspekt niewątpliwie ściśle związany z ogólną problematyką natury, przy czym niemożliwy do zredukowania do pozostałych jej aspektów<sup>13</sup>.

Konkludując, przestrzeń problemowa ontologii jest trójczłonowa - może ona cokolwiek scharakteryzować zadowalająco dopiero wtedy, gdy w opisie uwzględniane są wszystkie trzy perspektywy. Trzy człony, o których mowa, to *istota* (do której odnosi się wymiar *kategorialny*, operujący na zbiorach dystrybutywnych), *natura* (wymiar *strukturalno-procesualny*, wymagający operowania zbiorami kolektywnymi) oraz *sposób bycia* (wymiar *modalny*, dotyczący obu rodzajów zbiorów). Oczywiście, trzy wymienione aspekty dotyczą zawsze jakiegoś określonego obiektu istniejącego<sup>14</sup>.

## 2. Pojęcie bytu i podstawowe relacje ontyczne

Ontologia jako ogólna teoria rzeczywistości, w rozumieniu opisanym już wcześniej, musi koniecznie posiadać pojęcia, które mogą zostać zastosowane w odniesieniu do wszystkiego, co istnieje. Pojęcia takie tradycyjnie zwię się *transcendentaliami*. Przez to pojęcie rozumie się ponadkategorialne określenia, których zakresem jest właśnie „wszystko”. Za

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 97.

<sup>14</sup> Tamże, s. 98.

najogólniejsze pojęcie transcendentalne należy uznać *byt*, inaczej mówiąc, może nieco trywialnie, *coś*. Ponieważ słowo *byt* pochodzi od czasownika *być*, posiada ono dwa znaczenia. Pierwsze mówi o *byciu czymś określonym* (w sensie *atrybutywnym*), drugie natomiast służy do stwierdzenia *istnienia czegoś* (sens *egzystencjalny*). Chmielecki stawia tezę, że przez *byt* należy rozumieć jedność obu tych sensów. Przyjrzyjmy się tej kwestii nieco bliżej.

W sensie *atrybutywnym* konieczne jest odróżnienie dwóch przypadków. *Bycie czymś* oznacza posiadanie pewnej *tożsamości* materialnej (treściowej), z kolei *bycie jakimś* oznacza posiadanie jakiejś określonej własności (lub wielu własności). Spośród własności danego bytu można wyszczególnić zwłaszcza takie, które są istotne dla jego *bycia czymś*, tzn. czyniące go tym, czym jest, czyli jego *atrybuty* (mięsz dla owocu), oraz takie, które nie są istotne, czyli jego *akcydensy* (tegoż owocu temperatura lub masa). Zespół atrybutów danego bytu jest zatem przesądzający o jego przynależności do bytów określonego rodzaju (zbiór *dystrybutywny*), jak również do określonej *dziedziny* bytów o jednakowym sposobie powstawania i funkcjonowania (zbiór *kolektywny*), bowiem określa jego *istotę i naturę*<sup>15</sup>.

Nie można również pominąć sytuacji, w której coś jest określone, jednak zarazem *niedookreślone*. Taką relacją może być np.: *bycie większym od*, co z kolei implikuje konieczność nowego spojrzenia na „określoność czegoś” jako na *coś całkowicie określonego* bądź też na *coś niedookreślonego*. Jeśli coś jest w pełni określone, to odpowiada pojęciu *konkretnemu*, jeśli zaś jest niedookreślone, wówczas najczęściej można mówić o jakimś *uniwersale*, czyli o *byciu abstrakcyjnym* (lub *niesubstancjalnym*)<sup>16</sup>. „W idei *bycia czymś określonym*, zawarty jest zarówno moment *pozytywności*, jak i (przynajmniej *implicite*) *negatywności* (*niebycia czymś*), jako że >określenie< (*de-terminacja*) to zarazem *od-graniczenie*, tj. *różność*, *bycie tym/takim a nie czym innym*”<sup>17</sup>. Termin „określenie” jest więc zarazem wskazaniem na *granice bytu*, na jego *różnice względem innych bytów* (relacja *nietożsamości*). Chmielecki akcentując *odgraniczenie bytu*, zwraca tym samym uwagę, że *odgraniczenie* zawsze jest *względem czegoś, jakiegoś zewnątrz*. Widoczne jest tu krytyczne odniesienie autora do *filozofii analitycznej*, która rozpatruje *byt* w *izolacji*, ignorując jego *kontekst*. *Kontrpropozycją* względem *filozofii analitycznej* ma być właśnie *ontologia integralna*, która stara się *łączyć* *pozytywne, immanentne określenie bytu* z *określeniem go w ramach jego otoczenia*, na sposób *negatywny* (relacja „*bycia innym niż*”)<sup>18</sup>. W rezultacie stanowisko Chmieleckiego jest

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 100. Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>16</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 100-101.

<sup>17</sup> Tamże, s. 105.

<sup>18</sup> Tamże, s. 105-106.

modyfikacją analityczno-opisowego ujęcia bytu, rozszerzając je o wymiar kontekstualny. Dzięki temu zabiegowi każdy byt może być również charakteryzowany w ramach pewnej całości, jego określoność jest określana przez coś innego, zewnętrznego względem niego<sup>19</sup>.

Ponadto, *bycie czymś* nie polega tylko na posiadaniu czy to tożsamości materialnej, czy własności (przez co rozumie się materialne uposażenie), które przesądzają o istocie/naturze (czyli rodzaju) bytu. Polega ono również na posiadaniu określonej *tożsamości formalnej*, czyli na przynależności do określonej *kategorii ontologicznej*, przez co rozumie się bycie *rzeczą*, *jakością* (cechą nierelacyjną), *relacją* (cechą relacyjną), *stanem rzeczy*, *procesem* lub *zdarzeniem*. Każdy byt musi należeć do którejś z powyższych kategorii. Zgodnie z tradycją arystotelesowską pierwotną kategorią jest kategoria *rzeczy*. Dopiero na fundamencie tej pierwszej może pojawić się kategoria kolejna. Tak więc ontyczny status *rzeczy* zakłada, że mogą one być jedynie przedmiotem (substratem) określeń, nie mogą natomiast same być określeniem czegoś innego. Prowadzi to do następujących konkluzji: o *jakościach* mówić możemy tylko na fundamencie *rzeczy*, z kolei *relacje* występować mogą tak pomiędzy *rzeczami* jak i *jakościami*. *Stan rzeczy* opisuje pewne zachodzące *relacje* a *proces* to zmiana pewnego *stanu rzeczy*, czyli inaczej rzecz ujmując – przebieg i/lub zmienność relacji. Natomiast *zdarzenie* to nic innego, jak wyodrębnioną fazą *procesu*. Dotychczasowe ustalenia prowadzą do wniosku, że byt należący do wyższej kategorii jest mniej samodzielny od bytu należącego do kategorii niższej, co oznacza, że za najbardziej samodzielną w ramach rekonstruowanej ontologii przyjąć należy kategorię *rzeczy*. Również przez Arystotelesa uznawana ona była za jedyny rodzaj bytu, który mógł istnieć samodzielnie<sup>20</sup>. Chmielecki modyfikuje nieco terminologię i energii, czyli materii pierwszej, przyznaje największą możliwą samoistność. Podstawowe rozróżnienie jakie autor wprowadza jest następujące – każdy byt warstwy wyższej jest bardziej samodzielny (tj. cechuje się większą swobodą w działaniu) niż byt warstwy niższej, z kolei każdy byt warstwy niższej jest bardziej samoistny, czyli wymaga mniej do tego żeby istnieć. Granicą w samoistności jest właśnie *arche*, które w ogóle nie wymaga niczego, żeby istnieć, jest więc bytem bezwzględnie samoistnym. Wskazanie „górną granicę”, tzn. bytu o największej samodzielności nastąpi w dalszej części niniejszego rozdziału. Kończąc powyższe rozważania na temat definiowania bytu jako takiego można podsumować je następująco: *byt* jest tożsamy z ogółem jego czynników determinacji i realizacji<sup>21</sup>. Przejdźmy następnie do rekonstrukcji podstawowych relacji ontycznych.

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 106.

<sup>20</sup> Tamże, s. 101.

<sup>21</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 23.

Podstawowymi relacjami ontycznymi są związki *ufundowania* oraz związki *umocowania*. Jak je rozumieć? Otóż te byty, które posiadają takie same czynniki determinacji, czyli należące do tego samego rodzaju, mają taką samą istotę (przykładem niech będą, za Chmieleckim, pierwiastki chemiczne lub też gatunki biologiczne). Wspomniane rodzaje, o czym była już o tym mowa, są zbiorami w sensie dystrybutywnym (zbiory, których elementy posiadają wspólne własności), a więc są to zbiory abstrakcyjne, które nie posiadają zwartej struktury czy spójnej całości. Jednak rzeczywistość jest niewątpliwie całością. Konieczne więc będzie spojrzeć na rzeczywistość przez pryzmat *części* i *całości*, tak jednak, ażeby nie popaść w zbytnią partykularyzację<sup>22</sup>.

Na początek warto zwrócić uwagę na fakt, że w toku stawania się danego bytu pewne jego czynniki realizacji stają się jego częścią, choć niekiedy już w jakiejś zmienionej postaci (mąka jako czynnik realizacji chleba), inne zaś nie (pozostając przy poprzedniej analogii – temperatura pieca do wypiekania owego chleba). Te czynniki, które stają się częścią nowopowstającego bytu nazywamy jego *fundamentem bytowym*, a relację tych czynników w stosunku do niego – *relacją ufundowania*. Dodać należy, że fundament bytowy jest rozumiany jako materia danego bytu (w sensie arystotelesowskim), czyli jego *substrat*<sup>23</sup>.

Oprócz tego każdy byt posiada również zewnętrzne względem niego czynniki determinacji, które określa się mianem jego *umocowania bytowego*. Tak więc ontyczna relacja zachodząca pomiędzy danym bytem a jego umocowaniem bytowym to *relacja umocowania*. Jako przykład niech posłużą prawa przyrody jako umocowanie bytowe zjawisk fizycznych<sup>24</sup>.

Relacje ufundowania i umocowania są przechodnie, zawsze gdy X jest fundamentem bytowym Y, a Y fundamentem bytowym Z, to X jest również fundamentem bytowym Z. Sytuacja wygląda tak samo w przypadku relacji umocowania. Drugą ich cechą jest to, że są one niesymetryczne, co w połączeniu z ich przechodnością sprawia, że można je *uporządkować*. Jak więc widać, relacje ufundowania i umocowania generują pewne zbiory uporządkowane, które – analogicznie do relacji – Chmielecki nazywa *porządkiem ufundowania* oraz *porządkiem umocowania*. Każdy byt należy zarówno do jakiegoś porządku ufundowania, jak i umocowania. Niezwykle istotną kwestią jest więc przyporządkowanie danego bytu do jednego i drugiego porządku, gdyż sprawia to, że daje się on „namierzyć na mapie rzeczywistości”. Usytuowanie

---

<sup>22</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>23</sup> Tamże, s. 109.

<sup>24</sup> Tamże.

danego bytu w porządku ufundowania określa jego *naturę*, natomiast w porządku umocowania – jego *istotę*<sup>25</sup>.

Każdy uporządkowany zbiór skończony musi posiadać element zarówno pierwszy jak i ostatni. Także omawiane dwa porządki (ufundowania i umocowania) muszą posiadać takie elementy, odpowiednio w kolejności – *ostateczne ufundowanie* (coś bezwzględnie samoistnego) oraz *ostateczne umocowanie* (coś bezwzględnie samodzielne). W ramach ontologii integralnej Chmieleckiego ostatecznym ufundowaniem, czyli substratem pierwotnym, jest byt *fizyczny* – energia. Natomiast ostatecznym umocowaniem dowolnego bytu (czyli czymś odpowiedzialnym za posiadanie przez niego tych, a nie innych atrybutów) jest zawsze jakiś byt idealny. Wydaje się, że pewne byty idealne towarzyszą bytom poszczególnych warstw regulując w jakiś sposób ich funkcjonowanie. Dla dziedziny nauk ścisłych ostatecznym umocowaniem bytowym będą prawa przyrody, zaś w odniesieniu do dziedziny aktów ludzkich – wartości. Więcej o tym jak autor *Podstaw psychoniki* rozumie termin „idealny” w kolejnej części niniejszego rozdziału<sup>26</sup>.

### 3. Problematyka istnienia – sposoby bycia

Jak zostało powiedziane, przestrzeń problemowa ontologii jest trójczłonowa. Przedstawione zostały już rozwiązania zaproponowane przez Chmieleckiego, dotyczące się istoty i natury bytów. Trzecim członem ontologii integralnej jest zagadnienie sposobów bycia. Na początku pojawia się problem tego, jak można scharakteryzować istnienie danego bytu? Koniecznym jest użycie jakiegoś predykatu, a zatem dotyka to kwestii jego *bycia czymś* lub *jakimś*. Jest to bycie w sensie atrybutywnym, nie zaś egzystencjalnym. Co więcej, prowadzi to do wniosku, że o istnieniu jako takim nic powiedzieć nie można. Chmielecki pisze:

„(...) z logicznego punktu widzenia, odpowiada temu fakt, że termin „istnienie” *resp.* „istnieć”, jest terminem pierwotnym, niedefiniowalnym za pomocą definicji normalnej”<sup>27</sup>.

Wydaje się jednak, że wniosek taki byłby zbyt daleko idący. Możliwe zdają się bowiem próby dookreślenia czy zróżnicowania samego istnienia - chociaż nie w ramach definicji normalnej, która jest tylko jedną z wielu możliwych. Oprócz niej istnieją także definicje

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 110.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 111.

aksjomatyczne, ostensywne itp. Z całą pewnością daje się dostrzec, że rozmaite byty, oprócz tego *jakie* i *czym* są, różnią się od siebie także swoim sposobem bycia – czyli tym, *jak* są. Sposób, w jaki istnieje myśl, drzewo, liczba, fikcyjna postać literacka itp. wydają się być różne; postulować, że każdy byt istnieje w ten sam sposób może monista egzystencjalny, Chmielecki jednak tak nie twierdzi<sup>28</sup>.

Najpierw jednak należy zauważyć, że niedefiniowalność nie oznacza bynajmniej *nieanalizowalności*. Prawie wszystkiemu, co istnieje, należy przypisać zaistnienie i trwanie – oprócz jedynie takich bytów, które w ramach danej ontologii uznano za pierwotne. Każdy byt, który zaistniał, musi w myśl ontologii integralnej zostać określony pod kątem jego *współlistnienia* z innymi bytami, czyli „trwania w istnieniu”, „podtrzymywania istnienia”. Znane są bowiem przypadki (np. rozpad promieniotwórczy pierwiastków niestabilnych) zaistnienia bytów, które nie mogą w istnieniu się utrzymać. Wobec powyższego należy również dokonać rozróżnienia na sposoby istnienia i sposoby trwania<sup>29</sup>.

Przechodząc zatem do kwestii sposobów zaistnienia, należy najpierw przyjąć podział (występujący w ramach każdej całościowej teorii rzeczywistości) na byt (byty) pierwotny(e) i byty wtórne, czy może lepiej – pochodne. Byt pierwotny jest swego rodzaju zasadą wszystkiego – *arche*, a często jest także pojmowany jako pierwotny substrat<sup>30</sup>. W każdym razie musi być on pojmowany jako *bezwzględnie samoistny*, w odróżnieniu od innych bytów (pochodnych, wtórnych), posiadających swoje fundamenty bytowe w innych bytach, a w konsekwencji także w owym bycie pierwotnym. Chmielecki określa sposób bycia bytu pierwotnego jako *subzystencja*, przez którą rozumieć należy bezwzględną i absolutną samoistość. Do takiego rodzaju bytu (bytu subzystującego) nie stosuje się pojęć zaistnienia, stawania się ani realizacji. Istnieje on *sam przez się*, stanowi więc także Początek i może wobec tego być pojmowany jako *substrat pierwotny* oraz fundament bytowy innych bytów, lub też posługując się inną terminologią – wszystkich innych kategorii bytowych; dla wszystkich innych bytów substrat pierwotny jest „punktem wyjścia”, ich „nośnikiem”, na którym wszystko inne powstaje jak na fundamencie<sup>31</sup>. Jak zostało wspomniane, nie stosują się do niego żadne czynniki determinacji i realizacji, bowiem są one z definicji zewnętrzne względem tego, czego dotyczą. Natomiast na poziomie *subzystencji* nie występuje jeszcze zróżnicowanie

---

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 113.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 114.

immanentne-transcendentne. W przypadku pozostałych bytów mówimy już o *egzystencji*, bowiem podlegają już one czynnikom determinacji i realizacji<sup>32</sup>.

Czym więc jest owo *arche*? Jeśli przyjąć, że jest ono jakimś bytem naturalnym, przez co należy rozumieć, że jest efektywnym składnikiem rzeczywistości, co więcej, posiadającym moc sprawczą, wówczas otrzymuje się podstawę *transformizmu*, czyli jednego z najistotniejszych elementów ontologii Chmieleckiego. Byty, które wyłaniają się z pierwotnego substratu, stanowią jego *transformację* lub *emanację*. Przez emanację należy rozumieć proces wyłaniania się bytów z bytu już egzystującego, który jest ich przyczyną lub źródłem. Jako przykład takiego procesu autor w *Podstawach psychoniki* podaje pole magnetyczne, dla którego źródłem są poruszające się ładunki elektryczne<sup>33</sup>. W takiej sytuacji zmianie ulega tylko forma substratu, nie zaś owo pierwotne tworzywo. Tak więc byty pochodne można określić mianem *substancjalnych*. Egzystować natomiast, znaczy w rozumieniu Chmieleckiego – transformować (bądź emanować) bardziej samoistny byt. Widzimy zatem, że istnienie bytów egzystujących wskazuje na ich ufundowanie w substracie pierwotnym, tj. bycie przetransformowaną wersją bytu bardziej samoistnego. „Można powiedzieć, że *dziedziczą* one istnienie poprzez to, że częścią swego jestestwa czy też swej natury uczestniczą w pierwotnym substracie”<sup>34</sup>. Egzystencja jest wobec tego cechą wszystkich bytów substancjalnych, będących kolejnymi odsłonami transformowania pierwotnego substratu. Wszystkie byty substancjalne tworzą pewną hierarchię, która wyraża się w stopniu skomplikowania ich przekształceń, a co za tym idzie, w ich złożoności. Im byt bardziej skomplikowany, bardziej złożony, tym wyżej w hierarchii się znajduje, a na samym jej dole jest obecny substrat pierwotny. Jeśli zaś użyć w tym kontekście rozróżnienia na czynniki determinacji i realizacji, jak również bezpośrednio związanego z nimi ufundowania i umocowania, otrzyma się następującą konceptualizację. Relacja ufundowania w dziedzinie bytów egzystujących jest przechodnia (jak już o tym była mowa), co implikuje, że wszystkie byty egzystujące (substancjalne) są w ostateczności ufundowane na substracie pierwotnym, którym jest byt subzystujący. Jeśli zaś idzie o byty egzystujące, to ich czynniki determinacji nie pokrywają się z ich czynnikami realizacji. Dzieje się tak dlatego, że każdy byt egzystujący wymaga dla swego zaistnienia spełnienia pewnych warunków, które są indyferentne wobec jego istoty. Dla bytu wyższego czynnikami realizacji

---

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże; nie jest jednak do końca jasne czym w ogóle jest „pole”, czy to magnetyczne czy jakiegokolwiek inne, a pojęcie to w fizyce nie jest dobrze zdefiniowane.

<sup>34</sup> Tamże.

stają się czynniki determinacji bytu go poprzedzającego, jego bezpośredniego fundamentu bytowego<sup>35</sup>.

Jak jednak rozumieć kwestię bytów, które przecież takiego substancjalnego tworzywa nie posiadają? Za przykład niech posłuży przestrzeń lub czas. Nie można o nich powiedzieć, że egzystują, a przecież niezaprzeczalnie istnieją. Jak więc tłumaczyć ich istnienie? Chmielecki wprowadza nowe pojęcie - *konzystencji*. „Konzystencja to swego rodzaju istnienie >równoległe< do pewnych bazowych bytów egzystujących (a tym samym substancjalnych), a więc *współistnienie* z czymś egzystującym”<sup>36</sup>. Przytoczona definicja nie jest jednak wystarczająca, bowiem konzystencja nie jest po prostu współistnieniem, jak np. w przypadku współistnienia samochodu i góry, gdzie jedno może istnieć bez drugiego. Konzystencja ma to do siebie, że, jako konieczny warunek zaistnienia bytów konzystujących, zakłada ich współistnienie z innymi bytami. Dany byt egzystujący jest warunkiem istnienia odpowiadającego mu bytu konzystującego. Widać zatem, że wspomniana równoległość istnienia nie jest bynajmniej relacją symetryczną. Byty konzystujące są pochodnymi wobec bytów bazowych, które determinują je w sposób ścisły. Aby lepiej opisać charakter tego omawianego zjawiska, Chmielecki posługuje się terminem *superweniencji*, czyli zmiany zależnej. W rozdziale pierwszym przedstawiona została krytyka, jakiej Chmielecki poddaje tradycyjne pojęcie terminu *superweniencji*. Nie rezygnuje jednak z niego całkowicie w swojej teorii, lecz adaptuje je do rozważań, modyfikując je nieco, dzięki czemu unika zarzucanych temu stanowisku błędów. Autor zauważa bowiem, że pojęcie *superweniencji* odwołuje się do kategorii własności, czyli dotyczy określoności bytu, nie zaś momentu jego istnienia. W pojęciu *superweniencji* idzie o wzajemne powiązanie dwu typów własności, przy czym własności *superwenientne* są zależne od wyznaczających je własności *subwenientnych* i nie mogą się zmienić bez zmiany wspomnianego poziomu *subwenientnego*. Własności *superwenientne* posiadają jeszcze jedną ważną cechę – nie mogą one zostać zredukowane do poziomu *subwenientnego*. Widzimy więc, że istnienie poziomu *subwenientnego* jest warunkiem istnienia poziomu *superwenientnego*, jednak pozostaje kwestia tego, czy jest to warunek konieczny czy wystarczający? Chmielecki zauważa, że pod tym terminem rozumie oba te momenty – bycie warunkiem koniecznym i wystarczającym dla zaistnienia poziom *superwenientnego* oraz uposażenia bytów tego poziomu, które w nawiązaniu do oryginalnego nazewnictwa nazywa bytami *kowenientnymi*. „Jakoż, tak zmodyfikowane pojęcie *superweniencji* określam mianem *ko-weniencji*. Oznacza to, że byty *kowenientne* są w pełni

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 116.

<sup>36</sup> Tamże.

określone (jednoznacznie wyznaczone) przez pewne byty bardziej od nich samoistne, i relacje pomiędzy nimi”<sup>37</sup>. Zatem, jeżeli byty subwvenientne (bazowe) są identyczne to i wyznaczone przez nie byty kowenientne będą identyczne, a jeżeli byty subwvenientne się różnią to także wyznaczone przez nie byty kowenientne będą się różnić. Przedstawiona została już kwestia czynników realizacji i determinacji bytów w ontologii integralnej, pozostaje teraz jedynie zastosować te kategorie do bytów konzystujących, czyli odpowiedzieć na pytanie: „jak istnieją byty konzystujące?” Oto odpowiedź samego autora: „Byty egzystujące mają zarówno swe czynniki determinacji, jak i swe czynniki realizacji, przy czym te drugie są różne od pierwszych. Natomiast w przypadku bytów konzystujących ich czynniki determinacji są zarazem ich czynnikami realizacji. Inaczej mówiąc, bycie bytów konzystujących wyczerpuje się w byciu czymś określonym”<sup>38</sup>. Możemy zatem mówić o pełnym zdeterminowaniu bytów konzystujących dlatego, że są one całkowicie wyznaczone przez tworzące je byty subwvenientne. Mówiąc inaczej – jeśli istnieją (w znaczeniu *egzystują*) odpowiednie byty bazowe, to również z konieczności istnieją (tu: *konzystują*) także byty względem nich kowenientne. Konwienienca jest więc relacją dopełnienia ontycznego. Konzystencja z kolei to sposób istnienia bytów kowenientnych, do jakich Chmielecki zalicza: czas, przestrzeń, wartości i obiekty matematyczne. Uzasadniając katalog takich bytów twierdzi on, że nie może występować sytuacja, w której istnieją ciała, ale nie istnieje przestrzeń, czy też taka, w której istnieją niesprzeczne określenia obiektów matematycznych, jednak nie istnieją same te obiekty. „Byty konzystujące to byty jedynie kowenientne z, ale nieufundowane w bytach egzystujących”<sup>39</sup>. Konzystować mogą więc jedynie byty nieufundowane w pierwotnym substracie, czyli byty niesubstancjalne, które są przekształceniami swojej bazy substancjalnej najwyżej w matematycznym sensie (czyli w sensie *przyporządkowania* czegoś czemuś). Byty konzystujące są wyznaczone przez inne byty (są im przyporządkowane lub też im odpowiadają), nie są wszakże ich przetworzeniem<sup>40</sup>.

Biorąc przestrzeń za przykład bytu konzystującego (w rozumieniu układu relacji między bytami egzystującymi) można określić ją mianem bytu konzystującego pierwszego rzędu. Mogą istnieć także byty konzystujące wyższego rzędu, gdzie układ relacji zachodzi między już istniejącymi bytami konzystującymi, czego przykładem mogą być obiekty matematyczne. Tak więc byty konzystujące mają co prawda pewien związek z transformacjami substratu, jednak

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 117.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 118.

<sup>40</sup> Tamże, s. 118.

transformacje te są dla nich czynnikami determinacji, nie zaś ich fundamentem bytowym. Chmielecki twierdzi, że egzystować mogą jedynie indywidua, ze względu na ufundowanie każdego bytu egzystującego w konkretnym fragmencie substratu. Abstrakcje natomiast (lub inaczej: powszechniki) mają każdorazowo charakter bytów konzystujących, a ponieważ pozbawione są substancjalności, nie mają też mocy sprawczej<sup>41</sup>.

W następnej kolejności należy przyjrzeć się sposobom istnienia związanym z trwaniem (inaczej mówiąc – utrzymywaniem się istnieniu). Najpierw należy zastosować kryteria podziału, tych jednak może być wiele, a więc i ich wybór może być dokonany na wiele sposobów. Muszą one bowiem odwoływać się do własności, które są jakoś związane z samą problematyką istnienia. Po pierwsze, takie kryteria powinny mieć walor operacyjny i rozstrzygalny, a po drugie, otrzymany podział bytów (wedle sposobu ich trwania) powinien być nietrywialny, pozwalający wyjaśnić, a nie tylko klasyfikować. Po trzecie wreszcie, nie powinien zawierać w sobie zbyt dużej ilości członów, aby nie przytłoczyć, a przez to i nie naruszyć czytelności i zrozumiałości. Chmielecki proponuje dwa takie kryteria podziału. Pierwszym jest kwestia, czy dany byt może oddziaływać, drugim, czy może stać się przedmiotem oddziaływania. Po skrzyżowaniu tych dwóch kryteriów, przy jednoczesnym uwzględnieniu ich zaprzeczeń, powstają cztery grupy (cztery człony) wyłonionego podziału.

1) byty realne – są to byty, które mogą działać i same również mogą stać się przedmiotem oddziaływania (są podatne na zmiany); przykładowo może to być kamień, drzewo, kot, emocje;

2) byty nadrealne – byty te mogą działać, jednak same nie mogą być przedmiotem oddziaływania (nie mogą zostać zmienione „z zewnątrz”), może to być podmiot aktów duchowych, czyli osoba;

3) byty irrealne – byty, które nie mogą działać, jednakże mogą stać się przedmiotem oddziaływania; jako przykład tego rodzaju bytów można podać czas, przestrzeń lub informacje;

4) byty idealne – byty, które nie mogą działać i nie mogą stać się przedmiotem oddziaływania; przykładowo mogą to być prawa przyrody lub obiekty matematyczne<sup>42</sup>.

Na koniec warto również zauważyć, że w zależności od tego, który z wymienionych sposobów istnienia uzna się za pierwotną postać bytu, przyjmie się tym samym określone, najogólniejsze stanowisko w ontologicznym pojmowaniu rzeczywistości. Przyjmując za pierwotną postać bytu byt realny (jak to czyni Chmielecki), zajmuje się stanowisko *realistyczne*. Wybierając którąś z pozostałych (w domyśle *nierealny*), opowiada się tym samym

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 118-119.

<sup>42</sup> Tamże, s. 120. Tenże, *Problem...*, dz. cyt., s. 52-53.

za stanowiskiem *idealistycznym*. Jednak dodać także trzeba, że pierwotna postać bytu musi posiadać moc sprawczą, a zatem posiadać zdolność działania - tylko dzięki niej możliwa jest jakakolwiek zmiana, *ergo* tylko wówczas może powstać coś nowego (byt egzystujący). Jak się zatem okazuje, do kryterium tego nie pasuje zarówno *byt idealny* jak i *irrealny*. Wybór pierwotnego sposobu istnienia musi dokonać się między dwoma pozostałymi sposobami istnienia, czyli *realnym* oraz *nadrealnym*. Dochodząc do tego wyboru trzeba zauważyć, że chociaż byt w postaci ducha ludzkiego może wprawdzie działać, to jednak koniecznie potrzebuje czegoś, *na co* może działać. Bez spełnienia tego wymogu, osoba może w najlepszym razie tworzyć byty irrealne, jednak realnych już nie, te bowiem jest zdolna co najwyżej *przetwarzać*. Prowadzi to do wniosku, że byt nadrealny może zostać uznany za pierwotny jedynie w przypadku, gdy pojmowany jest jako Stwórca - wówczas pojawia się jednak kwestia *creatio ex nihilo*. Pozostaje zatem opowiedzieć się za jednym z dwu stanowisk. Pierwszym jest *fizykalizm* (bytem pierwotnym jest jakaś postać bytu fizycznego), drugim natomiast jest stanowisko *teistyczno-kreacjonistyczne* (bytem pierwotnym jest jakaś postać bytu nadrealnego)<sup>43</sup>.

#### 4. Zasada substancjalna

Jedną z podstawowych kwestii w kontekście niniejszych rozważań jest pytanie o *arche* i *physis*, a więc pytanie o zasadę substancjalną – o podstawowe tworzywo całej rzeczywistości. Drugie natomiast pytanie, które się pojawia, a które jest bezpośrednio z pierwszym powiązane, to pytanie o proces *stawania się*, w jego najogólniejszym ujęciu, czyli o to, jak z *arche* wyłonił się świat jaki znamy. W samym pojęciu *arche* zawarty jest nie tylko ów *moment pierwotności* (Początek), ale również *moment fundamentalności* (Podstawa). Jest to więc coś, co istniało zawsze (niekoniecznie w rozumieniu czasowym, zakładając, że czasu mogło u początku nie być), byt substytucyjny, jak również i coś, co trwa nieustannie, jako trwała „podwalina” istnienia wszystkiego, co ulega zmianie. Drugim pojęciem – *physis* – które znane jest także jako *natura*, opisuje się mechanizm wspomnianych zmian, czyli pewne prawidłowości, jakim podlega proces przekształcania się wyjściowej zasady substancjalnej<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 120-121.

<sup>44</sup> Tamże, s. 122-123.

Kwestia *arche* została już przedstawiona w niniejszym rozdziale, przypomnijmy więc tylko, że Chmielecki za substrat pierwotny przyjmuje energię. Skoro, jak pisze: „(...) powszechnie obowiązuje zasada zachowania energii, zatem to energia jest *arche* – zarówno substancją (tym, co samoistne), jak i substratem (czymś, co zostaje zachowane w toku przemian)”<sup>45</sup>. Następnie zauważa, że masa i energia są sobie równoważne w tym sensie, że materia posiadająca masę jest pewną określoną formą istnienia energii. Tak pojęta materia byłaby prawdopodobnie pewnym sposobem przejawiania się energii. Widzimy jednak, że to Twierdzenie to odnosi się więc do wszelkich cząstek elementarnych. Taka hipoteza narzuca jednak konieczność rozróżnienia dwóch odmian energii. Byłyby one odpowiedzialne za siły ekspansji i za siły kontrakcji. Bez takiego założenia niemożliwe wydaje się uzasadnienie trwałości materii. Owe dwie postaci energii to *energia ekspansywna* (inaczej *swobodna* lub *niezwiązana*) oraz *energia impansywna* (inaczej *związana*). Proces powstawania cząstek elementarnych można zatem przedstawić jako wynik *przejścia fazowego* między energią ekspansywną a energią impansywną. Obrazowo mogłoby to wyglądać w ten sposób, że rozprzestrzeniająca się energia ekspansywna zmniejsza swoją gęstość aż do momentu osiągnięcia pewnej „granicy”, po przekroczeniu której następuje tzw. *przemiana fazowa*, czyli zmiana „stanu skupienia” energii. Za powstanie materii odpowiadać by więc miała energia impansywna, natomiast energia ekspansywna, wedle takiego ujęcia, stanowiłaby *arche*. Chmielecki konkluduje także, że powyższe ustalenia prowadzą do wniosku, że to nie kategoria rzeczy, jak twierdził Arystoteles, jest najbardziej podstawową kategorią bytową, lecz jest nią

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 130; wiadomo z prawa Hubble’a, które opisuje tempo rozszerzania się Wszechświata z funkcji czasu, wprowadzając zmodyfikowane pojęcie *stałej* kosmologicznej, że Wszechświat rozszerza się coraz szybciej, co jest możliwe tylko przy pominięciu zasady zachowania energii dla Wszechświata jako całości – Wszechświat się powiększa lecz jego gęstość pozostaje stała. Zasada zachowania energii, owszem, istnieje i obowiązuje, ale tylko lokalnie. Dla całego Wszechświata nie ma ona zastosowania. Oznacza to, że materia i energia mogą się rodzić z niczego, a także spontanicznie (przy zachowaniu prawdopodobnie pewnych warunków) zniknąć. W książce *Teoria względności na cenzurowanym* Chmielecki nie tylko bardziej rozwija ten wątek, lecz wprowadza także swoją konceptualizację historii Wszechświata, opartą w dużej mierze na pracach R. Penrose’a – matematyka, fizyka oraz filozofa nauki, laureata nagrody Nobla z 2020 roku za odkrycia z zakresu fizyki.

Nowatorskie teorie Penrose’a dotyczące tematyki czasu, przestrzeni, początków wszechświata oraz innych doprowadziły do zrewidowania dotychczasowych założeń i przekonań. Publikacje, w których wspomniana tematyka była przez Penrose’a podejmowana to: S. Hawking, R. Penrose, *Natura czasu i przestrzeni*, tł. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996; R. Penrose, *Nowy umysł cesarza: o komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tł. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000; R. Penrose, *Droga do rzeczywistości: wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących Wszechświatem*, tł. J. Przystawa, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2007; R. Penrose, *Cykle czasu: nowy niezwykły obraz Wszechświata*, tł. B. Bieniok, E. Łokas, Wydawnictwo Prószyński Media, Warszawa 2011; R. Penrose, *Moda, wiara i fantazja w nowej fizyce Wszechświata*, tł. Ł. Lamża, T. Miller, Wydawnictwo Copernicus Center Press, Kraków 2020.

kategoria procesu. Dzięki temu zabiegowi uzyskuje się możliwość uzasadnionego twierdzenia o *zmianach*, ponieważ każdy proces jest pewną sekwencją zmian<sup>46</sup>.

Drugim z pojęć, które zostały uprzednio wspomniane jest *physis*. Warto bliżej przyjrzeć się tej prawidłowości przekształcania się, stawania się i powstawania czegoś nowego. Ponieważ za *arche* została uznana energia, zatem *physis* powinna dotyczyć właśnie procesów energetycznych. Istotnie, zachowanie wszelkich układów fizycznych ujmowane jest w fizyce przy pomocy pewnych funkcji czy operatorów opisujących właśnie energię odpowiedniego układu<sup>47</sup>. Chmielecki postuluje także, aby nie próbować wyprowadzać zasady zachowania energii z innych założeń, bo to ona jest zasadą fundamentalną. Następnie należałoby koniecznie odrzucić pojmowanie zarówno czasu jak i przestrzeni jako niezależnych, preegzystujących i samoistnych bytów. Czas i przestrzeń należy raczej uznać za pochodne energii i jej przekształceń. „Czas nie egzystuje, lecz konzystuje, jest abstrakcyjną formą zmian, w której abstrahuje się od tego, *co* się zmienia”<sup>48</sup>. Wobec tego jednostajność czasu jest *następstwem* tego, że energia jest wielkością podlegającą zachowaniu. Konzystencjalny status czasu i przestrzeni wyznaczany jest przez energię, która jest substratem pierwotnym oraz przez podstawową kategorię bytową, za którą Chmielecki uznaje proces. Czas jest tej pierwotnej kategorii pochodną, zarówno w sensie epistemologicznym, jak i ontologicznym, a istnieje tylko w sensie bycia czymś określonym (nie da się uchwycić czasu jako takiego) *przez coś innego*. Tym „czymś innym” są oczywiście *zmiany* lub *procesy*. Widać więc, że jego istnienie polega na *konzystencji*.

Wobec powyższych rozważań nasuwa się więc wniosek, że czas tak naprawdę nie *plynie*. Jest on w takim sensie zmienny jak liczby w rozwiązaniu równania matematycznego. Czas jest więc „zaledwie” miarą zmian. Jako podsumowanie dociekań dotyczących czasu warto podać wnioski następujące. Za wielkość pierwotną należy uznać szybkość/tempo ekspansji energii, natomiast parametryzację przestrzenno-czasową trzeba traktować jako jej czysto instrumentalną pochodną. Wreszcie, wszystkie kwestie dotyczące „natury czasu” należy traktować jako odnoszące się do *procesów*<sup>49</sup>.

Obok czasu, drugim pojęciem, które domaga się uszczegółowienia, jest przestrzeń. Podobnie jak czas, przestrzeń również nie jest czymś samoistnym, istniejącym niezależnie od zjawisk fizycznych. Błędne zatem wydaje się opisywanie jej jako „pustego pojemnika”. Jest

---

<sup>46</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>47</sup> Tamże, s. 135.

<sup>48</sup> Tamże, s. 136-137.

<sup>49</sup> Tamże, s. 138.

więc ona pochodną zjawiska rozprzestrzeniania się *arche*, energii ekspansywnej, a co za tym idzie, jest zmienna, a nie stała czy statyczna. *Staje się* ona wraz z ekspansją energii. Chmielecki proponuje, aby w kontekście niniejszych rozważań przyjąć następującą definicję przestrzeni:

„...przestrzeń można określić jako zbiór wszystkich perspektyw. Zatem przestrzeń nie jest zbiorem bezwymiarowych punktów, lecz jednowymiarowych *linii*, to jest pewnych *rozciągłości*. A odpowiadającą temu wymiarowi miarą jest *odległość*”<sup>50</sup>.

Do powyższej definicji można by również dodać, że przestrzeń jest zbiorem wszystkich *możliwych* perspektyw, bowiem te nieustannie ulegają ciągłym zmianom. Autor sugeruje również powrót do pojęcia *czasoprzestrzeni*, a więc nie oddzielania od siebie tych dwóch pojęć, jak to ma przeważnie miejsce w dzisiejszej nauce. Czasoprzestrzeń w takim ujęciu byłaby więc również inaczej definiowana - właśnie jako pewien *zbiór zdarzeń*<sup>51</sup>.

## 5. Nomologiczna struktura rzeczywistości

Skoro za zasadę wszelkiego bytu, czyli za *arche*, uznana została energia, to z tej czysto fizycznej zasady należy wyprowadzić wszystkie inne, także нефizyczne dziedziny bytu – co wydaje się główną trudnością w ontologii. Jest to tematyka obszerna i wielowątkowa, poświęcony jej jest oddzielny rozdział czwarty, w którym znajduje się obszerna charakterystyka ontologii warstwowej Chmieleckiego. Niemniej dla porządku wywodu pewne kwestie winny zostać omówione już w rozdziale niniejszym. Najpierw jednak warto przytoczyć kilka kwestii o znaczeniu fundamentalnym dla dalszego namysłu nad podejmowanym problemem. Po pierwsze, czy ewolucja rzeczywistości, od wyjściowej *arche* do jej kolejnych, późniejszych postaci, *musiała* przebiegać tak, jak faktycznie zaistniała, czy też możliwe były inne *drogi*? Po drugie, czy można powiedzieć o pewnych elementach tej ewolucji, że były konieczne, a o innych, że były przypadkowe? Jak rozwiązać problem *emergencji* rzeczywistości - bowiem, jak się zdaje, nie jest ona prostą sumą swoich elementów, ale posiada pewną „nadwyżkę” w postaci pojawienia się czegoś zasadniczo nowego w jej obrębie.

Wszystkie powyższe pytania krążą w istocie wokół kwestii determinizmu. Warto jednak zauważyć, że samo pojęcie *determinacji* może być dwojako rozumiane. Determinacja może być bowiem jednoznaczna, w zupełności wyznaczająca postać tego, co determinowane, ale może

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 139.

<sup>51</sup> Tamże.

ona również warunkować jedynie *ograniczenia* nakładane na byt determinowany. Wobec tego słusznym wydaje się rozgraniczenie dwóch różnych kwestii: problem zakresowo szerszej determinacji oraz zakresowo węższą kwestię determinizmu<sup>52</sup>.

Wśród praw ontologicznych Chmielecki przyjmuje pewien podział, można by rzec – „wertikalny”. Istnieją mianowicie, jego zdaniem, prawa *wyższego rzędu*, czyli inaczej *prawa nadrzędne*, którymi są zasady wariacyjne. Determinują one prawa rządzące przebiegiem procesów fizycznych, nie zaś same procesy. Prawa nadrzędne można nazwać *metaprawami* albo *prawami praw*. Narzucają one prawom niższego rzędu swoiste warunki, czy też ograniczenia lub normy, jakie tamte muszą spełnić. Nie mamy tu więc do czynienia z przypadkiem naddeterminacji, możemy za to mówić o determinacjach różnych rzędów, które odnoszą się do różnych obiektów, jak również o determinacjach różnego charakteru – jako że determinacja przez prawo wyższego rzędu posiada negatywny charakter *warunku ograniczającego*, podczas gdy determinacja rzędu niższego posiada pozytywny charakter rozstrzygającego *wyznaczania*. Uwidoczniają się więc w tym miejscu dwa różne typy determinacji. Prawa nadrzędne normują działanie praw niższego rzędu, co stanowi wyjaśnienie ich działania. Prawa niższego rzędu są zaś takie, jakie są, bo *powinny* takie być<sup>53</sup>.

Chmielecki wprowadza więc, w dość zaskakujący sposób, kategorię powinności (a więc normatywności, gdyż każda powinność implikuje istnienie pewnej normy) do sfery fizycznej. Wydaje się ona dość nieintuicyjna i kojarzy się jednoznacznie z tematyką aksjologiczną. Zaczniemy zatem od podania definicji „normy”, którą formułuje Chmielecki. Norma – jego zdaniem – „(...) jest to warunek, zadaniem którego jest ochrona pewnego *dobra*, przy czym dobrem (dodajmy: dla czegoś, tj. dla jakiegoś układu) jest coś, co jest konieczne dla funkcjonowania odnośnego układu, a czego zasób (=podaż) jest *ograniczony* i *wyczerpywalny* (podlegający zużyciu)”<sup>54</sup>. Dziedzina fizyczna zatem posiadać musi jakieś dobra, które są skończone. W dziedzinie bytów fizycznych takim dobrem jest według autora energia swobodna. Za dobro w sferze fizycznej została ona uznana dlatego, że może zostać bezpośrednio zamieniona na pewne zmiany, być napędem procesów, a te wszak, jak zostało to już przedstawione, zostały uznane za najbardziej podstawową kategorię bytową w teorii Chmieleckiego. Jak na przytoczonym przykładzie widać, powinność/normatywność oraz dobra, kategorie kojarzone bodaj wyłącznie z aksjologią, zostały ze zmienionym nieco znaczeniem zastosowane do wyjaśnienia pewnych mechanizmów nie mających z aksjologią nic

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 143.

<sup>53</sup> Tamże, s. 148.

<sup>54</sup> Tamże, s. 149.

wspólnego. Nie mamy tu jednak do czynienia z ekwiwokacją, bowiem autor precyzyjnie rozgranicza powinność/normatywność w dziedzinie fizycznej od ich odpowiedników aksjologicznych. Nie zakłada też bynajmniej, że w jednym i drugim przypadku znaczenie tych terminów jest takie samo<sup>55</sup>.

Podsumowując dotychczasowe ustalenia z zakresu dziedziny bytu fizycznego należy przedstawić kilka uwag natury ogólnej. „Jeśli jest tylko jedna postać prawa niższego rzędu, które spełnia nadrzędny wymóg normatywny, mamy do czynienia z *koniecznością*”<sup>56</sup>. Jednak norma co do zasady nie wyznacza ściśle sposobu w jaki ma zostać zrealizowana. Norma może zostać wielorako zrealizowana, a autor spekuluje także, że na podobnej zasadzie może działać tzw. dualizm korpuskularno-falowy (tj. teoria mówiąca, że foton jest *jednocześnie* cząstką i falą). Powinności/normy wyznaczają zwykły, tj. powszechny, najczęstszy sposób realizacji zjawisk w świecie. „Spełnienie normy to synonim *normalności*”<sup>57</sup>. Norma oraz powinność, którą ona implikuje, to jednak nie to samo co konieczność – dlatego norma jedynie *może* być spełniona, ale wcale nie *musi*. Z taką sytuacją można się niekiedy spotkać np. w fizyce, kiedy globalna norma w warunkach lokalnych nie urzeczywistnia się. Przyczyn takiego załamania może być zapewne wiele, to jednak co jest istotne w omawianej kwestii to fakt, że partykularne niezrealizowanie normy wcale jej nie unieważnia w wymiarze ogólnym. Nie wprowadza to również, jak można by sądzić, wątków indeterministycznych do teorii, lecz raczej coś, co autor określa mianem *determinizmu anormalnego*. Konsekwencje istnienia determinizmu anormalnego są dalece nietrywialne, bowiem Chmielecki twierdzi, że to właśnie ten mechanizm odpowiedzialny jest za to, że możliwa jest *ewolucja*, przez którą rozumie powstawanie nowych, bardziej złożonych struktur na drodze przekształcania się struktur mniej złożonych. Nazwać to więc można „naturalną” (przez co rozumieć należy: wynikającą z „natury czegoś”) możliwością, której urzeczywistnienie (lub zaktualizowanie) zależy od sprzyjających warunków. Owe „sprzyjające warunki” otrzymują zaś w ontologii integralnej miano *okazji*<sup>58</sup>.

Widzimy więc, że nowe struktury pojawiają się dzięki determinacjom niższego rzędu, a dzieje się to na gruncie obowiązujących wówczas praw. Dobrym przykładem dla zrozumienia tego zjawiska jest następujący schemat. Dzięki prawidłowościom i procesom mechanicznym powstają wiązania chemiczne. Na ich bazie powstają organizmy żywe, a więc rodzi się życie, wraz ze strukturami, które stają się przedmiotem wiedzy biologicznej. Dopiero gdy będzie ono

---

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s. 150.

już wystarczająco rozwinięte, zaawansowane, pojawia się kolejna warstwa, mianowicie psychika. Poprzednie formy determinacji nie znikają, natomiast stają się one czynnikami realizacji dla bytów warstwy wyższej<sup>59</sup>.

Jak się zdaje, analogiczne rozróżnienie na dwa typy determinacji oraz związanych z nimi praw wyższego i niższego rzędu występuje również w następnych, ewolucyjnie później powstałych warstwach. Można wskazać taki przykład w dziedzinach nadbudowanych na dziedzinie bytów fizycznych – a mianowicie, w warstwie bytów biologicznych i duchowych (osobowych). Każda z nich posiada nadrzędne prawo, występujące pod postacią pewnej zasady wariacyjnej. Również i w tym przypadku mamy do czynienia z pewnym ograniczonym i wyczerpywalnym dobrem, co powoduje pojawienie się i obowiązywanie tej zasady. W warstwie bytu biologicznego nadrzędną zasadą wariacyjną jest *zasada doboru naturalnego*. Polega ona – najogólniej biorąc - na tym, że spośród tego, co jest biologicznie możliwe (tu: w rozumieniu kodu genetycznego oraz mutacji w nim występujących), w dłuższej perspektywie czasowej najbardziej predestynowane do przeżycia są te osobniki, które są najlepiej przystosowane do warunków środowiskowych. W przypadku warstwy bytów psychicznych (zwierząt posiadających centralny układ nerwowy) wyczerpywalnym (ograniczonym) dobrem jest *pożywienie*. Także i warstwa osobowa posiada taką nadrzędną zasadą wariacyjną – składają się na nią mianowicie *zasady racjonalności*. Normują one – w dziedzinie duchowej - proces przejścia od tego, co *możliwe*, do tego, co *aktualne*. Zaslugują więc na uznanie ich za pewną odmianę zasad wariacyjnych. Czym jest jednak ta wielkość (zasób), która w ich obrębie ma (może) zostać urzeczywistniona? Chmielecki proponuje, by za taką wielkość w tym przypadku uznać *wartości*<sup>60</sup>, pamiętając także, że powinna zostać uwzględniona ich hierarchia. W tym przypadku ograniczonym i wyczerpującym się zasobem jest *życie ludzkie*, albo bardziej precyzyjnie rzecz ujmując, *świadomość* tego faktu. Obie te zasady, a jest to fakt godny odnotowania, nie stanowią jednoznacznej determinacji wyznaczającej z koniecznością postępowanie osobnika (czy to zwierzęcia w przypadku warstwy biologicznej, czy też człowieka w przypadku warstwy duchowej/osobowej), lecz narzucają tylko pewne ograniczenia<sup>61</sup>.

Kończąc tę część rozważań należy zauważyć, że proces stawania się jest w swym najogólniejszym przebiegu rządzony przez pewne zasady wariacyjne, których rolą jest jak

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 151.

<sup>60</sup> Chmielecki rozumie tu *wartość* jako *zasadę wartościowania*, czyli to, co w wartościowaniu stanowi jego *rację* lub też *uzasadnienie*.

<sup>61</sup> Tamże, s. 152.

gdyby wymuszenie obowiązywania odpowiednich praw – mianowicie: *praw pierwszego rzędu*. Jeśli zaś pytać, dlaczego prawa niższego rzędu są takie jakie są, odpowiedzią jest właśnie to, że tylko ta ich postać spełnia warunki narzucone przez prawo wyższego rzędu, które ma formę zasady wariacyjnej. Wyjaśnieniem praw wyższego rzędu jest natomiast jakiś fundamentalny *fakt* dotyczący dziedziny ich obowiązywania, przez co rozumieć należy ograniczoność odpowiedniego dobra. Chmielecki kwestię tę podsumowuje następująco: „Uogólniając, można w związku z powyższym postawić tezę, że *prawa istnieją dlatego, że świat jest skończony*”<sup>62</sup>. Takie ujęcie może wydawać się niejasne bądź enigmatyczne, jednak jak okaże się w dalszej części niniejszej pracy, założenia ontologii integralnej i konstatacje, jakie z nich wynikają, są przez autora szeroko uzasadniane i komentowane.

---

<sup>62</sup> Tamże, s. 153.

*Rozdział trzeci*  
**Teoria informacji**

*Prawdziwa wiedza to znajomość przyczyn.*

*~ Arystoteles<sup>1</sup>*

### 1. Pojęcie informacji

Teoria informacji w ujęciu Andrzeja Chmieleckiego jest rozbudowana i wielowątkowa<sup>2</sup>. Nie jest ona jedynie nowym przedstawieniem funkcjonowania i przepływu informacji w świecie, zakłada również inną od potocznie funkcjonującej definicję samego pojęcia informacji. Rozdział niniejszy traktować będzie o nowym, gdyż wykorzystanym do skonstruowania ontologii transformizmu, ujęciu problematyki informacji, które wprowadza Chmielecki oraz o redefinicji pojęć, które będą miały fundamentalny wpływ na zrozumienie tego, jak ma się kategoria informacji do funkcjonowania organizmów żywych.

Zasadą determinacyjną warstwy bytów ożywionych, jak zostało już zasygnalizowane w rozdziale poprzednim, jest informacja<sup>3</sup>. U Chmieleckiego termin ten oznacza jednak coś innego niż „informacja” w mowie potocznej. Jeśli bowiem wziąć pod uwagę całą gamę organizmów żywych (więc także zwierzęta i rośliny) to informacja nie może być wiedzą o czymś lub też tylko i wyłącznie swego rodzaju odebrany komunikatem<sup>4</sup>, chociaż to drugie znaczenie jest częściowo prawdziwe.

Informacja, jako „wykryta różnica” nie daje się również zastosować do rekonstrukcji teorii Chmieleckiego. Taka krótka definicja, która przybiera formę techniczno-ekonomiczną,

---

<sup>1</sup> Słowa przypisywane Arystotelesowi.

<sup>2</sup> Wydaje się, że pojmowanie terminu *informacja*, który przyjmuje Chmielecki, jak również szereg rozstrzygnięć zaproponowanych w ramach teorii informacji autor zaczerpnął z publikacji Mariana Mazura pt. *Jakościowa teoria informacji*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1970; zwraca uwagę zwłaszcza rozdział poświęcony transformacjom, chociaż w tym względzie Chmielecki prezentuje swoje własne, oryginalne stanowisko. Podobnie rzecz ma się z funkcją sterującą jaką informacja ma pełnić w poszczególnych układach.

<sup>3</sup> A. Chmielecki, *Rozum...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>4</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 40.

nie może być zastosowana do ogólnych rozważań ontologicznych. Informacja powinna być rozumiana szerzej, ponieważ, jak wskazuje Chmielecki „...aktywność układów informacyjnych, takich jak komórka czy mózg jako całość, zależy od *treści* odebranej informacji”<sup>5</sup>. Widzimy więc, że termin informacja jest złożony – co innego znaczy w kontekście pojedynczych komórek, co innego dla organizmów posiadających centralny układ nerwowy, a jeszcze co innego dla człowieka, który może już zrozumieć odebrany komunikat, a nie tylko machinalnie na niego zareagować. A zatem inne jeszcze rozumienie informacji jako „komunikatu redukującego niepewność” wydaje się być poprawne o tyle, o ile mowa o człowieku, zakłada to bowiem zdolność zrozumienia tego, co uchwycone. Zdolność operacji na informacjach u człowieka jest niewątpliwie największa, jednak to, co pozostaje wspólne dla wszystkich układów zdolnych informacje odebrać i wykorzystać, to zasada działania tych układów w oparciu o zdobyte dane oraz to, że informacja pozostaje jedyną drogą bycia poinformowanym właśnie, zarówno o stanach własnych układu, jak i o świecie zewnętrznym.

Jeśli rozumieć termin „informacja” dosłownie, należy poczynić pewne rozróżnienie. Otóż, w naukach ścisłych jest on używany często jako metafora, chociażby w przypadku genów, o których mówi się, że zawierają *informację* o czymś. Jest to jedynie antropomorfizm. „Jeśli uzyskiwana informacja ma determinować funkcjonowanie komórek organizmu, musi być czymś, co *im* jest dostępne. Tymczasem to *my* – nie komórki – wiemy, że cechy fenotypowe są zdeterminowane przez genotyp, co wyrażamy mówiąc, że w genotypie zawarta jest informacja o cechach fenotypowych”<sup>6</sup>. Jest to więc definicja nieprecyzyjna i przez to nieprawidłowa. Zamiast przyjmować taką wykładnię, Chmielecki proponuje zastosowanie innej, niemetaforycznej. Wówczas należy przyjąć, że informacja występuje na poziomie mechanizmów fizykochemicznych, a zatem jest czymś, co determinuje ich funkcjonowanie. Nie jest to oczywiście definicja, która znaczy to samo zarówno dla organizmów biologicznych, jak i dla umysłów ludzkich, jednak związek strukturalny między nimi jest na tyle ścisły, że wydaje się zasadne zastosowanie tego samego terminu w odniesieniu do obu<sup>7</sup>. Chmielecki postrzega swoją ontologię integralną nie po prostu jako naukę o bycie, lecz w szerszym kontekście – jako teorię tłumaczącą relacje wszystkich części w całości bytu. Takie ujęcie problematyki ontologicznej sprawia, że wyraźniejsza jest kategoria informacji jako elementu rzeczywistości łączącego ze sobą rozliczne jej części, ale także umożliwiającego w praktyce ewolucję struktur. O informacji mó-

---

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>7</sup> Tamże.

więc można dopiero od poziomu, na którym pojawia się jakiś detektor, który może wykryć bodziec, a więc dopiero od pojawienia się życia. To materia ożywiona wykrywając poszczególne bodźce rejestruje tym samym informacje. Przed powstaniem życia nie można jeszcze, zdaniem autora, mówić o informacji *sensu stricto*, lecz tylko o pewnych relacjach między jakimiś elementami (lub między elementem a całością). Informacja jest więc zasadą determinacyjną warstwy bytów ożywionych, bowiem bez zdolności jej uchwytowania i wykorzystywania nie byłoby możliwe życie. Zmiany środowiskowe danego organizmu oraz zmiany jego własnych stanów wewnętrznych determinują reakcję tegoż układu ożywionego. Organizm jest czymś radykalnie odmiennym od środowiska zewnętrznego, w wyniku czego musi posiadać zdolność dostosowywania się do rozlicznych zmian; bez tej zdolności nie można by mówić – tak się przynajmniej wydaje – o życiu w ogóle. Autor tłumaczy to następująco:

„Jak się ma istnienie (...) różnic do zasad funkcjonowania organizmów żywych? Cechą charakterystyczną dziedziny bytów ożywionych jest występowanie w niej zróżnicowania na *organizm i środowisko*, co wyraża się w tym, że organizm stanowi pewną zwartą całość wyraźnie odgranieczoną od tego, co „zewnętrzne”, oraz w tym, że może on funkcjonować tylko w określonym otoczeniu zewnętrznym (nazywanym właśnie jego środowiskiem). To zaś wymaga zdolności rozróżniania i selekcji”<sup>8</sup>.

Zdolność przetrwania poszczególnych organizmów zależy od możliwości selekcji bodźców docierających z otoczenia. Aby organizm żywy mógł przetrwać, konieczna jest mu do tego zdolność selekcji – ona rozróżnia bodźce pożyteczne od niepożytecznych e lub wręcz szkodliwych e<sup>9</sup>. Mówiąc inaczej – aby wykryta została różnica (czyli żeby w ogóle zaistniała informacja), musi istnieć również pewien detektor, który jest w stanie ją zarejestrować. Każdy układ, który potrafi rejestrować taką różnicę, jest układem informacyjnym. Zróżnicowanie tego typu układów jest bardzo duże, ponieważ każdy żywy organizm może inaczej odbierać informacje, a zróżnicowanie to nie jest charakterystyczne jedynie dla gatunków czy ras, ale także dla poszczególnych osobników. Definicja informacji, jaką w książce *Między mózgiem i świadomością* proponuje Chmielecki jest następująca:

„Niech termin *kolekcja* oznacza czasoprzestrzennie uporządkowany podzbiór elementów dowolnego zbioru wielkości fizykalnych, przy czym elementy te mogą się w tej kolekcji powtarzać. Nazwijmy *alfabetem* zbiór stanów (parametrów, wielkości) fizykalnych, które

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 41-42.

<sup>9</sup> Oczywiście taka informacja na poziomie osoby jest znacznie bardziej przetworzona – uwzględnia bowiem rozumowe podejście do rzeczywistości. Człowiek potrafi przetworzyć informację, „wycisnąć” z niej znacznie większe spektrum wątków i możliwości (dzięki zdolności myślenia symbolicznego) niż zwierzę czy roślina.

mogą być zrealizowane w jakimś układzie i wykryte przez jakiś detektor. Z kolei *kodem* nazwijmy kolekcję elementów alfabetu powstałą w tym układzie (*kod wewnętrzny*), a także dowolną kolekcję stanów fizycznych na zewnątrz układu, która może być przetworzona na kolekcję alfabetu bądź na którą przetworzona może być kolekcja alfabetu (*kod zewnętrzny*). Wreszcie, *repertuarem* nazwijmy zbiór różnic pomiędzy wszystkimi możliwymi kolekcjami alfabetu, które mogą być wykryte przez dany układ. Wówczas informacja to dowolna *kolekcja repertuaru wykryta przez dany układ*<sup>10</sup>.

W świetle powyższej definicji, uwidoczniła się pewna cecha informacji. To bowiem, co dla jednego układu jest informacją, nie musi nią być dla innego, ponieważ może on nie posiadać detektorów do jej wykrycia. Człowiek nie posiada zdolności słuchowych pozwalających wykryć ultradźwięki, którymi z kolei posługują się nietoperze w celu uchwycenia otoczenia i wykrywania potencjalnych przeszkód. Z drugiej strony można powiedzieć, że nawet jeśli coś jest informacją tylko wewnątrz danego układu, który może ją uchwycić, to poza tym układem nie jest to już informacja, a jedynie zbiór wielkości fizycznych, pewna relacja między danymi wielkościami.

Pozostając w terminologii zaproponowanej przez Chmieleckiego, należy stwierdzić, że informacja jest czymś niesamoistnym, potrzebuje bowiem zawsze jakiegoś kodującego ją nośnika. Jeśli można w ogóle usytuować informację na mapie bytów ontologii integralnej, to wydaje się, że zaliczałaby się ona do bytów realnych, bowiem może ona wpływać na inne byty, ale i sama podlega oddziaływaniom. Takie ujęcie może budzić uzasadnione wątpliwości. Jak widzimy, kategorie realności mają do niej zastosowanie; sama informacja istnieje w pewien sposób w domenie bytów realnych. Mimo tego, że nie jest obiektem fizycznym, to konieczność posiadania fundamentu bytowego w postaci fizycznego nośnika sytuuje ją w ramach szerszej struktury bytowej. Wiadomo już jednak, że informacja nie ogranicza się jedynie do warstwy bytów biologicznych, chociaż dopiero w tej warstwie zaczyna funkcjonować. W warstwie bytów psychicznych oraz w warstwie duchowej również mamy do czynienia z informacją. Powoduje to, że pojęcie informacji zostaje rozciągnięte na kilka warstw. Ponadto warunki zaistnienia czegoś, co można określić mianem informacji są ściśle określone i odpowiadają każdorazowo pewnej różnicy stanów w świecie.

„Jak z powyższego określenia widać informacja jest wielkością abstrakcyjną, niefizyczną, choć jest z tym, co fizyczne, ściśle związana – różnica musi być wszak zawsze różnicą

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 42-43.

*pomiędzy czymś*. Ta sama informacja może być przy tym zrealizowana (zakodowana) w rozmaity sposób – np. melodia, która z informacyjnego punktu widzenia jest układem różnic pomiędzy wysokością i czasem trwania kolejnych dźwięków, może być zapisana na taśmie magnetycznej, na płycie kompaktowej czy w postaci nut na papierze. Różne sposoby zapisu kodują tę samą informację jeśli odpowiednie kolekcje różnic są izomorficzne, tzn. dają się jednoznacznie odwzorować na siebie”<sup>11</sup>.

Transfer oraz przetwarzanie informacji nie mogą się dokonać na informacji „czystej” – musi zostać ona zakodowana, a taki proces fizyczny określany jest mianem *sygnału*<sup>12</sup>. Różnice definiujące informacje mogą być dwojakie. Po pierwsze, mogą to być różnice typu *selekcji*, czyli alternatywy rozłącznej stanów – każdy z dwóch stanów został aktualnie zarejestrowany, a różnica pomiędzy nimi stanowi informację jakościową. Po drugie, przedstawić można różnice typu zestawu (lub koniunkcji), które są informacjami wyższego rzędu. Jest to: „relacja nietożsamości pomiędzy dwoma współwystępującymi stanami fizycznymi rejestrowanymi z osobna”<sup>13</sup>. Selekcja rozróżnia tylko jeden z rozróżnialnych stanów, koniunkcja natomiast występuje wtedy, gdy oba człony relacji nietożsamości są efektywnie wykryte.

Przejdźmy teraz do scharakteryzowania typów informacji, które wyróżnia Chmielecki. Informacja jakościowa to najbardziej podstawowy, elementarny typ informacji. Autor nazywa nawet informację jakościową najprostszą z możliwych<sup>14</sup>. Układy, które działają w oparciu jedynie o informację jakościową, to wszystkie organizmy żywe, które nie posiadają centralnego układu nerwowego. Na podobnej zasadzie jak byty warstwy biologicznej funkcjonuje urządzenie, jakim jest termostat; niech opis jego działania posłuży za ilustrację sposobu wykorzystania informacji przez byty biologiczne. „W termostacie, tj. urządzeniu służącym do utrzymywania stałej temperatury przez jakiś system grzewczy, alfabet składa się z trzech stanów temperaturowych – >wartość standardowa<, >powyżej standardowej wartości< i >poniżej niej<. Informację stanowi tu różnica pomiędzy faktycznie istniejącą temperaturą a temperaturą standardową określoną przez użytkownika. Jeśli temperatura otoczenia spada poniżej standardowej, co jest sygnalizowane przez odpowiedni czujnik, wówczas uruchamiany jest program bardziej intensywnego ogrzewania, przeciwdziałający spadkowi temperatury”<sup>15</sup>. Byty materii ożywionej wykorzystują wyżej opisany mechanizm sprzężenia zwrotnego, a więc są homeostatami. Można

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 44.

<sup>12</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>13</sup> Tamże, s. 193.

<sup>14</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>15</sup> Tamże, s. 44.

również dodać, że zdolność do wykrywania i wykorzystania informacji sprawia, że byty warstwy biologicznej posiadają cechę fundamentalną dla bycia organizmem żywym. Tą cechą jest nadawanie samym sobie kierunku zmian, co oczywiście nie znaczy jeszcze, że kierunek ten może być dowolny. Sprowadza się on rzecz jasna do reagowania na bodźce zewnętrzne, jednak to, jaki to będzie bodziec, jest zdeterminowane przez rodzaj receptora. „Wszystkie organizmy żywe są układami samosterownymi”<sup>16</sup>. Na poziomie organizmów żywych pozbawionych centralnego układu nerwowego nie ma jednak jeszcze czegoś, co mogłoby zarządzać całym organizmem. Organizm taki jest zbiorowością komórek, które wyspecjalizowane są we właściwych sobie funkcjach, nie stanowią jednak centralnie sterowanej całości. Działają one w oparciu o dane informacji jakościowych. „Jeśli przez układ informacyjny rozumieć układ zdolny do uzyskiwania informacji i wykorzystania jej w swym funkcjonowaniu, to tego rodzaju układy pojawiły się dopiero wraz z pojawieniem się organizmów żywych”<sup>17</sup>. Cechą, która odróżnia organizmy żywe od bytów fizykalnych jest zatem ich zdolność do rozróżniania i selekcji. Wszystkie komórki organizmów żywych posiadają zapotrzebowanie na konkretne substancje w określonych ilościach, aby mogły funkcjonować. W tym celu potrzebna jest im zdolność wykrywania i selekcjonowania substancji występujących w ich otoczeniu. Jest to właściwość fundamentalna i niezbędna dla przeżycia jakiegokolwiek organizmu żywego, czy to jednokomórkowego, czy bardzo złożonego, jak człowiek. Według Chmieleckiego, wszystkie procesy i zjawiska swoiście biologiczne są procesami sterowanymi informacyjnie<sup>18</sup>. Procesy te polegają na pociąganiu jednego stanu danego układu przez inny, o ile układ uzyskał informację o zajściu tego zapoczątkującego sekwencję zmian. Różnica względem bytów fizycznych w tym przypadku polega na tym, że ów drugi stan nie jest prostym skutkiem pierwszego, lecz zostaje mu przyporządkowany po wcześniejszym zidentyfikowaniu bodźca przez detektor. Istotą tego procesu jest więc dążenie do biologicznego optimum na zasadzie mechanizmu regulacji. Wykrycie odstępstwa od „pożądanego” stanu uruchamia proces mający na celu zniwelowanie stwierdzonej różnicy<sup>19</sup>.

W warstwie organizmów żywych układem informacyjnym jest jądro komórkowe. To właśnie ono odgrywa kluczową rolę w mechanizmie dziedziczenia. Tak autor opisuje przebieg i funkcję procesu informacyjnego w tym przypadku: „Informacja pojawia się w momencie, gdy podwójna helisa, jaką stanowi cząsteczka DNA, rozdziela się na dwa pojedyncze łańcuchy

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 52.

<sup>17</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>18</sup> Do tego rodzaju procesów Chmielecki zalicza: metabolizm, homeostazę, dziedziczenie, rozwój osobniczy etc. Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>19</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 104.

i polimeraza wykrywa, *który* z czterech nukleotydów występuje w danym miejscu łańcucha DNA; wykrywana jest tu więc różnica typu selekcji – jeden z czterech rozróżnialnych stanów”<sup>20</sup>. Widać z tego opisu, że informacja nie jest jeszcze zawarta w samej strukturze DNA, natomiast pojawia się ona dopiero wraz z rozpoczęciem procesu dziedziczenia. Struktura DNA nie jest zatem zakodowanym zapisem informacji genetycznej. Wydaje się więc w tym kontekście, że DNA nie jest ze swej natury koniecznie związane ani z dziedziczeniem, ani z życiem w ogóle. Mogłoby z powodzeniem zostać zastąpione przez inny kwas nukleinowy lub też coś zupełnie innego. Pociągałoby to za sobą konieczność wykształcenia odmiennego detektora, niemniej schemat procesu informacyjnego rzędu pierwszego pozostałby niezmienny, a to on wszakże jest odpowiedzialny za powstanie życia w znanej nam postaci i za jego „kształt”<sup>21</sup>.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że już na poziomie warstwy biologicznej następuje niewielkie wyzwolenie się z absolutnego zdeterminowania charakteryzującego warstwę poprzednią, fizyczną. Różnica w funkcjonowaniu bytów tych dwóch pierwszych warstw może być postrzegana dwojako. Z jednej strony, mamy do czynienia z niedającym się jak dotąd wytłumaczyć przeskokiem – mowa o przejściu od materii nieożywionej do ożywionej. Wspomniane przejście od stanu nie-życia do życia jest tak ogromne i tajemnicze, że najtrafniej uchwycić je następująco: zmienia się wszystko. Oczywiście budulec jakim jest materia fizyczna pozostaje zachowany, trudno bowiem żeby tak się nie działo, wszak mowa o epigenetycznej strukturze warstw, gdzie każda poprzednia stanowi fundament bytowy kolejnej. Z drugiej strony, można przyjąć, że zmiana w sposobie funkcjonowania bytów nieożywionych i ożywionych jest dosyć niewielka, ponieważ nadal obowiązuje zdeterminowanie przyczynowo-skutkowe. Owszem, zmienia się sposób, w jaki owo zdeterminowanie się urzeczywistnia, niemniej nadal to właśnie ono określa sposób funkcjonowania wszelkich bytów. Chodzi tu o zilustrowanie faktu, że organizm żywy ma już możliwość zareagować na zmianę środowiska (precyzyjniej mówiąc, reaguje on na zmianę swoich stanów wewnętrznych, a informacja o zewnątrz jest wtórna wobec układu), nie jest skazany na fizykalną reakcję. Wszystkie organizmy żywe w swoim funkcjonowaniu wykorzystują informacje jakościowe, są więc w pewnym sensie wyzwolone z najprostszej zależności przyczynowo-skutkowej. Determinują je na tym poziomie związki *struktury i funkcji*, które są sterowane informacyjnie.

Drugim typem informacji, bardziej rozbudowanym niż informacje jakościowe, są składające się z tych pierwszych informacje strukturalne. Wszystkie inne przypadki poza informacjami elementarnymi zaliczyć można do informacji strukturalnych e. Poszczególne informacje

---

<sup>20</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>21</sup> Tamże.

jakościowe składają się na pewną strukturę informacyjną, w której występuje wiele różnic jednocześnie. „Informacje rzędu wyższego (niż pierwszy), o ile są one przez układ informacyjny traktowane integralnie, jako nierozłączne całości, nazwać można *synformacjami*”<sup>22</sup>. Termin *synformacja*, który wprowadza Chmielecki, ma zastosowanie do wszystkich typów informacji strukturalnych celem podkreślenia ich zasadniczej odmienności od informacji jakościowych – przynajmniej dla rozwiązań zaproponowanych w ontologii transformizmu, czyli przeobrażeń informacji i ich wpływu na funkcjonowanie bytów poszczególnych warstw.

Proces powstawania informacji strukturalnych jest bardziej skomplikowany i złożony od uzyskiwania informacji jakościowych. Wymaga zdolności łączenia i grupowania informacji pierwszego rzędu w usystematyzowane struktury i zbiory, a także, w dalszej kolejności, przetwarzania danych na całych tych zbiorach (bądź na wybranej ich części). Aby jednak było to możliwe dla organizmu żywego, potrzebne jest wykształcenie przez niego centralnego układu nerwowego, gdyż informacje wyższego rzędu niż pierwszy mogą zostać uchwycone dopiero przez psychikę. Widzenie świata zewnętrznego przybiera skomplikowaną formę działań na informacjach o charakterze matematycznym, czego skrócony opis u Chmieleckiego prezentuje się następująco:

„Nietrudno wówczas zrozumieć, że uzyskiwanie informacji strukturalnej wymaga dokonania matematycznej operacji *różniczkowania*, tj. znajdowania pochodnej pewnej funkcji, którą w przypadku wizualnym jest dwuwymiarowy rozkład pobudzenia fotoreceptorów siatkówki. Jak się okaże w dalszych rozważaniach układ wzrokowy realizuje tę operację w ten sposób, że „różniczkuje” – w aproksymacyjnym sensie właściwym „matematyce cerebralnej”, czyli cerebracjom – po wszystkich kierunkach, a następnie sumuje uzyskane w ten sposób funkcje jednej zmiennej, czyli dokonuje ich integracji. Mamy tu zatem najpierw wyznaczanie pochodnych kierunkowych (gradientów) oświetlenia następnie zaś ich całkowanie”<sup>23</sup>.

Przytoczony cytat tyczy się zmysłu wzroku, który jest najbardziej złożony i najtrudniejszy do opisanie, jednak to właśnie on najlepiej nadaje się do prześledzenia działania informacji w tak złożonym bycie, jakim jest człowiek. Takie przedstawienie znajdzie się w dalszej części niniejszego rozdziału. Widzimy jednak, że już na poziomie *synformacji*, których zdolność uchwytywania pojawia się wraz z wykształceniem się centralnego układu nerwowego, procesy informacyjne stają się niezwykle złożone i pozwalają na znacznie większą interakcję ze światem zewnętrznym (wciąż jednak bez świadomości istnienia czegoś „na zewnątrz” – taka świa-

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 194.

<sup>23</sup> Tamże, s. 199.

domość pojawia się dopiero u człowieka). Byty warstw niższych pozyskują i wykorzystują informacje w sposób ograniczony. Kolejne warstwy dodają jakościowe *novum* do rozwiązań już istniejących, niekiedy modyfikują posiadane już struktury, jednak wszystko sprowadza się do kwestii zdobywania i przetwarzania informacji o świecie i własnym układzie.

Zdolność wykorzystywania informacji wyższych rzędów, czyli właśnie synformacji, pojawia się już na poziomie animalnym. Jest to zasługą centralnego układu nerwowego, którego podstawową funkcją jest pozyskiwanie i wykorzystywanie informacji<sup>24</sup> na poziomie integralnej całości układu. Cezurą pomiędzy układami zdolnymi wykorzystywać informacje, a układami potrafiącymi korzystać już z synformacji, nie jest, jak może się wydawać, granica między królestwem roślin i zwierząt. Niektóre bowiem proste formy zwierzęce również pozbawione są warstwy psychicznej. Nowością względem poprzedniego układu informacyjnego jest tu to, że bodźce zewnętrzne (względem tego układu) zostają przekształcone na jego bodźce wewnętrzne. Tak więc na skutek zarejestrowania bodźca (pewnych różnic stanów rzeczy), tworzy się ich wewnątrzsystemowe odwzorowanie, czyli ich reprezentacja. To właśnie reprezentacja jest, jak zostało wskazane w rozdziale drugim, zasadą determinacyjną warstwy psychicznej. „Reprezentacje stanów organizmu są przy tym zawsze informacjami pierwszego rzędu, zaś reprezentacje środowiska zewnętrznego najczęściej informacjami rzędu drugiego, tj. integralnie traktowanymi zbiorami (kolekcjami) informacji elementarnych”<sup>25</sup>. Takie zbiory informacji pozwalają już organizmom posiadającym psychikę na wydobywanie się z prostego, machinalnego zdeterminowania przyczynowo-skutkowego w jeszcze większym stopniu niż to miało miejsce u organizmów żywych warstwy biologicznej. Warto podkreślić, że nie idzie tu o całkowite wyzwolenie się z tego rodzaju determinizmu, lecz tylko o to, że układy posiadające psychikę nie są zmuszone do prostego reagowania na otoczenie. Oczywiście nadal są w pełni zdeterminowane przyczynowo, jednak charakter tego zdeterminowania jest już zupełnie inny niż w przypadku roślin czy prostszych gatunków zwierzęcych, o bytach fizycznych nieożywionych nie wspominając.

Zmianie na poziomie animalnym ulega także charakter samej informacji, która zaczyna być *de facto* informacją o czymś, a więc informacją w sensie kognitywnym. „Jest tak dlatego, że po pierwsze, relacja odwzorowania (reprezentowania) czegoś przez coś jest przechodnia: jeśli A jest odwzorowaniem B, a B odwzorowaniem C, wówczas A również jest odwzorowaniem C. Wychodząc zatem od interfejsu między receptorami i działającym nań środowiskiem,

---

<sup>24</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>25</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 204.

relacja odwzorowania rozciągać się może w obu kierunkach, przechodzić tak na kody wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Po drugie, w odniesieniu do obszernej klasy bodźców (wzrokowych, słuchowych, dotykowych) oddziałujących na receptory zmysłowe, odwzorowanie to jest morfizmem, a więc przekształceniem zachowującym pewne relacje. Z racji tego morfizmu, pewne różnice występujące w odwzorowywanym obiekcie, zostają zachowane w zbiorze informacji, z których budowana jest reprezentacja<sup>26</sup>. Reprezentacje są zatem zarówno zbiorami w sensie kolektywnym pewnych informacji (aspekt wewnętrzny), jak i rodzajem przyporządkowania jednych danych do innych (aspekt zewnętrzny). Widać więc, że właśnie cecha reprezentowania czegoś przez coś nadaje informacji walor bycia informacją *o czymś*. Zjawisko to można inaczej nazwać emergencją układów informacyjnych<sup>27</sup>.

Zdolność przyswajania i wykorzystywania reprezentacji pojawia się dopiero na poziomie psyche zwierzęcej, która u Chmieleckiego nosi nazwę *animy*, i która zorientowana jest na dynamikę danego organizmu oraz na zaspokajanie jego potrzeb witalnych. Jest to możliwe dzięki kojarzeniu dwóch różnych reprezentacji. Dysponując reprezentacjami, które (przypomnijmy) są informacjami rzędu drugiego, anima może tworzyć informacje trzeciego rzędu, czyli zbiory zbiorów informacji pierwszego rzędu. Przykładem takich zbiorów są skojarzenia (asocjacje), „czyli zapamiętane związki następstwa czasowego między dwiema reprezentacjami”<sup>28</sup>. Tworzenie takich skojarzeń prowadzi do powstawania odruchów u zwierząt, a odruchy stanowią ich podstawowy mechanizm uczenia się. Żeby jednak powstała asocjacja i później odruch warunkowy, nie wystarczy samo zapamiętywanie. Musi istnieć również mechanizm ustalania ważności, czyli ośrodek ewaluacji powstających reprezentacji, którym jest zespół popędowy<sup>29</sup>.

Kwestia sposobu zdeterminowania bytów obdarzonych psychiką wymaga uszczegółowienia, bowiem to właśnie psychika jest warstwą, w obrębie której dokonuje się po raz pierwszy integralne ujęcie całego bytu warstwowego. Jak już przedstawiliśmy uprzednio, charakter determinacji przyczynowej różni się w zależności od danego bytu – inaczej jest ona realizowana w warstwie bytów nieożywionych, inaczej w warstwie bytów biologicznych, a jeszcze inaczej w przypadku istot obdarzonych już centralnym układem nerwowym, czyli posiadających psychikę zwaną animą. „Mechanizm determinacji jest każdorazowo taki sam, bo jest on zdeterminowany genetycznie i ma postać sekwencji operacji ucieleśnianych przez architekturę mózgu,

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 205.

<sup>27</sup> Tamże, s. 206.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 145.

natomiast zmienne są stany podlegające interpretacji oraz stany interpretujące<sup>30</sup>. W tym kontekście możemy zatem mówić o zjawisku predeterminacji, co oznacza, że wiele w mózgu zwierzęcym jest przesądzone jeszcze zanim cokolwiek zacznie się dziać. Predeterminacja jednak dotyczy tylko tego, jaki rodzaj stanu psychicznego ma wystąpić, nie zaś jaki będzie konkretnie ów stan, ponieważ to zależy od sygnałów dochodzących do danego ośrodka. Interpretacji natomiast musi zostać poddana zarówno treść danej reprezentacji, jak i jej waga. Interpretacja treści to przełożenie tego, co nieznanne na to, co już znane, waga natomiast określa przydatność konkretnej informacji dla osobnika. Dana informacja może pociągnąć za sobą różne skutki w zależności od różnych czynników, np. stanu witalnego zwierzęcia. Ustalenie treści dokonuje się poprzez korelację różnych zbiorów informacji, a ustalanie wagi na skutek odniesienia do układu popędowego<sup>31</sup>. Układ popędowy ma za zadanie wytwarzanie stanów nierównowagi, co można inaczej określić jako mechanizm dodatniego sprzężenia zwrotnego. Równowaga zostaje przywrócona dopiero na drodze odpowiedniego zachowania. W ten sposób układ popędowy pełni rolę sterującą w zwierzęciu<sup>32</sup>. W związku z tym, można w ramach animy wyszczególnić trzy podsystemy. Pierwszym jest podsystem *kognitywny*, zwany inaczej *sensorium*. Rola systemowa tego układu sprowadza się do odbierania bodźców zmysłowych, a następnie poddawania ich wstępnej obróbce, dzięki czemu zostają zapamiętane w formie informacji wewnętrzssystemowej. Drugim podsystemem jest podsystem *witalny*, czyli *tensorium*, który zarządza dynamiką stanów wewnętrznych organizmu. Posiada on zdolność do generowania stanów nierównowagi, a więc dzięki tej zdolności organizm posiadający psychikę nie jest już zdany na podążanie tylko za informacją o świecie i własnym układzie, nie musi jedynie reagować na zastaną sytuację, może bowiem już na etapie psychiki w pewnym sensie wygenerować zapotrzebowanie, co z kolei daje mu „przestrzeń” do ukierunkowania energii. W innym przypadku nie mógłby przecież żaden organizm pozbawiony warstwy duchowej wyznaczyć sam sobie kierunku działania. Wciąż rzecz jasna nie ma tu jeszcze mowy o jakiegokolwiek wolności, jedynie o pewnej większej plastyczności zdeterminowania przyczynowego. Inną cechą tensorium jest też dokonywanie oceny wagi informacji uzyskanych przez poprzedzające go poznawczo sensorium. Ostatnią funkcją, którą spełnia podsystem witalny jest wytworzenie potencjału do reakcji automatycznych, czyli zazwyczaj odruchów. Termin potencjał, o którym mowa, należy potraktować *cum grano salis*, nie jest to bowiem precyzyjne ujęcie (ciężko o takie) tego, co się dzieje w ramach

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 146.

<sup>31</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 208.

<sup>32</sup> Tamże.

tej swoistej kompetencji tensorium. Owo przygotowanie odruchowej reakcji jako pewnej możliwości działania w zastanej sytuacji jest prezentowane wyższej instancji sterującej, która dokonuje tego wyboru. Tą instancją jest podsystem *sterujący*, nazywany także *efektorium*. Rola systemowa tego podsystemu to kierowanie zachowaniem całego układu animalnego. Może być ona realizowana kompleksowo, ponieważ efektorium korzysta z informacji zebranych przez pozostałe dwa podukłady. Potrzeby organizmu posiadającego centralny układ nerwowy są wielorakie, dlatego też niezbędne jest nie tylko zbieranie danych z otoczenia i bycie poinformowanym o stanach własnych, ale także ocena wagi docierających informacji. Do tego wszystkiego służy właśnie odrębna jednostka decyzyjna, która zarządza zaspokajaniem potrzeb zwierzęcia – co jest wyłącznym celem animalnego zachowania. Inaczej rzecz ujmując – jedynym dążeniem zwierzęcia jest przywracanie zaburzonych stanów równowagi<sup>33</sup>.

Podsystem witalny, czyli tensorium, jako jedyny posiada szczególną właściwość. Otóż informacja witalna nie stanowi, jak ma to na przykład miejsce w przypadku promieniowania światła widzialnego, odwzorowania pewnej struktury w świecie. Tensorium działa na podstawie przyporządkowywania pewnych odczuć do stanów nierównowagi, które pojawiają się w organizmie. Odczucia stanów witalnych – np. głód, strach – nie muszą być podobne do wywołujących je stanów układu, nie są one bowiem ich systemowym odwzorowaniem, a jedynie zostają im przyporządkowane. Ten brak adekwatności sprawia, że odczucia stanów witalnych nie posiadają charakteru poznawczego, przynajmniej na poziomie animy<sup>34</sup>.

Aby nastąpiło działanie zwierzęcia, oprócz systemów sterujących zachowaniem, istnieć musi również jakiegoś rodzaju przestrzeń dynamiczna, zawierająca w sobie energię potencjalną warunkującą pojawienie się siły. Taką dynamiczną przestrzenią są potencjały psychiczne, a precyzyjniej rzecz ujmując – nie one same, lecz różnica między nimi. „Zatem potencjały psychiczne to te z potencjałów witalnych, które są wrażliwe na pewne stany sensorium, tj. które mogą być zmodyfikowane (zwiększone bądź zmniejszone) pod wpływem uzyskanej informacji sensorycznej”<sup>35</sup>. Widzimy więc, że potencjał zerowy musi oznaczać stan równowagi. Ponadto, potencjały psychiczne wliczają się do spektrum potencjałów witalnych jako ich podklasa. Pomimo zatem tego, że należą one do dziedziny tensorium, to jednak ich związek z informacjami odbieranymi przez sensorium jest prawdopodobnie największy spośród wszystkich potencjałów witalnych. Jest to zresztą zależność obustronna – przyporządkowanie danego stanu wital-

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 211.

<sup>34</sup> Tamże, s. 210.

<sup>35</sup> Tamże, s. 213.

nego do wykrytej sytuacji powoduje także wtórną modyfikację tego stanu (czyli inaczej mówiąc: modyfikację danego potencjału psychicznego, precyzyjniejsze dostosowanie go do ustaleń sensorium). W wyniku tej wtórnej modyfikacji nowa, nadbudowana reprezentacja psychiczna zostaje przez zwierzę zapamiętana. „Powstaje w ten sposób przestrzeń stanów ważnych – *librarium* (odpowiadająca z grubsza pojęciu pamięci emocjonalnej tradycyjnej psychologii), w skład której wchodzi reprezentacje sensoryczne, którym przypisana została odpowiednia waga”<sup>36</sup>. Ujawnił się tym samym kolejny, dodatkowy wymiar animy, czyli pamięć. Jest to pewien obszar psychiki (w tym wypadku zwierzęcej, chociaż u człowieka, jak to się okaże w dalszej części tekstu, *librarium* także nadal funkcjonuje, choć w zmienionej formie), w ramach którego zachowane zostają ważne z punktu widzenia funkcjonowania organizmu informacje. Dzięki temu, że istnieje *librarium*, potencjały psychiczne mogą być wyzwalane czy też realizowane przez czynniki psychiczne. To niezbędny warunek tego, by mówić w ogóle o psychice jako o odrębnej warstwie, ponieważ jeśli rzeczywistość psychika ma być odrębną warstwą, to determinanty w niej zachodzące powinny być natury psychicznej.

Wzmiankowane powyżej potencjały psychiczne zostały przez Chmieleckiego podzielone na trzy zasadnicze rodzaje. Pierwszym jest *pęd* czyli potencjał czysto witalny, „...fizjologicznie generowany stan nierównowagi biologicznej”<sup>37</sup>. Nieukrywaną intencją autora jest nawiązanie do koncepcji pędu obecnej w antropologii filozoficznej M. Schelera. W teorii Chmieleckiego pęd jest pierwszym stadium psychiki. Pęd działa na zasadzie czysto biologicznej, metabolicznej, czy też wegetatywnej. Jego źródło może być różnorakie, na przykład niższe stężenie glukozy we krwi, co manifestuje się w organizmie przez odczuwanie głodu. Zadaniem pędu jest więc ochrona i zachowanie najistotniejszych, fundamentalnych cech organizmu, mających na celu utrzymanie go przy życiu. Drugim potencjałem psychicznym jest *popęd*, „...wrażliwy na stany sensorium, ale powstały endogennie (fizjologicznie)”<sup>38</sup>. Przykładem popędu jest np. popęd płciowy, który wytwarza się na skutek obecności odpowiedniego hormonu. Jego cele to wytworzenie i zaspokojenie mniej podstawowych (choć to kwestia dyskusyjna) funkcji organizmu, takich jak reprodukcja. Ostatnim zaś jest *napęd*, czyli „wzrost potencjału indukowany przez aktualny stan sensorium”<sup>39</sup>. Jako przykład napędu Chmielecki podaje spostrzeżenie potencjalnego partnera seksualnego przez zwierzę w okresie rui. Przykład ten jest jednak bardzo podobny do uprzednio przytoczonego, w związku z czym należy przypuszczać, że napęd nie

---

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 214.

<sup>38</sup> Tamże, s. 211.

<sup>39</sup> Tamże.

sprowadza się do samej tylko obecności czy wysokiego stężenia danego hormonu, ale pojawia się on w szerszym kontekście fizjologiczno-psychicznym, uwzględniającym także, a może przede wszystkim zawartość librium, czyli pamięci emocjonalnej.

Powyższy opis ukazuje, że potencjały psychiczne mogą być generowane albo na sposób czysto fizjologiczny, albo wytwarzane przez reprezentacje psychiczne. Aby doszło do redukcji nierównowagi, osobnik musi podjąć aktywne działanie (zachowanie)<sup>40</sup>. Wszystkie działania animalne mają zatem na względzie osiągnięcie pełnego stanu równowagi, czyli takiego, w którym wszystkie potrzeby są zaspokojone. Gdy tak się stanie zwierzę staje się bierne, beczynne. Taki stan oczywiście nigdy nie trwa długo, bowiem upływ czasu wytwarza kolejne potrzeby organizmów żywych, które ustają dopiero wraz ze śmiercią osobnika.

Funkcje centralnego układu sterującego, jakkolwiek znacznie bardziej rozbudowane, pozwalające na większą wszechstronność w adaptowaniu się do warunków środowiskowych, pełnią jednak wyłącznie rolę instrumentalną względem sfery witalnej.

Siły generowane przez stany nierównowagowe są siłami pozornymi – nie istnieją same przez się, ale pojawiają się w warstwie opisowej jako pewien skrót myślowy służący zilustrowaniu działania psychiki zwierzęcej. „Na repertuar stanów i procesów psychicznych wyżej rozwiniętych zwierząt składają się więc ostatecznie: reprezentacje (obrazy zmysłowe powstałe w wyniku pobudzenia receptorów), asocjacje reprezentacji, popędy, odruchy wrodzone i nabyte, zapamiętywanie oraz rozpoznawanie. Wszystko to uzależnione jest od zdolności wytwarzania zmysłowych reprezentacji działających na organizm bodźców i operowania nimi”<sup>41</sup>. Reprezentacja zatem, jako jedynie odwzorowanie czegoś, nie zaś jeszcze odwzorowanie *dla kogoś*, nie może zostać utożsamiona z pojęciem znaku, który pojawia się dopiero u człowieka. „Ptaki, żaby, węże itd. nie dysponują żadną informacją o tym, że dane uzyskiwane i przetwarzane przez ich systemy percepcyjne reprezentują jakies obiekty w ich otoczeniu”<sup>42</sup>. Zwierzę za pomocą zmysłów przyswaja informacje z otoczenia, jednak są to informacje nie poddane żadnej przedmiotowej kategoryzacji. Nie można zatem mówić o poznawaniu, a jedynie o zapamiętywaniu i rozpoznawaniu. „Gdyby chcieć wczuć się w sposób, w jaki zwierzęciu prezentuje się rzeczywistość zewnętrzna, należałoby wyeliminować wszystkie ingrediencje umysłowe,

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 214.

<sup>41</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>42</sup> Tamże, s. 61.

zdać się na same informacje zmysłowe. Pozostaje wówczas pewien obraz – zestaw współistniejących jakości zmysłowych – i nic ponadto<sup>43</sup>. Przytoczona diagnoza stanowi dobry punkt wyjścia do analizy psychiki ludzkiej – *humany* – która różni się od animy w sposób zasadniczy.

Fundamentem bytowym psychiki jest centralny układ nerwowy ze szczególnym uwzględnieniem mózgu. To właśnie mózg i połączenia nerwowe umożliwiają kierowanie całością organizmu, a anima do tego wszak służy. „Ma więc on [wymiar psychiczny, anima – A. N.] status instrumentalny względem sfery witalnej, tj. przede wszystkim względem potencjałów witalnych. Inaczej mówiąc, na poziomie animalnym to, co psychiczne, ma status jedynie środka, a nie celu, nie stanowi jeszcze bytu-dla-siebie. O takim jego charakterze stanowi przede wszystkim brak świadomości – rozumianej nie jako zdolność doznawania i czucia, lecz jako refleksyjne skierowanie na stany psychiczne<sup>44</sup>. Jak widzimy anima nie może być postrzegana wyłącznie jako mniej zaawansowana wersja *humany*. Procesy zachodzące w psychice ludzkiej znacznie wykraczają poza dynamizmy i transformacje informacji opisywane tutaj. Prezentowany opis dotyczy tylko poziomu zwierzęcego.

Najistotniejsze elementy *humany*, takie jak kategoria sensu i dziedzina bytu nadzmysłowego, pojęcie znaku, zjawiska i sensory wyrazowe, rozumienie, świadomość zostaną szczegółowo omówione w dalszej części pracy. Druga część niniejszego rozdziału nie będzie więc całościową charakterystyką *humany*, lecz przedstawieniem jedynie tego, w jaki sposób informacja – najpierw jakościowa, następnie strukturalna – reguluje działanie warstwy psychicznej u człowieka oraz jaką rolę systemową pełni w ramach bytu ludzkiego, wielowymiarowego i nieporównywalnie bardziej złożonego niż byty warstw niższych. W związku z tym dalsza rekonstrukcja przebiegu procesów informacyjnych będzie prowadzona z perspektywy neurofizjologicznej, pozostawiając szczegółowe omówienie kwestii bardziej specyficznych dla innych rozdziałów. Słowem, pełny i dokładny opis *humany*, czyli psychiki ludzkiej, wyłoni się w toku niniejszych rozważań stopniowo, zawiera on bowiem w sobie wątki nie tylko *stricte* informacyjne. Podsumowaniem, swoistym streszczeniem poglądów Chmieleckiego na problem psychofizyczny i propozycje jego rozwiązania będzie rozdział siódmy.

---

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 217.

## 2. Fizjologiczny przebieg procesów informacyjnych

Najbardziej skomplikowanym procesem uzyskiwania danych o świecie przez duchowe centrum sterujące, stanowiące najwyższą instancję poznawczą oraz podmiot aktywności ludzkiej (jego obszernie przedstawienie nastąpi w rozdziale piątym), jest widzenie, i właśnie działanie układu wzrokowego jest u Chmieleckiego przedmiotem analiz, przez co, jako że na tych analizach opiera się przedstawienie działania dcs w perspektywie neurofizjologicznej, również i w ramach niniejszych rekonstrukcji ten przykład (zmysłu wzroku) zostanie przedstawiony. Autor stwierdza także, że zmysł wzroku stanowi najważniejsze źródło wiedzy o świecie zewnętrznym, a dane, które zbiera, zostają przełożone na wielojakościowy świat doznań psychicznych<sup>45</sup>.

Mózg, co zostało już podkreślone, stanowi najważniejszy element centralnego układu nerwowego i dla niniejszej rekonstrukcji teorii Chmieleckiego niezbędne jest przedstawienie pokrótce tego, z czego się składa i jak funkcjonuje. Wiele jego elementów pokrywa się z tymi występującymi już u zwierząt, lecz w perspektywie integralnej całości człowieka ich funkcje ulegają zasadniczej zmianie.

Podstawową „cegiełką” tworzącą mózg jest neuron, czyli komórka nerwowa. Połączone są one dendrytami lub aksonami, w zależności od tego, czy przewodzenie prowadzi bodziec do komórki, czy go z niej wyprowadza. Bodźce, o których mowa, to impulsy elektromagnetyczne (choć w niektórych miejscach w mózgu bodźce są przesyłane za pomocą impulsów chemicznych), a zmiana ich potencjału elektrycznego stanowi niezbędną informację, na podstawie której działają neurony. Każdy neuron posiada wiele dendrytów, jednak tylko jeden akson, a niektóre komórki nerwowe nie posiadają go wcale. Jeden akson łączy się z wieloma innymi neuronami, ponieważ posiada strukturę rozgałęzioną. Komórki nerwowe nawet w bardzo oddalonych częściach mózgu też mogą być ze sobą połączone dzięki kolateralom – niezwykle długim wypustkom aksonu. Neurony połączone są ze sobą za pomocą synaps, które są miejscami komunikacji błony łączącej akson z błoną komórkową drugiej komórki (nerwowej lub komórki narządu wykonawczego – np. mięśnia lub gruczołu). Każda synapsa składa się z trzech części: presynaptycznej, postsynaptycznej i z przestrzeni międzysynaptycznej. Każda komórka nerwowa może posiadać wiele tysięcy synaps, co przy uwzględnieniu tego, że średnio mózg ludzki ma około sto miliardów neuronów, daje mniej więcej sto bilionów połączeń synaptycznych w obrębie jednego mózgu. To właśnie włókna, czyli owe połączenia między neuronami, a nie

---

<sup>45</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 101.

same komórki nerwowe, zajmują w mózgu zdecydowanie największą powierzchnię. Połączenia synaptyczne należą zasadniczo do jednego z trzech rodzajów – aksodendrytyczne, aksosoma-tyczne, dendrodendrytyczne, w zależności od tego, które części się ze sobą łączą. W części presynaptycznej znajduje się neuroprzebieznik (zwany równieŹ neurohormonem), którego zadaniem jest przesłać bodziec do przestrzeni miêdzysynaptycznej, skąd zostanie odebrany przez neuroreceptory postsynaptyczne. Ze wzglêdu na sposób przekazywania impulsu wyrôŹnia siê synapsy elektryczne i chemiczne, w tych drugich impuls jest przekazywany za pomocã media-tora synaptycznego<sup>46</sup>. Neuron, który nie jest aktualnie pobudzany z zewnãtrz, posiada ujemnã polaryzacjê elektrycznã, czyli potencjał wñtŹrza jest ujemny wzglêdem otoczenia. W wyniku zmniejszenia tej róŹnicy błona komórkowa zwiêksza swojã przepuszczalnosc, to z kolei pro-wadzi do miejscowej depolaryzacji komórki i powstania *potencjału czynnoœciowego*, którego przesuwanie siê wzdluŹ aksonu stanowi impuls. MoŹliwe sã dwa sposoby przesyłania impul-sów – ciãgły, zwany równieŹ elektrotonicznym, który przypomina przepływ prãdu przez prze-wodnik, oraz skokowy, nazywany takŹe iglicowym<sup>47</sup>. Wszystkie impulsy przesyłane skokowo posiadajã takã samã amplitudê na całej drodze przewodzenia. Iloœć impulsów generowanych przez pojedynczy neuron moŹe byæ róŹna, a zaleŹy od stopnia pobudzenia przez połączone z niã inne komórki. O tym, jakã reakcjê wywoła uwolniony neuroprzebieznik, decydujã dwie kwestie – ile neuroprzebieznika zostanie uwolnione (im wiêcej, tym wiêksza/silniejsza zmiana potencjału), oraz rodzaj uwolnionego neuroprzebieznika, bowiem jedne mogã potencjał elek-tryczny komórki wzmocniæ, inne zaœ osłabiæ. Pobudzenie bãdŹ wyhamowanie komórki nerwo-wej jest wypadkowã (tj. sumã algebraicznã) odbieranych potencjałów ze wszystkich synaps, z którymi dany neuron jest połączony. Pobudzenia, o których mowa, mogã podlegã kumulacji w czasie, a jeœli łączna ich wartoœć przekroczy pewnã granicê progowã, wygenerowany zostaje wówczas potencjał czynnoœciowy. Zostaje on nastêpnie przesłany przez akson do wszystkich

---

<sup>46</sup> W rzeczywistoœci nie da siê caÅkowiec wyizolowaæ przebiezników elektrycznych od chemicznych (poza rzecz jasna opisem teoretycznym), te drugie bowiem peÅniã takŹe pewnã rolê w zmniejszeniu bãdŹ zwiêkszeniu róŹ-nicy potencjałów elektrycznych, co przekłãda siê bezpoœrednio na wzmocnienie lub osłabienie docierajãcego bodŹca. Dzieki temu, Źe sygnał przechodzi przez przestrzeÅ miêdzysynaptycznã moŹliwe jest takie jego zmody-fikowanie. Gdyby nie przestrzeÅ pomiêdzy synapsami, spowalniajãcã prawdopodobnie przepływ danych (cho-ciaŹ przy omawianych wielkoœciach róŹnica ta jest znikoma dla dziaÅania ukłãdu), ale jednoczeœnie stwarzajãcã w ten sposób moŹliwoœæ do modyfikacji siÅ bodŹca, niemoŹliwe byÅoby wariacyjne róŹnicowanie samego imp-pulsu, który byÅby w tym sensie binarny, zero-jedynkowy (pomijajãc czuloœæ samego neuroreceptora, bo ten pa-rametr zapewne równieŹ nie jest identyczny dla kaŹdego neuronu). Tak wiêc reakcje chemiczne biorã udział w przesyłaniu impulsów elektrycznych, jednak transmisja impulsów chemicznych nie wymaga udziału elektroma-gnetyzmu.

<sup>47</sup> Powtarzajãc siê, dÅugotrwaÅe przekazywanie impulsu wzmacnia przewodnictwo synaptyczne. Powstawanie sieci neuronów o zwiêkszoneÅ przewodnictwie jest podstawã procesu uczenia siê i zapamiêtywania, tak przy-najmniej opisuje to neurobiologia.

jego zakończeń<sup>48</sup>. Tych kilka zaledwie przytoczonych powyżej faktów z działania mózgu jest podstawą niezbędną do zrozumienia jak na tym neurofizjologicznym podłożu nadbudowuje się mnóstwo wielojakościowych doznań i ludzkiej aktywności duchowej. Rekonstrukcja tych procesów, za Chmieleckim, zostanie przedstawiona, jak już było wspomniane, na przykładzie widzenia, a więc zmysłu wzroku.

Początkiem wszystkich złożonych procesów obserwacji są procesy receptorowe, co odpowiada animalnemu pojęciu sensorium, które zostało wszak zachowane w toku zmian ewolucyjnych. Oczy rejestrują wiązkę światła, która dociera do nich niosąc ze sobą już pewne informacje, niezwykle skromne w porównaniu do złożoności odbieranego wzrokowo świata. Żrenica, która rejestruje światło, posiada możliwość zmniejszania bądź zwiększania ilości światła, które dostaje się do wnętrza oka. Jest to możliwe dzięki zwiększaniu lub zmniejszaniu średnicy samej żrenicy. Po przeniknięciu przez żrenicę, światło pada na soczewkę, a następnie na siatkówkę, w której ulega zogniskowaniu. Ta pierwsza faza widzenia ma charakter czysto fizyczny, stanowi wypadkową praw fizyki, bodźców i przystosowanych do ich wychwytywania receptorów. Soczewka skupia w sobie wiele docierających fal świetlnych, w wyniku czego możliwe jest widzenie całości obrazu, na który się patrzy; bez niej siatkówka byłaby wystawiona na ekspozycję świetlną w sposób równomierny, jednorodny (o ile oczywiście można w fizyce mówić o jednorodności w dosłownym tego słowa znaczeniu), co z kolei w praktyce uniemożliwiałoby widzenie czegokolwiek, poza blaskiem światła. Następnie promień świetlny padający na siatkówkę pobudza jej receptory światłoczułe, czyli inaczej fotoreceptory, powodując rozpad zawartego w nich związku chemicznego, którego ilość podlegająca rozpadowi odpowiada natężeniu światła. „Pod wpływem zapoczątkowanych przez światło reakcji chemicznych, w fotoreceptorach dochodzi do zmiany przepuszczalności ich błony komórkowej, w wyniku czego stają się one elektrycznie spolaryzowane”<sup>49</sup>. Tak powstały potencjał zostaje następnie przeniesiony do synaps fotoreceptorów (gdyż i one są komórkami nerwowymi i posiadają połączenia synaptyczne) już za pomocą impulsu elektrycznego. W reakcji na to uwalniany zostaje neurotransmitter (którego ilość zależy od natężenia impulsu elektrycznego) działający bezpośrednio na neurony części mózgowej<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 103.

<sup>49</sup> Tamże, s. 106.

<sup>50</sup> Już sam pierwszy opisywany etap jest niezwykle złożony i można wiele wywnioskować z jego przebiegu. Otóż fotoreceptory – zarówno czopki jak i pręciki – rozmieszczone są w oku każdego człowieka inaczej, dlatego możliwe jest skanowanie siatkówki oka np. w celach zabezpieczenia dostępu do urządzeń. Rozkład receptorów światłoczułych odpowiada także za to *jak* widzimy barwy, przy czym w teorii Chmieleckiego ta kwestia byłaby prawdopodobnie uznana za sporną. Każdy człowiek dany kolor widział będzie nieco odmiennie, chociaż różnice te są zazwyczaj minimalne. W życiu codziennym nie ma na ogół wątpliwości, że kolor czerwony jest czerwienią (za wyjątkiem rzecz jasna pewnych wad czy schorzeń, które uniemożliwiają a przynajmniej bardzo utrudniają

W dalszej części przekształceń bodźca świetlnego omawiany schemat zmienia swój charakter. Wszystkie mechanizmy opisane powyżej należą do domeny fizyczności, opisywane są zależnościami materialno-energetycznymi. Dopiero po dotarciu do komórek nerwowych, najpierw siatkówki, a później mózgu, można mówić o informacji. Dzieje się tak, ponieważ impulsy elektryczne z komórek światłoczułych są odbierane przez dwa rodzaje neuronów położonych wzdłuż i w poprzek drogi, którą impuls pokonuje. Pierwsze to komórki dwubiegunowe, drugie zaś – horyzontalne. To ważna cecha tego łańcucha transformacji, gdyż w momencie gdy jedno z nich są pobudzane, drugie automatycznie są wyhamowywane. Sprawia to, że nie reagują one już po prostu na bodziec jako taki, ale ich reakcja jest selektywna, występuje wobec wypadkowej obu rodzajów komórek. „Ponieważ zaś impulsy te są proporcjonalne (w skali logarytmicznej) do natężenia światła docierającego do pola recepcyjnego komórki, oznacz to, że impulsy generowane przez komórkę są proporcjonalne do *różnicy* oświetlenia centrum i otoczki”<sup>51</sup>. Wynika z tego, że komórki nerwowe partycypujące w przebiegu widzenia nie są detektorami oświetlenia w sensie warstw niższych – nie reagują wprost na natężenie światła, ale na zróżnicowanie tegoż natężenia. To zasadnicza zmiana w funkcjonowaniu receptorów, nieobecna w organizmach pozbawionych centralnego układu nerwowego. Takie struktury komórkowe (jakoż i same pojedyncze komórki, ponieważ i one są złożone) spełniają już zatem definicję układów informacyjnych. W dalszej części, już w korze mózgowej, pobudzanie odbywa się na podobnej zasadzie, gdyż pobudzane zostają jedynie te komórki, które zostają poddane na nierównomierną ekspozycję bodźców oświetlenia. Wracając jednak jeszcze do siatkówki – posiada ona jeszcze jedną warstwę neuronów, na którą składają się komórki amakrynowe i zwojowe. Posiadają one pewne nowe możliwości oprócz opisanego już wzmacniania kontrastów. Wykazują się one wrażliwością na inne parametry światła, które do nich dociera. Potrafią przeprowadzić analizę spektralną światła (oczywiście tylko w biologicznie dostępnym im zakresie), mogą reagować na parametry czasowe bodźca czy generować impulsy iglicowe. Komórki zwojowe posiadają jeszcze jedną cechę istotną dla oceny długości fali świetlnej, mianowicie spontaniczną aktywność w generowaniu impulsów elektrycznych. Spontaniczność polega w tym przypadku na tym, że wytwarzają impulsy elektryczne nawet przy braku pobudzenia

---

identyfikację barwy), a to, że każdy widzi tę czerwień trochę inaczej jest niedostępne doświadczeniu. To właśnie stanowić może problem – byłyby to więc subiektywne przeżycia danej barwy (która przecież w świecie fizycznym jako taka nie istnieje), a nie coś obiektywnego, związanego ze światem. Jednak właśnie rozmięszczenie (i ilość) fotoreceptorów determinuje czy dany kolor jest odbierany jako intensywny czy słaby, czy jest bliżej dolnej czy górnej wartości spektrum barwnego itd.. Wydaje się, że stanowi to pewien problem, ponieważ trudne do zdiagnozowania, wyznaczenia staje się rozpoznanie gdzie kończy się obiektywność świata a gdzie zaczyna subiektywne jego przeżywanie.

<sup>51</sup> Tamże, s. 107.

z poziomu innych komórek, same z siebie. To przydatna (a może i niezbędna) zdolność do widzenia barw, które przecież nie są niczym innym jak tylko przetworzoną przez mózg falą świetlną określonej długości. Komórki zwojowe posiadają (tak jak i inne neurony) aksony, za pomocą których przesyłają dalej impulsy z zakodowaną w nich informacją o rozkładzie pobudzenia siatkówki. Trafiają one do wzgórza, a ściślej do ciał kolankowatych bocznych. Ponieważ przesłane zostają impulsy elektryczne z obu oczu, których włókna w jakiejś części są ze sobą połączone, to i tak przesłane impulsy się ze sobą krzyżują, a w konsekwencji docierają do obu półkul mózgowych. Ponieważ jednak nie wszystkie komórki światłoczułe z obu oczu są ze sobą połączone, impulsy z każdej siatkówki zostają odseparowane. „W CKB [ciało kolankowate boczne – A. N.] zachowana też zostaje *retinotopowa* organizacja połączeń – neurony leżące blisko siebie w CKB odpowiadają blisko siebie leżącym neuronom siatkówki”<sup>52</sup>. Już na tym poziomie zatem mamy do czynienia z pewnym rodzajem morfizmu, czyli odwzorowania zachowującego pewne relacje. W tym przypadku zachowaną relacją jest sąsiedztwo elementów, jest to więc przykład homeomorfizmu<sup>53</sup>. Ciało kolankowate boczne spełnia jeszcze jedną bardzo istotną funkcję, mianowicie koryguje dane, które do niego docierają, biorąc poprawkę na czas, w jakim zmiany zachodzą oraz na zmianę położenia układu wzrokowego (także całego ciała, bowiem i takie działanie zmienia pole widzenia). Dokonuje tego dzięki podziałowi docierających z siatkówki impulsów na pewne skorelowane ze sobą porcje danych. Proces ten przypomina taktowanie. Dokonująca się w ten sposób kwantyzacja umożliwia w praktyce integralne potraktowanie docierających impulsów, co w innych warunkach byłoby niemożliwe – fotoreceptory są przecież pobudzane w sposób nierównomierny, ponadto przesyłane są włóknami o różnej grubości, co także nie pozostaje bez znaczenia dla szybkości przesyłu danych. Chmielecki twierdzi, że wspomniane taktowanie dokonuje się w elektroencefalograficznym rytmie  $\alpha$ , którego częstotliwość wynosi między 8 a 13 Hz. „Tę synchronizację [danych docierających do ciała kolankowatego bocznego – przyp. autora] zapewnia właśnie rytm alfa – jednoczesne wyładowania całej populacji komórek nerwowych o okresie rzędu jednej dziesiątej sekundy. Innym powodem takiego taktowania jest to, że – jak zobaczymy – jedną z generalnych zasad przetwarzania informacji przez ośrodki korowe jest *porównywanie* stanów rzeczy, a w tym celu musi być ustalona jednostka czasowa, w obrębie której zdarzenia traktowane są jako należące do jednego stanu”<sup>54</sup>. Chmielecki twierdzi że opisywany proces taktowania może

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 110.

<sup>53</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 249.

<sup>54</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 111.

dojść do skutku dzięki obecności w ciele kolankowatym bocznym tzw. glomeruli<sup>55</sup>. Przechodzi przez nie dendryt neuronu głównego CKB, akson neuronu zwojowego siatkówki, a także dendryty interneuronów<sup>56</sup>. Jako główny przekaźnik interneurony wykorzystują kwas gamma-aminomasłowy, który jest neurotransmiterem hamującym. Jego działanie wpływa na impuls generowany przez neuron główny, co skutkuje postsynaptycznym potencjałem hamującym wynoszącym około stu milisekund, który skorelowany jest z rytmem alfa. Jednak ta rytmizacja ma swoją cenę, którą jest osłabienie impulsu. Aby więc możliwe było widzenie potrzebne jest wzmocnienie tego sygnału z innego źródła. Chmielecki uważa, że takim wzmocnieniem (a nawet w pewnym sensie dodatkowym impulsem poprzedzającym ten z siatkówki) jest impuls generowany w pniu mózgu. Dzięki niemu sieć neuronalna jest przygotowana – posiada potencjał czynnościowy – na przesłanie skonkretyzowanego impulsu elektrycznego docierającego z siatkówki. W następnej kolejności impulsy elektryczne docierają do pierwszorzędowej kory wzrokowej znajdującej się w potylicznej części mózgu<sup>57</sup>.

Istnieją dwa podstawowe typy komórek światłoczułych – proste i złożone. Oba typy komórek znajdują się w korze wzrokowej i są szczególnie czułe na linie światła bądź proste krawędzie (na przykład oświetlonego obiektu na ciemniejszym tle), nie zaś, jak można by się spodziewać na punkty świetlne. Komórki neuronalne kory reagują także inaczej w zależności od tego, jak w przestrzeni zorientowany jest zarejestrowany bodziec. „Pewne komórki reagują na przykład najsilniej, kiedy pałeczka jest skierowana pionowo. Odchylenie jej o pewną ilość stopni w lewo bądź w prawo powoduje spadek aktywności, a przy prostopadłej orientacji bodźca komórka nie reaguje w ogóle”<sup>58</sup>. Różnica między komórkami prostymi i złożonymi polega na tym, że komórki proste, ażeby zarejestrować bodziec świetlny do nich docierający muszą mieć go w części pobudzeniowej własnego pola recepcyjnego. Komórkom złożonym natomiast do pobudzenia wystarczy, żeby bodziec znalazł się w dowolnej części ich pola recepcyjnego, oraz rzecz jasna, musi być w odpowiedni sposób zorientowany<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Nie jest do końca jasne co autor ma na myśli pisząc o glomerulach, ponieważ ten termin zostaje w *Między...*, dz. cyt., s. 111 opisany jako: „...jednostki funkcjonalne zawierające od kilku do kilkunastu terminali neuronalnych”. Wydaje się, że pod tą nazwą kryje się kłębuszkowe białko epitelialne 1, czyli integralne białko błonowe charakteryzujące się dużą częścią pozakomórkową. Spełnia ono rolę regulacyjną struktur i funkcji wyrostków stopowatych w nerkach, a także *prawdopodobnie* występuje w komórkach nerwowych mózgu. Być może jednak chodzi tu o pewnego rodzaju inną strukturę białkową posiadającą włókna synaptyczne, z których pomocą może modyfikować działanie i aktywność neuronów jąder wzgórza.

<sup>56</sup> Interneuron to rodzaj neuronu, którego akson nie wychodzi poza obręb struktury, do której należy, w omawianym przypadku tą strukturą byłoby ciało kolankowate boczne.

<sup>57</sup> Tamże, s. 112.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Tamże.

Chmielecki proponuje pewien model eksplanacji przedstawionych powyżej danych naukowych; model, który tłumaczyć ma zdolność widzenia w możliwie najdokładniejszy sposób. „Według tego modelu, którego podstawę konceptualną stanowi teoria przekształceń fourierowskich, komórki obszaru V1 [wzrokowa kora pierwszorzędowa – A.N.] nie są detektorami cech geometrycznych, lecz *filtrami częstości przestrzennych*, to jest reagują w zróżnicowany sposób na rozmaite częstości przestrzenne zawarte w bodźcu świetlnym docierającym do siatkówki, pewne z nich transmitując dalej, inne zaś zatrzymując”<sup>60</sup>. Twierdzenie powyższe można przedstawić następująco: ponieważ każda funkcja falowa (okresowa), czyli pewna wielkość fizyczna zmieniająca się okresowo, jest możliwa do przedstawienia za pomocą szeregu Fouriera, przez który rozumieć należy sumę nieskończonego ciągu naprzemiennych funkcji sinus i cosinus. „Szereg taki jest więc funkcją, w której rolę zmiennej odgrywa częstość (czasowa bądź przestrzenna), tj. liczba powtarzalnych cykli przypadających na jednostkę czasu bądź długości”<sup>61</sup>. Otrzymana w ten sposób funkcja nosi miano transformacji fourierowskiej. Ma ona charakter liniowy, a jej cechą charakterystyczną jest to, że jej elementy składowe zachowują swoją pierwotną tożsamość w wyniku, pomimo dokonanych przekształceń, dzięki czemu możliwe jest odtworzenie ich stanu początkowego przez zastosowanie przekształcenia odwrotnego. Takie odwrócenie przekształcenia dokonuje się zarówno dla zmysłu wzroku jak i słuchu. Słyszac muzykę graną przez orkiestrę symfoniczną słyszy się zarówno efekt końcowy, to znaczy pewną harmonię, wypadkową brzmienia różnych instrumentów – ale możliwe jest również uchwycenie ich poszczególnych dźwięków. Wydaje się nawet, że możliwe jest jednoczesne słyszenie zarówno całej orkiestry, jak i każdego instrumentu z osobna. Te dwa stany (częstkowy i całościowy) nie są zatem w superpozycji. Podobnie ma się rzecz ze zmysłem wzroku – widzimy jednocześnie pewien obiekt i jego cechy składowe. Nie ma problemu z jednoczesnym widzeniem jabłka, jego koloru czy okrągłego kształtu, tak jak i nic nie stoi na przeszkodzie, żeby skupić uwagę na jednym tylko z jego aspektów, potrafiąc go określić, nie tracąc jednocześnie obrazu całości<sup>62</sup>.

Komórki kory wzrokowej są wrażliwe na orientację bodźca świetlnego nie ze względu na odseparowywanie od siebie poszczególnych elementów uchwytywanej wiązki światła, ale ze względu na to, że dokonują pewnych przekształceń bodźca świetlnego w celu uzyskania rzutu dwuwymiarowego pola widzenia (oraz zawartych w nim obiektów). „W konsekwencji,

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 115.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, s. 116.

każdy neuron kory wzrokowej koduje cząstkową informację o pobudzeniu całej siatkówki. Występuje tu więc *całościowa rekonstrukcja* obrazu istniejącego na siatkówce<sup>63</sup>. Widzimy więc, że uchwytywany obraz nie jest już sumą prostą swoich części, które można dowolnie od siebie odseparowywać, ale że zostaje przez mózg uchwycony i zapisany jako jedna reprezentacja (precyzyjniej: reprezentacja wielu reprezentacji), będąca już w gruncie rzeczy integralną informacją strukturalną złożoną z mnóstwa informacji jakościowych.

To, że informacje jakościowe zostają zinterpretowane i przekształcone na integralną całość spostrzeganego obrazu, jest kwestią o fundamentalnej wadze dla zrozumienia działania psychiki. Gdyby docierające informacje były po prostu sumowane, wówczas rezultat takich operacji byłby diametralnie inny niż ten, który ma miejsce w rzeczywistości. Zacierałyby się wszelkie różnice między elementami zaobserwowanymi, co prowadziłoby do niepełnego – mało informatywnego – widzenia świata. Dzięki temu, że uchwytywany obraz świata zostaje potraktowany całościowo, z uwzględnieniem różnic pomiędzy częściami składowymi, możliwa staje się w konsekwencji dziedzina bytu psychicznego w ogóle – dokonuje się wszakże przejście od informacji do reprezentacji, która jest przecież zasadą determinacyjną warstwy bytów psychicznych. „Sądzę, że w ten właśnie sposób dochodzi do przejścia od informacji do reprezentacji, a więc tym samym do dziedziny bytu psychicznego; od mechanicznej agregacji niezależnie dotąd zdobywanych i przetwarzanych przez poszczególne neurony informacji elementarnych, do zorganizowanych, wewnętrznie powiązanych i traktowanych odtąd jako niepodzielne całości, struktur informacyjnych wyższego rzędu”<sup>64</sup>. Rekonstrukcja powyższa, zwieńczona przytoczonym cytatem, miała na celu ukazanie przebiegu pozyskiwania informacji o świecie, a więc mechanizm powstawania reprezentacji, które są wyznacznikiem i fundamentalnym budulcem psychiki. Opisany proces pozyskiwania informacji jest jednym z dwu, wyróżnionych przez Chmieleckiego, podstawowych procesów o charakterze integracyjnym, dokonujących się w ramach pracy mózgu. Drugim z tych procesów, jest scalanie submodalności, przez co rozumieć należy łączenie przez mózg różno jakościowych reprezentacji – jak barwa, kształt, umiejscowienie w przestrzeni oraz ruch – celem otrzymania spójnego, integralnie traktowanego obrazu (ponieważ dalsza rekonstrukcja również dokonywać się będzie na przykładzie zmysłu wzroku).

Procesy dokonujące się w mózgu zostały przez Chmieleckiego nazwane *cerebracjami*. Termin ten może oznaczać zarówno nieuświadomioną, jak i nawet niefizjologiczną pracę mó-

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 123.

<sup>64</sup> Tamże, s. 124.

zgu. Takie rozumienie cerebracji jest zgodne z rozstrzygnięciami zaproponowanymi przez ontologię integralną, z jednym wszakże wyjątkiem. Nie sposób bowiem pominąć warstwy biologicznej (a ściślej: fundamentu neurofizjologicznego psychiki), którym jest mózg, przy wyjaśnianiu zachodzących w nim procesów. Cerebracje zatem o tyle są нефizjologiczne, o ile warunkuje je domena psychiczna, a więc niematerialna. Posiada ona jednak fundament bytowy w postaci centralnego układu nerwowego, bez którego nie mogłaby powstać ani funkcjonować. Ponieważ między warstwami istnieje ciągłość, a procesy zachodzące w psychice muszą bazować na danych pozyskanych zmysłowo, przeto można założyć, że nawet ta „nefizjologiczna” praca mózgu (czyli *de facto* aktywność psychiczna) pozostawia w jego fizjologii jakiś ślad. Z drugiej zaś strony, dochodzi aktywność ściśle duchowa, uchwytywana w fizyczności jedynie poprzez skutki swych aktów wolitywnych. Psychika (humana) jest zatem zjawiskiem znacznie trudniejszym do wyjaśnienia niż tylko za pomocą informacji i jej modyfikacji. Zagadnienie to jest skomplikowane i wielowątkowe, zostanie zatem przedstawione w dalszej części pracy, po omówieniu niezbędnych ku temu wątków. Na poziomie niniejszej rekonstrukcji teorii informacji, wystarczające będzie przyjęcie definicji cerebracji jako procesów dokonujących się w mózgu.

Zarówno pozyskiwanie informacji, jak i scalanie submodalności funkcjonują na zasadzie morfizmów, czyli przekształceń zachowujących pewne własności. Przede wszystkim dwa rodzaje morfizmów odgrywają rolę w przebiegu wzmiankowanych powyżej procesów. Pierwszy rodzaj to homomorfizmy, a więc przekształcenia zachowujące pewne działania (np. dodawanie), drugi natomiast to homeomorfizmy, czyli przekształcenia zachowujące sąsiedztwo elementów (np. zgniecenie kartki papieru). „Z każdym morfizmem związana jest odpowiadająca mu matematyczna *przestrzeń* obiektów, tak że łącznie stanowią one kategorię (w sensie matematycznym) – w przypadku homomorfizmu jest to kategoria przestrzeni *liniowych* (zwanych też zamiennie *wektorowymi*), a w przypadku homeomorfizmu przestrzeni *topologicznych*”<sup>65</sup>. Przestrzeń liniowa umożliwia zatem zdefiniowanie informacji przez pewne przestrzenie (matematyczne) oraz ich morfizmy. Jeśli idzie o informacje jakościowe, to można za ich katalizator uznać neurony i synapsy w mózgu, które, będąc w stanach czynnościowych (czy to generując impulsy czy uwalniając neuroprzebieżnik), stanowią podstawę fizjologiczną dla zachodzących procesów. Neurony i synapsy znajdują się na jednakowym poziomie organizacji synaptycznej, a więc, posługując się terminologią matematyczną, są one zbiorami, które generują abstrak-

---

<sup>65</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 249.

cyjne przestrzenie liniowe w funkcji czasu. Ponieważ abstrakcyjność przestrzeni liniowych odnosi się do ich potencjałów, czyli pola recepcyjnego, a nie stanu aktualnie urzeczywistnianego, stąd wniosek, że urzeczywistniana przez nie jest nie cała przestrzeń liniowa, lecz jej podzbiór. Ogół przestrzeni liniowych, czyli wszystkie potencjalnie istniejące możliwości pola recepcyjnego, Chmielecki określa mianem *receptorium*. „Pojęcie przestrzeni sygnałów jest zatem blisko związane z pojęciem informacji – w przypadku informacji też wszak chodzi o realizację jakiegoś stanu (stanów) z puli pewnych możliwości (repertuaru). Informacja mówi o tym, który z takich możliwych stanów został urzeczywistniony (aktualnie zaistniał)”<sup>66</sup>. Gdyby więc w tym kontekście chcieć zdefiniować, czym jest informacja z takiego punktu widzenia, należałoby stwierdzić, że musi być ona zrealizowaną aktualnie podprzestrzenią pewnej potencjalnie istniejącej przestrzeni możliwości, o ile jeszcze ta podprzestrzeń została jakoś uchwycona – zarejestrowana – co dzieje się za pomocą morfizmu, czyli odwzorowania. Odwzorowywana podprzestrzeń jest niczym więcej jak aktualnym stanem możliwych rozwiązań istniejących wirtualnie w polu recepcyjnym wytwarzanym przez aktywność mózgu. Widzimy więc, że to właśnie kategoria przestrzeni ma tu fundamentalne znaczenie, bez niej bowiem można by mówić jedynie o poszczególnych sygnałach, nie zaś o stanach i procesach informacyjnych, jak to się dzieje w rzeczywistości. Ponadto, po raz kolejny powraca kwestia, na którą nacisk kładzie autor w rozważaniach dotyczących zaproponowanego systemu ontologii integralnej – chodzi mianowicie o stosunek części do całości. W przypadku informacji (zwłaszcza poziomu drugiego i wyższych, ale już teraz staje się to widoczne) o jej użyteczności dla całego układu można mówić dopiero wtedy, gdy zostaje ona potraktowana integralnie, gdy stanowi część ważną dla szerszego kontekstu i przez wzgląd na ten kontekst. Wydaje się, że gdyby nie takie całościowe uchwytowanie i interpretowanie informacji, organizmy żywe nie mogłyby wykroczyć poza poziom warstwy biologicznej. Centralny układ nerwowy pozbawiony swej najważniejszej funkcji – zawiadywania informacjami na poziomie całego organizmu – nie byłby tym czym jest<sup>67</sup>.

Drugi ze wspomnianych rodzajów morfizmów – homeomorfizm – oznacza przestrzeń obiektów topologicznych, przez co należy rozumieć, że uwzględniona i zachowana zostaje relacja sąsiedztwa między poszczególnymi elementami receptorium. Takie operacje wymagają sumowania mnogościowego (nie algebraicznego) uchwyconych submodalności i ich scalania w celu uzyskania integralnie traktowanych reprezentacji. „Przestrzenią topologiczną nazywa się zbiór  $X$ , w którym określona została topologia. Topologią zbioru  $X$  jest rodzina jego podzbiorów (zwanym zbiorami otwartymi), takich, że suma i iloczyn (mnogościowe) zbiorów

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 252.

<sup>67</sup> Tamże, s. 253.

otwartych są zbiorami otwartymi”<sup>68</sup>. Kryteria takiej przestrzeni topologicznej spełnia zbiór pól recepcyjnych neuronów receptorium. Jak więc się okazuje, rodzina pól recepcyjnych generuje nie tylko przestrzenie liniowe (opisane uprzednio), ale także przestrzenie topologiczne. Oznacza to w praktyce, że w ramach mózgowej sieci neuronalnej realizują się dwa rodzaje operacji (a precyzyjniej – to, co ma miejsce w mózgu, pewien proces fizjologiczny, może zostać dwójako zinterpretowany): jedne polegające na sumowaniu ciągów sygnałów postsynaptycznych, drugie zaś, polegające na recepcyjnym rozkładzie sygnałów wynikającym z architektury neurofizjologicznej. Te drugie przekształcenia to właśnie homeomorfizmy, ponieważ jedna przestrzeń topologiczna zostaje przekształcona w inną<sup>69</sup>.

Homomorfizmy i homeomorfizmy są tak istotne dla wyjaśnienia cerebracji, gdyż uwzględniają dwa aspekty mózgu – jego anatomię i neurofizjologię. „Innymi słowy, obydwie czynniki determinacji funkcjonowania psychiki, którymi są bodźce zmysłowe z jednej strony i architektura mózgu z drugiej”<sup>70</sup>. Opisaną strukturę w języku matematyki nazywa się *presnopenem*, a jeśli nadto spełnia ona jeszcze tzw. warunek „sklejenia”, to wówczas możemy mówić o *snopach*, które opisane zostaną w dalszej części niniejszego rozdziału, gdyż odgrywają istotną rolę w wyjaśnianiu cerebracji zaproponowanym przez Chmieleckiego.

Wszystkie przekształcenia, które dokonują się w układzie wzrokowym (pozostajemy bowiem nadal przy przykładzie zmysłu wzroku), począwszy od siatkówki, na którą pada światło, aż do ciała kolankowatego bocznego włącznie, są co do zasady transformacjami o charakterze liniowym. Ten specyficzny rodzaj homomorfizmu (zwany endomorfizmem, czyli przekształceniem przestrzeni w siebie) pełni zasadniczą funkcję w procesie widzenia – jego zadaniem jest mianowicie wzmocnienie kontrastów, uwypuklenie różnic pomiędzy sygnałami odebranymi przez poszczególne komórki. Zacierza on jednocześnie różnice niewielkie, które nie miałyby istotnego znaczenia dla organizmu. Taki model działania jest z dużym prawdopodobieństwem wynikiem adaptacji ewolucyjnej.

Sytuacja zmienia się diametralnie gdy odebrany sygnał trafia do pierwszorzędowej kory wzrokowej. Od tego etapu opisywanie zachodzących zmian przy pomocy endomorfizmów nie jest już adekwatne, ponieważ, oprócz sygnału receptorowego pochodzącego z siatkówki, zaczynają także docierać inne sygnały mające swe źródło w układzie siatkowatym pnia mózgu. Te ostanie polegają na taktowaniu, tzn. zsynchronizowanym dzieleniu impulsów w jednostce

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 255.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże.

czasu (posiadającej pewną określoną częstotliwość). Taki mechanizm służyć ma porównywaniu docierających impulsów w następujących po sobie chwilach; jest on podstawą zarówno dla widzenia przestrzennego i korelowania go z motoryką organizmu, jak i przede wszystkim do widzenia czasowego, uchwytowania zmienności czasowej. Gdyby w mózgu nie następowało taktowanie docierających informacji, mielibyśmy do czynienia z jednym ciągiem bodźców, które byłyby co prawda informatywne dla układu, jednak tylko w stopniu minimalnym, uniemożliwiając w praktyce bardziej zaawansowane funkcje organizmu. Wymuszony zostaje w ten sposób mechanizm korelowania i porównywania rozmaitych różnorodnych danych, które różnią się zarówno orientacją przestrzenną jak i zmiennością w czasie. Z nieco innej perspektywy opisane zostało zatem ponownie sensorium, o którym była już mowa i przedstawiona jego szczegółowa charakterystyka. To właśnie sensorium jest punktem wyjścia dla opisu dalszych przekształceń<sup>71</sup>.

Dane zbierane i transformowane w sensorium należą do wielu różnych kategorii. Dalsze procesy cerebralne polegają już na scalaniu tych przetworzonych modalności (w rodzaju reprezentacji barwy, kształtu etc.). Chmielecki twierdzi, że do takiego scalania dochodzi w rejonie mózgu zwanym poduszką. Jest ona największym jądrem wzgórza i podzielona jest na mniejsze obszary, z których trzy związane są z widzeniem.<sup>72</sup> „Chcąc cerebracyjnie uzyskać finalną reprezentację całego pola widzenia powstającą w poduszce, należy uwzględnić to, że reprezentacja ta winna mieć charakter globalny, podczas gdy przestrzenie sygnałów mają charakter lokalny”<sup>73</sup>. Poważnym problemem jednak, na który zwraca uwagę autor, jest zintegrowanie do poziomu ciągłej reprezentacji globalnej poszczególnych reprezentacji cząstkowych, a tylko te wydają się być ciągłe. Propozycja przezwycięzenia tej trudności została już wstępnie zasygnalizowana – służyć temu ma obiekt matematyczny zwany snopem. „Snop to obiekt matematyczny, który wiąże ze sobą przestrzenie topologiczne z jakimiś innymi przestrzeniami – np. z przestrzeniami liniowymi”<sup>74</sup>. W ten sposób następuje nieustanne zestawianie ze sobą już przetworzonych danych receptorium, tworzących przestrzeń topologiczną z nowo napływającymi danymi przestrzeni liniowych, które zostają poddane interpretacji w odniesieniu do tych zgromadzonych danych itd. Jeśli dwa podzbiory przestrzeni topologicznej posiadają część wspólną, to odpowiadające tym podzbiорom funkcje są dla tej części wspólnej identyczne. „Jest tak, jeśli

---

<sup>71</sup> Tamże, s. 259.

<sup>72</sup> Tamże, s. 277.

<sup>73</sup> Tamże, s. 279.

<sup>74</sup> Tamże, s. 280.

spełniony jest tzw. aksjomat sklejenia, to można wówczas >sklejać< mniejsze obiekty w większą całość<sup>75</sup>. Rzeczywiście tak się dzieje w omawianym przypadku, gdyż pola recepcyjne sąsiednich zespołów neuronalnych w mózgu, kodujących informacje strukturalne, posiadają pewną część wspólną. Porównywaniu tych części wspólnych służy natomiast funkcja korelacji, która, zestawiając ze sobą dwie wielkości, poszukuje między nimi identyczności. Jeśli je znajdzie, to zostają one przesłane dalej, jeśli jednak okażą się rozbieżne, wówczas dokonywana jest na nich korekta przez aktywność zwrotną odpowiedniego ośrodka funkcyjnego<sup>76</sup>.

Do scalania poszczególnych submodalności dochodzi najprawdopodobniej w poduszce dlatego, że to do niej trafiają sygnały ze wszystkich ośrodków wizualnych kory. „Dla uzyskania jednolitej syntezy wszystkich submodalności każdemu punktowi pola widzenia musi być jednoznacznie przypisanych wiele właściwości (dotyczących form, barw, ruchu itp.)”<sup>77</sup>. Nie jest jednak możliwe istnienie tak odległych połączeń aksonalnych między poszczególnymi ośrodkami funkcyjnymi mózgu, ale nawet przy takim założeniu nie dochodziłoby do powstania superpozycji tych docierających modalności, lecz tylko do uzyskania pewnej wypadkowej, w której różnice między składowymi zostałyby siłą rzeczy zniwelowane. Według Chmieleckiego dochodzi do bindowania (czyli integralnego łączenia różnorodnych danych w jeden spójny obraz, jedną wysokopoziomową reprezentację), a dzieje się to w trzech etapach. Najpierw następuje opisane już scalanie submodalności, czyli sklejanie poszczególnych modalności, co skutkuje powstaniem wielu globalnych przestrzeni topologicznych. Na tym etapie wciąż mamy jeszcze do czynienia z poszczególnymi elementami obrazu, nie zaś z pełnym, jednolitym przedstawieniem. Etap drugi polega na stopniowej rekonstrukcji, odtwarzaniu stanu początkowego, czyli stanu siatkówki (rozkładu pobudzeń, natężeniu bodźca świetlnego itp.) i stopniowym sprawdzaniu kolejnych ogniw łańcucha zmian. Informacja strukturalna każdorazowo osadzona jest w pewnym kontekście, ma względny charakter. Jej uzyskanie jest zatem skomplikowane i wymaga od układu przesłania sąsiedztwa każdego z elementów. Naturalną granicą jest zatem siatkówka, nie posiada ona bowiem już żadnego sąsiedztwa. Jest receptorem wykrywającym coś z zewnątrz układu – od niej zatem winna zaczynać się opisana rekonstrukcja. Końcem procesu bindowania, trzecim i ostatnim etapem, jest transformacja typu fourierowskiego<sup>78</sup> sygnałów wizualnych. „Przypomnę, że według przedstawionej wcześniej hipotezy dotyczącej

---

<sup>75</sup> Tamże .

<sup>76</sup> Tamże, s. 281.

<sup>77</sup> Tamże, s. 283.

<sup>78</sup> Szczegółowe przedstawienie tego zagadnienia znajduje się w rozdziale ósmym, traktującym w znakomitej swej części właśnie o ontologii transformizmu, którego podstawą są właśnie transformacje typu fourierowskiego.

charakteru cerebracji w korze wzrokowej, w modułach kortykalnych obszaru V1 [pierwszorzędowa kora wzrokowa – A. N.] dokonywana jest transformacja typu fourierowskiego sygnałów wizualnych, w konsekwencji czego sygnały wychodzące z tego obszaru – zarówno te trafiające do innych wizualnych ośrodków korowych (wyspecjalizowanych w przetwarzaniu sygnałów dotyczących takich samych submodalności wizualnych jak barwy i ruch), jak i do poduszki – reprezentują widmo fourierowskie (zintegrowane w postaci obszarów gaborowskich) rozkładu oświetlenia fragmentów siatkówki stanowiących zagregowane pole recepcyjne tych modułów<sup>79</sup>.

Takie ujęcie problemu może wydawać się nieco skomplikowane, nie godzi to jednak bynajmniej w jego prawdziwość. Mózg jest wysoce wyspecjalizowanym narzędziem, które w trakcie zmian ewolucyjnych zostało przystosowane do działania wysublimowanego i trudnego do opisu. To, że ma zdolność przeprowadzania tak skomplikowanych operacji nie oznacza wszakże, że jest ich świadom. Sam termin cerebracji zakłada wszak pewną pracę nieuświadomioną mózgu. Z powyższego opisu wynika także, że sygnały, które trafiają do poduszki z odpowiednich ośrodków korowych, mają postać transformat fourierowskich, tak więc te transformacje nie dokonują się w jednym konkretnym obszarze mózgu, ale jest to działanie samej struktury, odpowiedzialnej za integrację danego rodzaju bodźca (w omawianym przypadku – bodźca wzrokowego). Architektura mózgu umożliwia tego typu operacje (w swej finalnej formie dokonują się one dzięki fundamentowi bytowemu w postaci poduszki) jednak zachodzą one nie w samej sieci neuronalnej jako takiej, a w pewnej wirtualnej przestrzeni pól elektromagnetycznych, które towarzyszą aktywności fizjologicznej mózgu. Poduszka jest organem podwójnym, każda z dwu jej zasadniczych części odpowiada za pole widzenia jednej gałki ocznej<sup>80</sup>. „A skoro tak, to superpozycja pól elektromagnetycznych generowanych przez skorygowane (uzgodnione) finalne reprezentacje połowicznych pól widzenia powstających w obu poduszkach może dać w efekcie spójną reprezentację całego pola widzenia, a ściśle mówiąc dwie takie reprezentacje – po jednej w części przyśrodkowej każdej poduszki z osobna, w których na ich własne pole nakłada się pole powstałe w drugiej<sup>81</sup>. Taka struktura poduszki jako organu podwójnego również jest nie bez znaczenia. Wprawdzie już posiadanie jednej jej części gwarantowałoby widzenie pełnego, zintegrowanego, spójnego obrazu, jednak byłby to obraz „płaski” w rzucie dwuwymiarowym. Głębina pola widzenia odkryta zostaje dopiero w wyniku superpozycji dwu pól widzenia każdej z części poduszki. Także umiejscowienie oczu w taki sposób, że

---

<sup>79</sup> Tamże, s. 285.

<sup>80</sup> Tamże, s. 285-286.

<sup>81</sup> Tamże, s. 288-289.

ich pola widzenia przecinają się posiadając część wspólną wyznacza możliwość widzenia trójwymiarowego. Niektóre zwierzęta posiadają wszak oczy po dwu stronach głowy, co warunkuje odmienny sposób widzenia świata, w rzucie dwuwymiarowym właśnie.

Ostatnią kwestią wymagającą omówienia jest fakt, że w trakcie widzenia uzyskana zostaje informacja wizualna. Jednakże wydawać by się mogło, że skoro widzimy obraz świata, to ta informacja powinna zostać zastąpiona przez pewne jakości wizualne<sup>82</sup>. Chmielecki argumentuje jednak, że nie ma tu sprzeczności, bowiem eliminacji ulega tylko informacja w sensie różnic współwystępujących, nie zaś informacja jakościowa – ta zostaje zachowana. To właśnie w informacji jakościowe zostają przekształcone te informacje, które zostały wyeliminowane. Takie wytłumaczenie jest możliwe dzięki zastosowaniu transformacji fourierowskiej, ponieważ zakłada ona, że możliwe jest jej odwrócenie – od integralnie traktowanej całości ponownie do części – bez utraty tożsamości tej całości. Tak uzyskany obraz jest przedstawieniem świata zewnętrznego, konstruktem trójwymiarowej rzeczywistości wirtualnej<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Mowa tu o tzw. *qualiach*, czyli subiektywnych przeżyciach. W toku rekonstrukcji teorii informacji nie zostało im poświęcone osobne miejsce gdyż, jak to się okaże w rozdziale siódmym, Chmielecki nie przyznaje im żadnej funkcji w działaniu organizmu, a twierdzi wręcz, że są one bezsilne i nie mają na nic wpływu (*ergo* są bytami irrealnymi).

<sup>83</sup> Tamże, s. 290.

## *Rozdział czwarty*

### **Koncepcja warstwowej budowy bytu ludzkiego**

*Myśli skądinąd mętne i niewyraźne filozofia ma,  
rozjaśnić i ostro odgraniczyć.*

*~ Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>*

#### **1. Wstęp**

Ontologia warstw bytowych jest jednym z fundamentów, na których opiera się teoria Chmieleckiego dotycząca rozwiązania problemu psychofizycznego. W problemie tym jak w soczewce ogniskują się wszelkie zagadnienia całej ontologii integralnej. Scharakteryzowanie warstwowo-epigenetycznej struktury rzeczywistości jest zatem niezbędne dla przeprowadzenia dalszej rekonstrukcji. Przypomnijmy najpierw podstawowe twierdzenia ogólnej ontologii integralnej. Możemy wyróżnić dwa główne rodzaje zależności bytowych. Pierwsze z nich to egzystencjalne związki realizacji (czynniki zewnętrzne danego bytu), drugie zaś to esencjalne związki determinacji (czynniki wewnętrzne). Czynniki realizacji tworzą związki ufundowania, określają stopień samoistności danego bytu, wskazują na jego fundament bytowy (za wyjątkiem substratu pierwotnego, który nie posiada fundamentu bytowego, będąc bytem absolutnie samoistnym; Chmielecki za taki byt przyjmuje energię). Czynniki determinacji natomiast, które określają stopień samodzielności bytu, wskazują na jego umocowanie bytowe (czyli na to, w wyniku czego dany byt jest taki, jaki jest; dla relacji fizycznych ostatecznym umocowaniem będą prawa przyrody, dla aktów wolitywnych wartości itd.)<sup>2</sup>.

Energia jako substrat pierwotny przyjmuje rozmaite postaci w zależności od stopnia złożoności danego ciała. Pierwszą (prawdopodobnie), niezwykle istotną postacią, jaką energia

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, teza 4.112.

<sup>2</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 154.

może przybrać w odpowiednich warunkach jest materia<sup>3</sup>, która również – tak jak i energia – występuje w niezwykle zróżnicowanych formach. Wszystkie ciała zbudowane są z materii, z puli 92 trwałych pierwiastków (choć nie jest wykluczone, że w pewnych specyficznych warunkach pozostałe pierwiastki również uzyskują stabilność), które składają się z protonów, neutronów i elektronów. Protony i neutrony tworzą jądra atomowe<sup>4</sup>, a ilość nukleonów (czyli właśnie protonów i neutronów) w jądrze generuje określony pierwiastek. Nadto, zarówno protony jak i neutrony składają się z bardziej jeszcze elementarnych cząstek – kwarków i leptonów. Być może istnieją mniejsze jeszcze obiekty, które tworzą same kwarki, takie hipotezy nie doczekały się jednak jak dotąd potwierdzenia. A zatem to kwarki i elektrony budują atomy, te zaś (będąc już na drugim poziomie złożoności) dopiero pierwiastki chemiczne<sup>5</sup>. Tych kilka podstawowych informacji wystarczy dla zaznaczenia punktu wyjścia do dalszych rozważań o ewolucji bytów. Kwestie te zostaną jeszcze poruszone w dalszej części niniejszego rozdziału, przy omawianiu poszczególnych warstw bytowych (a zwłaszcza dwóch pierwszych – fizycznej i biologicznej; warstwy chemicznej Chmielecki nie wyróżnia).

Oprócz wskazania bytu absolutnie samoistnego oraz jego strukturalnych przemian, niezbędne jest także przypomnienie najogólniejszych zasad, które określają procesy stawania się wszelkich obiektów i ich funkcjonowania.

Zasad determinacyjnych autor wyróżnia cztery, po jednej dla każdej z warstw – ostatnia warstwa, którą są byty inteligibilne, jest wyjątkiem, ona nie posiada swojej zasady determinacyjnej podobnie jak warstwa pierwsza, fizyczna, nie posiada fundamentu bytowego; są to przypadki graniczne. Zasadą determinacyjną warstwy bytów fizycznych jest relacja (forma), warstwy bytów biologicznych – informacja, warstwy bytów psychicznych – reprezentacja, zaś warstwy bytów duchowych – sens<sup>6</sup>. „Zasada determinacyjna to nie pierwszy człon w porządku umocowania – czyli to, co wcześniej nazwałem ostatecznym umocowaniem – lecz coś w rodzaju >wspólnego mianownika< dla klasy czynników determinacji mogących figurować w ramach jakiegoś porządku umocowania”<sup>7</sup>. Ostateczne umocowanie jest zatem czymś innym niż

---

<sup>3</sup> Materia jest kategorią z zakresu filozofii, w fizyce używa się tego terminu w znaczeniu niemalże intuicyjnym. Fizyka nie mówi nic o tym, czym tak naprawdę miałyby być materia, ogranicza się do opisu jej właściwości pomijając istotę tego zjawiska.

<sup>4</sup> Dzięki temu, że proton jest naładowany dodatnio a neutron jest nienaładowany, oraz elektron krążący wokół jądra ma ładunek ujemny, możliwe staje się oddziaływanie grawitacyjne w makroskalach (skale mikro są wielce problematyczne jeśli idzie o grawitację i jak dotąd nie powstała teoria wyjaśniająca takie zależności); gdyby nie ten fakt dominującą siłą byłby prawdopodobnie elektromagnetyzm, przez co żadne bardziej złożone struktury materii barionowej – czyli chemia – nie mogłyby powstać, uniemożliwiając tym samym powstanie życia, czyli kolejnej warstwy.

<sup>5</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>6</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 165.

<sup>7</sup> Tamże, s. 154.

poszczególne przypadki bezpośredniego umocowania. Znaczenie dla wyróżnienia ogólnej zasady determinacyjnej bytów danej warstwy mają poszczególne czynniki determinacji bytów tej warstwy, przy czym istotne jest to, że mają one pewien wspólny mianownik. Czynniki determinacji, które tę część wspólną posiadają, Chmielecki określa mianem *kongruentnych*, odwołując się tym samym do pojęcia kongruencji znanego z algebry. Najprawdopodobniej nie istnieje wspólny mianownik dla wszystkich czynników determinacji, bez podziału na warstwy. Może on występować tylko dla jakiejś klasy obiektów, ponieważ jest nad wyraz nieprawdopodobne na przykład wytłumaczenie ruchów ciał niebieskich przy pomocy takich samych czynników determinacji, jakie występują przy zachowaniach np. stadnych zwierząt. „Zasada determinacyjna odpowiedzialna jest za *typ prawidłowości*, jakiemu poddane są poszczególne byty, a mówiąc ściślej, za postać praw pierwszego rzędu”<sup>8</sup>. Można zatem podsumować, że wszystkie byty określane przez jedną zasadę determinacyjną posiadają taką samą naturę i tworzą tym samym oddzielną warstwę bytową. Nadto jednak, jeżeli mamy do czynienia z bytem złożonym, należącym na przykład do warstwy duchowej (człowiek) to taki byt podlega wielu różnym typom determinacji, ponieważ jest on ufundowany w warstwach niższych. Tak więc poszczególne obszary danego bytu posiadają swoje determinanty właściwe warstwie, do której należą. Nie sposób na przykład kontrolować aktami woli procesów biologicznych zachodzących w komórkach ciała itd. W takim jednak przypadku – bytu złożonego, należącego do wyższej warstwy – determinacje warstw niższych nie działają już „każda dla siebie”, lecz spełniają rolę usługową względem warstw wyższych. Jest to wynikiem ciągłości warstwowej, ich epigenetycznej struktury – rezultatem tego, że poszczególne warstwy nie istnieją w separacji od innych, ale tworzą kontinuum, w ramach którego niższe z warstw spełniają określone role wyznaczone przez najwyższą z warstw danego bytu<sup>9</sup>.

Zanim przystąpimy do charakterystyki poszczególnych warstw i tworów im właściwych, niezbędne jest przedstawienie kwestii zaistnienia odpowiednich zasad determinacyjnych. „Moja odpowiedź jest następująca: Nowa zasada determinacyjna pojawia się (w sensie: zaczyna obowiązywać) jako forma determinacji adekwatna dla >okazyjnie< powstałych – np. w wyniku mutacji, bądź jakiejś sprzyjającej konfiguracji czynników realizacji – nowych struktur bytowych, będąc odpowiedzialną za ich integralność, tj. za takie ich przemiany, które te struktury zachowują”<sup>10</sup>. To zatem pewne struktury bytowe warstwy niższej są odpowiedzialne

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 155.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 166.

za wyłonienie się z nich nowych zasad determinacyjnych, które obowiązują w warstwie wyższej. Chmielecki argumentuje, że możliwy jest tylko jeden taki konieczny związek zależności, ponieważ może występować tylko jeden rodzaj morfizmu, który zachowuje daną strukturę. Przejście od dziedziny niższej ontologicznie do wyższej jest analogią funktora w matematyce, przez co rozumieć należy przekształcenie jednej kategorii w inną. Opisanym transformacjom podlegają tedy nie tylko struktury bytowe warstwy niższej ale również same morfizmy. „Przyczyną zróżnicowania rzeczywistości na poszczególne dziedziny (warstwy) bytowe jest tedy odmiennność zasad determinacyjnych, jakim podporządkowane są nowe, ewolucyjnie – tj. przypadkowo i dzięki okazjom – wygenerowane struktury. Wprawdzie źródłowo to zasady determinacyjne są dostosowane do tych struktur, ale to właśnie dzięki obowiązywaniu tych zasad powstaje następnie cała ich dziedzina”<sup>11</sup>. Chmielecki postuluje zatem próbę pogodzenia monizmu z pluralizmem – monizm tyczy się substancji, jedyne bytu samoistnego w postaci energii, pluralizm zaś odnosi się do zasad determinacyjnych, nieredukowalnych do siebie nawzajem, choć powiązanych genetycznie<sup>12</sup>.

W celu uzyskania pełnego, integralnego obrazu rzeczywistości złożonej z warstw bytowych, kwestią fundamentalną jest scharakteryzowanie poszczególnych warstw w ramach przede wszystkim ontologii integralnej jak i, choć już w mniejszym stopniu, nauk szczegółowych. Przedstawienie specyfiki poszczególnych warstw, np. warstwy fizycznej z punktu widzenia nauk ścisłych, tj. pewnego podsumowania dokonań i ustaleń z tej dziedziny, byłoby, po pierwsze, zbyt obszerne, a po drugie, nie wносиłoby nic jakościowo nowego dla podejmowanej w niniejszej pracy problematyki. Pewne kwestie jednak muszą zostać podjęte w celu uzyskania spójnego obrazu rzeczywistości zaproponowanego przez Chmieleckiego.

## 2. Warstwa fizyczna

Pierwszą warstwą, która została wyróżniona przez autora, jest *warstwa bytu fizycznego*. Jest to konsekwencją założenia wskazującego energię jako substrat pierwotny. Energia została uznana za coś, co nie posiada fundamentu bytowego w bycie o innej naturze. Jako *arche* jest więc niezróżnicowana, prosta. Dopiero zasada determinacyjna warstwy fizycznej – relacja

---

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

(forma) – umożliwia jej zmienność i powstawanie pewnych różnicowań. Podstawowym „osiągnięciem” energii jest wyłonienie materii, a więc pewnych struktur stałych, będących budulcem wszystkich ciał fizycznych. Materia w naturze zawsze posiada jakąś formę, jest w pewien sposób zorganizowana; jej elementy pozostają ze sobą w określonych relacjach – czy to będzie jedno z fundamentalnych oddziaływań fizycznych (grawitacja, elektromagnetyzm, silne i słabe oddziaływania jądrowe), czy też na przykład relacje chemiczne. Ze struktur prostszych wyłaniają się w toku ewolucji (tu rozumianej w perspektywie pewnego paradygmatu zmienności i rozwoju) struktury bardziej skomplikowane. Poziom skomplikowania jest kwestią w pewnym stopniu umowną, równie dobrze bowiem można argumentować, że wyjaśnienie działania protonu jest tak samo trudne, jak wyjaśnienie reakcji chemicznych. To, co nie ulega wątpliwości, to fakt, że z jednych struktur wyłaniają się nowe, a polega to przede wszystkim na zmianie układu relacji między elementami danej porcji materii. „Widzimy więc, że powstawanie nowych bytów złożonych może być przedstawione jako proces iteracyjny – nowe powstaje ze starego w drodze nowego ukształtowania, powiązania elementów już istniejących. A dochodzi do tego wskutek istnienia rozmaitych *oddziaływań* fizycznych, które stanowią czynniki realizacji. Możemy więc powiedzieć ogólnie, że zasadą determinacyjną w warstwie bytów fizycznych jest *forma* – ukształtowanie, układ relacji wiążących elementy składowe – gdyż to od niej zależą własności poszczególnych bytów fizycznych”<sup>13</sup>. Oddziaływania fizyczne są więc czynnikami realizacji procesów fizycznych, których ostatecznym umocowaniem bytowym są prawa przyrody, czyli niezmiennie relacje pomiędzy różnymi fizycznymi wielkościami – fundamentalne prawa rządzące światem przyrody. Prawa, o których mowa, mogą przybierać rozmaite postaci: związków przyczynowo-skutkowych, związków współzależności albo związków bilansowania się pewnych wielkości. Bywa, że okoliczności zajścia tych zjawisk różnią się w jakimś stopniu. Dla samego zajścia zjawiska są zatem nieistotne – liczy się jedynie pewna relacja, która pozostaje stała i warunkuje przebieg procesu fizycznego. W fizyce przyjmuje się, że wszystkie tzw. zasady zachowania mają swoje źródło w pewnych symetriach, czyli jakichś niezmiennikach opisywanych procesów. Symetria jest pojęciem dotyczącym formy; jest tym, dzięki czemu obiekt nie ulega zmianie mimo zachodzących w nim przemianach. „Generalną zasadą funkcjonowania świata fizycznego – nazywa się ją zasadą *najmniejszego działania*, ale równie dobrze można by ją nazwać zasadą *ekonomii* – jest to, że układy fizyczne tworzą stabilne układy wówczas, gdy cechuje je minimum energii swobodnej”<sup>14</sup>. To najważniejsza okoliczność umożliwiająca wyłanianie się struktur materii bardziej skomplikowanych niż to, co je tworzy.

---

<sup>13</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>14</sup> Tamże, s. 80.

Sprowadza się to do konstatacji, że każdorazowo urzeczywistniona zostaje ta z możliwości, która cechuje się najmniejszym wydatkiem energetycznym w swoim działaniu. Mowa tu na przykład o przepływie cieplnym między dwoma ciałami, w wyniku którego temperatury obu tych ciał dążą do takiej samej wartości. Niuansując nieco ten opis należy dodać, że niekiedy – w przypadkach, gdy powstaje np. pierwiastek cięższy niż żelazo<sup>15</sup> – wymagana jest duża porcja dodatkowej energii, pozwalająca na utworzenie stabilnego jądra atomowego. Widzimy więc, że poza pewnymi wyjątkami układy fizyczne dążą do stanu równowagi, która, będąc relacją pomiędzy elementami pewnej całości, jest rodzajem formy. To właśnie dzięki zasadzie determinacyjnej w postaci formy możliwe staje się opisywanie z zaskakującą dokładnością warstwy bytów fizycznych za pomocą matematyki (jest ona wszak językiem nauki, zarówno fizyki, chemii, jak i biologii). „Matematyka bada relacje pomiędzy obiektami niezależne od materii (natury) obiektów, pomiędzy którymi te relacje zachodzą, a więc relacje o charakterze czysto formalnym”<sup>16</sup>. W związku z tym, jeżeli badane struktury są izomorficzne (czyli dają się sobie wzajemnie przyporządkować), to każde twierdzenie matematyczne daje się zastosować do wszystkich dziedzin ze sobą izomorficznych. Dlatego też, jeżeli pewna struktura fizyczna jest izomorficzna z opisem matematycznym, to opis ten daje się zastosować do opisu danego zjawiska fizycznego. Krótko mówiąc, opis taki spełnia warunek adekwatności, jest opisem prawdziwym.

Samo zaistnienie świata fizycznego jest niezwykle problematyczne i najprawdopodobniej nie istnieje jak dotąd jego przekonujące wyjaśnienie. Być może nie było żadnego Początku a świat fizyczny istnieje odwiecznie, cokolwiek to znaczy. Taki pogląd zadaje się przyjmować Chmielecki, co jest widoczne zwłaszcza w najnowszej książce, którą autor poświęcił właśnie zagadnieniom związanym z fizyką<sup>17</sup>. Koncepcja tzw. Wielkiego Wybuchu, przynajmniej w świetle ogólnej teorii względności, nie może stanowić wyjaśnienia, bowiem ze wspomnianej teorii wiemy jaki jest kres jej obowiązywania – jest to  $10^{-42}$  sekundy po *umownej chwili zero*.

---

<sup>15</sup> Żelazo posiada najsilniej związane jądro atomowe i jest zarazem kresem swobodnej ewolucji jąder atomowych, przez co należy rozumieć, że w wyniku fuzji termojądrowej powstają pierwiastki do żelaza włącznie, jednak wszystkie pierwiastki cięższe wymagają już wprowadzenia do procesu znacznych, dodatkowych ilości energii, aby możliwe było „schwytywanie” dodatkowych nukleonów przez jądro żelaza, doprowadzając tym samym do wytworzenia cięższych pierwiastków, np. złota. Procesy te nie są wystarczająco dobrze poznane i opisane, jednak przypuszcza się, że występowanie pierwiastków cięższych niż żelazo (posiadające najsilniej związane jądro) zawdzięczać można zjawiskom kosmicznym generującym olbrzymie ilości energii. Takimi zjawiskami są np. wybuchy gwiazd ciągu głównego, tzw. supernowe, lub też zderzenia gwiazd neutronowych. W wyniku uwolnienia tak znacznej energii, pierwiastki tworzące gwiazdy mogą otrzymać dodatkowe nukleony, a dzięki dużej energii jądro zostaje związane i nie rozpada się. Dotyczy to nie wszystkich pierwiastków cięższych niż żelazo, występują bowiem także pierwiastki niestabilne, których czas trwania jest krótki i które spontanicznie ulegają rozpadowi; uogólniając są to pierwiastki o liczbie atomowej większej niż 92, choć nie tylko.

<sup>16</sup> Tamże, s. 81.

<sup>17</sup> A. Chmielecki, *Teoria...*, dz. cyt.

Gdyby ta teoria miała zastosowanie wcześniej, wówczas można by mówić o początkowej osobliwości i Wielkim Wybuchu, jednak ponieważ teoria ta nie obowiązuje przed podanym czasem, to nie może ona stanowić wyjaśnienia początku. Być może zresztą przed  $10^{-42}$  sekundy nie istniał jeszcze czas, to zaś oznaczałoby, że w ogóle nie można zadać pytania o to, co było *przed*, bowiem żadnego *przed* nie było, w rozumieniu czasowych relacji. Nowe światło na ten problem rzuca być może wspomniany już Roger Penrose<sup>18</sup>, który stawia tezę, że „nasz” wszechświat nie jest bynajmniej jedyny ani pierwszy, ale że przed nim istniały inne<sup>19</sup>. Te etapy, kolejne cykle istnienia wszechświata nazywa eonami, nie podaje jednak żadnych hipotez odnośnie do samego Początku – nie wyjaśnia więc, skąd świat fizyczny w ogóle się wziął. Założeniem jest być może to, że istniał odwiecznie, a pytanie o Początek jest poza poznaniem.

Głos rozstrzygający w tematyce fizyki i innych nauk szczegółowych należy rzecz jasna do naukowców, niemniej pewne przypadki szczególne z ich zakresu, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień granicznych – Początek, granice poznania itp. – wydają się być poza zasięgiem nauki, a w orbicie kompetencji filozofii. Stąd też głos filozofii w tego typu dociekaniach jest i będzie nadal niezbędny.

### 3. Warstwa biologiczna

Przejdźmy jednak do drugiej z wyróżnionych przez Chmieleckiego warstw – *warstwy materii ożywionej*. „Warstwa bytów ożywionych powstaje na fundamencie materii nieożywionej, jest więc czasowo późniejsza od niej. Stanowi ona pewną postać rzeczywistości, bardziej złożoną i zróżnicowaną, przede wszystkim zaś podporządkowaną w swym funkcjonowaniu nowej zasadzie determinacyjnej”<sup>20</sup>. Tak więc to już nie forma, jak dotychczas, ale coś innego reguluje działanie bytów ożywionych. Forma nie przestaje mieć znaczenia, nie jest już jednak jedynym ani nawet głównym czynnikiem determinacji organizmów żywych. Jej rola zostaje zmniejszona do bycia jednym z czynników *realizacji* bytów nowej warstwy. Nową zasadą determinacyjną warstwy bytów biologicznych jest *informacja*. Szczegółowe przedstawienie tego

---

<sup>18</sup> Patrz: rozdział drugi, s. 41, przypis 45.

<sup>19</sup> Czas obowiązywania teorii daje się wyprowadzić z równań dotyczących energii, która w podanej jednostce czasu „wypełniała wszechświat”, tak więc to wielkość tej jednostki – energii – jest kluczowa dla podania zakresu obowiązywania ogólnej teorii względności.

<sup>20</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 83.

zagadnienia miało miejsce w rozdziale poprzednim, dla jasności wyводу należy jednak przypomnieć pokrótce niektóre zagadnienia.

Termin informacja oznacza w opisywanym przypadku coś innego niż potocznie. Stosuje się on do całej dziedziny organizmów żywych, winien więc spełniać określoną rolę w teorii, a nie być tylko intuicyjny. Najkrócej rzecz ujmując, informacja jest wykrytą (zarejestrowaną) różnicą. Każdy organizm żywy<sup>21</sup>, aby mógł zasługiwać na takie miano, musi posiadać zdolność wykrywania pewnych danych z otoczenia (jak i z wewnątrz własnego układu), które zostają wykorzystane do prawidłowego (tj. umożliwiającego przeżycie i rozmnażanie) funkcjonowania. Tak więc „... tym co cechuje organizmy żywe, jest ich zdolność do rozróżniania i selekcji”<sup>22</sup>. Poszczególne komórki materii ożywionej potrzebują niezbędnych do działania składników, które pobierają z otoczenia. Czerpią z zewnątrz nie tylko mikro i makroskładniki, lecz także promieniowanie słoneczne umożliwiające fotosyntezę itp. Służy temu nowa struktura, nie istniejąca w warstwie niższej, czyli receptor. Odgrywa on niezwykle istotną rolę systemową. Dzięki zbieranym przez receptory informacjom, organizm ma możliwość dokonać selekcji tego, które ze składników są przydatne i zostają wprowadzone do organizmu, a które nie. Oznacza to, że w sferze materii ożywionej nie występuje już automatyczna reakcja na zdarzenia fizyczne – organizm ma możliwość pewnego ukierunkowania się na pewien skutek. W dalszym ciągu jest to jednak ukierunkowanie machinalne i nie ma nic wspólnego z dokonywaniem wyborów, a już na pewno nie z wolnością, chociaż drobne wyzwolenie z „bezwładności” właściwej obiektom fizycznym występuje. Organizm żywy jest więc ściśle układem informacyjnym – wykryte różnice wykorzystuje do działania, które jest pewną mechaniczną wprawdzie, ale jednak aktywnością<sup>23</sup>.

Powiedzieliśmy uprzednio, że informacja reguluje działanie organizmu żywego, służy do tego, żeby był on w stanie przetrwać oraz rozmnażać się, to znaczy przedłużyć gatunek. Te funkcje można ująć w sposób jeszcze bardziej ogólny. Otóż pewne potrzeby, które każdy układ ożywiony posiada mają postać stanów nierównowagi. Generowane poprzez pewne braki zapotrzebowanie musi zostać zaspokojone i to właśnie jest celem tych procesów, dzięki którym organizm żyje. Jeśli ten cel zostaje zaspokojony, wówczas zostaje przywrócona równowaga układu, który staje się bierny, przynajmniej w teorii, gdyż taki stan nigdy nie trwa długo.

---

<sup>21</sup> Pozostaje w tej kwestii problem wirusów, które są jak gdyby czymś pomiędzy materią ożywioną i nieożywioną, przynajmniej we współczesnym rozumieniu tych pojęć. Wirusy potrafią reagować na odbierane bodźce, nie są w stanie jednak samodzielnie się rozmnażać, potrzebują innego organizmu, który staje się dla nich żywicielem i umożliwia rozmnażanie.

<sup>22</sup> Tamże, s. 84.

<sup>23</sup> Tamże, s. 85.

„Układy potrafiące samoczynnie utrzymywać równowagę za pomocą ujemnego sprzężenia zwrotnego nazywają się *homeostatami*”<sup>24</sup>. Zadaniem procesów ujemnego sprzężenia zwrotnego jest zredukowanie stanów nierównowagowych, powrót to optimum egzystencjalnego. Jednym z najbardziej podstawowych mechanizmów informacyjnych w kontekście organizmu żywego jest mechanizm dziedziczenia. Sprowadza się on bowiem do odtwarzania struktury DNA dzięki posiadanej informacji o kolejnych elementach mających tworzyć odtwarzany łańcuch kwasu deoksyrybonukleinowego. Chmielecki zwraca jednak uwagę, że informacja, chociaż reguluje przebieg tych procesów (w ogóle go umożliwia) to nie jest zakodowana w konkretnej cząsteczce DNA. Informacja jest pewnym tworem wirtualnym, można mówić o niej dopiero w toku procesu, nie posiada ona jednak swojego miejsca w organizmie. Danej cząstce informacji nie odpowiada konkretna komórka czy inna struktura – gdyby tak było, informacja byłaby z nią identyczna, a to oznaczałoby pomieszenie kategorii<sup>25</sup>.

Pojawienie się takiego jakościowego *novum* nie jest jednak jedynie zasługą zmian w obrębie istniejącej już warstwy, chociaż bez tego nie byłoby to możliwe. Wyjaśnieniu tego zjawiska służyć ma przede wszystkim kategoria informacji. „Wszystkie cechy charakterystyczne organizmów żywych w ten czy inny sposób zależą od zdolności wykorzystania uzyskanych informacji do sterowania organizmem”<sup>26</sup>. Przedstawmy pokrótce te cechy, gdyż to przede wszystkim one świadczą o odrębności warstwy biologicznej.

W warstwie bytów ożywionych występuje nie mający antenata podział na organizm i środowisko. Manifestuje się to w postaci pewnych zwartych struktur, posiadających cechy, które nie są wyłącznie sumą prostą swoich składników, i które są wyraźnie odgraniczone od tego, co stanowi zewnątrz, od środowiska właśnie. Ta zwarta całość – organizm – może występować wyłącznie w sprzyjającym jej środowisku, tj. musi być z nim w jakiejś mierze kompatybilna. Wszelkie interakcje ze środowiskiem zewnętrznym są kontrolowane i ukierunkowane i polegają zawsze na wymianie energii i materii. Rolę sterującą tą wymianą pełni informacja – to na jej podstawie zachodzą odpowiednie działania w organizmie, takie jak zamykanie porów, zwiększone bądź zmniejszone spalanie glukozy w tkankach etc.

Drugą cechą charakteryzującą organizmy żywe jest, jak już wspomnieliśmy, zdolność do reprodukcji. Poza trudnym do jednoznacznego określenia przypadkiem wirusów, wszystkie inne organizmy żywe są w stanie w ten czy inny sposób wytwarzać kolejne generacje swojego gatunku. Możliwości jest wiele, jednak dwie zasadnicze to rozmnażanie płciowe wymagające

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 88.

<sup>25</sup> Tamże, s. 89.

<sup>26</sup> Tamże, s. 91.

połączenia gamet osobników obu płci, oraz bezpłciowe polegające np. na podziale organizmu na dwie lub więcej części. Cechą wspólną wszystkich tych procesów pozostaje to, że są one sterowane informacyjnie<sup>27</sup>.

Trzecią cechą jest odrębność organizmu żywego od środowiska i działanie na podstawie własnych mechanizmów. „Organizmy żywe aktywnie działają na rzecz zachowania swej integralności i tożsamości. Tożsamość ich zapewniona jest przez to, że wszystkie procesy wewnętrzne organizmu regulowane są przez geny zawarte w jądrze każdej komórki, procesy te nie są więc zdane na działanie zmiennych warunków zewnętrznych, które stanowią co najwyżej pomocnicze bądź modulujące czynniki ich realizacji, ale nie czynniki determinacji”<sup>28</sup>. Widzimy więc, że czynniki determinacji warstwy niższej stają się czynnikami realizacji warstwy wyższej. Całościowość organizmów polega zaś na tym, że poszczególne części organizmu są wyspecjalizowane w pełnieniu różnych funkcji w ramach układu oraz na zapewnianiu równowagi między nimi. W praktyce polega to na porównywaniu rezultatów różnych obszarów organizmu. Gdyby mechanizm ten nie istniał, nie sposób byłoby zapewnić odpowiednie nawodnienie, podaż składników odżywczych etc. całej strukturze. Inaczej rzecz ujmując, organizm żywy posiada zdolność do przeciwdziałania skutkom niekorzystnych dla niego procesów zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych<sup>29</sup>.

Ostatnią, czwartą cechą jest podleganie zmianom ewolucyjnym. W odniesieniu do tej konkretnej warstwy mowa już nie tylko o holistycznie pojętym paradygmacie ewolucyjnym, ale o ewolucji *per se*, tak jak rozumie ją biologia. Jej główne założenia są dwa – mutacje genomu oraz selekcyjująca presja środowiska. Łańcuchy białkowe ulegają niekiedy pewnym zmianom prowadzącym do rozmaitych przemian pewnych cech organizmu. Ten stopniowy proces również może zostać spowodowany przez czynniki zewnętrzne jak np. promieniowanie, jednak najprawdopodobniej głównym czynnikiem powstawania mutacji są spontaniczne zmiany w samym organizmie. Jeżeli dana mutacja prowadzi do pojawienia się cechy korzystnej z punktu widzenia trwałości organizmu, może zostać przekazana kolejnym pokoleniom i utrwalona, co prowadzi do stopniowego, jednak bardzo powolnego kumulowania zmian i w rezultacie do wytworzenia się nowego gatunku. W odległej perspektywie może nawet pojawić się, jak zostanie przedstawione w dalszej części, nowa warstwa, rządząca się już odmienną zasadą determinacyjną<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

Wszystkie zjawiska i mechanizmy niezbędne dla trwania i prawidłowego funkcjonowania organizmów żywych są oparte na informacjach. „O zachowaniu organizmów przesądzają więc nie ślepo, zawsze i wszędzie działające siły fizyczne czy związki przyczyny i skutku, lecz informacyjnie sterowane związki *struktury i funkcji*”<sup>31</sup>. Widzimy więc, że procesy zachodzące w warstwie biologicznej różnią się zasadniczo od procesów fizycznych. Te drugie odgrywają istotną rolę w funkcjonowaniu wszystkich organizmów, jednak zasada działania bytów biologicznych jest inna i nie reaguje na ślepo na każdy bodziec. Roślina ma możliwość nakierować się w kierunku, z którego świeci słońce, aby zaabsorbować więcej promieni. Podobnie zwierzę, które trzęsie się z zimna nie robi tego dlatego, że jest mu zimno, ale dlatego, żeby się ogrzać. To funkcja systemowa odpowiada za reakcję na bodziec. W tym ostatnim przykładzie idzie więc o to, że obniżenie temperatury środowiska staje się jednym z możliwych czynników realizacji drżenia mięśni, co prowadzi do zwiększenia temperatury ciała i ogrzania – sprzyja więc zachowaniu organizmu. Drżenie mięśni wywołane chłodem nie jest koniecznym wynikiem niskiej temperatury, a z drugiej strony obniżenie temperatury nie jest wystarczającym warunkiem do wystąpienia takiego rezultatu. Taki sposób opisu tych zjawisk – wyjaśnianie ich przez pryzmat jedynie związków przyczynowych – jest nieadekwatne i nie uchwytuje istoty problemu, może jedynie stwarzać pozory wyjaśnienia. Inaczej rzecz ujmując, próba takiego wyjaśnienia zjawisk biologicznych uwzględniałaby jedynie czynniki ich realizacji, pomijając zupełnie czynniki determinacji<sup>32</sup>.

#### 4. Warstwa psychiczna

Kolejną warstwą wymagającą opisu, być może nawet z pewnego punktu widzenia najtrudniejszą do wyjaśnienia, jest *warstwa bytu psychicznego*. Trudność w tym przypadku polega na tym, że, jak zobaczymy w dalszej części tekstu, rozgałęzia się ona na dwa człony. Pierwszy, psychika animalna (*anima*)<sup>33</sup> tyczy się wszystkich stworzeń posiadających centralny układ nerwowy, ale nie mających jeszcze dostępu do warstwy duchowej, natomiast drugi, psychika ludzka (*humana*)<sup>34</sup>, ogniskuje w sobie zarówno funkcje psychiczne z poziomu animalnego jak

---

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 93.

<sup>33</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>34</sup> Tamże, s. 219.

i zwrotny wpływ ducha, przez co jej odmienność od animy jest znaczna. W rozdziale poprzednim, poświęconym teorii informacji, znajduje się już szczegółowa charakterystyka psyche zwierzęcej, w rozdziale niniejszym zostaną zatem jedynie przypomniane najważniejsze informacje. Więcej miejsca należy natomiast poświęcić na przedstawienie psyche ludzkiej, gdyż to ona stanowi klucz do rozwiązania problemu psychofizycznego zaproponowanego przez Chmieleckiego.

Zasadniczą trudnością w badaniach nad psychiką jest to, że nie jest ona bezpośrednio dostępna badaczowi. Bezpośredni dostęp można mieć wyłącznie do własnej psychiki, jednak oznacza to, że jest on z natury rzeczy subiektywny. Wszelkie badania czy próby wyjaśnienia zjawisk psychicznych u osób trzecich pozbawione są obiektywizmu niezbędnego w pracy naukowej, przez co posiadają walor w najlepszym razie daleko posuniętych interpretacji. Autor wskazuje, że adekwatnych i wyczerpujących odpowiedzi może dostarczyć jedynie filozofia, bowiem dopiero całościowe ujęcie problematyki psyche w perspektywie ontologicznej może dać zadowalające efekty. Jest wysoce prawdopodobne, że właśnie na warstwie psychicznej (szczególnie w odniesieniu do humany) załamuje się nauka pojmowana jako zgodność teorii z doświadczeniem, a pojawia się miejsce na nową gałąź wiedzy, która jednak jak dotąd w zasadzie nie powstała (psychologia uzurpuje sobie prawo do wyjaśniania psychiki, jednak czyni to metodami zbliżonymi do naukowych, przez co wpada w pułapkę nieuchronnego redukcjonizmu). „Obserwować można tylko to, co w jakiś sposób oddziałuje na zmysły, a działać na zmysły może tylko rzeczywistość fizyczna, a nie psychiczna”<sup>35</sup>. Można jednak wskazać przykłady z zakresu nauk przyrodniczych, gdzie również nie mamy i być może nigdy nie będziemy mieć dostępu zmysłowego do przedmiotu badań. Częstki elementarne dla przykładu, które mają rozmiary mniejsze niż najkrótsza możliwa długość fali elektromagnetycznej, na zawsze pozostaną niedostępne obserwacjom<sup>36</sup>. W takim jednak przypadku zarówno to, co badane, jak i to, co obserwowane (czyli w ogólności pewne parametry matematyczne, a nie same obiekty fizyczne) należy do jednej warstwy bytowej, podlega tej samej zasadzie determinacyjnej. „Inaczej jest w przypadku psychiki. Tym, co podlega empirycznemu badaniu, co może być badaczom dane, jest bądź mózg, a więc jedynie warunek funkcjonowania, podłoże psychiki, bądź zachowanie, będące z kolei skutkiem oddziaływania tego, co psychiczne na ciało”<sup>37</sup>. Psychika jednak jest czymś niematerialnym, czymś jakościowo różnym od struktur fizycznych czy biologicznych;

---

<sup>35</sup> Tenże, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>36</sup> Zasadne wydaje się pytanie, czy takie cząstki, mniejsze niż najkrótsza długość fali elektromagnetycznej w ogóle posiadają wygląd? Być może nie idzie tylko o to, że nie jest możliwe poznać ich wyglądu, ale że materia w mikroskali w ogóle nie posiada takiej cechy jak wygląd.

<sup>37</sup> Tamże.

należy do innej warstwy rzeczywistości. Nadto, tematy związane z psychiką i dotyczące samej psyche były zawsze, lecz szczególnie w czasach najnowszych, niezwykle nośne światopoglądowo, przez co ich opracowania łatwo ulegały manipulacjom ideologicznym, których wyniki trudno jest sfalsyfikować ściśle empirycznie.

Kontekst zarysowany powyżej nieuchronnie prowadzi do jednego pytania, które będzie zarazem punktem wyjścia do wszelkich rozważań dotyczących psychiki. Jest to pytanie o istotę tego, co psychiczne. Najpierw należy zatem określić zakres tego pojęcia. Psychika wiąże się ściśle z umożliwiającym jej pojawienie się fundamentem bytowym. Taki bezpośredni fundament to, jak wspomniano, centralny układ nerwowy, ze szczególnym uwzględnieniem mózgu. Zróżnicowanie form mózgów u różnych zwierząt i u człowieka (a nawet wśród samych tylko ludzi – bywają poważne schorzenia neurologiczne czy urazy fizjologiczne na czele z utratą znacznej części mózgowia, które bynajmniej nie wykluczają istnienia i mniej lub bardziej prawidłowego funkcjonowania psychiki u takiej osoby) nie mają, jak się wydaje, wpływ na pojawienie się samej psyche, co najwyżej na sprawność jej działania. „Nowość jaka zaistniała wraz z powstaniem układu nerwowego, polega na tym, że bodźce fizyczne z zewnątrz takiego układu zostają – za pomocą mniej lub bardziej wyspecjalizowanych *receptorów* – przetworzone na stany wewnętrzne samego tego układu, będące *reprezentacjami* tych bodźców (ich odzwierciedleniem, obrazem)”<sup>38</sup>. Ponieważ zatem, bodźce odbierane ze środowiska pozostają w ścisłym związku ze stanami rzeczy w samym środowisku, to i reprezentacja tych bodźców jest również reprezentacją tego środowiska (jakiegoś jego aspektu); zawiera informację o tym środowisku. Precyzując, reprezentacje to czasoprzestrzennie uporządkowane kolekcje informacji traktowane przez centralny układ sterujący (a taką rolę pełni układ nerwowy) jako integralne całości. Dzięki takiemu stanowi rzeczy reprezentacje psychiczne mogą stanowić podstawę działania organizmów obdarzonych psychiką. Wobec powyższego, wpływ środowiska musi posiadać charakter deterministyczny – aby możliwe było podjęcie działania na podstawie posiadanych reprezentacji. Z uwagi na to, że świat jest deterministyczny, powstałe reprezentacje są z reguły adekwatnym odwzorowaniem świata zewnętrznego i są jednoznaczne. Uwidocznia się tym samym zasada determinacyjna warstwy bytów psychicznych – jest nią *reprezentacja*. Również w tym więc przypadku czynniki determinacji warstwy niższej (w tym wypadku biologicznej – czyli informacje) stają się czynnikami realizacji warstwy wyższej (informacje umożliwiają zrealizowanie się – powstanie – reprezentacji psychicznych)<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 100.

<sup>39</sup> Tamże, s. 103.

Dla zobrazowania różnicy pomiędzy fizycznym a biologicznym działaniem bodźca i jego systemową rolą posłużyliśmy się uprzednio przykładem wpływu niskiej temperatury na organizm, w którym następowało drżenie mięśni. Uwzględniając warstwę psychiczną można rozwinąć ten przykład. „Zmiana temperatury otoczenia może być też wykrywana przez odpowiednie receptory w skórze, połączone z mózgiem przez włókna nerwowe, za pomocą których przekazywane są do niego informacje zebrane z receptorów”<sup>40</sup>. Zwraca jednak uwagę fakt, że bodziec temperaturowy nie występuje tu pod swą własną postacią, tj. nie działa jako taki na mózg. Włókna nerwowe nie przewodzą stanów temperaturowych, lecz jedynie zakodowaną pod postacią impulsów reprezentację tego uchwyconego stanu rzeczy. Ta reprezentacja zostaje w mózgu zinterpretowana jako reprezentująca coś innego poza układem, czyli w tym przypadku temperaturę otoczenia. Reprezentacja nie odsyła zatem do wewnętrznych stanów organizmu, lecz do czegoś poza nim. Po otrzymaniu takiej informacji mózg zleca odpowiednie działania zaradcze, np. drżenie mięśni, które wskutek tego działania starają się podnieść temperaturę organizmu. W zależności od organizmu, który zostaje poinformowany o niskiej temperaturze, potencjalnie zagrażającej jego zdrowiu lub życiu, może on podjąć różne działania, np. poszukiwanie schronienia, a w przypadku człowieka może to być przywdzianie cieplejszej odzieży. W każdym razie nie mamy tu do czynienia z reakcją wprost na bodziec, ale na reprezentację odwzorowującą coś w świecie.

Różnic pomiędzy systemami wykorzystującymi reprezentacje i informacje jest więcej. Organizmy działające jedynie na podstawie informacji jakościowej dokonują rozróżnień typu selekcji, te zaś, które operują w działaniu na reprezentacjach, potrafią wykorzystywać informacje strukturalne, czyli wyższego rzędu, co przejawia się np. w widzeniu wielobarwnym. Nadto, zdolność detekcji bodźca nie jest w prostszych organizmach (nie posiadających jeszcze centralnego układu nerwowego) wyodrębniona spośród innych funkcji przez nie spełnianych. Organizmy kierujące się w działaniu reprezentacjami potrafią wyizolować funkcje informacyjne, co pozwala im na skuteczniejsze pozyskiwanie informacji oraz ich przetwarzanie. Jak widzimy, dopiero układ nerwowy może być uznany za pełny układ informacyjny<sup>41</sup>.

Oprócz informacji należy uwzględnić jeszcze drugi czynnik realizacji procesów psychicznych, będący zarazem bezpośrednim fundamentem bytowym psychiki – jest nim mózg. Ilość czynników realizacji jest różna, ale można założyć, że tym większa im wyższa jest warstwa bytowa. Dzieje się tak dlatego, że relacja ufundowania jest przechodnia – jeżeli A jest

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 102.

<sup>41</sup> Tamże.

fundamentem bytowym B, a B fundamentem bytowym C, to A jest również fundamentem bytowym C itd. A ponieważ czynniki determinacji warstwy niższej (czyli jej fundament bytowy) stają się czynnikami realizacji bytów warstwy wyższej, to i ilość tych czynników wzrasta w kolejnych warstwach<sup>42</sup>.

Pierwszą postacią psychiki jest *anima*. Termin ten wprowadza Chmielecki w celu uzyskania skojarzenia ze światem zwierzęcym, gdyż człowiek cechuje się innym, wyższym rodzajem psyche zwanym *humana*. Błędne byłoby jednak założenie, że *anima* w człowieku w ogóle nie występuje. Po pierwsze, pewne mechanizmy animy zostają w ramach *humany* zachowane, inne zmodyfikowane, dodane zostaje też coś jakościowo nowego, o czym później. Po drugie natomiast, w toku rozwoju osobniczego człowiek – jak się wydaje – przechodzi przez etap, w trakcie którego posiada wyłącznie animę<sup>43</sup>, *humana* zaś pojawia się stopniowo, niejako „pączkuje” i dojrzewa na gruncie doświadczeń zdobywanych i zapamiętywanych przez animę. Należy bowiem zauważyć, że postać psyche ludzkiej zawiera też w sobie zwrotne działanie ducha („od góry do dołu” – problem *downward causation*, o którym więcej w rozdziale siódmym). Ten wpływ ducha na warstwę niższą skutkuje znacznymi zmianami (w stosunku do animy) w samej *humanie*, a z pewną dozą ostrożności można także założyć, że *humana* w pewnym stopniu partycypuje w warstwie duchowej. Nie jest to zjawisko wyjątkowe – struktura warstwowa zaproponowana przez Chmieleckiego zakłada (co różni ją zasadniczo od Hartmanowskiej teorii warstw bytu realnego, w której warstwy są „odizolowane”), że ewolucja warstw przebiega płynnie, na zasadzie ciągłego procesu rozwoju, oraz że poszczególne warstwy posiadają jakąś część wspólną<sup>44</sup>. W każdym przypadku ta część wspólna należy już z ontycznego punktu widzenia do warstwy wyższej. Przypadek psychiki jest o tyle wyjątkowy, że warstwa duchowa zyskuje wyzwolenie z determinizmu przyczynowo-skutkowego dzięki alternatywnemu źródłu determinacji, którym są wartości. A ponieważ duch może przejawiać się w świecie realnym jedynie *via* psychika, toteż wolietywna aktywność ludzi realizuje się dzięki charakterystycznym cechom ubogaconej przez warstwę ducha *humany*. Źródłem wolności pozostaje duch, jednak nie miałby on żadnej mocy sprawczej, gdyby nie psyche ludzka, która jego aktywność „wprowadza na świat”<sup>45</sup>.

Zacznijmy jednak od krótkiego przypomnienia charakterystyki animy. Można wyróżnić kilka stanów i procesów animy, które są dla niej fundamentalne. Po pierwsze, są to wspomniane

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 103.

<sup>43</sup> Tamże, s. 104.

<sup>44</sup> Tamże, s. 71-72.

<sup>45</sup> Tamże, s. 104.

już reprezentacje, czyli informacje strukturalne, które są powstałymi w wyniku pobudzenia odpowiednich receptorów obrazami zmysłowymi. Po drugie, byty animalne posiadają już odruchy bezwarunkowe, które występują jako mechaniczna, spontaniczna odpowiedź na pewien bodziec. Po trzecie, istoty z centralnym układem nerwowym posiadają instynkty, które najkrócej opisać można jako łańcuchy odruchów prostych, których zadaniem jest zapewnienie organizmowi przetrwania i przedłużenia gatunku. Pozostałe cechy animy to zdolność do tworzenia asocjacji reprezentacji, czyli kojarzenia poszczególnych reprezentacji ze sobą, zapamiętywanie, rozpoznawanie oraz odruchy złożone, powstałe najczęściej w wyniku zdolności uczenia się i zapamiętywania. Wszystkie wymienione cechy animy mają jednak wspólny mianownik w postaci reprezentacji, na których operują. „Anima to sfera wrażliwości oraz reaktywności na reprezentacje rozmaitych bodźców. Funkcje animy to *re*-akcje, a nie samorzutne akcje jej samej”<sup>46</sup>. Tak więc wszystkie działania zwierząt są pochodne względem pewnych bodźców i zdarzeń fizycznych lub biologicznych. Bodźce te zostają przekształcone na ciągi impulsów elektrycznych i w takiej zakodowanej formie są dopiero odbierane przez mózg. Musi zatem nastąpić jeszcze odkodowanie tego ciągu impulsów w mózgu aby mogły one stanowić podstawę działania. Dopiero w wyniku takiej interpretacji otrzymanych informacji zwierzę „wie”, z jakim konkretnie bodźcem się zetknęło. „U zwierzęcia interpretacja ma charakter behawioralny, polega na przyporządkowaniu danej reprezentacji jakiejś reakcji behawioralnej, to jest określonego sposobu zachowania”<sup>47</sup>. Interpretacja, o której mowa, może dokonać się na jeden z dwu sposobów – albo w wyniku odruchów bezwarunkowych (czyli wrodzonych), albo też zwierzę może reagować w sposób wyuczony (odruchy nabyte, asocjacje). Reakcje nabyte wymagają zestawienia zaistniałej sytuacji z zasobami pamięci. U zwierząt pamięć i zdolność do uczenia się ograniczają się właściwie do podanych powyżej funkcji, które, chociaż stanowią ogromną różnicą w stosunku do mniej rozwiniętych zwierząt i roślin, to jednak nie wykorzystują pełnego potencjału tych zjawisk i zdolności; znacznie większą rolę zaczynają one odgrywać dopiero u człowieka<sup>48</sup>.

Zwierzęta posiadają coś jeszcze, co pozwala im na wytworzenie asocjacji i odruchów warunkowych – tym czymś jest zespół popędowy. Stanowi on wewnętrzny mechanizm służący ustalaniu ważności odebranego bodźca. „Popędy to zespół biologicznie dziedziczonych dyspo-

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 105.

<sup>47</sup> Tamże, s. 106.

<sup>48</sup> Tamże.

zycji do endogennego wytwarzania stanów nierównowagi wewnętrznej bądź do wykorzystywania niezależnie od nich powstających stanów nierównowagi do sterowania zachowaniem”<sup>49</sup>. Widzimy więc, że na poziomie animy jedyna interpretacja, jaka zachodzi, to interpretacja wewnątrzsystemowa (nie przedmiotowa, która pojawia się dopiero u człowieka). W przypadku interpretacji wewnątrzsystemowej występuje zjawisko *predeterminacji*, gdyż wystąpienie danego stanu mózgu jako wynik innego stanu mózgu jest w dużej mierze przesądzone jeszcze w punkcie wyjścia, zwierzę wszak nie ma możliwości wpłynąć na te pojawiające się stany. Taki stan rzeczy umożliwia zwierzęciu większe zdolności adaptacyjne do sytuacji środowiskowej, jednak nie wyzwala go bynajmniej z uwikłania w przyczynowość<sup>50</sup>.

Na koniec przedstawienia psychiki animalnej przypomnieć należy jeszcze ostatnią kwestię, która okaże się także niezbędna dla zrozumienia działania psychiki ludzkiej – mowa o podziale animy na trzy podsystemy. Jak zostało opisane w rozdziale poprzednim, anima posiada trzy podsystemy, dzięki którym jest możliwe spełnianie przez nią funkcji sterujących na poziomie całego organizmu. Pierwszym z nich jest podsystem kognitywny, nazywany *sensorium*. Odbiera on bodźce zmysłowe i przetwarza je na reprezentacje. Drugi to podsystem witalny, zwany inaczej *tensorium*, który ma możliwość wygenerowania wewnątrzsystemowych stanów nierównowagi w organizmie, oraz przedstawienia instancji wyższej (o której poniżej) możliwości adekwatnej reakcji, najczęściej w postaci odpowiedniego odruchu. Ostatni to podsystem sterujący, czyli *efektorium*. Wykorzystuje on dane z dwu poprzednich podsystemów do sterowania zachowaniem układu w celu przywrócenia stanów równowagowych<sup>51</sup>.

Po przypomnieniu informacji dotyczących animy można już przystąpić do charakterystyki psyche ludzkiej – humany – która jest szczególnym przykładem psychiki, bowiem powstaje w wyniku zwrotnego wpływu ducha na psychikę animalną. Wspomniano już o tym, że niektóre cechy warstwy niższej zostają zachowane, inne zmienione, a także, że dodane zostaje coś nowego, kiedy nadbudowuje się na niej warstwa wyższa. Tak jest i w opisywanym przypadku. Po pierwsze, zachowana została elementarna struktura dwu pierwszych podsystemów animy – *sensorium* i *tensorium*. Człowiek dysponuje zmysłami pozwalającymi zbierać dane z otoczenia i wewnątrz układu, posiada także układ popędowy. „Zarazem jednak, w obrębie *tensorium* pojawiła się znacząca modyfikacja: wyrażający strukturę aktualnych potencjałów witalnych zwierzęcia tensor, nie przestając funkcjonować, na poziomie humany traci swą rolę

---

<sup>49</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>50</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>51</sup> Tamże, s. 210-211.

głównej – czy wręcz jedynej – siły napędowej, na rzecz struktury *przedstawionych* (postrzeganych, uświadomionych) *interesów*, reprezentowanych w tensorium (a ściślej mówiąc, w odpowiadającej mu pamięci, tj. w librarium) przez idee i przekonania dotyczące tego, co dany osobnik uznaje za *ważne/dobre/korzystne* dla siebie i swoich bliskich<sup>52</sup>. Mowa tu o szeroko pojętym dobru, tzn. wszelkich stanach czy przedmiotach istotnych z jakiegoś powodu istotnych dla podmiotu. Tyczy się to zarówno realnych dóbr realnych, jak i tych wyobrażonych, co do których przekonania mogą być mylne, idzie jednak o pewne przedstawienie „sobie samemu” ważności czegoś. Chmielecki tak zmodyfikowane tensorium określa mianem *duszy*<sup>53</sup>. Jako zmodyfikowane tensorium, dusza jest organem niezmysłowego czucia, jednak nie należy traktować owego czucia w kategoriach subiektywnego odczuwania, przeżywania czegoś, lecz jako spontaniczne zajmowanie pewnej wartościującej postawy, w sensie obiektywistycznym. Nadto, dusza dokonuje oceny wagowej docierających do niej z poziomu sensorium bodźców, tj. zajmuje pewną wartościującą postawę względem nich, co wyraża się np. w postaci rozmaitych uczuć, emocji, pragnień, pożądań etc., co zbiorczo można określić mianem fenomenów wyrazowych. To, co dusza aktualnie odczuwa, zostaje skonfrontowane z zasobami librarium – jeśli odczucia pasują jakoś do tych zasobów, zostają do nich dołączone, jeśli są neutralne, dusza pozostaje bierna, a jeśli doniesienia sensorium pozostają w relacji niezgodności do zasobów librarium, zostają przez duszę odrzucone, tj. nie zostają włączone do puli danych librarium. Działania duszy mają charakter automatyczny – nie są finalnym stanem poznawczym, lecz mają postać pewnego komunikatu przedstawianego do rozumowego poznania umysłowi<sup>54</sup>.

Umysł to kolejna nowość występująca u człowieka. Pojawia się on w rezultacie zmian w obszarze pamięci krótkoterminowej zwierząt. O ile w przypadku zwierzęcia pamięć krótkoterminowa nie odgrywa aż tak dużej roli, o tyle u człowieka zmienia się jej funkcja i charakter, przez co ma znaczenie fundamentalne dla funkcjonowania i poznawania świata. Zwierzę korzysta z pamięci krótkoterminowej w celu krótkotrwałego przechowania pewnych informacji, a w wyniku powstania tego śladu pamięciowego nic już się więcej nie dzieje. U człowieka zaś pamięć krótkoterminowa zostaje przekształcona w *pamięć operacyjną*, która stanowi „panel sterowania” układem, bowiem na jej zasobach możliwe jest przeprowadzanie wielu różnorodnych operacji. Możliwe jest na przykład przywoływanie zasobów pamięci trwałej do pamięci operacyjnej i konfrontowanie ich z zaistniałą sytuacją znakową. W rezultacie zdolność nauki i przyswajania nowych danych ulega ogromnemu zwiększeniu w porównaniu do możliwości

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 219.

<sup>53</sup> Tamże, s. 220.

<sup>54</sup> Tamże .

animy. „Mówiąc bowiem najkrócej, umysł – tak jak go pojmuję – to właśnie >operator< tak zmodyfikowanej pamięci. Należy jednak od razu dodać, że może on nie tylko manipulować na aktualnej zawartości pamięci krótkoterminowej, ale również poszerzać ją, przywołując do niej sukcesywnie pewne fragmenty pamięci trwałej typu deklaratywnego, którą określam mianem *archiwum*”<sup>55</sup>. Opisany mechanizm jest możliwy dzięki temu, że zapamiętywanie ma charakter asocjacyjny, tzn. wszystko, co trafia do pamięci trwałej, jest zapamiętywane w powiązaniu z czymś innym, nie jako wydzielona porcja danych bez kontekstu. Co więcej, jednostka pamięciowa, która znajduje się aktualnie w pamięci operacyjnej może przywołać na raz wszystkie reprezentacje, z którymi jest skojarzona. „Dzięki takiemu mechanizmowi zapamiętywania, w obszarze pamięci trwałej powstaje z czasem coś w rodzaju *grafu*, którego wierzchołkami są ślady pamięciowe poszczególnych reprezentacji (>engramy<), a krawędziami uchwycone przed zapamiętaniem związki między nimi. Graf taki nie musi być strukturą linearną, jako że ten sam engram może być członem różnych asocjacji”<sup>56</sup>. Opisana struktura przypomina nieco pajęczynę, w której pociągnięcie jednej nitki powoduje poruszenie wszystkich z nią połączonych. Z uwagi na prędkość przesyłu danych przez sieć neuronalną, kojarzenie i przywoływanie odpowiednich jednostek pamięciowych odbywa się „momentalnie”, przez co rozumieć należy, że jest ono nieuchwytywalne w doświadczeniu<sup>57</sup>.

Zrozumiała staje się więc funkcja umysłu w psychice ludzkiej, a jest nią najkrócej mówiąc obsługa pamięci operacyjnej. Umysł zawiaduje pamięcią operacyjną w celu utworzenia z poszczególnych jednostek pamięciowych spójnych grafów, które następnie trafiają do pamięci trwałej. „Myślenie w sensie czynności to bowiem wiązanie reprezentacji w większe całości wedle pewnych reguł znaczeniowych”<sup>58</sup>. Praca umysłu będzie zatem wydajniejsza, jeśli użytkownik posiada znajomość jakiegoś języka, pozwala on bowiem zastąpić operacje na reprezentacjach przez przypisanie danym reprezentacjom nazw, które są umownymi reprezentacjami oryginalnych reprezentacji. W takim przypadku należy pamiętać, że operacje umysłu na podstawie nazw będą zależne od reguł składni używanego języka. W ten sposób reprezentacje są przez umysł traktowane jako znaki czegoś innego, do czego odsyłają na mocy konwencji. Umysł zatem, jako jedna z instancji humany, ma charakter semiotyczny, ponieważ operuje znakami, jednak jest on ograniczony do aspektu syntaktycznego, gdyż nie ma możliwości wyjścia

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 221.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s. 222.

poza sytuację znakową. „Inaczej mówiąc, umysł nie ma możliwości wglądu w treść poszczególnych wierzchołków [tych grafów – A. N.], może jedynie eksplorować połączenia pomiędzy nimi”<sup>59</sup>. Porównanie umysłu do komputera wydaje się więc być o tyle trafne, że w obu przypadkach pewna instancja ograniczona jest do operowania na posiadanych danych, nie ma jednak możliwości wyjścia poza nie. Taka teza może wydawać się cokolwiek kontrowersyjna, wszak to umysł utożsamia się zwykle z tym, co daje człowiekowi zdolność do wzniesienia się ponad siebie, do przekroczenia siebie. Chmielecki jednak argumentuje, że umysł to jedynie jedna z instancji humany, służąca wykonywaniu określonych zadań pobocznych, nie zaś sam rdzeń istoty ludzkiej. To natomiast, co rzeczywiście pozwala człowiekowi wykroczyć poza fizyczność, poza determinizm przyczynowo-skutkowy i daje możliwość „części do ogarnięcia całości” jest *duchowe centrum sterujące*, lub po prostu *duch*<sup>60</sup>.

Była już mowa o tym, że humana jest specyficznym rodzajem psyche, ubogaconym przez zwrotny, odgórny wpływ ducha. Wynika z tego, że chociaż warstwa psyche ludzkiej jest niższą niż warstwa duchowa, to dla swego zaistnienia wymaga już dostępu do tej drugiej. W samym opisie humany dostrzegalne są już liczne pierwiastki warstwy duchowej (co będzie jeszcze pokazane poniżej).

Chmielecki twierdzi, że pojawienie się tego nowego, duchowego centrum sterującego („nowego” – gdyż psychika animalna również spełnia rolę centrum sterującego aktywnością całego układu) warunkowane było ewolucyjnymi zmianami w mózgu. Idzie tu o kolejność następstwa czasowego, bowiem w myśl założeń ontologii integralnej to właśnie zmiany w warstwach niższych warunkują wyłonienie się z czasem warstw wyższych. Zmiany w mózgu (np. pojawienie się nowego rodzaju neuronów) umożliwiają zaistnienie warstwy duchowej, posiadającej inną zasadę determinacyjną oraz szczególne właściwości. Nie jest jednak tak, że najpierw pojawia się humana, a dopiero potem duch. Przeciwnie – dopiero gdy już warstwa duchowa istnieje, wówczas w trakcie rozwoju tegoż ducha, jego nauki i poznawania świata, pojawia się humana. To nowe centrum sterujące określa autor także mianem *Jaźni*, ponieważ posiada ono charakter podmiotu transcendentalnego; nie jest ono dostępne żadnemu doświadczeniu<sup>61</sup>.

Duchowe centrum sterujące zastępuje animalne centrum sterujące, czyli efektorium (jest na nim nadbudowane) i anatomicznie mieści się w tym samym obszarze mózgu – w jądrze przyśrodkowo-grzbietowym wzgórza. Chmielecki zakłada takie położenie duchowego centrum

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 223.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże.

sterującego przede wszystkim ze względu na to, iż powinno ono móc kontrolować działanie swego antenata. Jako nadrzędna instancja kierująca duchowe centrum sterujące musi posiadać odpowiednie kompetencje do regulowania działania całości organizmu – mieć możliwość wglądu w sytuację i dostęp do informacji. Funkcje te – zdaniem Chmieleckiego – pełni świadomość, która ujawnia duchowemu centrum sterującemu to, co dzieje się w podległych mu strukturach. Nie o wszystkim jednak może być ono poinformowane. Część procesów przebiega bez udziału świadomości – nie można np. być świadomym spalania glukozy w komórkach ciała. Nadto, niezbędne jest posiadanie przez to nowe centrum dodatkowych uprawnień stanowiących, dzięki którym może działać inaczej niż tylko reaktywnie (jak zwierzęta). Czymś takim jest wolna wola, dzięki której możliwe jest podejmowanie suwerennych decyzji będących własną aktywnością człowieka, a nie tylko odpowiedzią na bodziec czy zaistniałą sytuację. Z wolną wolą z kolei ściśle związany jest rozum, czyli refleksyjny namysł oparty na zasadach racjonalności, który także poprzedza dokonanie (świadomego) wyboru<sup>62</sup>.

Widzimy więc, że miejscem styku poziomów animalnego i duchowego jest obszar pamięci operacyjnej (u zwierząt krótkotrwałej). Zawarte w nim ślady pamięciowe same z siebie nie działają, są bytami irrealnymi. Nie powodują przyczynowo reakcji duchowego centrum sterującego, są mu po prostu dane, a ujawnia je skanująca te zasoby świadomość. „W konsekwencji, zmysłowo-popędowe stany animalne nie wywołują żadnych nieuchronnych następstw w sferze duchowej i dlatego układ duchowy cechuje suwerenność czy też autonomia względem sfery animalnej: winien się z nią liczyć, gdyż jedynie poprzez nią może wejść w kontakt z zewnętrzną rzeczywistością, ale to od niego samego zależy, czy i jak treści animalne zostaną spożytkowane”<sup>63</sup>. Wszystkie opisane cechy ducha w perspektywie całego bytu ludzkiego sprawiają, że posiada on status bytu nadrealnego, a więc takiego, który sam może działać, ale nie może stać się przedmiotem działania z zewnątrz. To z kolei, że swoją aktywność w świecie realizuje zawsze *via* psychika, sprawia, że sama humana wraz ze swymi specyficznymi prerogatywami różni się bardzo od psyche zwierzęcej. Jest to być może największy przeskok jakościowy spośród wszystkich transformacji warstwowych – wliczając w to powstanie materii ożywionej, czyli życia.

---

<sup>62</sup> Tamże, s. 224.

<sup>63</sup> Tamże, s. 225.

## 5. Warstwa duchowa i warstwa bytów inteligibilnych

Dwie ostatnie warstwy – *warstwa duchowa* i *warstwa bytów inteligibilnych* – zostaną omówione w ramach jednego podrozdziału. Ich ścisły związek pozwala na potraktowanie tych dwu warstw jako pewnego kontinuum, które dla pełniejszego i dokładniejszego ujęcia problemu lepiej charakteryzować wspólnie. Warstwa duchowa jest bezpośrednim fundamentem bytowym warstwy bytów inteligibilnych, jednak to nie duch te byty ustanawia – czynniki determinacji warstwy duchowej stają się wprawdzie czynnikami realizacji bytów inteligibilnych, jednak ta ostatnia z warstw nie posiada własnej zasady determinacyjnej, co wyróżnia ją spośród wszystkich warstw. Z powodu braku zasady determinacyjnej okazuje się także, że na tej ostatniej warstwie nie może zostać już nadbudowana żadna inna, ponieważ nie miałyby „z czego się zrealizować”. Warstwa bytów inteligibilnych stanowi zatem kres ewolucji i rozwoju struktury warstwowej.

Obie warstwy, o których tu mowa, najlepiej charakteryzować w ramach szerszej struktury, którą jest człowiek, bowiem nigdzie indziej w świecie nie występują i występować nie mogą, potrzebują wszak odpowiedniego fundamentu bytowego dla swego zaistnienia i trwania. Człowiek jest bytem złożonym, tj. pewną częścią swego jestestwa partycypuje w każdej z warstw bytowych. Ciało zbudowane jest z materii fizycznej, zarówno ożywionej, jak i nieożywionej, w postaci np. minerałów, mikroskładników, pierwiastków chemicznych, czy wreszcie po prostu z cząstek elementarnych stanowiących budulec wszelkiej materii. Posiada także warstwę psychiczną i jej bezpośredni fundament bytowy w postaci centralnego układu nerwowego. Odmienność człowieka od wszystkich innych bytów sięga znacznie dalej niż tylko poziom zaawansowania tych struktur (co zresztą nie we wszystkich aspektach jest prawdą – niektóre cechy, jak choćby zmysł wzroku, pewne zwierzęta mają rozwinięte znacznie lepiej niż człowiek), a bierze się ona z posiadania warstwy duchowej i związanej z nią ściśle warstwy bytów inteligibilnych. „Ale człowieka cechuje też coś więcej, co stanowi o jego odmienności od najwyżej nawet rozwiniętych istot psychicznych. Tym czymś jest *duchowość*”<sup>64</sup>. Duch w ujęciu Chmieleckiego pojawia się w toku zmian ewolucyjnych, jako nowe, nadrzędne względem animalnego centrum sterujące. Już centralny układ nerwowy u zwierząt posiadał możliwość zawiadywania (re)aktywnością na poziomie całego organizmu, jednak była to właśnie tylko re-aktywna odpowiedź na bodźce i stany wewnętrzne układu, nie zaś, jak ma to miejsce u człowieka, swoiście własna aktywność. Animalne podukłady – wegetatywny i popędowy –

---

<sup>64</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 115.

sterujące kolejno sferą fizjologiczną i psychiczną, zostały w dużym stopniu zachowane, jednak nadbudowane na nich duchowe centrum sterujące sprawuje nad nimi zwierzchnią kontrolę, może modyfikować ich działanie w pewnym zakresie, może także powstrzymywać niektóre odruchy i popędy. „Istnienie duchowego centrum sterującego przejawia się w postaci *samoświadomości*, tj. poczucia bycia określonym >Ja< (jaźnią), które zdaje sobie sprawę z doznawanych wrażeń. Funkcjonowanie tego Ja polega nadto na spełnianiu aktów – wyobraźni, myślenia, chcenia, podejmowania decyzji itp”<sup>65</sup>. Wyjąwszy niewielką pulę odruchów (prawdopodobnie w dodatku wyłącznie bezwarunkowych), duchowe centrum sterujące kieruje całym postępowaniem człowieka. Precyzyjniej jednak można to wyrazić tak oto: to właśnie człowiek sam kieruje swoim zachowaniem, nie zaś „coś” w człowieku – duchowe centrum sterujące jest samą esencją człowieczeństwa, rdzeniem istoty ludzkiej. Nie należy więc w warstwie opisu oddzielać go jako wyłącznie czegoś w bycie ludzkim, jako że jest ono warunkiem konstytutywnym człowieczeństwa. Zwierzę w swoim postępowaniu nie ma wyboru – reprezentacje implikują natychmiastową interpretację praktyczną (behawioralną), nie posiadają innego znaczenia. Układ animalny nie posiada życia wewnętrznego, zdany jest na okoliczności środowiskowe i odbierane bodźce, stanowiące podstawę jego działania. „Jego psychika jest niczym ekran, na którym pojawiają się i znikają różne treści pochodzące ze świata zewnętrznego bądź z jego własnego organizmu”<sup>66</sup>. Gdyby zatem pozbawić zwierzę tych bodźców, jego psychika zostałaby w pewnym sensie wyłączona, nic by się w niej nie działo, a zwierzę zapewne pozostałoby na poziomie zwykłego układu biologicznego, podobnie jak roślina, o ile byłoby to możliwe, bowiem nie jest wcale pewne, czy może nastąpić tak dalece posunięta degradacja i „spadek” bytu do warstwy niższej, nawet w ujęciu jednostkowym. Zwierzę, jak już wspomnieliśmy, posiada pamięć krótkotrwałą, która jest wprawdzie niezbędna do działania psychiki, jednak pozwala na dokonywanie asocjacji, czyli kojarzenia reprezentacji, jedynie na podstawie aktualnie występujących śladów pamięciowych. W przypadku człowieka, posiadającego ducha i życie wewnętrzne, sytuacja jest zgoła inna. Duch jest pewnym niezmiennikiem – bytem nadrealnym – więc stanowi pewną trwałą sprawność w człowieku, która w dodatku warunkuje działanie w trybie refleksyjnym, dzięki czemu nie ma już konieczności działania w odpowiedzi na bodziec, ale ewentualne działanie poprzedza namysł, refleksja. „Centrum duchowe nie jest uwikłane w czas rzeczywisty, funkcjonuje w ramach własnego czasu wewnętrznego, co wyraża się w swobodnym dostępie do pamięci, a więc praktycznie do całej posiadanej przezeń wiedzy, do

---

<sup>65</sup> Tamże, s. 116.

<sup>66</sup> Tamże.

wspomnień z przeszłości i do planów na przyszłość”<sup>67</sup>. Można pokusić się o niewielką modyfikację przedstawionej w niniejszym cytacie tezy. Otóż duch, jako byt nadrealny, nie może podlegać czasowości w ogóle, ponieważ czas implikuje zmiany, jest wszak miarą zmian. Trafniej prawdopodobnie byłoby więc stwierdzić, że dlatego, iż duch jako taki nie podlega upływowi czasu, ma możliwość dostępu do całości wiedzy człowieka nawet pomimo tego, że pozostałe, niższe warstwy są wciąż w czasowości zanurzone. Takie ujęcie ducha pozwala na wydobycie go z łańcucha procesów czasowych w ogóle, tak, że nie trzeba zakładać innego czasu duchowego. Akty duchowe *per se* nie są czasowe, lecz ich realizacja w świecie realnym siłą rzeczy musi odbywać się w czasie, z uwagi na warstwy niższe podlegające czasowości<sup>68</sup>.

Pojawienie się duchowego centrum sterującego – podobnie jak to miało miejsce w przypadku każdej nowej struktury powstałej ewolucyjnie – nie było wydarzeniem jednostkowym, lecz pewnym rozciągniętym w czasie procesem. To nowe centrum sterujące wyłoniło się więc na fundamencie obecnej już u zwierząt struktury kierowania zachowaniem na podstawie reprezentacji świata zewnętrznego. Ponieważ jednak centrum duchowe jest nadrzędne względem animalnego, przeto posiadać musi jakąś zasadniczą nowość w mechanizmie operowania na reprezentacjach. „To nowe polega na zdolności poznawczego uchwycenia *istoty* reprezentacji, tj. na zrozumieniu, że reprezentuje ona coś innego, i na wypływającej z tego rozumienia umiejętności przejścia od reprezentacji do tego, co reprezentowane, tj. do poznawczego określenia jej przedmiotu. Przedmiot ten stanowi *sens* tej reprezentacji (...). Reprezentacje zostają tu więc interpretowane przez odniesienie do świata, a nie do stanu układu popędowego”<sup>69</sup>. To właśnie *sens* jest zasadą determinacyjną warstwy bytów duchowych. Zdolność przejścia od reprezentacji do jej przedmiotu, do tego, co ona reprezentuje, sprawia, że ta reprezentacja staje się *znakiem czegoś*.

Ponieważ używanie znaków jest specyficzną i ważną funkcją ducha, toteż wymaga ono tutaj krótkiej charakterystyki. Znak potocznie rozumiany jest umownym (nie obiektywnym) odsyłaczem do czegoś innego. Przeważnie znakiem określa się jakiegoś rodzaju zmysłowe spostrzeżenie, np. konkretny dźwięk, obraz, czy też inną jakość, która zostaje potraktowana jako coś ważnego na mocy spełnianej przez siebie funkcji, nie zaś samo z siebie. Wydaje się zatem, że znakami mogą być nie tylko byty czy jakości fizyczne, bowiem pewne stany psychiczne również mogą funkcjonować jako znaki. Co więcej, jeśli potraktować dosłownie definicję znaku, jako czegoś co odsyła do czegoś innego na mocy konwencji, to wydaje się, że obiekty

---

<sup>67</sup> Tamże, s. 117.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże.

fizyczne w ogóle nie mogą być uznane za znaki. Obiekt fizyczny do niczego wszak nie odsyła, może tylko działać na coś innego, a odsyłanie nie jest działaniem fizycznym. Wniosek jaki się nasuwa jest następujący: związek znaku z obiektem, do którego on odsyła, zachodzi tak naprawdę pomiędzy pewną reprezentacją, czyli jakością psychiczną i przedmiotem, do którego ona odsyła (na mocy konwencji, tj. odgórnie przez podmiot ustalonego znaczenia)<sup>70</sup>.

Obiekty fizyczne – rozumiane szeroko, a więc także fale akustyczne czy szeregi liter tworzące słowa – spełniają jednak pewną rolę w sytuacji znakowej. Są one nośnikami treści znakowych, czyli informacji, które w tych jakościach są zawarte. Jak wiadomo z rozdziału poprzedniego, informacja nie funkcjonuje w świecie samoczynnie, musi posiadać pewien nośnik, w którym jest zakodowana. Poza tym, aby rzeczywiście można było mówić o informacji, potrzebny jest także jakiś receptor (odbiornik), który potrafi tę informację odkodować, w przypadku człowieka można powiedzieć – zrozumieć. Nadto, w omawianym przykładzie dodać należy jeszcze jedno – nieuprawnione byłoby utożsamienie znaku i reprezentacji. O ile każdy znak reprezentuje coś innego, o tyle nie każda reprezentacja psychiczna jest znakiem. Podstawowa różnica polega na tym, że reprezentacje powstają niezależnie od układu, biernie, jako odwzorowanie obiektu w świecie. Aby mówić o znaku, musi nastąpić nie tyle odwzorowanie, co aktywne przyporządkowanie pewnej jakości psychicznej do obiektu. W wyniku powstania reprezentacji pewne relacje (np. sąsiedztwo elementów) oryginału zostają zachowane, znak natomiast nie musi – i często nie może, jak to ma miejsce w przypadku pisma – nieść ze sobą żadnych informacji na temat obiektu, do którego odsyła. Ciąg znaków danej nazwy nic nie mówi o przedmiocie, którego dotyczy. „Po drugie, relacja odwzorowania jest przeciwnie skierowana niż relacja przyporządkowania; pierwsza skierowana jest od oryginału do obrazu, druga odwrotnie”<sup>71</sup>. W drugiej sytuacji mamy do czynienia, *per procura*, z obecnością kogoś, kto jest w stanie zinterpretować dany obraz, kto zna zasady konwencji, do której należy dany znak. Wobec powyższego dotychczasową definicję znaku trzeba uzupełnić. Widzimy bowiem, że znak to nie tylko coś, co odsyła do czegoś innego. Potrzebny jest jeszcze jeden element – podmiot, który daną jakość traktuje jako znak; bez tego intencjonalnego założenia nie byłoby mowy o znakach, pozostałyby jedynie reprezentacje psychiczne.

Kolejnym warunkiem funkcjonowania znaków jest znajomość konwencji, w której dany znak funkcjonuje. Nieznajomość jakiegoś systemu znaków pisanych sprawia, że dla tego, kto nie zna ich znaczenia, nie są one znakami. Konieczna dla rozumienia znaku jest zatem kompetencja znakowa, czyli znajomość zasady, dzięki której następuje odsyłanie do określonego

---

<sup>70</sup> Tamże, s. 119.

<sup>71</sup> Tamże, s. 120.

przedmiotu. Chmielecki wyróżnia trzy takie zasady, co odpowiada również trzem rodzajom znaków. Po pierwsze, wyróżnić należy znaki odsyłające na mocy konwencji – *symbole* – o których była mowa w dotychczasowej analizie. „Symbolami są wszelkie znaki językowe, obrączka na palcu, dzielenie się opłatkiem, światła sygnalizacyjne na skrzyżowaniach ulic itp. Warunkiem potraktowania znaku jako symbolu jest znajomość odpowiedniej konwencji”<sup>72</sup>. Jak widzimy, dotychczasowe przedstawienie kategorii znaków ograniczało się do symboli, na tym jednak temat się nie wyczerpuje.

Oprócz znaków odsyłających na mocy konwencji istnieją jeszcze znaki odsyłające na mocy związku naturalnego, które Chmielecki określa mianem *oznak*. Znaki takie pojawiają się np. wtedy, gdy ma się do czynienia z przejawami następstwa przyczynowo-skutkowego – oznaka pojawia się, gdy człowiek zdaje sobie sprawę, że ślady stóp na piasku oznaczają właśnie, że przechodził tędy inny człowiek. Podobnie rozbłysk pioruna w oddali jest oznaką zbliżającej się burzy itp. W innych przypadkach potrzeba jednak pewnej dodatkowej wiedzy, aby potraktować dany stan rzeczy jako oznakę. Widok dymu w oddali może być uznany za oznakę płonącego ognia pod warunkiem, że dysponuje się uprzednią wiedzą o połączeniu tych dwu zjawisk. Co więcej, można założyć (taki przykład pojawia się u Chmieleckiego), że pewien stan czy obiekt może zostać potraktowany jako oznaka czegoś, ale w rzeczywistości żadne połączenie między tymi dwoma obiektami nie musi istnieć – wystarczy pewne założenie bądź wyobrażenie. Nadto, oznakami są także reprezentacje psychiczne w rodzaju dźwięków, różnego rodzaju bólów, uczuć jak głód czy wychłodzenie itd.

Ostatni rodzaj znaków wyróżniony przez Chmieleckiego to znaki odsyłające do czegoś na zasadzie podobieństwa i z tego powodu określane jako *ikony* (lub znaki *ikoniczne*). „Może to być podobieństwo optyczne (zachodzi to na przykład w przypadku zdjęcia czy portretu) bądź strukturalne (odwzorowanie jakiegoś obiektu zachowuje jakieś relacje, proporcje czy układ części – np. mapa jakiegoś terenu, plan mieszkania bądź rysunek sylwetki ludzkiej, w którym zaznaczono jedynie głowę, tułów i kończyny)”<sup>73</sup>. Tak jak to miało miejsce w przypadku niektórych oznak, tak i znaki ikoniczne wymagają, żeby podmiot posługujący się nimi posiadał jakąś dodatkową wiedzę, znajomość kontekstu, bowiem samo podobieństwo do oryginału nie wystarczy, jeśli nie ma się pojęcia kto jest oryginałem (w przypadku np. portretu).

Widzimy zatem, że wspólną własnością wszystkich rodzajów znaków jest odsyłanie do czegoś nie samo przez się, ale w wyniku dokonania przez podmiot pewnej interpretacji sytuacji znakowej – potraktowanie jakiegoś elementu w świecie jako znaku dokonuje się zawsze w

---

<sup>72</sup> Tamże, s. 123.

<sup>73</sup> Tamże, s. 122.

umyśle. Dotychczasowa analiza wciąż jeszcze nie wyjaśnia dostatecznie tego, jak to się dzieje, że w ramach sytuacji znakowej następuje przejście od reprezentacji do tego, co reprezentowane; w jaki sposób człowiek może zdać sobie sprawę z istnienia czegoś poza nim, jakiegoś świata zewnętrznego (chodzi o wszystko, co zewnętrzne względem Ja)? Wymaga to określenia czym jest i jak pojawia się w sytuacji znakowej obiekt, do którego odsyła dana reprezentacja. Psychiczna reprezentacja drzewa reprezentuje drzewo realne, pewien obiekt w świecie, który możemy dostrzec ponieważ odbija się od niego światło wpadające następnie do siatkówki oka. To jednak jest perspektywa *besserwissera*, a sam spostrzegający układ nie ma dostępu do takiej wiedzy. „Tym, co dane układowi spostrzegającemu, są tylko jego stany wewnętrzne, ma on do swej dyspozycji tylko przetworzone doniesienia organów zmysłowych, one zaś rejestrują jedynie różnice stanów fizycznych, takich jak częstotliwości wyładowań poszczególnych komórek nerwowych siatkówki”<sup>74</sup>. Na tym etapie nie pojawia się jeszcze odniesienie do świata zewnętrznego. Będzie miało ono miejsce dopiero wtedy, gdy zebrane dane zostaną w umyśle poddane analizie. Wynikiem tych operacji na reprezentacjach psychicznych jest przyporządkowanie jakiejś reprezentacji odpowiadającego jej przedmiotu. Jest to mechanizm spostrzegania, którym dysponuje duch, bo tylko on może spostrzec coś poza nim, świat zewnętrzny, i zdać sobie z tego sprawę. Przedstawmy pokrótce ten mechanizm, gdyż musi on być oparty na kompetencji znakowej, tak jak wszystkie semiozy.

Tylko duchowe centrum sterujące posiada zdolność przejścia od reprezentacji do tego co reprezentowane. Dokonuje się to dzięki uchwytowaniu *sensu* danej reprezentacji, czyli dzięki określeniu jej domniemanego umocowania bytowego. „To subiektywnie określone umocowanie stanowi sens wyjściowej reprezentacji psychicznej potraktowanej jako znak czegoś”<sup>75</sup>. Innymi słowy, reprezentacja zostaje potraktowana właśnie jako *reprezentacja*, tj. jako odwzorowanie, przedstawienie czegoś innego, nie zaś jako to coś samo w sobie. Aby taki mechanizm zadziałał niezbędne jest założenie realizmu, czyli przekonanie ducha o istnieniu obiektywnej rzeczywistości istniejącej poza nim. Dopiero dzięki takiemu założeniu reprezentacje powstające w wyniku oddziaływania różnych bodźców na zmysły zostają potraktowane jako niesamodzielne, odsyłające jedynie do czegoś realnego w świecie. Interpretacja, w wyniku której następuje spostrzeżenie czegoś w świecie jest procesem przez postrzegającego człowieka nieuświadamianym. Nie jest to bowiem aktywne rozumowanie, będące w gruncie rzeczy aktem woli, intencjonalnym zaangażowaniem, ale *rozumienie*, lub, mówiąc inaczej – uchwytowanie sensu. Jest ono pewną sprawnością swoiście ludzką, która stanowi zasadę działania człowieka,

---

<sup>74</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>75</sup> Tamże, s. 72.

nie zaś konkretny, jednostkowy akt. „Spostrzeżenie przedmiotu nie jest już więc obrazem czysto zmysłowym, zmysłowy charakter mają jedynie wrażenia. Taki czysto zmysłowy odbiór możliwy jest tylko u nowo narodzonych dzieci”<sup>76</sup>. Spozstrzeganie zatem winno być rozumiane jako uchwytywanie sensu danej reprezentacji, natychmiastowe przejście od tego, co uchwycone do domniemanego umocowania bytowego tego przedmiotu. W toku tej operacji sama reprezentacja jako coś niesamodzielnego zostaje pominięta, nieuświadomiona. Niektóre znaki, oprócz opisanej już funkcji reprezentowania czegoś, mogą nieść ze sobą porcję informacji o przedmiocie spostrzeżenia. W takim wypadku nie tylko reprezentują dany przedmiot, ale również jakoś go *prezentują*, czyli w jakimś stopniu informują o faktycznych jego własnościach<sup>77</sup>.

W trakcie rozwoju człowieka reprezentacje psychiczne ze względu na swe właściwości stają się fundamentem bytowym dla bardziej złożonych reprezentacji duchowych. Oprócz uchwycenia sensu danej reprezentacji, czyli jej domniemanego umocowania bytowego, duch posiada jeszcze dalej idącą kompetencję – może on mianowicie zestawiać ze sobą tak uchwycone sensory reprezentacji tworząc struktury *związków sensu*. W wyniku tej aktywności (gdyż w odróżnieniu od automatycznie powstających reprezentacji psychicznych, reprezentacje duchowe wymagają zaangażowania podmiotu, intencjonalnego kojarzenia pewnych jakości, lub po prostu uczenia się) powstają rozgałęzione struktury wielorako ze sobą skojarzonych reprezentacji innych reprezentacji. Związki sensu zatem to domniemane połączenia między umocowaniami bytowymi różnych reprezentacji. Wydawać się może, że reprezentacje są reprezentacjami pewnych obiektów, a nie wrażeń (zmysłowych), jednak pamiętać należy, że relacja reprezentowania jest przechodnia – „... to do czego odsyła dana reprezentacja, jest tożsame z tym, do czego odsyła reprezentacja tej reprezentacji”<sup>78</sup>. W praktyce to podwójne odsyłanie pozostaje jednak niedostrzegalne. Jest to spowodowane pewną okolicznością, którą Chmielecki nazywa *przezroczystością* znaków. Analogicznie jak w przypadku szyby, przez którą spogląda się na świat, a sama szyba pozostaje poza spostrzeżeniem (przynajmniej na ogół), tak i w przypadku sytuacji znakowej sam znak jest na ogół niedostrzegalny, a świadomości dany jest obiekt do którego ten znak odsyła. Przezroczystość znaków jest wielkością skalarną, jednak nie może wynosić zero, ponieważ w takim przypadku zniweczony zostałby główny cel znaku, a więc odsyłanie do czegoś innego. „Niektóre z reprezentacji psychicznych powstających w naszym układzie nerwowym są w bardzo dużym stopniu przezroczyste i to właśnie jest powodem, że

---

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 142.

sobie faktu ich doznawania w ogóle nie uświadamiamy, tak dalece dominuje w nich funkcja odsyłania”<sup>79</sup>. Szczególnie jest to widoczne w przypadku zmysłu wzroku, w obrębie którego znaki są – poza szczególnymi przypadkami w rodzaju halucynacji – zupełnie niedostrzegalne, czyli zupełnie przezroczyste.

Zauważyliśmy dotychczas, że człowiek w odróżnieniu od innych istot posiada życie wewnętrzne, tzn. nie jest zdany jedynie na odbieranie bodźców ze świata zewnętrznego, chociaż ich reprezentacje nadal pozostają podstawowym źródłem jego funkcjonowania, także wewnętrznego. Ducha można poznać wyłącznie przez spełniane przez niego akty: zajmowanie postaw oraz różne funkcje inicjowane przez te akty. „Są to wszystko specyficznym duchowe sposoby tworzenia i operowania reprezentacjami duchowymi oraz reagowania na nie”<sup>80</sup>. Wszystko to zbiorczo określić można mianem *duchowych fenomenów wyrazowych*. Duchowe fenomeny wyrazowe nie są reprezentacjami, niczego wszak nie reprezentują, są po prostu jednym z przejawów istnienia ducha. Mogą powstać jedynie na fundamencie reprezentacji poznawczych, są na nich nadbudowane i w ten sposób zyskują wtórne odniesienie przedmiotowe. Opis ten stosuje się zarówno do aktów woli, jak i uczuć – chcenie na przykład musi być nakierowane na przedmiot tego chcenia. Duchowe fenomeny wyrazowe są więc funkcjonalnie zależne od poznawczych. „Mówiąc ogólnie – duchowe fenomeny wyrazowe nie są *znakami* jakiejś innej rzeczywistości (one same są pewną rzeczywistością – życiem duchowym) i jako takie nie mają znaczenia ani własnego odniesienia przedmiotowego, mają natomiast *sens*, to jest własne umocowanie bytowe. Duchowe wyrazy to nie *uzewnętrzniony przejaw* bytu duchowego, lecz *sposób urzeczywistniania się* samego ducha”<sup>81</sup>.

Uwidacznia się tym samym problem z określeniem ducha. Poznać go bowiem można jedynie przez jego specyficzną aktywność, natomiast jego istota pozostaje nieuchwytna epistemologicznie. Nie jest to bynajmniej zarzut względem teorii Chmieleckiego, lecz jedynie konstatacja natury ogólnej, ponieważ o duchu w ogóle niewiele wiadomo i niewiele da się powiedzieć, poza komentowaniem urzeczywistnianych przez niego aktów. Pokazuje to skalę problemu, a pewną propozycję przezwyciężenia tego impasu poznawczego proponuje autor, nawet jeżeli pozostawia ona wiele niejasności. Duchowe fenomeny wyrazowe to akty, postawy, funkcje i stany, jednak problematyczne jest precyzyjne wyznaczenie danego aktu, ponieważ są one płynne, przez co zasługują raczej na miano typów niż rodzajów. „Akty nie mają rozciągłości

---

<sup>79</sup> Tamże, s. 143.

<sup>80</sup> Tamże, s. 144.

<sup>81</sup> Tamże.

w czasie (>trwania<), są czymś >momentalnym<. Odróżnia je to od postaw, które charakteryzują się trwaniem w czasie, ale z kolei nie mają właściwości czegoś procesualnego, czym cechują się funkcje (postawa jest czymś względnie niezmiennym w całym przedziale swego istnienia). Podobnie rzecz się ma ze stanami, które również mają rozciągłość czasową i w zasadzie są niezmiennie, tyle że – w przeciwieństwie do postaw – stany mają charakter pasywny, są biernym (choć rozumiejącym) doznawaniem, doświadczaniem czegoś, a nie czynnym zajmowaniem stanowiska<sup>82</sup>. Dzięki duchowym fenomenom wyrazowym człowiek jest czymś więcej niż tylko zwierciadłem, które odbija obiektywną rzeczywistość, posiada bowiem duchowe życie wewnętrzne. Wynika z tego wymóg samookreślenia się wobec świata. Może być to powodem rozlicznych rozterek natury duchowej, nie jest to bowiem proste zadanie, jednak nie sposób go uniknąć będąc człowiekiem<sup>83</sup>.

Widzimy więc, że do dziedziny bytów duchowych zaliczyć można, oprócz samych bytów duchowych (duchowe centra sterujące), duchowe fenomeny wyrazowe, a także reprezentacje duchowe (reprezentacje reprezentacji). Aktywność duchowa sprowadza się zasadniczo do uchwytywania pewnych aczasowych relacji między reprezentacjami duchowymi, osadzonymi na fundamencie reprezentacji psychicznych oraz do ustanawiania związków między nimi. „Zdolność pojmowania związków znaczeniowych i związków sensu to duchowy fenomen wyrazowy, który określić można mianem *rozumienia*”<sup>84</sup>. Znaczenie może być fundamentem bytowym sensu, sens zaś może być umocowaniem bytowym znaczenia. Rozumienie, czyli właśnie zdolność do operowania związkami znaczeniowymi i związkami sensu to najważniejsza bodaj zdolność ducha, chociaż precyzyjniej byłoby stwierdzić za Chmieleckim, że to nie tylko zdolność ducha, ale wręcz jego sposób bycia<sup>85</sup>.

Zauważmy nadto, że związki sensu nie są obiektywnie zachodzącą relacją istotową w świecie realnym, lecz mają charakter związków w świecie poznawczo przez ducha określonym, przedstawionym. Rozumienie jest podstawą wszelkiego poznania, które dokonuje się w ramach pewnej rzeczywistości uchwyconej przez ducha, nie obiektywnej. „W ramach rozumienia przechodzimy tedy najpierw bądź od znaku do uchwycenia znaczenia, bądź od czegoś, co traktujemy jako niesamodzielne (oznaki, objawy, przejawy, symptomy, wyrazy itp.) do czegoś ontologicznie nadrzędnego, pod względem samodzielności mocniejszego, co stanowi umocowanie – zasadę, podstawę, źródło, rację – tego co *dane* i traktowane jako niesamodzielne

---

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> Tamże, s. 150.

(...)”<sup>86</sup>. Wnioskujemy więc przyczynę ze skutków, przesłanki z konkluzji, założenia z twierdzenia itd., a ponieważ możliwe jest także zastosowanie procesu odwrotnego, można w rozumieniu posłużyć się dwojakim modelem przeprowadzania wnioskowania – dedukcją bądź indukcją. Uchwycone związki sensu Chmielecki nazywa *ratio*, a związki znaczeniowe – *logosem*. Rozumienie cechuje się nadto *głębością*, ponieważ w miarę odkrywania coraz bardziej samodzielnych umocowań docieramy do bardziej fundamentalnych prawd. Finalnie możliwe jest odkrycie ostatecznego umocowania bytowego dla całej dziedziny bytów: dla zjawisk fizycznych będą to prawa przyrody, dla nauk formalnych – aksjomaty tej dziedziny, dla szeroko pojętej humanistyki zaś – wartości. Racjonalność, a precyzyjniej rozumienie, nie jest zatem po prostu zdolnością – jest sposobem bycia, który warunkuje bycie osobą. Nie wynika z tego jednak, że wszystko da się zrozumieć, lecz jedynie to, że człowiek z natury swojej dąży do rozumienia<sup>87</sup>.

Powyższe ustalenia prowadzą w sposób nieuchronny do ostatniej już kwestii w zakresie warstwy bytów duchowych, mianowicie do podmiotowości samego ducha. Aby mówić o człowieku, że jest podmiotem, potrzeba do tego fundamentalnego założenia, że posiada on warstwę duchową, a nadto, że duch posiada własne autonomiczne źródło determinacji, które umożliwia jego wolność i wydobywa go z wszechobecnego w warstwach niższych determinizmu. Tym innym źródłem determinacji, stanowiącym zarazem „napęd” ducha, są wartości, które leżą u podstaw wszystkich wolnych decyzji człowieka. To właśnie wartości stanowią ostateczne umocowanie bytowe wszystkich aktów duchowych. Dzięki istnieniu wartości oraz możliwości zdania sobie sprawy z ich istnienia, a także ich wybieraniu w praktyce możliwe jest funkcjonowanie jako osoba – jako podmiot własnych aktów. Wartości stanowią odrębną, specyficzną sferę bytów, której bardziej szczegółowa prezentacja, wraz z łączącym się z nią problemem wolności, znajduje się w rozdziale szóstym<sup>88</sup>.

Z powyższej rekonstrukcji wyłania się powoli wniosek, że duch nie może oddziaływać na materię, a punktem styku między sferą duchową a fizyczną jest psychika. „Pomiędzy światem realnym – fizycznym i psychicznym – a samym duchem jako podmiotem, istnieje nie tylko dystans poznawczy, ale i kauzalny. Żadne *bezpośrednie* oddziaływanie między duchem i światem nie jest możliwe, koniecznym członem pośrednim stosunku pomiędzy światem zewnętrznym a duchem i *vice versa*, członem, na który mogą oddziaływać z jednej strony świat, a z drugiej strony duch, jest warstwa bytu psychicznego. Innymi słowy duch jest autonomiczny

---

<sup>86</sup> Tamże, s. 147-148.

<sup>87</sup> Tamże, s. 150.

<sup>88</sup> Tamże, s. 150-151.

względem świata”<sup>89</sup>. Żadne zatem czynniki zewnętrzne nie determinują zachowań duchowych, nawet pomimo tego, że do swego funkcjonowania duch wymaga danych zbieranych przez zmysły. Nie wpływają one jednak na niego, nie determinują go, lecz tylko się mu prezentują, a decyzja o tym, co z tymi informacjami zrobić, czy w ogóle cokolwiek, należy do samego duchowego centrum sterującego. Jedyne ograniczenia, jakie duch posiada (oprócz tego, że nie może wyjść poza dane zmysłowe), to jego własne duchowe determinacje, czyli sensy i związki sensu.

Ostatnią warstwą, która wznosi się na fundamencie bytowym warstwy duchowej jest *warstwa bytów inteligibilnych*. Ta ostatnia z warstw, będąca koroną bytów – jak to określa Chmielecki – dostępna jest jedynie dla bytów duchowych. „Bytami takimi są na przykład obiekty matematyczne, przedmioty intensjonalne wyznaczone przez terminy nieobserwacyjne poszczególnych nauk, konstrukty teoretyczne w rodzaju typów idealnych, struktury logiczne, wartości”<sup>90</sup>. Do bytów inteligibilnych autor nie zalicza natomiast takich twórców jak choćby dzieła sztuki<sup>91</sup>, te bowiem wymagają dla swego istnienia tworzywa z ontologicznie niższego rzędu. Stwierdziliśmy uprzednio, że czynniki determinacji warstwy wyższej stają się czynnikami realizacji bytów warstwy wyższej – otóż nie inaczej jest w omawianym przypadku. Byty inteligibilne są ufundowane w bytach duchowych, cechują się jednak od tych drugich odrębnością, która przejawia się na przykład w tym, że to nie duch ustanawia byty inteligibilne – ma jedynie wgląd w ich struktury i relacje. Przykład, za Chmieleckim, takich zależności to izomorfizm zbioru wszystkich punktów leżących na prostej i wszystkich liczb rzeczywistych. Oprócz autonomii względem bytów duchowych, byty inteligibilne charakteryzuje także statyczność, tj. brak własnego napędu, *ergo* brak ruchu własnego. Struktury inteligibilne są niezmiennie, pozaczasowe, w związku z czym nie występują w nich żadne procesy. Wynika z tego, że żadna inna warstwa nie może już na warstwie bytów inteligibilnych powstać<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Tamże, s. 153.

<sup>90</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>91</sup> W innym wszakże miejscu – Tenże, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 158 – autor zalicza do bytów inteligibilnych także pewne konstrukty kulturowe, np. Hamlet jako postać literacka lub teoretyczny model atomu. Wydaje się, że autor ma tu na myśli to, że przykładowa postać literacka jest bytem inteligibilnym dla wszystkich ludzi poza tym, kto go wymyślił, ponieważ jego twórca może wpłynąć na jego opis. Jednak odbiorcy danej postaci literackiej nie mogą jej (a właściwie jej koncepcji) zmodyfikować odbierają ją z konieczności jako byt inteligibilny – uchwytywany jednak nie ustanawiany.

<sup>92</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 85.

## *Rozdział piąty*

### **Duchowe centrum sterujące i problem jego podłoża neuronalnego**

*Człowiek jest przeto zmuszony do życia na podłożu przyrody i w jej obrębie,  
lecz dzięki swej szczególnej istocie musi przekraczać jej granice,  
ale nigdy nie może w pełni zaspokoić swej wewnętrznej  
potrzeby bycia człowiekiem.  
~ Roman Ingarden<sup>1</sup>*

#### **1. Wstęp**

Zagadnienie funkcjonowania bytu złożonego jakim jest człowiek, posiadającego również (w odróżnieniu od wszystkich innych bytów) warstwę duchową, jest centralnym zagadnieniem teorii Chmieleckiego i jako takie stanowi klucz do rozwiązania problemu psychofizycznego. Pojawienie się w toku zmian ewolucyjnych i selekcyjnej presji środowiska pewnych zmian w fizjologicznej podstawie bytu ludzkiego umożliwiło, z jednej strony, powstanie warstwy duchowej, z drugiej zaś, ze względu na jej wyjątkowość (wynikającą przede wszystkim z posiadania alternatywnego źródła determinacji) wykształcenie się nowego centrum sterującego aktywnością całego układu. To nowe centrum określa Chmielecki mianem *duchowego centrum sterującego* (w skrócie: dcs), które oprócz tego że jest nową warstwą bytową, duchową właśnie, to w dodatku wpływa zwrotnie na warstwę niższą, czyli psychiczną, doprowadzając do zasadniczej zmiany tejże. Psychika animalna duchowo ubogacona staje się psychiką ludzką – humaną, dzięki której akty duchowe mogą realizować się w świecie.

Przedstawienie sposobu funkcjonowania tego nowego centrum (a co za tym idzie – człowieka w ogóle) jest kwestią wielowątkową i obszernie relacjonowaną przez Chmieleckiego w każdej z trzech książek poświęconych temu problemowi. Aby właściwie zrozumieć rozwią-

---

<sup>1</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 18.

zania, które w tej materii proponuje Autor, konieczne jest przedstawienie na czym ta specyficznie duchowa nowość polega, co w warstwach niższych zostało zachowane a co zmodyfikowane, aby warstwa duchowa mogła w ogóle powstać, a także jak przebiegają procesy w mózgu, który stanowi fizjologiczny fundament bytowy ducha, i bez którego ten nie mógłby funkcjonować (a nawet zaistnieć, chociaż kwestia ta wydaje się w ramach ontologii integralnej bardziej skomplikowana i niejasna).

Psychika ludzka – *humana* – ze względu na swoją odmienność od psychiki zwierzęcej, czyli *animy*, również zostanie szczegółowo scharakteryzowana, gdyż stanowi ona „miejsce styku” ducha i materii (nie chodzi tu jednak o *bezpośrednie* działanie ducha na materię, gdyż to w teorii Chmieleckiego jest wykluczone); w niej rozgrywają się procesy i akty, których bazą są fizjologia i psychika animalna dostarczające duchowi danych niezbędnych do poznania świata zewnętrznego, do ustosunkowania się do niego (co jest *stricte* kompetencją jedynie duchową), ale także umożliwiają wpływ zwrotny (tzw. problem *downward causation*) ducha na warstwy niższe.

Duchowe centrum sterujące nie może być sprowadzone jedynie do zagadnienia ducha i jego aktów. Stanowi ono unikatowy układ sterujący wszelką aktywnością człowieka – zarówno tą uświadomioną, jak i nieuświadomioną – działający w oparciu o nową zasadę determinacyjną, którą wprowadza warstwa duchowa. Wszystkie warstwy niższe pełnią w tym systemie rolę podwykonawczą względem porządku duchowego, który odsłania powiązania między elementami rzeczywistości niedostępne dla mniej zaawansowanych bytów i wprowadza nowe zasady działania, służące wprawdzie wciąż korzyści osobnika (a precyzyjniej – podmiotu, gdyż na etapie uzyskania warstwy duchowej mowa już o podmiocie, który jest czymś więcej niż tylko konkretny osobnik), jednak rozpatrywanej już na innym, duchowym poziomie.

Niezbędne dla omówienia zarysowanego problemu będzie przedstawienie duchowego centrum sterującego z pozycji dwóch perspektyw – ontologicznej, która skupiać się będzie na fenomenach wyrazowych ducha, takich jak sensory, znaki i rozumienie oraz z perspektywy neurofizjologicznej, stanowiącej fundament bytowy ducha, zawierającej przypuszczalne przebiegi procesów inicjowanych duchowo w psychice i mózgu.

## 2. Duchowe centrum sterujące w perspektywie ontologicznej

Pomimo tytułu sugerującego skupienie się wyłącznie na zagadnieniach ontologicznych, nie sposób wyizolować ich z całości teorii Chmieleckiego, bowiem wątki ontologiczne i fizjologiczne łączą się ze sobą ściśle i przeplatają na prawie każdym poziomie omawianej teorii. Nawiązania do podłoża fizjologicznego pojawią się zatem także w tej części, chociaż tylko pobieżnie (pełne omówienie nastąpi w kolejnym podrozdziale). Jest to konieczne, ponieważ dcs (czyli duchowe centrum sterujące) nie funkcjonuje jako oddzielna struktura, ale osadzony jest w szerszym warstwowo-epigenetycznym i ontologicznym kontekście. Zwłaszcza to zagadnienie ogniskuje w sobie ciągłość (przeciwnie niż np. u Hartmanna, w którego ontologii przejścia między warstwami są skokowe) zmian i transformacji prowadzących do sprawnego funkcjonowania człowieka jako całości.

Zasadniczą cechą względem innych organizmów żywych (jeśli mowa o organizmach inteligentnych<sup>2</sup>) jest zdolność uczenia się. Były warstwy biologicznej (także te posiadające centralny układ nerwowy, czyli obdarzone już psychiką zwierzęcą) są co do zasady układami samosterownymi. Działają w oparciu o determinację przyczynowo-skutkową, która w ogólności jest taka sama dla wszystkich, nawet jeśli wśród niektórych zwierząt istnieją bardziej wyrafinowane sposoby jej realizacji<sup>3</sup>. Instancja sterująca na poziomie całego organizmu pojawia się wraz z powstaniem centralnego układu nerwowego, który, pomimo wciąż obowiązującego pełnego zdeterminowania genetycznego, staje się podatny na modyfikacje pod wpływem doświadczeń osobniczych. „Dzięki takim modyfikowalnym właściwościom centralnego układu nerwowego możliwa stała się pamięć osobnicza, umożliwiająca zwierzętom zapamiętywanie ważnych dla nich informacji, kojarzenie różnych bodźców i nabywanie nowych form zachowania

---

<sup>2</sup> Definicji inteligencji jest prawdopodobnie kilkadziesiąt, nie sposób więc rozstrzygnąć, którą konkretnie Chmielecki przyjmuje w swojej teorii, niemniej można założyć, że potoczne rozumienie – zakładające właśnie zdolność uczenia się oraz wykorzystywania posiadanej wiedzy – będzie wystarczające. Brak ostrego podziału na to co jest, a co nie jest inteligencją, rodzi poważne problemy, które stanowią grunt do rozmaitych dociekań i domniemywań co do istoty inteligencji. Stało się to aktualne zwłaszcza w sporze o rozwój tzw. „sztucznej inteligencji” (ang. artificial intelligence – w skrócie AI), która w opinii wielu naukowców rzeczywiście jest sztucznie wytworzoną inteligencją *per se*. Jest to pogląd wysoce kłopotliwy i trudny do rozwiązania, zwłaszcza przy uwzględnieniu pewnych – pozornych lub nie – podobieństw z inteligencją naturalną, ludzką, która siłą rzeczy jest w tej materii odnośnikiem najważniejszym. Chmielecki, o czym będzie jeszcze mowa, odrzuca taką możliwość (tj. istnienia sztucznej inteligencji w jakiegokolwiek postaci), przynajmniej w świetle dotychczasowych ustaleń nauk szczegółowych. W ramach niniejszej pracy przyjdzie nam zmierzyć się, choć raczej skrótowo i pobieżnie, zważywszy na obszerność zagadnienia, także i z tym tematem, który w tak osobliwy sposób łączy się z problematyką umysłu.

<sup>3</sup> Wydaje się bowiem, że zdolność uczenia się w formie szczątkowej (w porównaniu do ludzkiej) posiadają niektóre gatunki zwierząt, zwłaszcza naczelnych. Jest to w dużej mierze kwestia definicji tego, czym jest „uczenie się”, jednak jeśli przyjąć, że za takowe uznana zostanie zdolność przyswajania i korelowania pewnych schematów, to jak najbardziej zdolność tę można przypisać np. szympansom. Nie jest to kontrargument, a tylko świadectwo potwierdzające płynność zmian następujących w przyrodzie.

– słowem, uczenie się”<sup>4</sup>. Jest to więc proces znacznie bardziej zaawansowany niż w przypadku roślin, które mogą tylko machinalnie reagować na zmiany środowiska zewnętrznego, pozostaje on jednak nadal jedynie *re-aktywnością*, która stoi w dramatycznej opozycji do ludzkiej *aktywności*<sup>5</sup>.

Zasadnicza odmienność psychiki względem warstw niższych polega jednak na tym, że nie jest możliwe jej badanie przy pomocy metod empirycznych<sup>6</sup>. Empiria zakłada wszakże możliwość porównania założeń z wynikami konkretnych doświadczeń, więcej nawet – aby mogła następować kumulacja wiedzy, wyniki takich samych doświadczeń również muszą być takie same, a to w przypadku psychiki wydaje się być immanentnie niemożliwe. Nie do arbitralnego ustalenia, czym jest psychika i jaki jest jej zakres – gdzie się kończy to, co jest przyjęcia jest także tylko reakcją fizykochemiczną, a gdzie zaczyna się psychiczność *par excellence*. „Można tego dokonać jedynie na gruncie jakiejś teorii, która wskaże coś, co stanowi o naturze i jedności całej tej dziedziny”<sup>7</sup>. Taką teorię, której rekonstrukcja jest w niniejszej pracy przeprowadzana, proponuje Chmielecki, umiejscawiając psychikę w ramach dwóch porządków – ufundowania i umocowania<sup>8</sup>.

Zasadniczej krytyce poddaje Autor dwa stanowiska krańcowe w pojmowaniu tego co psychiczne. Pierwsze, o proveniencji starożytnej, przedstawiające duszę<sup>9</sup> jako „zasadę życia”, oraz drugie, które pochodzi od Kartezjusza, określające dziedzinę tego co psychiczne przez pryzmat świadomości i jej przejawów, co wywodzi się od kartezjańskiego dualizmu rzeczy

---

<sup>4</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Ta teza Chmieleckiego wydaje się przeciwstawiać przyjętym założeniom psychologii. Nie sposób jednak odmówić przytoczonemu pogładowi słuszności – jeśli nawet nie całkowitej, to przynajmniej częściowej. Psychika nie jest wszak czymś materialnym, a choć niektóre teorie starają się zredukować ją wyłącznie do roli stanów neuronalnych poszczególnych obszarów mózgu, to jak dotąd nie doczekały się potwierdzenia, najprawdopodobniej dlatego, że w swoich badaniach empirycznych zakładają to, co starają się udowodnić. Nawet jeśli wynik takich doświadczeń zdaje się być zadowalający w ramach danej dziedziny badań, to nierozwiązane pozostają rozmaite kwestie kluczowe – gdyby wszak uznać, że psychika to tylko aktywność fizjologiczna mózgu, wówczas znika możliwość wolnej woli. Wszystko, łącznie z myślami, świadomością, dokonywanymi wyborami stałoby się tylko ciekawą odmianą zachodzącego na wszystkich poziomach, determinizmu przyczynowo-skutkowego. Sama psychologia nie jest wolna od poważnych problemów w rodzaju powyższego przykładu, a więc na poziomie fundamentalnym, konstytutywnym dla niej jako dziedziny wiedzy.

<sup>7</sup> Tamże, s. 53.

<sup>8</sup> Patrz: rozdział drugi.

<sup>9</sup> Przez duszę rozumie Chmielecki „organ spontanicznego generowania nierównowagowych stanów egzystencjalnych (potrzeb)”, A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 234. Jest to definicja odmienna od potocznego pojmowania tego terminu, ma jednak swoje ściśle określone miejsce w ramach ontologii integralnej. W *Między mówieniem i świadomością* (s. 80), dusza została określona jako „...część zasobów duchowych (...) która urzeczywistnia funkcje wyrazowe, tj. związana jest z sensami wyrazowymi...”. Mimo widocznych różnic w dwóch przytoczonych opisach (co może być spowodowane inną perspektywą spojrzenia na ten problem), nie ulega wątpliwości, że dusza została zaliczona do domeny ściśle duchowej. Jej rola jest rzecz jasna określona nie tylko przez pryzmat duchowości, ale także przez miejsce w ogólnej strukturze bytu ludzkiego, co powoduje jej pośrednie oddziaływanie na fizjologię człowieka.

myślącej (*res cognitae*) i rzeczy rozciągłej (*res extensa*). W pierwszym ujęciu zachodzi niebezpieczeństwo przypisania życia psychicznego do każdego organizmu żywego, co w ramach ontologii integralnej jest niemożliwe, choćby tylko z powodu wyraźnych różnic w uzyskiwaniu i wykorzystaniu informacji między organizmami żywymi nie posiadającymi jeszcze centralnego układu nerwowego i tymi, które w wyniku zmian ewolucyjnych go wykształciły. Natomiast drugie ujęcie zostało przez Chmieleckiego odrzucone z uwagi na fakt, że zwierzęta, które nie posiadają jednak zdolności do uświadamiania sobie swoich stanów, musiałyby zostać uznane za organizmy nie posiadające żadnej psychiki. Ponad wszelką wątpliwość jest jednak inaczej; zwierzę posiadające centralny układ nerwowy wykazuje posiadanie wszystkich cech pozwalających na przypisanie mu życia psychicznego, chociaż nie jest to psychika ludzka, nieporównywalnie bardziej skomplikowana i nie należy przykładać ludzkiej miary do wzorców animy. „Przede wszystkim jednak nie wytrzymuje ono krytyki w obliczu mocnych argumentów świadczących o istnieniu *nieświadomych* (co należy odróżnić od *nieuświadamianych*) stanów i procesów psychicznych. Chodzi o procesy *zasadniczo* nie dające się uświadomić, a nie o to, czego *faktycznie* sobie w danej chwili nie uświadamiamy, choć *zasadniczo* byłoby to możliwe”<sup>10</sup>. O nieświadomionej pracy mózgu, która nosi miano cerebracji<sup>11</sup>, była już mowa w rozdziale trzecim, poświęconym teorii informacji, z uwzględnieniem rzecz jasna neurofizjologicznych mechanizmów działalności duchowego centrum sterującego, gdyż siłą rzeczy to perspektywa fizjologiczna jest w ich wyjaśnianiu wiążąca. Co do samej świadomości – Chmielecki twierdzi, że istnieją procesy psychiczne, które nie generują subiektywnych przeżyć, jak i przeżycia, które nie są uświadamiane<sup>12</sup>. Wniosek jaki z tego płynie jest więc taki, że ani świadomość, ani subiektywne przeżycia nie są wyznacznikiem dziedziny tego co psychiczne (choć świadomość odgrywa istotną rolę w działaniu dcs, o czym będzie jeszcze mowa w części drugiej niniejszego rozdziału). W poszukiwaniu obiektywnego kryterium psychiczności należy zatem ograniczyć się do tego, co usytuowane jest pomiędzy przytoczonymi skrajnymi stanowiskami. Granicą taką, za którą można już mówić o psychice, choćby nawet w jej prymitywnej jeszcze formie, stanowi centralny układ nerwowy. To dzięki temu narzędziu otwiera się możliwość operowania informacjami wyższego rzędu (np. widzenia wielobarwnego), w odróżnieniu od organizmów prostych, które posiadają jedynie zdolność rozróżniania typu selekcji, a więc odbierania i reagowania na informacje jakościowe. Co więcej, zdolność selekcji infor-

---

<sup>10</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 53

<sup>11</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 249.

<sup>12</sup> Więcej o tym: rozdział siódmy, podrozdział *Subiektywne przeżycia*.

macji u organizmów pozbawionych centralnego układu nerwowego nie jest jeszcze wyodrębniona z innych funkcji układu w tym sensie, że detekcja bodźca (czy też zarejestrowanie stanu nierównowagi) pełni również rolę katalizatora reakcji. „Natomiast układ nerwowy pozwala wyodrębnić funkcje czysto informacyjne, oddzielić je funkcjonalnie od procesów energetycznych (zasilania, przemiany materii, itp.), co w szczególności pozwala na przekazywanie informacji oraz jej przetwarzanie”<sup>13</sup>. Wynika z tego, że zasadniczą nowością warstwy psychicznej (wciąż mowa o psychice zwierzęcej, czyli animie) jest zdolność przetworzenia bodźców zewnętrznych na stany wewnętrzne układu. Układ nerwowy pozwala na reakcję na bodziec w oparciu o informację otrzymaną i przetworzoną (czyli reprezentację), a nie, jak ma to miejsce w przypadku roślin i prostszych organizmów zwierzęcych – reakcję *wprost* na bodziec. To rozszczępienie procesu interakcji ze światem zewnętrznym (nadal jeszcze bez uchwycenia istnienia jakiegoś „zewnętrzza”) powoduje, że selekcja nie sprowadza się już do określenia wagi bodźca w ramach dychotomii ważny/nieważny, ale do możliwości wyboru przez układ, *który* bodziec zostanie uznany za ważniejszy. Ujmując rzecz jeszcze inaczej – prosty organizm biologiczny ma jedną drogę reakcji na bodziec, która zawsze musi być (z konieczności wynikającej ze zdeterminowania przyczynowo-skutkowego) taka sama, zaś organizm posiadający centralny układ nerwowy, chociaż nadal musi zareagować w taki sam sposób na bodziec, to może już jednak wybrać, który z bodźców ma dla niego większą wagę aktualnie, który jest pilniejszy do zaspokojenia i ważniejszy z punktu widzenia funkcjonowania układu. Daje to możliwość znacznie większej dowolności (tj. plastyczności, umiejętności dostosowywania się do warunków zewnętrznych) działania takiego organizmu. Jednakże reprezentacja, w oparciu o którą działają organizmy z centralnym układem nerwowym, nie jest jeszcze sama w sobie bytem psychicznym, bowiem stanowi ona tylko pewne odwzorowanie obiektywnego elementu świata zewnętrznego, a odwzorowania mają przecież miejsce także w materii nieożywionej – czoło fali świetlnej jest odwzorowaniem powierzchni, od której się odbija. „Staje się ona (reprezentacja – przyp. autora) czymś psychicznym dopiero w ramach układu, który potrafi wykorzystać istniejącą obiektywnie relację odwzorowania dla samodzielnego sterowania własnym funkcjonowaniem, wyzyskać zawarte w niej informacje”<sup>14</sup>. Dlatego właśnie centralny układ nerwowy i reprezentacje psychiczne w jego ramach istniejące zostały uznane za wyznacznik psychiki, ponieważ umożliwiają organizmowi nimi obdarzonemu funkcjonowanie w oparciu o pewne uchwycone (i przetworzone – wykorzystane) stany rzeczy spoza tego układu. Taka psychika,

---

<sup>13</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>14</sup> Tamże, s. 57.

będąca domeną zwierząt, nazywana jest przez Chmieleckiego animą, w odróżnieniu od psychiki ludzkiej – humany, do której teraz przejdziemy.

Opis powyższy pokrótce przedstawiał to, co do psychiki ludzkiej przechodzi z niższych warstw psychiki zwierzęce, a więc, po pierwsze, pewne zależności na poziomie fizykalnym, które sprowadzają się do prostych relacji między elementami materii nieożywionej, a po drugie, zasada funkcjonowania w oparciu o odebrane informacje ze świata zewnętrznego, co jest domeną materii ożywionej, czyli bytów biologicznych. Modyfikacji uległy te obszary funkcjonowania, w których prosta informacja jakościowa została zastąpiona przez informację rzędu wyższego, czyli reprezentację. To właśnie reprezentacja stanowiła zupełną nowość w dziedzinie bytu psychicznego (nie tylko sama reprezentacja, ale również jej bezpośredni fundament bytowy w postaci podłoża neuronalnego centralnego układu nerwowego), gdyż nie jest ona po prostu zakodowaną w konkretnej komórce nerwowej daną, ale swoistą nową „przestrzenią”, wydzieloną ze świata materialnego, chociaż wciąż na tym fundamencie osadzoną. Reprezentacja jako byt abstrakcyjny zakłada pewne odwzorowanie obiektywnego elementu rzeczywistości, co chociaż samo w sobie nie jest jeszcze bezpośrednio psychicznością, to w ramach układu, który potrafi ten nowy rodzaj informacji wykorzystać i działać w oparciu o niego, już się nią staje. Widać więc, że to, co stanowiło istotę funkcjonowania warstw niższych, nie przestało obowiązywać, przeciwnie, zostało zachowane, w niektórych częściach zmodyfikowane, jednakże pojawiła się też zasadnicza nowość. Zmiany, o których mowa, doprowadziły do wykształcenia się dwojakiej perspektywy zwierzęcej (re)aktywności. „W ramach centralnego układu nerwowego wyżej rozwiniętych zwierząt występują dwa podukłady sterujące; jeden z nich obsługuje organizm od strony czysto fizjologicznej, drugi natomiast zawiaduje tym, co w zwierzęciu nowe w porównaniu z rośliną, mianowicie wymiarem psychicznym (tworzenie reprezentacji, operowanie nimi oraz reagowanie na nie), nadto zaś sprawuje kontrolę nad funkcjami wegetatywnymi, może je modyfikować – na przykład przyspieszać akcję serca bądź podwyższać poziom aktywności hormonów”<sup>15</sup>. Tak działa psychika zwierzęca, anima, u człowieka natomiast pojawia się dodatkowe, nowe centrum sterujące, nadrzędne względem animalnego, a co za tym idzie, kontrolujące jego funkcjonowanie. Rola tego nowego tworu nie sprowadza się jednak tylko do rozwinięcia poprzedniego systemu, gdyż w ramach bytu ludzkiego to nadrzędne centrum – duchowe centrum sterujące – spełnia zupełnie nowe funkcje, jest czymś zasadniczo odmiennym i prowadzi do przekroczenia granic materii. Jest to przełom w rozwoju warstw rzeczywistości, bo w momencie pojawienia się psychiki ludzkiej – humany – możemy

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 66.

mówić już o duchu, który jest centralnym zagadnieniem omawianej nowej warstwy, czyli warstwy bytu duchowego. To właśnie obecność wymiaru duchowego modyfikuje psychikę animalną tworząc z niej nową, inną – bo poddaną innym prawom i innej zasadzie determinacyjnej – psychikę, której aktywność (bowiem dopiero od tego momentu można mówić *stricte* o aktywności) realizuje się w oparciu o inne kategorie niż uprzednio obowiązujące.

Anima funkcjonowała na podstawie reprezentacji świata zewnętrznego, co sprawia, że duchowe centrum sterujące tę zdolność odziedziczyło jako bazę do swej własnej aktywności (psychika i mózg to wszak bezpośrednie fundamenty bytowego ducha). To jednak nie wystarcza, żeby wydzielić nową warstwę, potrzeba czegoś jeszcze, czegoś nowego względem tego, w czym jest ufundowana. Tą nowością pojawiającą się w duchu jest zdolność uchwycenia sedna reprezentacji, jej *istoty*; akt *zrozumienia*, że odnosi się ona do czegoś poza mną, poza podmiotem, że właśnie ona tylko *reprezentuje* coś obiektywnego w świecie. Dzięki temu następuje poznawcze przejście od wewnętrznego stanu układu do świata zewnętrznego, jako pewnej całości „nie będącej mną”, która znajduje się poza „Ja”, i na której istotę nie mam wpływu, w każdym razie innego niż tylko próba zmysłowego uchwycenia tego co poznaję. Przejście od reprezentacji do tego, *co* ona reprezentuje, jest możliwe właśnie dzięki zrozumieniu. „Przedmiot ten stanowi *sens* tej reprezentacji(…)”<sup>16</sup>. Wniosek płynący z tej konstatacji jest następujący – zasadą determinacyjną warstwy duchowej, zatem czymś, w oparciu o co byt duchowy działa, jest *sens*. Reprezentacja z kolei, której *sens* został uchwycony, staje się *znakiem* czegoś w świecie. Dopiero podmiot zatem posiada kompetencję posługiwania się znakami<sup>17</sup>. Jednak pojęcie znaku nie jest ograniczone do obiektów dostępnych poznaniu zmysłowemu. Chmielecki podaje przykład bólu, który przecież nie jest fizycznym tworem, potrafi jednak pełnić rolę znaku dla organizmu, że coś w jakimś jego obszarze jest nie w porządku, tzn. nie działa zgodnie ze swoją funkcją, spełnia więc w tym przypadku rolę czysto informacyjną. Zatem stany psychiczne również mogą być znakami, a jeśli potraktować pojęcie znaku dosłownie – jako coś,

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 67.

<sup>17</sup> Jest to problem, który wydaje się nie być dostatecznie omówiony. Czyżby *sens* miał być ustanawiany przez znak? Chmielecki pisze, że zdolność przejścia od reprezentacji do obiektu reprezentowanego jest równoważna z tym, że reprezentacja staje się znakiem czegoś. O ile pojęcie znaku oczywiście funkcjonuje w ramach rzeczywistości duchowej, o tyle nie wydaje się być do niej ograniczone. Odruch Pawłowa, który u zwierząt może być wyuczony niekoniecznie musiałby być w tym schemacie tylko wyuczoną, mechaniczną reakcją na bodziec. Piskliwy dźwięk, który poprzedzałby podanie posiłku zaczyna funkcjonować dla konkretnego zwierzęcia wyuczony tego odruchu jako znak właśnie. Oczywiście znak pojęty inaczej niż w sposób, który opisuje teoria Chmieleckiego. Niemniej spełniałby on taką samą rolę w ramach danego układu, jak znak duchowy spełnia dla człowieka. Uchwycona reprezentacja sygnału akustycznego odsyłałaby do rzeczywistego obiektu – np. konkretnego rodzaju jedzenia – na mocy znaku właśnie. Zapisana reprezentacja dźwięku byłaby znakiem obiektu w świecie, a przecież takie zwierzę nie byłoby ani o krok bliżej do uchwycenia sensu tego zjawiska. Jedyna różnica jaka się narzuca polega na tym, że reprezentacja staje się dla człowieka znakiem dzięki jego działaniu, u zwierząt zaś taki mechanizm wydaje się być co najmniej mało prawdopodobny, ale chyba nie niemożliwy.

co odsyła do czegoś innego – to znakiem nie może być żaden obiekt fizyczny w ogóle, gdyż jako taki do niczego nie odsyła sam z siebie. Odsyłanie dokonuje się na mocy pewnej wypracowanej, tj. ukonstytuowanej konwencji. Jest oczywiste, że pismo, czyli znak *par excellence*, może coś oznaczać tylko dla tego, kto rozumie te znaki, kto zna ich znaczenie. Podobnie z symbolami (czyli również znakami, np. na zasadzie jakiegoś piktogramu lub przedstawienia); lew jako znak siły i witalności czy też potęgi nic nie znaczy sam z siebie, a tylko dla tego, kto wie, czym jest zwierzę „lew”, czym się charakteryzuje i w ogóle ma o tym elemencie rzeczywistości jakieś pojęcie. Wynika z tego, że słowo, czy to w formie znaku graficznego czy fali akustycznej, nie jest znakiem, lecz tylko kodem, w którym znak jest zapisany; niesie ze sobą znaczenie, ale nie jest nim samo z siebie. Znakami są więc jedynie niektóre treści psychiczne, a odsyłać mogą nie tylko do obiektywnych elementów rzeczywistości, ale i do innych stanów psychicznych, a nawet do treści duchowych. Dlaczego jednak tylko niektóre treści psychiczne są znakami? Powodem tego jest to, że nie można utożsamić reprezentacji ze znakiem. „Każdy znak wprowadzi coś reprezentuje, ale nie każda reprezentacja jest znakiem. Różnica pomiędzy nimi polega po pierwsze na tym, że reprezentacja psychiczna jest biernie powstającym *odwzorowaniem* czegoś (morfizmem), natomiast znak – czynnym *przyporządkowaniem* czegoś czemuś”<sup>18</sup>. Morfizm, czyli odwzorowanie zachowujące pewne relacje, niesie ze sobą jakieś informacje o odwzorowywanym obiekcie, pismo natomiast, lub wypowiedziane słowo, np. „pióro”, nic o samym piórze nie mówi.

Dochodzimy tym samym do kwestii kolejnej, którą jest sens znaku. Chmielecki zaczyna przedstawianie owego zagadnienia od podstawowej w tym ujęciu semiozy – percepcji zmysłowej. Dzieli się ona na dwa różne punkty widzenia. Pierwszy to podmiot, który semiozy dokonuje, i której przebieg jest rekonstruowany oraz drugi, czyli punkt widzenia „besserwisera”, zakładający pełną wiedzę o wszystkim, co się w ramach tej semiozy dokonuje. Wydawać się może, że w akcie widzenia, spostrzegania nie pojawiają się żadne znaki, a jedynie prawdziwe obiekty świata zewnętrznego. Taki sposób przedstawienia odpowiada „naiwnemu realizmowi”, czyli założeniu, że świat jest rzeczywiście taki, jakim prezentują go zmysły podmiotu poznającego. W procesie poznawania świata zmysłami zachodzi nie tylko świadomy akt spostrzegania, ale mają miejsce wielorakie mechanizmy nieuświadomiane (w sposób zasadniczy nieświadome) przez podmiot. Niemniej konieczne jest krótkie ich przedstawienie już w tym miejscu. Otóż, pozostając przy przykładzie aktu obserwacji, czyli zmysłu wzroku, w jego trakcie dzieje się cała seria zmian i interpretacji, którym poddawana jest informacja docierająca do mózgu

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 68.

(a precyzyjniej – do dcs – gdyż to nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, aktywność podłoża neuronalnego sprawia, że widzimy pewną spójną rzeczywistość, mózg to tylko umożliwia). W przeżyciach wizualnych, które posiada podmiot dokonujący obserwacji, nie występują np. oczy, jako organ umożliwiający odebranie tego rodzaju bodźca. Aby wyjaśnić ten przypadek konieczne staje się odwołanie do wspomnianej drugiej perspektywy – poziomu *besserwissera*, który znajduje się niejako poza samym podmiotem, nie jest ograniczony do jego skończonej perspektywy. Dzięki takiemu zabiegowi otwiera się zupełnie nowy wymiar omawianego procesu. Oto prosty, z punktu widzenia podmiotu niemalże natychmiastowy, ciąg zdarzeń prowadzących do uzyskania obrazu docelowego, zostaje uzupełniony o to wszystko, co jest w akcie widzenia nieuchwytnie. Dla powstania obrazu jakiegoś obiektu (i zarazem jego reprezentacji w psychice) potrzebne jest światło. Fala świetlna odbija się od obiektu, a jej czoło przyjmuje jego kształt, stając się wspomnianym już uprzednio „naturalnym morfizmem”, czyli odwzorowaniem zachowującym pewne relacje. Nie posiada ona jednak żadnych barw, te bowiem są jedynie jednym z parametrów, którymi fala może być opisana – długość fali (to właśnie zostaje zinterpretowane jako kolor), amplituda, etc.. Barw nie posiadają tym bardziej atomy czy inne cząstki kwantowe, stąd wniosek, że nowa jakość, jaką jest kolor, zostaje dodana w wyniku aktywności psychicznej i interpretacji danych docierających z narządu zmysłu. „Barwy to kreacja naszego umysłu rzutowana na świat zewnętrzny”<sup>19</sup>. W ramach ontologii integralnej barwa jest więc bytem irrealnym, który na nic wpłynąć nie może. Barwy są zatem Ponadto, co opisują prawa optyki, obraz docierający do oka jest odwrócony o sto osiemdziesiąt stopni, a jednak obraz odbierany ostatecznie przez mózg prezentuje nam właściwe, realne położenie obiektu. Tu także dokonuje się przetworzenie bodźca docierającego do siatkówki oka. Widzenie trójwymiarowe jest możliwe dzięki temu, że obrazy z obu oczu nakładają się na siebie (jedno oko uchwytyje płaszczyznę dwuwymiarową), a ich interpretacja – czyli w tym przypadku wydobywanie głębi pola – jest kolejną operacją psychiczną. Do powstania reprezentacji dochodzi już w siatkówce (mowa tu o reprezentacji jako biernie powstającym odwzorowaniu, jeszcze nie o znaku, którego stworzenie jest prerogatywą psychiki ludzkiej), a następnie w mózgu – jednak obraz, który spostrzegamy, znajduje się w świecie zewnętrznym, przed obserwatorem, a nie w mózgu<sup>20</sup>. Co więcej, wszystkie bodźce, które docierają za pomocą zmysłów do mózgu i

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 70.

<sup>20</sup> Można teoretycznie wyobrazić sobie „widzenie w mózgu” jakiegoś obiektu, przez co rozumieć chyba należy wyizolowanie danego przedstawienia jako przedmiotu myśli, nie zaś czegoś poza strukturą dokonującą interpretacji. Oczywiście wyizolowanie należy również rozumieć *cum grano salis*, ponieważ spojrzenie ogarnia więcej niż jeden element świata zewnętrznego naraz, przez co obraz uchwytywany mógłby pojawiać się bezpośrednio w ramach psychiki, jako przedmiot myśli – tak się jednak nie dzieje. Przejście od obrazu (znakowego) do rzeczywistości obiektywnej jest pewnym fenomenem specyficznym ludzkim. To zdaje się miał na myśli Chmielecki

wszystkie procesy fizjologiczne na nich zachodzące są co do zasady takie same, a jednak następuje (prawdopodobnie właśnie w toku interpretacji) wyraźne ich od siebie odróżnienie<sup>21</sup>. „Jak widać całkiem sporo musi dziać się w układzie wzrokowym – a następnie w umyśle – z czego po prostu patrząc w ogóle nie zdajemy sobie sprawy.” Wszystko, co ma miejsce między odwzorowaniem fali świetlnej na siatkówce oka i finalnym spostrzeżeniem, pozostaje dla nas nieuchwytnie, nie jest dostępne świadomości”<sup>22</sup>. Interpretacja tych danych, dokonująca się także dzięki nieświadomym procesom, stanowi spostrzeżenie, czyli nie proste odzwierciedlenie jakiegoś obiektu, ale przyporządkowanie temu co dane (czyli reprezentacji psychicznej) czegoś innego, co nie jest dane, a jedynie ukonstytuowane (obiekt w świecie)<sup>23</sup>.

Pytanie o to, czym w rzeczywistości jest obiekt spostrzegany, wymaga prześledzenia sytuacji znakowej, w jakiej znajduje się podmiot spostrzegający. Poprzez zmysł wzroku, na przykład, docierają do siatkówki oka pewne dane jakościowe odpowiadające pewnym określonym parametrom obiektu widzianego, które siatkówka oka jest w stanie zarejestrować. Nie są to bynajmniej wszystkie informacje możliwe do wydobycia (istnieją przecież inne zmysły), ale nawet przy takim założeniu jest prawdopodobne, że ogół danych, który cały organizm może zebrać, nie jest skończonym przedstawieniem doświadczanego obiektu. Osobną kwestią są, rzecz jasna, kompetencje ściśle duchowe, które realizują się co prawda w świecie *via* psychika i bazują (także) na danych zmysłowych, jednak poziom ich „wniknięcia” w rzeczywistość jest inny. Nie sposób przyjąć, że reprezentacja, a tym bardziej informacja niższego rzędu (jakościowa) może cokolwiek powiedzieć o przedmiocie w kategoriach, których przecież nie obsługuje – na przykład: ładny/brzydki, ogólny/szczególny, istotny/nieistotny, dobry/zły. Wracając

---

pisząc o zdolności człowieka do wyjścia poza własne stany wewnętrzne., następuje bowiem spostrzeżenie czegoś poza naszymi własnymi myślami czy wyobrażeniami.

<sup>21</sup> Teza ta ma jednak pewien zasadniczy wyjątek, o ile jest to właściwe słowo. Występuje bowiem niekiedy zjawisko *synestezji*, które jest stanem czy też zdolnością, w której doświadczenia jednego zmysłu wywołują również doświadczenia charakterystyczne dla innych zmysłów. Bywa, że w ten sposób sprzężone są ze sobą jedynie dwa zmysły, jednak zdarza się, że i więcej, a być może nawet wszystkie. Usłyszenie niskiego dźwięku może spowodować na przykład odczucie miękkości, zobaczenie określonego kształtu spowodować jednoczesne „usłyszenie” jakiegoś dźwięku, liczby o których się myśli lub wymawia występują zawsze w jakimś (prawdopodobnie tym samym dla każdej liczby u danego człowieka) kolorze etc.. Najprostszym wyjaśnieniem byłoby przyjęcie, że dotyczy to obszaru subiektywnych przeżyć, w związku z czym wpływ na działanie całego układu byłby – według Chmieleckiego – niemalże zerowy. Wiele wskazuje jednak na to, że nie są to jedynie subiektywne przeżycia, a zdolność ta niesie ze sobą dalece nietrywialne skutki. Łączenie ze sobą doświadczeń (być może tylko wrażeń, czego nie da się całkowicie wykluczyć) pozornie odległych może być dowodem ewolucji układu psychofizycznego, świadectwem jego rozwoju. Dzięki uchwytywaniu połączeń pomiędzy jakościami zmysłowymi może (choć nie musi) odsłonić się nowy wymiar rzeczywistości, a więc pełniejsze jej zrozumienie, wynikające z syntezy oddalonych elementów w jedną całość. Z drugiej strony założenie o pewnej wadzie, zaburzeniu funkcjonowania układu, także jest prawdopodobne. Kryterium rozstrzygającym, bodaj jedynym, które może zostać przyjęte, jest wpływ na sprawność działania i zrozumienia świata (w tym także samego podmiotu) przez człowieka obdarzonego tą zdolnością.

<sup>22</sup> Tamże, s. 71.

<sup>23</sup> Tamże.

jednak do problemu głównego – mechanizm przyporządkowywania reprezentacji obiektom zewnętrznym (stany własne układu także są czymś wobec niego zewnętrznym, bo nie są wszak z układem tożsame) jest prerogatywą ściśle duchową. Chmielecki opisuje to następująco:

„Otóż według mnie przejście od zmysłowej reprezentacji psychicznej do duchowego spostrzeżenia *czegoś* polega na określaniu *umocowania bytowego* tej reprezentacji – przedmiot zostaje przyporządkowany reprezentacji wizualnej (na przykład wizualnej – przyp. autora) jako jej domniemane umocowanie bytowe. To subiektywnie określone umocowanie stanowi *sens* wyjściowej reprezentacji psychicznej potraktowanej jako znak *czegoś*”<sup>24</sup>.

Jak widzimy, mechanizm opisany powyżej zakłada, że reprezentacja psychiczna zostaje zinterpretowana jako coś niesamoistnego, co tylko obrazuje pewien byt rzeczywisty, nie jest zaś nim samym. Skoro jednak tak, to musi istnieć *coś*, co sprawia, że jest ona taka, jaka jest, co jest jej umocowaniem bytowym. Zatem funkcjonować musi pewne założenie, w myśl którego podmiot zakłada, że poza tym stanem własnego układu, poza reprezentacją, musi istnieć jakaś realność, coś obiektywnego, niezależnego od własnego poznania, co jawi się, reprezentuje w taki sposób w umyśle. Takie założenie prowadzi do przejścia od własnej reprezentacji do tego, co jest elementem rzeczywistości obiektywnej i co można poznać. Rodzi się w podmiocie przekonanie, że rzeczywiście coś poza nim samym istnieje i podlega pewnemu uchwytowaniu poznawczemu<sup>25</sup>. Nie jest zatem konieczna świadomość tego procesu, gdyż zachodzi on automatycznie, co bywa przyczyną nieporozumień w pojmowaniu tego, co (i jak) jest poznawane (z tego może brać się mylne przekonanie, że świat jest nam dany po prostu i od razu, na mocy samego aktu wejrzenia). Proces, w wyniku którego reprezentacja zostaje zinterpretowana jako odnośnik *czegoś* reprezentowanego, musi mieć charakter umysłowy. Świadomość nie jest konieczna dla jego zachodzenia, ponieważ nic do samego procesu nie wnosi, zachodzi on w taki sam sposób nawet bez jej udziału. Nie jest to zatem *rozumowanie*, które zakłada wszak inten-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 72.

<sup>25</sup> Problem polega jednak na tym, a tego w przedstawieniu omawianej tematyki brakuje u autora, *co* sprawia, że takie przekonanie powstaje? Czy powstaje ono automatycznie, tj. stanowi naturalny mechanizm, który odsyła do *czegoś* poza? Jest to wszak kompetencja duchowa, a więc nie naturalna, mimo, że wywodzący się z materii ducha przeprowadza. Nie jest jasne skąd wzięło się samo *założenie* realizmu. Czy oznaczać ma to jakiś stan gotowości na wykroczenie poza stan własnego układu? Jeśli tak, to wymaga to wyjaśnienia, doprecyzowania. „Założenie” implikuje prawdopodobnie jakąś potencjalność wyrażoną w określony sposób (uświadomioną lub nie) na poddanie interpretacji przedmiotu poznania. Chmielecki najprawdopodobniej zakłada, że jest to proces automatyczny, „momentalny” (tj. pozaczasowy), wynikający bezpośrednio z samej duchowości, która nie podlega (sama z siebie) prawom fizyki czy właśnie czasowości, stąd jest niemożliwa do uchwycenia w takie ramy. Zatem założenie *czegoś* zewnętrznego względem „Ja” czyni duch w swojej własnej rzeczywistości bezwymiarowej (zarówno czasowo, jak i przestrzennie, chociaż to drugie nie odgrywa tu prawdopodobnie żadnej roli). Zdaje się, że taka jest najbardziej prawdopodobną wykładnią omawianego problemu.

cyjonalny namysł, wolicjonalny akt podmiotu; określenie tego zjawiska to według Chmieleckiego *rozumienie*, więc pewna własność o charakterze pasywnym, dziejąca się spontanicznie w ramach duchowego centrum sterującego. „To nie *rozumowanie*, lecz *rozumienie*, to jest uchwytywanie sensu”<sup>26</sup>. Wynika z tego, że spostrzeganie nie ma charakteru wyłącznie zmysłowego, chociaż taki również występuje w formie wrażeń. Taki czysto zmysłowy charakter postrzegania może mieć miejsce jedynie u nowo narodzonych dzieci, dlatego że rozumienie wykształca się z czasem, na drodze nauki i gromadzenia danych, na których można operować. Dopiero z pewnej większej struktury informacyjnej, nabytej i usystematyzowanej na bazie doświadczeń, nauki itp., wyłania się obraz świata zewnętrznego. Dzięki temu przynajmniej niektóre reprezentacje zinterpretowane (czyli znaki) zawierają w sobie pewną treść, i oprócz reprezentowania czegoś jeszcze to coś *prezentują*, czyli przedstawiają, jakie to jest, nie zaś tylko, że w ogóle jest. Tego typu znakiem jest na przykład wrażenie wizualne. „Wszystkie znaki prezentujące posiadają w ramach danej sytuacji znakowej coś, co nazwać można *intensją* (od łacińskiego słowa *intensio* – treść). Jest to bądź pewna treść zmysłowa, bądź pewne znaczenie słowne, za pomocą których przedmiot danego znaku jest przedstawiony, i przez które jest w konsekwencji *wyznaczony*”<sup>27</sup>. Są to zatem przedmioty intensjonalne, czyli takie, których jakaś perspektywa zależna od wielu warunków, została uchwycona. Taki przedmiot sam w sobie się nie zmienia, zmianie ulegają natomiast „okoliczności”, czyli pewna sytuacja znakowa. A ponieważ to sytuacja znakowa wyznacza przedmiot spostrzeżenia, to i on się zmienia dla podmiotu poznającego. Przedmiot intensjonalny to wypadkowa danych docierających ze świata zewnętrznego – informacji jakościowych oraz jakości psychicznych podmiotu (czyli reprezentacji). Mamy tu zatem do czynienia *de facto* z dwoma przedmiotami – tym rzeczywistym, realnym, zbudowanym z materii, oraz drugim, spostrzeżonym, który zbudowany jest z jakości psychicznych. Przedmiot intensjonalny zatem posiada swoje umocowanie bytowe w realnym przedmiocie obiektywnej rzeczywistości, jednak ufundowany jest w reprezentacjach psychicznych, bez których jako swego fundamentu bytowego nie mógłby istnieć. Dlatego, chociaż obiekt spostrzeżony nie istnieje w świecie realnym, to nie można stwierdzić, że istnieje tylko w umyśle – nie jest przecież bytem czysto subiektywnym; posiada swoje umocowanie bytowe w rzeczywistości obiektywnej. „Usytuowany jest on, zgodnie ze swym sensem właśnie, w czymś pośrednim, trzecim, w *przestrzeni spostrzeżonej*, jest bytem transsubiektywnym, tj.

---

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 73.

takim, który ani nie istnieje autonomicznie o własnych siłach, poza sytuacją znakową, niezależnie od niej, ani też jednak nie stanowi wyłącznie treści umysłowej”<sup>28</sup>. Jest to zatem obiekt *wirtualny*, nie w znaczeniu potocznym, czyli produktu fantazji czy mirażu myśli, będący w sposób ścisły uzależniony od sytuacji znakowej w jakiej się pojawia. Natomiast o istnieniu rzeczywistym czegoś, co jest elementem obiektywnego świata, świadczyć może po prostu empiria, konfrontacja spostrzeżenia z doświadczeniem, co różnorako może się realizować, choćby przez eksperyment z udziałem innych zmysłów lub powtarzanie tego doświadczenia<sup>29</sup>.

Kolejną zdolnością duchowego centrum sterującego jest nazywanie, które może zaistnieć jedynie wtedy, gdy podmiot posiadał już kompetencję spostrzegania. „Otóż nazywanie to ustanowienie pewnego *związku sensu*, mianowicie przyporządkowanie przedmiotom spostrzeżeń – czyli ich sensom – pewnych znaków, mianowicie ciągu dźwięków (bądź, na wyższym etapie rozwoju, znaków pisanych) tak czy inaczej więc pewnych reprezentacji psychicznych”<sup>30</sup>. Dotychczas była mowa o tym, że w umyśle znajduje się reprezentacja obiektu, nie jego sens, który, choć ustanawiany przez podmiot i bytowo ufundowany w podmiotowej reprezentacji, jest bytem transsubiektywnym. Nazywanie odbywa się w umyśle, nie dotyczy więc samego sensu, lecz reprezentacji – jednej reprezentującej obiekt rzeczywisty i drugiej reprezentującej pewne formy wyrazowe. Oznacza to w praktyce ustanowienie nowej jakości psychicznej, która jest reprezentacją reprezentacji, czyli ustanowienie superpozycji tych dwóch stanów. Podmiot może pomiędzy dwoma reprezentacjami ustanowić związek o charakterze przyporządkowania, a nie, jak uprzednio, odwzorowania. Aby jednak było to możliwe, konieczne jest oznaczenie nazwą całego zbioru danych przedmiotów intensjonalnych („drzewo” oznacza przecież zarówno buk, dąb jak i palmę, czyli wszystkie drzewa, niezależnie czy są duże, grube, czy opisywane innymi jeszcze określnikami). Potrzebne jest kryterium, dzięki któremu możliwe będzie opisanie wszystkich elementów tego zbioru w ramach tych samych określników – pewnych jakości mających zastosowanie do opisu każdego z elementów zbioru. Jedynym sposobem na uzyskanie takiego zbioru jakości jest zastosowanie innych wyrażen językowych, charakteryzujących elementy zbioru. Wyrażenia te będą stanowić opis równie prawdziwy w odniesieniu do każdego elementu składowego zbioru. Określniki jakie znajdują zastosowanie do tego modelu nazywa Chmielecki *predykatami*. Są nimi słowa, które opisują pewne stany rzeczy – ciężki, mały, wysoki itd.. Jeśli zaś połączy się predykaty tworząc z nich ciągi znaczeniowe, otrzymuje się *deskrypcje*. Jest to oczywiście możliwe z uwagi na dowolność w manipulowaniu tymi

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 74.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 75.

określnikami – są one wszak ustanowione arbitralnie przez ducha, może on więc zmieniać i modyfikować ich znaczenie oraz zestawiać je ze sobą. „Ciągi takie można stosować do przedmiotów nazw, tworząc w ten sposób ich *znaczenie* (intensję, konotację) – znaczeniem nazwy „kwadrat” jest na przykład *prostokąt równoboczny*, czyli związek pewnej nazwy i pewnego predykatu”<sup>31</sup>. Proces ten można iterować, w wyniku czego powstaje cała struktura relacyjna, która jest w istocie spójnym grafem – strukturą matematyczną służącą do przedstawiania i badania relacji między obiektami. Grafy takie są wyznaczone przez przedmiotowe sensy, które Chmielecki określa „pewną rzeczywistością pozaznakową, ale nie samą w sobie, lecz jako wyznaczoną przez pewne znaki i ich znaczenia”<sup>32</sup>. Sens zatem nie jest (i w tym ujęciu nie może być nigdy) do końca określony, posiada bowiem zarówno stałe, jak i zmienne elementy. To co stałe wyznacza semantyczny aspekt znaku, wszystkie inne „momenty jego uposażenia są puste, niewypełnione, nieokreślone”<sup>33</sup>. Dzięki niedookreśleniu przedmiotu intensjonalnego możliwe stało się opisanie go jako przedmiotu ogólnego, który konkretyzuje się w zetknięciu z daną sytuacją (znakową). „Taki arbitralnie skonkretyzowany przedmiot intensjonalny, jako dookreślony przez akty (intencje) jakiegoś podmiotu, można nazwać przedmiotem *intencjonalnym*”<sup>34</sup>. Puste przestrzenie zostają zatem zapełnione nie tylko przez pewne wyobrażenia, ale także konkrety, które wypełniają określoność danego bytu. Intencjonalne odniesienia (w odróżnieniu od intensjonalnych) tyczą się świata realnego, ale sensy tych odniesień nie należą do dziedziny rzeczywistości – są przedmiotami intensjonalnymi, a wyznacza je aktualny stan wiedzy podmiotu. Prawdziwy realizm nie jest zatem przekonaniem, że świat jest taki, jak opisuje go nauka, a jedynie na tym, że naszym przedmiotom intensjonalnym odpowiada w świecie coś realnego i konkretnego, bez względu na to, jakie to jest. Prawdopodobnie nie jest możliwe pełne poznanie obiektu istniejącego w świecie zewnętrznym. Nie do końca chyba da się nawet ustalić, co miałyby to znaczyć, rzeczywistość bowiem w mikro- i makroskali różni się od siebie diametralnie, a próby pogodzenia tych „dwóch światów” jak dotąd nie przyniosły rezultatów.

Zasadniczą różnicą w wykorzystaniu reprezentacji i w opartych na nich działaniach w stosunku do animy jest w humanie nowa zdolność ich wykorzystania, gdyż nie funkcjonują już jako pewien prosty (plastycznie mówiąc – liniowy) ciąg przyczynowo-skutkowy. Nabierają nowego charakteru, co znów graficznie można opisać jako dodanie do tej liniowości drugiej osi (co jest symbolem znaczenia każdego z elementów ciągu). W wyniku ich przecięcia powstaje

---

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

przestrzeń dla struktur już nie liniowych, lecz rozgałęzionych, gdzie każdy z elementów osadzony jest nie tylko w przyczynowości, ale posiada także swój „ciężar gatunkowy”, co znacznie zwiększa zróżnicowanie tych elementów. Relacje znaczeniowe są bezczasowe, w odróżnieniu od liniowych związków następstwa czasowego, mimo to proces uchwytywania tych relacji jest czasowy<sup>35</sup>.

Duchowe centrum sterujące posiada jeszcze inną kompetencję od tej teoretycznej, wyrażającej się w poznawaniu świata zewnętrznego. Jest ono organem życia praktycznego, co wprost wyraża się w działaniu. Ta druga kompetencja zdaje się być ważniejsza, poznawanie odbywa się wszak nie dla samego poznawania, ale dla lepszego działania w świecie. Wiedza zdobyta w teorii, mimo że sama w sobie wartościowa, „domaga się” jej wykorzystania praktycznego. Przejawia się to w tym, że podmiot odnosi wiedzę do siebie samego i swoich aktów. Tak więc interpretacja przedmiotowa nie zastępuje podmiotowej, a jedynie ją poprzedza. „W konsekwencji, interpretacji podmiotowej podlega wiedza już zinterpretowana przedmiotowo, przedmiotowe sensy stają się członami wyrazowych związków sensu”<sup>36</sup>. Wynika z tego, że reprezentacje animalne zostają w humanie zastąpione przez reprezentacje duchowe o innej formie – w postaci struktury relacyjnej, nie zaś prostego przejścia od bodźca do reprezentacji. Ich odmienność polega także na tym, że powstają w wyniku aktywności podmiotu, nie zaś automatycznie na zasadzie reaktywności. W związku z tym człowiek nie jest ograniczony do zwierzęcych reakcji wyrazowych w rodzaju emocji, nastawień czy czynności behawioralnych, chociaż i one nie znikają manifestując się czasem w zachowaniu. Ich odpowiednikiem, czymś nadbudowanym na reprezentacjach animalnych, jednak zasadniczo nowym, działającym w oparciu o kategorię sensu, są „akty (np. akty woli), postawy (np. solidaryzowanie się z kimś), funkcje (np. mówienie, słuchanie, myślenie) oraz stany (np. uczucia)”<sup>37</sup>. Wszystkie one stanowią duchowe fenomeny wyrazowe, wyzwalające człowieka z automatyzmu reakcji na świat zewnętrzny i pozwalające mu się do niego ustosunkować. „Fenomeny wyrazowe – na przykład uczucie wdzięczności – nic nie re-reprezentują ani nie zastępują; one po prostu są sobą, stanowią określony sposób samego bycia ducha”<sup>38</sup>. Wynika z tego, że duchowe fenomeny wyrazowe są reakcją wtórną na zastaną sytuację i nie posiadają wymiaru mechanicznego. Dołączona do jakości psychicznych w postaci reprezentacji aktywność duchowa nadaje nowego wymiaru działaniom duchowego centrum sterującego i wprowadza pewien dodatkowy poziom w schemacie

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 77.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 78.

<sup>38</sup> Tamże.

zmian, które w jego ramach następują (zmian w całej strukturze dcs, nie zaś w samym duchu jako takim, to bowiem jest niemożliwe).

Przedstawiona została już teza, jakoby sens stanowił zasadę determinacyjną ducha, jak dotąd jednak w opisie tego zjawiska ograniczyliśmy się do reprezentacji i znaków. Zasada determinacyjna warstwy duchowej musi odnosić się do wszystkich aktywności ducha. Sens jest w teorii Chmieleckiego treścią domniemania o umocowaniu bytowym jakiegoś obiektu w świecie zewnętrznym. Ta kategoria tyczy się zatem nie tylko znaków czy reprezentacji, ale także czynności użytkowych, intencji, zapatrywań, poglądów etc. Słowem, wszystko, co posiada choćby odrobinę niedookreśloną treść, może mieć w tej teorii sens, o tyle oczywiście, o ile duch jest władny uchwycić dany przedmiot. „Te sensory przedmiotowe jak i wyrazowe uchwytujemy w specyficznej dla ducha operacji poznawczej jaką jest *rozumienie*, a polegającej na uchwytowaniu związków znaczeniowych i związków sensu”<sup>39</sup>. Takie uchwytowanie przedstawia Chmielecki jako wykroczenie poza to, co jest podmiotowi aktualnie dane i co swoim niedookreśleniem „domaga się”<sup>40</sup> uzupełnienia przez coś, co nie jest dane aktualnie. Uchwytowane w ten sposób związki znaczeniowe nazywane są w teorii *logosem*, związki sensu zaś określano są jako *ratio*. Autor twierdzi także, co jest pewną niekonsekwencją, że w trakcie rozumienia (a nie rozumowania)<sup>41</sup> następuje przejście od danych ujawnionych w wyniku działania świadomości do ich przedmiotu intensjonalnego, czyli wprost do domniemanego umocowania bytowego. Takie bezpośrednie rozumienie należy odróżnić od rozumienia pośredniego, odwołującego się

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 79.

<sup>40</sup> Sformułowanie takie nie wydaje się być dostatecznie precyzyjne. Co oznaczać ma „domaganie się”? Czy duch uchwytując „niepełny” obraz przedmiotu swego poznania antycypuje jego niedookreślenie? Nie jest jednak jasne na jakiej zasadzie (w oparciu o co) miały to czynić. Zakłada to prawdopodobnie już uprzednią wiedzę o szczegółach dotyczących przedmiotu intensjonalnego. To perspektywa „besserwisera”, która nie jest wszak realna w praktycznym życiu duchowym; nie wiadomo na jakiej zasadzie, jakim prawem miałyby istnieć w podmiocie. Pojawia się ona jako pewien konstrukt myślowy, jednak nie w ramach *rozumienia* jeszcze a dopiero w *rozumowaniu*, które to dwie kategorie Chmielecki stanowczo od siebie oddziela. Na tym etapie idzie wszak o opis aktywności duchowej, by tak rzec – pasywnej, nie zakładającej intencjonalnego namysłu nad wybranym problemem, a tylko przedstawienie na jakiej zasadzie odbywa się funkcjonowanie ducha w świecie. Czym zatem jest domaganie się uzupełnienia przez przedmiot, nie sposób dociec. Nic nie świadczy o tym, żeby duch nie przyjmował po prostu do wiadomości tego co odkrywa. Mógłby zaakceptować rzeczywistość, która mu się jawi taką, jak mu się ona prezentuje.

<sup>41</sup> Niekonsekwentne wydaje się w tym przypadku użycie słowa *rozumienie*, które uprzednio charakteryzowane było jako pewna aktywność duchowego centrum sterującego niezależna od świadomości – to wszak bezpośrednio zakłada mechanizm funkcjonowania dcs. Świadomość pełni rolę monitorującą pracę własną układu, ujawniając w ten sposób niektóre jej przejawy (możliwe, że znaczną większość, jednak nie wszystkie, bowiem nie ma możliwości ujawnienia pracy specyficznie właściwej mechanizmom warstw niższych, np. namnażania komórkowego, produkcji hormonów etc.). Dopiero rozumowanie, zatem aktywność intencjonalna dcs, musi posługiwać się świadomością, bez której niemożliwe byłoby wolicjonalne ukierunkowanie aktywności własnej ducha. Ponadto, co zostanie bardziej szczegółowo omówione w dalszej części, rola świadomości w funkcjonowaniu człowieka sprowadza się właśnie do roli ujawniania przed samym podmiotem jego pracy własnej. Nawet bez niej, co stwierdza Chmielecki wprost, funkcjonowałby on (podmiot) dokładnie tak samo, jak w przypadku jej ujawniającego udziału.

już nie do znaczeń czy sensów, ale do ich uchwyconych związków znaczeniowych lub związków sensu. Stanowi ono zasadę, przyczynę rozumienia bezpośredniego, są względem niego mocniej umocowane bytowo. „To właśnie moment rozumienia stanowi o różnicy pomiędzy uczuciem a emocją (która posiada etiologię animalną), aktem woli a popędem, zajęciem postawy czy stanowiska a reakcją behawioralną. Z drugiej strony, wspólne jest im to, że u ich podstawy znajduje się zawsze jakaś wartość. Akty woli są urzeczywistnianiem wartości, uczucia – rozumiejącą, wyrazową odpowiedzią osoby na fakt przejawienia się wartości”<sup>42</sup>. Teza o uczuciach jako formie wyrazu duchowego budzą uzasadnione wątpliwości, co było już w niniejszej pracy podejmowane, jednak w tym ujęciu dość będzie stwierdzić, że założenie Chmieleckiego o rozumieniu i jego znaczeniu dla człowieka (a zatem także dla uczuć) sięga dalej, i właśnie dlatego uczucia w ramach omawianej teorii musiały znaleźć się w orbicie ściśle duchowej aktywności. Rozumienie bowiem jest przedstawione nie tylko jako sposób odbioru i ustosunkowania się do świata; stanowi ono wręcz – jak pisze Chmielecki – „sposób bycia człowieka”<sup>43</sup>. Dlatego też tak ogólna struktura przyjęta przez autora musiała zostać uposażona w ten jakże istotny element życia podmiotowego. Rozumienie ogarniające swoim zakresem dostępną ludzkiemu poznaniu całość, pełni zarazem określoną rolę w formach duchowego wyrazu, stanowiąc podstawę działania. Bez rozumienia nie można zatem mówić o człowieku (a precyzyjniej – osobie) w ogóle. To jednak, że rozumienie ogarnia pewną całość, nie implikuje pełnego zrozumienia wszystkiego, a jedynie to, że ze swej natury dąży do zrozumienia wszystkiego. Tylko funkcjonowanie na zasadach wyżej przedstawionych może być uznane za typowo ludzkie.

### **3. Duchowe centrum sterujące w perspektywie neurofizjologicznej**

Przyjrzyjmy się teraz temu, w jaki sposób duchowe centrum sterujące realizuje się – wedle teorii Chmieleckiego – w sferze neurofizjologicznej, gdyż i ona stanowi zmodyfikowany system działania wzbogacony o pierwiastek duchowy. Perspektywa ontologiczna skupiała się na czynnikach determinacji opisujących związki umocowania bytowego ducha. Perspektywa neurofizjologiczna, stanowiąca „drugą stronę medalu”, również wywodzi się z ontologii, traktuje wszak o czynnikach realizacji opisujących związki ufundowania. Jednak z konieczności

---

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 80.

opis tych związków musi sprowadzać się – tak bowiem swoją argumentację prowadzi Chmielecki – do opisu fundamentu bytowego duchowego centrum sterującego. Fundamentem bytowym jest dla duchowego centrum sterującego tak samo warstwa czysto fizyczna, biologiczny organizm, jak i psychika, relacja ufundowania jest bowiem w ontologii integralnej przechodnia. Oparcie się w znacznym stopniu przez Autora na naukach szczegółowych i ich dotychczasowych ustaleniach wymusza w opisie związków ufundowania skupienie się na aspekcie ściśle naukowym. Perspektywa naukowa nie stanowi jednak prostego przedstawienia wyników badań z obszaru poszczególnych nauk i dyscyplin z ich styku, ale dzięki zastosowaniu kategorii ontologicznych możliwe staje się całościowe ujęcie ogólnej problematyki funkcjonowania duchowego centrum sterującego.

Podstawowym narzędziem bytu ludzkiego, służącym do urzeczywistniania zasad przedstawionych w poprzedniej części niniejszego rozdziału jest centralny układ nerwowy, ze szczególnym uwzględnieniem mózgu. To właśnie w mózgu zachodzą wszystkie najbardziej istotne z punktu widzenia funkcjonowania człowieka procesy. Mózg stanowi bezpośredni fundament bytowy duchowego centrum sterującego, który umożliwia realizowanie się w świecie fizycznym (dzięki pośredniczącej roli psychiki) procesów zainicjowanych duchowo. Słowem, bezpośredni wpływ ducha na materię jest w ramach ontologii integralnej wykluczony, co nie jest niczym dziwnym, bowiem przy takim założeniu, patrząc z perspektywy naturalistycznej, pojawiałyby się w świecie materialnym skutki nie mające przyczyn (naturalnych) lub – inaczej rzecz ujmując – istnienie przyczyny pewnych zjawisk byłoby fundamentalnie niemożliwe do stwierdzenia. Zdaniem Chmieleckiego dcs musiał powstać już na gotowej do działania strukturze materialnej, biologicznej, ale także na psychice, która nie jest czymś *stricte* materialnym, chociaż na podstawie warstwy fizycznej funkcjonuje i dzięki niej w ogóle istnieje. Psychika zwierzęca – anima – od początku posiada wszystkie właściwe jej kompetencje, nie wymaga rozwijania jej celem uzyskania nowych, bardziej zaawansowanych. W momencie powstania, na mocy samych zależności fizjologicznych, zaczyna działać w sposób „dojrzały”, kompletny. Duch natomiast musi poznawać świat i nabierać swoich specyficznych kompetencji na drodze doświadczenia, nauki, zapamiętywania etc., dlatego wyjaśnienie jego funkcjonowania wymaga opisu podłoża psychicznego i fizjologicznego, gdyż tylko na tej drodze duch jest w stanie wejść w interakcję ze światem i poznawać go. „Według prezentowanego przeze mnie poglądu zasadnicza funkcjonalna różnica pomiędzy animalnym i duchowym układem sterującym polega na tym, że pierwszy dokonuje jedynie behawioralnej (popędowej) interpretacji docierających do niego informacji (jakie jest ich znaczenie dla aktualnego stanu osobnika), a drugi dokonuje

najpierw ich interpretacji przedmiotowej (jakie jest obiektywne znaczenie odebranej informacji, co ona *oznacza*); odbywa się więc ona przez odniesienie do obiektywnej rzeczywistości, a nie do stanu własnego organizmu<sup>44</sup>. Dopiero po takiej wstępnej interpretacji jej wynik zostaje odniesiony do siebie samego (interpretacja podmiotowa). Ten nowy rodzaj interpretacji (przedmiotowej) stanowi linię demarkacyjną pomiędzy zachowaniem zwierzęcym a ludzkim.

Pytanie o to, jak możliwe stało się wykształcenie tej jakościowo nowej formy interpretacji, nieobecnej u mniej rozwiniętych gatunków, znajduje swoją odpowiedź w architekturze mózgu człowieka. Względem innych bytów posiadających centralny układ nerwowy, mózg ludzki charakteryzuje się znacznym powiększeniem płata czołowego, który odpowiada za pamięć operacyjną. To ona stanowić ma podstawę dla dokonywania tak abstrakcyjnych działań, jak interpretacja przedmiotowa. Zwierzęta korzystają z niej sporadycznie (w porównaniu do człowieka) w celu tworzenia asocjacji. Ludzie natomiast wykorzystują pamięć roboczą nieustannie właśnie do interpretowania tego, co odbierają zmysły, nie zaś tylko do prostego kojarzenia. W opinii Chmieleckiego kora przedczołowa jest jakby przedłużeniem funkcjonalnym jądra przyśrodkowo-grzbietowego wzgórza. „Sądzę w związku z tym, że to właśnie jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza – a w każdym razie głównie ono – stanowi anatomiczne siedlisko duchowego centrum sterującego<sup>45</sup>. Widać więc, że część dcs opiera się na doniesieniach układu animalnego (płat czołowy – u człowieka powiększony, ale nie zastąpiony czymś jakościowo innym), a inna część (jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza) służy realizowaniu przede wszystkim duchowych funkcji. Kwestia odmienności statusu ontologicznego procesów dokonujących się na podłożu niemal identycznej architektury mózgu nie budzi w teorii Chmieleckiego zastrzeżeń, ponieważ wyjaśniona jest przez odmienne zasady determinacyjne obowiązujące w poszczególnych warstwach. W myśl ontologii transformizmu mózg nie jest strukturą liniową (prostego wynikania przyczynowego), lecz hierarchiczną, zatem procesy w nim zachodzące nie pociągają za sobą bezpośrednich skutków na zasadzie kontynuacji. Zamiast tego, dokonuje się przeobrażenie (transformacja) jednych stanów w inne – w stany wyższego rzędu. Znaczący to mniej więcej tyle, że ten sam proces (dokonujący się na poziomie fizjologicznym) zmienia w pewnym momencie swój status ontologiczny, przy jednoczesnym zachowaniu swojego charakteru fizjologicznego. Z tego powodu procesy neuronalne przebiegają, co do zasady, tak samo przy realizacji tak funkcji animalnych, jak i duchowych. Procesy fizjologiczne są tylko sposobem kodowania informacji jakościowych. Tym, co sprawia, że dany proces ma wciąż charakter animalny, lub że nabiera charakteru duchowego, jest szersza perspektywa,

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 171.

<sup>45</sup> Tamże, s. 172.

w której zaistniał – warunki, jakie temu towarzyszyły. Dlatego tak ważne jest uzupełnienie dotychczasowych rozważań o usytuowanie ducha w porządku determinacji, a więc określenie jego związków umocowania. „Otóż z tego punktu widzenia to, co funkcjonalnie stanowi nadrzędne, zwierzchnie centrum sterujące, to kategorialnie nic innego jak czysto duchowe Ja, będące autorem własnych aktów”<sup>46</sup>. Wspomniane „Ja” jest u Chmieleckiego pozbawione jakiegokolwiek konkretnej treści<sup>47</sup>. Stanowi synonim nadrzędnego centrum sterującego, będącego na szczycie hierarchii bytowej w ramach bytu ludzkiego (byty inteligibilne bowiem nie są częścią człowieka jako takiego, nie stanowią wyniku aktywności duchowej, stają się mu tylko dzięki niej dostępne). Można więc z pewną dozą ostrożności założyć, że „Ja” stanowi tylko próbę uchwycenia siebie (swojej odrębności) w świecie, nadania sobie jakiejś określoności (inaczej prawdopodobnie rozumianej niż tylko przez pryzmat samych aktów przez siebie spełnianych – bo przecież to Ja coś robię, a nie coś we mnie i nie jestem też tym, co robię, ale czymś względem tego pierwotnym – przyczyną pewnych stanów rzeczy), która jednak uporczywie nie poddaje się tym usiłowaniom. „Duchowe Ja należy zatem odróżniać od ja psychofizycznego, które dla tego pierwszego może być przedmiotem. Ja duchowe nie ma żadnej innej określoności poza tym, że jest źródłem swych aktów i że funkcjonuje według pewnych zasad”<sup>48</sup>. Chmielecki twierdzi także, a wynika to z przytoczonego fragmentu, że Ja duchowe nie składa się z żadnych elementów, jest absolutnie proste, niepodzielne.

W początkowej fazie rozwoju człowieka duchowe centrum sterujące nie posiada jeszcze zdolności właściwych ludziom dojrzałym, ogranicza się do roli zarządzania przepływem danych (bodźców, impulsów) tak, aby trafiały do przeznaczonych im ośrodków funkcyjnych. Bazuje ono w całości (lub prawie w całości) na danych docierających z zewnątrz. Informacje, które do niego docierają, nie mają wpływu na samego ducha, jest on bowiem, zgodnie z założeniami ontologii integralnej, bytem nadrealnym i jako taki nie może podlegać oddziaływaniom zewnętrznym. Mimo tego może wykorzystywać uchwytywane dane do zdobywania wiedzy i z czasem poszerzania swoich kompetencji (nabywania ich) w ramach „obsługi” całego układu. To, co do niego dociera, nie wpływa na ducha, stanowi tylko materiał, na którym może on pracować. Jak jednak jest to możliwe, skoro zostało już przedstawione w ramach niniejszych

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 173.

<sup>47</sup> Wynika z tego, że „Ja” jest puste i wydaje się, że w tak zarysowanej perspektywie duch jako byt *sui generis* nadal pozostaje niewyjaśniony. Wszystko co o duchu można powiedzieć sprowadza się do opisu jego aktywności, istota zjawiska nadal pozostaje jednak niezidentyfikowana, nawet pomimo ściśle określonego miejsca w ontologii integralnej jakie mu przysługuje.

<sup>48</sup> Tamże.

rozważań, że duchowe centrum sterujące posiada swoje anatomiczne siedlisko w jądrze przyśrodkowo-grzbietowym wzgórza? Zasadne jest pytanie o to, czy inne neurony, nie będące jakimiś szczególnymi komórkami nerwowymi dcs, nie mają na nie wpływu, co obalałoby tezę o nadrealności ducha i tym samym eliminowało jego autonomiczność w świecie.

Rozwiązanie tego problemu, zaproponowane przez Chmieleckiego traktuje o nowym rodzaju neuronów zwanych neuronami duchowego centrum sterującego lub po prostu neuronami dcs. Ich różnica względem zwykłych neuronów polegać ma na tym, że nie znajdują się one nigdy w pozycji postsynaptycznej względem innych komórek nerwowych. Są one zawsze inicjatorami impulsów czy też potencjałów, nigdy zaś ich odbiorcami, w każdym razie nie od innych komórek nerwowych, bowiem – jak się okaże – pewien rodzaj wpływu jest na nie wywierany. Tak więc neurony dcs mają możliwość przesłać dalej impuls, ale nie mogą go odebrać od innych komórek nerwowych. Wynika z tego jednak, że neurony dcs nie mogą mieć dostępu do informacji o tym, co dzieje się na poziomie animalnym. Wyjaśnienie, jakie proponuje Autor, zakłada, że pomimo niemożności uzyskania danych od innych neuronów, duchowe centrum sterujące pobiera je z pamięci operacyjnej, która posiada wszak połączenia nie tylko z jądrem przyśrodkowo-grzbietowym wzgórza, ale także z innymi obszarami mózgu, co skutkuje uzyskaniem danych o całości układu. „Kiedy mowa o źródłowości aktów duchowych, należy mianowicie odróżniać ich czynniki determinacji i czynniki realizacji. Nadrealność wymaga źródłowości w ramach tego pierwszego porządku jedynie – rodzaj i kierunek aktywności centrum duchowego nie może być wyznaczony przez czynniki pozaduchowe. Nic nie stoi natomiast na przeszkodzie temu, aby centrum to z zewnątrz pobierało *energię* potrzebną dla spełnianych przez siebie zadań”<sup>49</sup>. Podstawowa zasada, jaką przyjmuje Chmielecki, jest zatem następująca: nic na ducha nie może wpłynąć jako przyczyna zmiany jego swoistej aktywności, czyli żadna informacja nie może wywołać w nim reakcji, natomiast wpływ będący dostarczaniem zasilania niezbędnego do jego funkcjonowania w ramach szerszej struktury faktycznie zachodzi, nie zmienia on jednak samego ducha, lecz tylko umożliwia jego działanie. Tak więc dcs otrzymuje zasilanie zewnętrzne, dzięki któremu może funkcjonować nieprzerwanie, od niego samego natomiast zależy ukierunkowanie tej energii. Dcs posiada jeszcze jedną prerogatywę niezbędną do właściwego działania. Może ono mianowicie wyhamowywać swe komunikaty, powstrzymać je przed natychmiastowym wysłaniem. Jest to właściwość niezbędna, ponieważ, jak zostało już przedstawione, dcs dokonuje najpierw interpretacji przedmiotowej i podmiotowej dostępnych mu danych. Dopiero w momencie, kiedy finalna wersja komunikatu zostanie już

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 173.

sformułowana, może ono zablokować zasilanie interneuronów, co skutkuje przesłaniem komunikatu przez neurony główne. Aby jednak możliwe było różnicowanie nadawanych przez dcs komunikatów, potrzebne są różne rodzaje fal mózgowych (rytmów encefalograficznych). Takie zjawisko jest empirycznie dostępne; układ siatkowaty pnia mózgu generuje różne rodzaje fal dla różnych rodzajów aktywności<sup>50</sup>.

Kwestii związanych z fenomenami wyrazowymi duchowego centrum sterującego jest jeszcze kilka. Niektóre – jak choćby fenomen świadomości – mają znaczenie fundamentalne dla wyjaśnienia bytu ludzkiego. Przedstawiona neurofizjologiczna perspektywa ujęcia dcs skupia się na opisie jego związków ufundowania i byłaby niepełna bez przedstawienia zagadnienia świadomości właśnie, gdyż to świadomość sprawia, że duchowemu centrum sterującemu ujawnione zostają niektóre przejawy jego aktywności.

W teorii Chmieleckiego świadomość nie jest utożsamiana ze zjawiskiem subiektywnych przeżyć, te bowiem nie odgrywają – zdaniem autora – żadnej roli w funkcjonowaniu człowieka<sup>51</sup>. Zjawisko świadomości natomiast pełni pewną rolę w relacji psychofizycznej, będąc pośrednikiem między centrum duchowym a warstwą psychiczną.

Wspomniane zostało, że dcs działa na podstawie informacji zawarte w pamięci operacyjnej. W niej jednak zostają zapisane tylko finalne stany animy. Proces widzenia, dla przykładu, składa się z całego szeregu rozmaitych, następujących po sobie aktów. Próżno jednak szukać w zasobach pamięci operacyjnej śladów każdego z nich. Nie pamiętamy (nie uświadamiamy sobie? nie rejestrujemy?) wszak tego, jak fotony po dotarciu do siatkówki przedstawiają nam początkowo obraz obrócony o sto osiemdziesiąt stopni, ani tego, że jest on następnie konwertowany na, powiedzmy, zgodny z rzeczywistością. Tego typu etapów widzenia można wy-szczególnić znacznie więcej; jest to nader skomplikowany proces. Żaden jednak z jego elementów – powtórzmy – poza właśnie finalnym „widzeniem” nie jest zapisywany w mózgu. Duch może więc ustalać związki i relacje pomiędzy tymi już gotowymi stanami. „Zawartość pamięci operacyjnej jest zbiorem nie powiązanych ze sobą, lecz jedynie mechanicznie zestawionych elementów”<sup>52</sup>. To, jakie jest znaczenie danego elementu w ramach szerszej struktury, zostaje ustalone przez dcs, które dokonuje w ten sposób, posługując się językiem matematyki, tworzenia grafów<sup>53</sup>, czyli kojarzenia ze sobą poszczególnych elementów, aby w ten sposób wyłonić

---

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Kwestia subiektywnych przeżyć zostanie szerzej przedstawiona w rozdziale siódmym, a wątpliwości i zastrzeżenia dotyczące ujęcia *qualiów*, które prezentuje Chmielecki omówione są w rozdziale dziewiątym.

<sup>52</sup> Tamże, s. 176.

<sup>53</sup> Graf to, w ramach matematycznej teorii grafów, struktura matematyczna służąca do przedstawiania i badania relacji między poszczególnymi jej obiektami.

obraz pewnej całości. „Aktywność centrum duchowego jest w związku z tym zasadniczo *relacyjna*, jest ono niejako budowniczym grafów z gotowych wierzchołków, pomiędzy którymi może przeprowadzać łączące je krawędzie, tworząc w ten sposób pewne całości – struktury informacyjne wyższego rzędu”<sup>54</sup>. Powstaje pytanie, na podstawie czego (na jakiej zasadzie), duch dokonuje takich operacji? Z całą pewnością nie może się to dziać w oparciu o kategorie behawioralne, w takim bowiem wypadku byłoby to jedynie powielenie już istniejącej w człowieku funkcji. „Twierdzą, że zasadą takiej duchowej organizacji nie są już *asocjacje* (odruchy), tj. związki następstwa czasowego, lecz aczasowe *związki sensu*, tj. hipotetyczne związki umocowania bytowego”<sup>55</sup>. Chmielecki twierdzi, że ta nowa organizacja powstaje stopniowo. Najpierw powstaje świadomość, która ujawnia zawartość pamięci operacyjnej, a więc także ślady pamięciowe po aktywności własnej podmiotu, które są podstawą samoświadomości – zdawania sobie sprawy z tego, że to *ja* coś robię, a dopiero na końcu wyłania się rozumienie, które ma już charakter uprzedmiotawiający (wobec danych pochodzących z pamięci operacyjnej; inaczej mówiąc – wszystko co znajduje się poza Ja staje się dla niego przedmiotem poznania). „Poprzez akt samoświadomości centrum duchowe staje się >bytem dla siebie<, co z czasem prowadzi do powstania poczucia tożsamości”<sup>56</sup>. Mowa jest tu o okresie początkowym, okresie wyłaniania się świadomości. Powinna być więc ona tutaj rozumiana nie jako od początku w pełni ukształtowany fenomen, a jedynie jako początkowe stadium jej powstawania. Innymi słowy, jest to jakiś etap dorastania, czyli, jak chce Chmielecki, przejścia z istoty jeszcze animalnej w istotę już duchową. Zaznacza także, że te rozważania mają charakter czysto spekulatywny, hipotetyczny, z tej przyczyny, że do takiej wiedzy nie możemy mieć bezpośredniego dostępu<sup>57</sup>.

Kolejną kwestią jest pytanie, jak w ogóle dochodzi do powstania takiego stanu – jak przebiega to „przeobrażenie”. Jak zostało stwierdzone, treści animalne są związkami następstwa czasowego. Jednak w pamięci operacyjnej związek ten zostaje zerwany – zaczynają one współistnieć symultanicznie. „Tym samym treści te zostają pozbawione swej pierwotnej funkcji behawioralnej, która stanowi o ich znaczeniu”<sup>58</sup>. Dopiero dokonywana przez dcs ich interpretacja, w formie behawioralnie neutralnej, pozwala na rozpoznanie, jakiego rodzaju są to komunikaty. Dzięki temu duch zostaje poinformowany o stanach animalnych. Wydaje się, że właśnie na tym polega świadomość, a raczej jej stan pierwotny – to znaczy, polega ona na „zdaniu

---

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 177.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże.

sobie sprawy”. Powstawanie świadomości jest procesem korelacji danych. Duch zestawia i porównuje dane pobierane z pamięci operacyjnej z aktywnością różnych układów w organizmie, którą sam inicjuje. W wyniku tej inicjacji następuje zmiana zawartości pamięci operacyjnej, co powoduje stopniowe nabywanie świadomości. Dlatego też pojawiło się wcześniej stwierdzenie, że początki aktywności ducha są prowadzone jakby „na oślep”, ponieważ ilość informacji w pamięci operacyjnej początkowo jest dość niewielka, a rozbudowywanie jej i korelowanie danych jest procesem relatywnie powolnym i wymagającym działania metodą prób i błędów. „Jak widać, nie zakładam tu żadnych nadzwyczajnych, ezoterycznych kompetencji centrum duchowego, bowiem ta pierwotna postać świadomości sprowadza się do korelowania i porównywania (wychwytywania podobieństw i różnic), wszystko to zaś są przypadki szczególne procesów informacyjnych. A mózg, będący czynnikiem realizacji procesów duchowych, jest właśnie urządzeniem zasadniczo informacyjnym”<sup>59</sup>. Duch, przy pomocy opisanego już uprzednio systemu hamowania i odhamowywania aktywności poszczególnych połączeń w mózgu, może sekwencyjnie skanować całość informacji zakodowanych w pamięci operacyjnej. Mając dostęp do całości informacji w pamięci operacyjnej, dusza może bez przeszkód przywołać dalsze skojarzone z nimi informacje zapisane w pamięci trwałej.

Aktywność ducha prowadzi również, jak twierdzi Chmielecki, do zapisania się jej śladów w samej pamięci operacyjnej. Co więcej, mogą one być przez ducha zwrotnie pobierane. Tego typu aktywności odpowiada termin *samoświadomości*. „Poprzez akt samoświadomości centrum duchowe zaczyna istnieć dla siebie. Na płaszczyźnie czysto psychologicznej odpowiada temu pojawienie się kategorii Jaźni, duchowego Ja, będącego sprawcą, podmiotem – tym co źródłowe, pierwsze – własnych aktów. (Owo podmiotowe Ja jest bytem duchowym, gdyż zaistnieć może tylko na fundamencie już istniejącej psyche, a materią jego aktywności są zrazu wyłącznie treści pochodzące z układu animalnego)”<sup>60</sup>. W zarysowanej perspektywie samoświadomość jest, jak się wydaje, podstawą, dzięki której duch może zidentyfikować wszystkie inne informacje, które do niego docierają. Te inne informacje stają się dla niego re-prezentacjami czegoś innego, czegoś niesamodzielnego, które jako takie wręcz domagają się włączenia (i odpowiedniego umiejscowienia) w ramach szerszej, już samodzielnej całości. Centrum duchowe w wyniku ujawniającej roli świadomości i samoświadomości zaczyna zdawać sobie sprawę (*nomen omen* uświadamiać sobie) z istnienia świata poza nim samym, gdyż w informacjach, które monitoruje, dostrzega jedynie reprezentacje odsyłające do rzeczywistych, realnych obiektów. „W ten sposób zostają położone podwaliny pod kategorie (kategorie, nie słowa) *znaku*

---

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże.

i *intencjonalności*, które z kolei ewokują kategorię *przedmiotu* – czegoś, czego on jest znakiem, do czego on odsyła bądź na co wskazuje. A zdolność przechodzenia od znaku do jego przedmiotu to nic innego jak zdolność rozumienia znaku<sup>61</sup>. Samoświadomość stanowi więc przesłankę rozumienia.

Powyższy schemat ukazujący możliwe, aczkolwiek wciąż czysto hipotetyczne, przejście od animalnej zasady działania do duchowej nie byłby kompletny bez jeszcze jednej konstatacji. Aby bowiem mogła zaistnieć świadomość, samoświadomość i rozumienie, konieczna i niezbędna jest do tego uprzednia aktywność własna ducha. Bez niej duch pasywny, nastawiony jedynie na odbieranie danych z poziomu animy, byłby czymś innym (cokolwiek to znaczy). „*Ergo*, jest ono [duchowe centrum sterujące – A. N.] swoim własnym dziełem<sup>62</sup>. Twierdzenie takie jest dość tajemnicze – ale do tej kwestii wrócę później. Najpierw należy szczegółowo zrekonstruować wszystkie aspekty aktywności ducha.

Jednym z walorów samoświadomości jest także to, że pozwala ujawnić istnienie obiektywnej rzeczywistości „na zewnątrz” monitorowanego układu. Ta jej charakterystyczna cecha została już zasygnalizowana w dotychczasowych rozważaniach, jednak jest konieczne, aby przyjrzeć się jej bliżej. Owo zdanie sobie sprawy jest przez Chmieleckiego określone jako *intuicja realności*, czyli „...niezwerbalizowane jeszcze przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego<sup>63</sup>. Dane, które przechowywane są w zasobach pamięci operacyjnej nie stanowią *explicite* wskazania, że coś istnieje, a jedynie określenie (z różną rzeczą jasną dokładnością, zależną od, by tak rzecz, sprawności detektora) *jak* coś istnieje. Stanowią one ograniczony do informacji zmysłowych z poziomu animy (takich jak jego kolor, kształt, smak, zapach itd.) opis danego przedmiotu poznania. Te dane nie pozwalają jeszcze na uchwycenie prawdy o istnieniu czegoś, co nie jest po prostu zestawem jakości sensorycznych, ale czymś więcej. Dane zmysłowe nie oferują wszak możliwości poznania innego bytu takiego, jakim jest on *naprawdę*. Takie pełne poznanie za pomocą danych zmysłowych wydaje się być wręcz immanentnie niemożliwe, głównie ze względu na właściwości samych detektorów, które przecież różnią się między sobą w zależności od osobnika, co prowadzi np. do innego widzenia barwy tego samego przedmiotu przez dwie osoby. Niemniej, centrum duchowe, przeszukując dane w pamięci operacyjnej, natrafia na pewne treści (właśnie te pochodzące od sensorium animalnego), które nie stanowią odbicia jego własnej aktywności, ale są „obce”. Te treści nie tłumaczą się same przez się, więc

---

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, s. 178.

<sup>63</sup> Tamże.

niejako skłaniają do przypisania im innego umocowania bytowego niż samo dcs i jego aktywność. „Musi zatem istnieć coś innego niż ono samo i jego aktywność, coś niezależnego od Ja, jakiegoś nie-Ja, czego śladem pamięciowym jest nie pochodząca od centrum duchowego treść zawarta w pamięci operacyjnej”<sup>64</sup>. Opisane zostało, że pamięć operacyjna przechowuje finalne stany animy, nie zaś przebieg ich powstawania, który pozostaje dla ducha nieuświadomiony. A zatem za rzeczywistość *per se* zostaje uznane finalne jej spostrzeżenie, z pominięciem wszystkiego co doprowadziło do jego powstania.

Istnienie czegoś innego poza dcs potwierdzać może jeszcze jedna przesłanka. Niektóre z aktywności duchowych pozostają mianowicie bez odpowiedzi. Wola, czyli jeden z atrybutów ducha, inicjuje jakiś akt i porównuje, czy skutek odpowiada jego zamierzeniom (pamiętać wciąż należy, że duch jest o tym zwrotnie poinformowany dzięki monitorowaniu pamięci operacyjnej, w której wszystkie te dane się zapisują). W odniesieniu do własnego układu pojawia się określony efekt, np. ruch ręką, poruszanie gałkami ocznymi itp., jednak w stosunku do przedmiotów spoza układu efekt się nie pojawia; akt woli trafia na opór. Nie występują bowiem takie sytuacje, że wolitywny nakaz ducha, żeby poruszyć ręką powoduje ruch ręki naszego rozmówcy. Ta nieskuteczność woli musi w centrum duchowym budzić pewien dysonans poznawczy. „Sądzę, że opór ten – w połączeniu ze wspomnianą wyżej intuicją istnienia czegoś innego, niezależnego od Ja – staje się pierwszym przebłyskiem intuicji rzeczywistości”<sup>65</sup>.

Jak zatem potwierdza przytoczony powyżej opis, wszelkie spostrzeganie odbywa się dzięki działaniu obu układów – animalnego i duchowego. Dzięki tej współpracy możliwe staje się uchwytowanie obiektów w ramach większej całości (zewnętrznej), czyli w świecie. Pozostaje jeszcze kwestia potocznego przekonania, jakoby widzenia i spostrzegania (tzn. również pojmowania tego, co widziane) dokonywało to samo Ja. Chmielecki uznaje takie przekonanie za fałszywe. „Widzi Ja psychofizyczne, myśli zaś Ja duchowe. Kiedy patrzymy na coś – my jako osobniki z krwi i kości, posiadające oczy – wówczas to, co widzimy jako istoty psychofizyczne, nie jest w tej samej postaci dostępne nam jako istotom duchowym”<sup>66</sup>. Całe spektrum informacji nie dociera aż do pamięci operacyjnej. Umyka nam dla przykładu wszystko, co znajduje się poza centrum pola widzenia, a przecież niewątpliwie zakres widzenia jest szerszy. Jak z powyższego opisu wynika, interpretacji przez dcs podlega tylko niewielki fragment odbieranej przez zmysły rzeczywistości. Być może selekcja danych istotnych i nieistotnych z punktu widzenia całości układu dokonuje się jeszcze w strukturach animalnych. Ponieważ pewne dane

---

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 179.

nie zostają potraktowane jako ważne, toteż nie zostają zapisane w pamięci operacyjnej w postaci śladów pamięciowych. Dlatego właśnie dcs nie uświadamia sobie całości procesów prowadzących do powstania finalnego przedstawienia rzeczywistości.

## *Rozdział szósty*

### **Wartości i problem wolności**

*Bo przecież chodzi nie o byle co, ale o to,  
jak właściwie żyć należy.*

*~ Platon<sup>1</sup>*

#### **1. Wstęp**

Problematyce wartości i wartościowania Chmielecki poświęca w ramach teorii ontologii integralnej zaskakująco niewiele miejsca. Prawdopodobnie wynika to z faktu, że jest to zagadnienie niezwykle egzotyczne, zwłaszcza z perspektywy naturalistycznej, a taką wszak przyjmuje autor (przynajmniej w znaczeniu naturalizmu metodologicznego). Zwraca uwagę fakt, iż w każdej z trzech podstawowych pozycji, stanowiących najpełniejsze omówienie nie tylko samego problemu psychofizycznego, ale także kwestii towarzyszących, ściśle związanych z zasadniczą problematyką, tematyka wartości została omówiona na kilku zaledwie stronach, ograniczając się tym samym do skrótowego przedstawienia najbardziej ogólnych tez i założeń. W ostatniej z opublikowanych książek traktujących o problemie psychofizycznym – w *Podstawach psychoniki* – wartościom w ogóle nie została poświęcona osobna część rozważań, a pojawiają się one jedynie przy okazji omówienia problemu wolności oraz w ramach bardziej skonkretyzowanych dociekań dotyczących się partykularnych zagadnień. Najbardziej szczegółowe i wyczerpujące omówienie aksjologii prezentuje Chmielecki w publikacji *Rzeczy i wartości. Humanistyczne podstawy edukacji ekonomicznej*<sup>2</sup>, oraz w czterech artykułach: *Rozum*

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020, s. 46.

<sup>2</sup> A. Chmielecki, *Rzeczy...*, dz. cyt.

*i racjonalność – rozważania esencjalne*<sup>3</sup>, *O uzasadnianiu w etyce*<sup>4</sup>, *Człowiek jako autonomiczna osoba*<sup>5</sup> oraz *Droga do wartości*<sup>6</sup>.

Wartości odgrywają rolę dopiero dla człowieka, który jest obdarzony warstwą duchową, nie są one natomiast obecne w jakimkolwiek elemencie funkcjonowania bytów niższych. Wynika to rzecz jasna z ich odmiennej natury oraz z braku możliwości ich uchwycenia przez byty warstw niższych. Wartości stanowią „napęd ducha”, to znaczy dzięki nim (czy raczej ze względu na nie) duch może podjąć jakąkolwiek aktywność. Tematyka wartości jest zatem fundamentalna dla ludzkiej samowiedzy, w sposób oczywisty musiała więc zostać podjęta w teorii Chmieleckiego. To jednak, czy aksjologia zaproponowana w teorii ontologii integralnej stanowi rzeczywiście wyjątkowy i wnoszący głos w dyskusji nad problematyką wartości i wartościowania jest kwestią nierozstrzygniętą. Niemniej stanowi ona pewną propozycję, spójną nie tylko wewnątrz, ale i kompatybilną z całością teorii.

Zacząć należy od przedstawienia kilku faktów, które wskazują na ważkość i realność zagadnienia wartości w życiu każdego człowieka. Otóż nie ulega wątpliwości, że ludzie dokonują wartościowań, wygłaszają np. sądy wartościujące, zajmują pewne postawy czy osądzają czyny i postawy bliźnich (zresztą nie tylko), a robią to ponad wszelką wątpliwość na podstawie pewnych zasad (treści), które można zbiorczo nazwać właśnie *wartościami*. Skoro ze względu na jakąś wartość możliwe są wspomniane postawy wartościujące, musi istnieć także coś, co wartościowaniu podlega nie będąc jednocześnie samą wartością. Wartościowania dokonywane przez ludzi mogą mieć dwojaki charakter – pozytywny lub negatywny, w zależności od zajmowanego przez podmiot stanowiska względem czegoś. Nie ulega także wątpliwości, że istnieje pluralizm wartości, gdyż w praktyce wyróżnia się rozliczne wartości dotyczące się niekiedy zupełnie innego przedmiotu poznania. Wynika z tego także, że wartości powinny mieć (i według autora istotnie mają) różną „wagę”, tj. jedne są ważniejsze, a inne mniej ważne. Nie jest to, jak się okaże w dalszej części, jedynie hierarchia czysto uznaniowa; opiera się ona na pewnych racjach o charakterze obiektywnym. Następnie można wskazać, że niektóre przedmioty wartościowania posiadają wartość same z siebie (np. sprawiedliwość, hojność, uczciwość), inne zaś są uważane za wartościowe w znaczeniu instrumentalnym (np. samochód, pieniądze, przedmioty użytkowe). Różnorodność wartości ma miejsce w odniesieniu do ich treści, dotyczyć mogą bowiem nie tylko różnych przedmiotów, ale całych sfer ludzkiego życia, posiadają jednak

---

<sup>3</sup> Tenże, *Rozum...*, dz. cyt.

<sup>4</sup> Tenże, *O uzasadnianiu...*, dz. cyt.

<sup>5</sup> Tenże, *Człowiek...*, dz. cyt.

<sup>6</sup> Tenże, *Droga...*, dz. cyt.

cechę wspólną, która łączy je w jeden zbiór, jest to mianowicie ich forma, czyli fakt bycia wartością. Wreszcie, o czym łatwo się przekonać dokonując przeglądu wartościowań dokonywanych przez ludzi czy to z różnych części świata, czy też z różnych epok historycznych, ocena poszczególnych wartości bywa zmienna, zależna od kontekstu czy uwarunkowań kulturowych, a nawet osobowych<sup>7</sup>. Z tematyką aksjologiczną ściśle wiąże się także problem błędu naturalistycznego, w który łatwo można popaść próbując uzasadniać sądy powinnościowe przez opis dostępnych nam doświadczeń. Wydaje się, że tę ostatnią kwestię Chmieleckiemu udało się przezwyciężyć, przyjmuje on bowiem, że wartości nie posiadają określoności, i w związku z tym opis konkretnej sytuacji aksjologicznej stanowi jedynie przyczynek do refleksji nad wartościami i nie wyznacza powinności. Niemniej kwestia ta wciąż budzi pewne wątpliwości, co zostanie omówione w rozdziale dziewiątym.

## 2. Wartości

Dwie kwestie leżą u podstaw zagadnienia wartości, autor zaczyna więc swoje rozważania od zmierzenia się właśnie z tymi zagadnieniami – pierwsze tyczy się tego, *czym są wartości*, drugie zaś *jak istnieją*? Można wskazać także szereg pytań towarzyszących, które w sposób nieuchronny muszą zostać postawione, gdy podejmuje się analizę aksjologiczną. Po pierwsze więc wskazać należy, jak człowiekowi dostępne są wartości, jak można je uchwycić, jak one istnieją. Drugie pytanie dotyczy możliwości rozstrzygnięcia o prawdziwości bądź fałszywości wartości, co sprowadza się do pytania o ich moc wiążącą, bowiem jeśli przyjąć, że mają one charakter wyłącznie subiektywny (jak głosi np. emotywizm), to niemożliwe staje się wykazanie jakiegokolwiek ludzkiej powinności. Czy można wreszcie uzyskać zadowalające odpowiedzi na podstawie jedynie analizy własnych przeżyć? Chmielecki na to ostatnie pytanie odpowiada jednoznacznie przecząco. Według polskiego filozofa takich rozstrzygnięć można oczekiwać jedynie na gruncie ontologii. Na początek należy więc przedstawić miejsce wartości w porządku umocowania i ufundowania.

Chcąc właściwie odpowiedzieć na postawione powyżej pytania o wartości i ich status ontologiczny, nie sposób zacząć właśnie od nich, gdyż to, czym są czy jak istnieją, należy dopiero wykazać. Punktem wyjścia powinno być więc coś, co nie podlega wątpliwości, mianowi-

---

<sup>7</sup> Tenże, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 159.

cie akty i postawy wartościujące. „Powstaje przede wszystkim pytanie, w czym one są umocowane, co je determinuje. Jeśli odpowiemy, że w wartościach, będzie to zapewne odpowiedź trafna, ale nic nie mówiąca, gdyż chcemy się właśnie dowiedzieć, co to jest wartość”<sup>8</sup>. Zatem kwestia pierwsza dotyczy tego, co stanowi bezpośrednio umocowanie bytowe wartościowań. Bezspornie jest nim jakiś stan rzeczy w świecie, przy czym denotacja terminu „świat” jest tu szeroka, obejmuje wszystko, co dla podmiotu może być przedmiotem poznania. Równie dobrze więc wartościowaniu może podlegać obiekt w rodzaju zachowania drugiego człowieka lub drzewo, jak i stany własne podmiotu w rodzaju uczuć czy emocji, jakości zmysłowych etc. Na tym etapie analizy można jeszcze przyjąć, że istnieją dwa elementy danej sytuacji aksjologicznej: podmiot dokonujący wartościowania (gdyż tylko podmiot może to czynić) oraz przedmiot tego wartościowania. Możliwe są w związku z tym dwa wyjścia. Pierwsze zakłada, że to sam przedmiot wartościowania jest wartością, a więc swym własnym umocowaniem bytowym. Wartościowanie dokonywałoby się w tym przypadku ze względu na nabytą wiedzę podmiotu o tym przedmiocie (czyli, że jest on wartością samą w sobie). Druga możliwość jest taka, że przedmiot wartościowania jest sam w sobie neutralny, jednak staje się wartościowy ze względu na podmiot zajmujący wobec niego postawę wartościującą, której umocowaniem musiałoby być coś innego niż sam ten przedmiot jako taki. Wynikałoby z tego, że umocowaniem bytowym wartościowania musiałoby być coś w samym podmiocie, jak choćby jego stany własne, ze względu na które przedmiot poznania staje się wartością. Także taka sytuacja jest jednak nie do przyjęcia, gdyż charakter takiego wartościowania nie byłby poznawczy, a jedynie czysto wyrazowy. „W pierwszym przypadku mamy do czynienia z *naturalistyczną* koncepcją wartości, w drugim – z koncepcją *psychologistyczną* czy *subiektywistyczną*”<sup>9</sup>. Jak wykazuje Chmielecki na szeregu przykładów, oba te stanowiska nie wytrzymują krytyki, będąc oparte na fałszywych założeniach i prowadząc w konsekwencji do poważnych aporii.

Stanowisko naturalistyczne, pierwsze z opisanych, traktuje stany rzeczy w świecie jako tożsame z wartościami, co znaczy, że wartości to nie jakiś odrębny rodzaj bytów, a tylko elementy świata realnego. Dany przedmiot nie tylko byłby rzeczą w świecie, ale *jednocześnie* byłby wartością. Problem z takim ujęciem sprawy polega jednak na tym, że przedmiot realny, rzecz w świecie, można poddać rozmaitym działaniom, np. ściąć drzewo, pociąć na deski, wybudować z nich dom itd. Wniosek płynący z tego założenia byłby zatem taki, że wartość może być pocięta, poddana obróbce – słowem, przetworzona tak jak konkretny przedmiot realny. Na czym w takim razie miałyby polegać różnica między wartością a przedmiotem w świecie, skoro

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 160.

<sup>9</sup> Tamże, s. 161.

byłyby *de facto* tym samym? Można argumentować, że to nie sama rzecz jako taka jest wartością, a tylko pewne jej cechy. Jednak czy istotnie smak lub pożywność chleba dają się utożsamić z wartością jako taką, czyniąc z samego chleba jedynie nośnik wartości? „Ale przecież chleb nie ma żadnych innych własności oprócz tych, dzięki którym jest on chlebem po prostu. Nie wiadomo więc zgoła, dzięki czemu miałby on – poza byciem chlebem – dodatkowo być jeszcze wartością”<sup>10</sup>. Co więcej – jeżeli przedmiot utożsamiony z wartością znika, np. chleb zostaje zjedzony, to czy wartość także znika? Nie sposób również wyjaśnić, dlaczego jedne rzeczy uznaje się za wartości, inne natomiast nie. Widać więc, że powyższe aporie wykluczają stanowisko naturalistyczne.

Jeszcze poważniejsze problemy niesie ze sobą podejście subiektywistyczne, które zakłada, że dany przedmiot jest wartościowy ze względu na jakiś stan czy potrzebę podmiotu. Sam przedmiot staje się wartością o ile zostanie przez podmiot uznany za wartość (nie za wartościowy, to nie stwarzałyby trudności, ale właśnie za wartość *per se*). Umocowaniem bytowym dla tak rozumianej wartości byłyby więc jakieś własności podmiotu. Zwolennik subiektywizmu twierdzi zatem, że chociaż wydaje się, że wartości istnieją obiektywnie, to jest to jedynie złudzenie, a wszystko, co zostaje uznane przez podmiot za wartość, wynika z pewnych subiektywnych stanów, w których podmiot się znajduje (np. potrzeba czegoś, chęć na coś itd.). Wartość wobec tego nie jest cechą przedmiotu, ale może się w nim pojawić jako skutek sytuacji podmiotowej; na podobnej zasadzie pojawia się w przedmiocie barwa, która jest niczym więcej jak projekcją stanów własnych podmiotu na świat zewnętrzny, a więc w pewnym sensie stwarzaniem świata irrealnego, który z konieczności na nic wpływu mieć nie może. Autor twierdzi, że takie podejście odpowiada naiwnemu realizmowi, czyli założeniu, że świat jest taki, jaki nam się jawi. „Wartość przypisywana rzeczom ma charakter wtórny, pochodny względem wartościowań, rzecz jest wartościowa dlatego tylko, że jest źródłem, czynnikiem realizacji pewnych przeżyć traktowanych jako wartościowe. W istocie więc to subiektywne przeżycia są wartościami, a my je jedynie bezkrytycznie umiejscawiamy w jakimś przedmiocie”<sup>11</sup>. Koncepcja subiektywistyczna prowadzi nieuchronnie do relatywizmu, być może nawet do nihilizmu. Skutkiem tego jest odrzucenie w jakiegokolwiek postaci obiektywnych wartości, a więc niemożliwość uzgodnienia jakiegokolwiek aksjologii innej niż tylko osobnicza, tycząca się danego człowieka, a i to zależne jest przecież od aktualnego stanu, w jakim się on znajduje i który w dowolnym momencie może ulec zmianie. Zwolennik subiektywizmu zaprzecza istnieniu obiektywnych wartości, np. sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest w tym ujęciu niczym więcej jak pewnym

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 162.

<sup>11</sup> Tamże, s. 163.

tworem językowym i immanentnie niemożliwe jest uzgodnienie nie tylko systemu wartości, którymi wszyscy winni się kierować, ale nawet poszczególnej wartości, której obowiązywanie musiałoby zostać uznane. Nie mogą istnieć ludzie sprawiedliwi – chyba tylko we własnym mniemaniu – a tym bardziej nie może istnieć sprawiedliwość jako taka. Wobec tego pytanie o to, czym sprawiedliwość jest, traci sens, a dobrze postawione pytanie mogłoby jedynie brzmieć „co to znaczy być sprawiedliwym?”, ale bez prób uogólniania. Jaka jednak racja przemawia za byciem sprawiedliwym? Odpowiedzią może być chyba tylko jakaś forma satysfakcji ze sprawiedliwości, którą się wykazuje. Ale ponieważ wszystko to jest subiektywne, to i satysfakcja nie musi się pojawiać u każdego, przeciwnie, ludzie przyjmują niekiedy skrajnie różne postawy wobec danej sytuacji i to, co dla jednego będzie źródłem satysfakcji, dla drugiego wcale być nim nie musi. Z przedstawionego poglądu wynika, że tak rozumiana wartość równocześnie istnieje i nie istnieje, a to jest sprzeczność. Prowadzi to do dalszych problemów już w życiu praktycznym. Jeśli byłoby tak, jak głosi subiektywizm, całe prawodawstwo traci rację bytu, jakim bowiem prawem karać kogoś za cokolwiek, skoro w jego subiektywnym odczuciu postąpił dobrze i zawsze swym oponentom może przeciwstawić swoje własne (w domyśle – równie prawdziwe i zasadne) stanowisko, uzasadniające jego postępowanie. Próby ustalenia prawa w oparciu o badania empiryczne (tj. statystyczne w tym kontekście, bo chyba tylko takie wchodziłyby w grę) nie mogą stanowić prawa, nie miałyby bowiem umocowania w niczym innym poza danymi ilościowymi. „Słowem, subiektywizm podszyty jest nihilizmem – nie potrafi wskazać żadnych obiektywnych – wspólnych dla wszystkich ludzi, uniwersalnych – zasad wartościowania, każde wartościowanie jest na jego gruncie jednakowo prawomocne”<sup>12</sup>. Widać więc, że także stanowisko subiektywistyczne prowadzi do nieprzezwycięzalnych problemów, opierając się na fałszywych z gruntu założeniach.

Ponieważ oba przedstawione stanowiska są nie do utrzymania w ramach ontologii integralnej, przeto przyjmując należy, że sytuacja aksjologiczna musi posiadać coś więcej niż podmiot dokonujący wartościowania i przedmiot tegoż; coś, co pozwoli uniknąć przedstawionych problemów, a tym samym umożliwi osiągnięcie *prawdy* o tym przedmiocie poznania, jakim są wartości. Otóż wydaje się, że nawet wtedy, gdy nikt nie zauważa danego zjawiska (wartości) i nie ma w związku z nim żadnych przeżyć, to jednak zjawisko samo w sobie może występować. Uchwycenie bądź nieuchwycenie jakiegoś obiektu nic w nim samym nie zmienia. Czy jednak, jak chcą subiektywiści, nie wynika z tego, że nieuchwycenie danego stanu rzeczy sprawia, że nie zachodzi wartościowanie, a co za tym idzie, nie ma tam też wartości? „Według tej koncepcji

---

<sup>12</sup> Tamże.

zrelatywizowana do jakiegoś podmiotowego przeżycia jest nie tylko *istota* wartości, dotyczy to również samego *istnienia* wartości”<sup>13</sup>. Brak w podmiocie przeżycia związanego z konkretną wartością nie oznacza jeszcze, że dla tego podmiotu wartość ta wcale nie istnieje. Można pragnąć miłości i uznawać ją za wartość nawet pomimo tego, że jest się jej pozbawionym (w sensie: nie posiadania drugiej osoby, która nas kocha). Chmielecki słusznie zastanawia się nad tym, na czym w takim razie polega byt wartości, skoro widzimy, że coś może istnieć jako wartość, chociaż odpowiadający temu stan rzeczy nie istnieje. Wartości zatem muszą mieć charakter pewnych przedmiotów ogólnych, inaczej mówiąc – powszechników. Nawet nie istnienie faktów związanych z wartościami (ich egzemplifikacji) nie godzi bynajmniej w same wartości. „Natomiast faktycznie istniejący stan rzeczy oceniany jako wartościowy określić można mianem *dobra*”<sup>14</sup>. Dobro zatem to nic innego jak sposób przejawiania się wartości w świecie realnym, jej egzemplifikowanie się. Wartość więc można opisać także jako domniemane (ponieważ bezpośredniego dostępu do samej wartości mieć nie można) umocowanie bytowe pewnego wartościowego stanu rzeczy. Widać więc, że wartości jako powszechniki mogą istnieć nawet wówczas, gdy aktualnie w rzeczywistości się nie przejawiają. Dobra związane z daną wartością mogą być w takim przypadku modyfikowane, niszczone, przetwarzane, a sama wartość pozostaje niezmienna. „Wartość związana jest tedy z istotą (byciem czymś określonym) czegoś, a nie z jego istnieniem, w każdym razie realnym”<sup>15</sup>. Dzięki takiemu przedstawieniu unika się relatywizmu aksjologicznego – to bowiem, że czegoś nie ma realnie, nadal nie upoważnia do negowania odpowiadającej temu wartości, nie musi ona przecież być aktualnie obecna w rzeczywistości świata realnego, chociaż niewątpliwie, skoro uznaje się jakąś wartość pozytywną, powinno się dążyć do jej urzeczywistnienia. Wynika z tego, że jest odwrotnie niż zakłada subiektywizm – to wartościowanie jest pochodną wartości, bo dokonuje się go ze względu na istnienie wartości jako danego przedmiotu ogólnego, nie jednostkowego. Wartości można urzeczywistniać – w świetle powyższej analizy nie ulega to wątpliwości. Skoro więc jest to możliwe, to istnienie samych wartości jako takich musi być pierwotne względem ich poszczególnych urzeczywistnień. Prowadzi to do wniosku, że wartościom przysługuje jakiś inny sposób istnienia niż realny.

Nie jest prosto określić status wartości w systemie ontologicznym – przede wszystkim dlatego, że uporczywie wymykają się one jednoznaczному opisowi. Można więc próbować je charakteryzować poprzez to, czym nie są, nie zaś bezpośrednio przez to, czym są. Chmielecki

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 164.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 165.

proponuje jednak adekwatne wyjaśnienie wartości w ramach systemu ontologii integralnej. Problem z właściwym umiejscowieniem wartości w ogólnej strukturze bytów sprowadza się tak naprawdę do kwestii ich nie-realności, tj. do bycia czymś zgoła innym niż byty realne. Są one dramatycznie różne od tego, co możliwe jest do poznania za pomocą zmysłów. Ponieważ nie są one przedmiotami y realnymi e, to nie mogą zostać opisane przy pomocy kategorii czasu i przestrzeni, które generalnie mogą być przyjęte za dwie najbardziej podstawowe (najszerze) kategorie stosowane do opisu bytów realnych. Pytanie o to, *gdzie* są wartości, jest zatem oczywiście źle zadane. Istniejąc poza przestrzenią, nie posiadają określonego miejsca, a ich istnienie poza czasem implikuje ich pozaczasowość, tj. nie zachodzą w nich żadne procesy, żadne zmiany. Istnieją jako pewne byty niezmiennie i nic na nie wpłynąć nie może. Takie ich przedstawienie odpowiada zatem bytom idealnym opisywanym przez ontologię integralną. Status wartości jest bardzo zbliżony do statusu obiektów matematycznych. Unaoczniał się tym samym ów trzeci poszukiwany element sytuacji aksjologicznej, o którym była mowa powyżej. Poza podmiotem dokonującym wartościowania i danym obiektem świata zewnętrznego, który wartościowaniu podlega, musi istnieć również coś „... z uwagi na co zajmujemy postawę wartościującą, zasada tego wartościowania”<sup>16</sup>. Tą zasadą są właśnie wartości, które istniejąc jako byty idealne (zgodnie z przedstawieniem zawartym w rozdziale drugim) nie podlegają zmianom, obowiązują powszechnie oraz mają zastosowanie jako powszechniki, czyli przedmioty ogólne, do całego spektrum sytuacji znakowych, w których uczestniczy podmiot. Przywołanie terminu sytuacji znakowej również jest w tym kontekście nie bez znaczenia, ponieważ zaobserwować można pewną znaczącą analogię między wartościowaniem a sytuacją znakową właśnie. Zasada działania w obu przypadkach jest bardzo podobna. Tak bowiem jak znaki zostają wyznaczone w oparciu o pewne dane zmysłowe, a następnie potraktowane jako niesamodzielne, mające umocowanie w czymś zewnętrznym, stanowiąc tym samym reprezentację czegoś, tak i wartości zostają potraktowane jako ostateczne umocowanie aktu wartościowania, który jest prawomocny o tyle, o ile istnieje coś więcej niż tylko podmiot i przedmiot owego wartościowania. Tak więc kompetencje semiotyczne i aksjologiczne są w gruncie rzeczy do siebie zbliżone pod względem struktury działania. Pewne dobro, jako przejaw czegoś innego niż to, co jest bezpośrednio doświadczane, domaga się dopełnienia w postaci ostatecznego umocowania bytowego, nie podlegającego już żadnej relatywizacji. Pomimo podobieństwa różnica

---

<sup>16</sup> Tamże.

polega właśnie na tym, że konkretne dobro w świecie do niczego nie odsyła, jak to miało miejsce w przypadku reprezentacji, a jedynie *przejawia się* poprzez nie coś innego, jakiś inny rodzaj bytu<sup>17</sup>.

Widać więc, że tak jak w przypadku reprezentacji duchowych zastosowanie miała kategoria sensu, czyli domniemanego umocowania bytowego czegoś, co samo z siebie jest niesamodzielne, tak i w przypadku wartości zachodzi ta sama zależność. „Wartościowanie jest operacją nadawania sensu pewnym stanom rzeczy w świecie, uprzednio już jakoś poznawczo określonym”<sup>18</sup>. Takie ujęcie nie wyczerpuje jednak tematu, bowiem należy zwrócić uwagę na to, że pewien stan rzeczy, bez względu na to, czy jest ogólny czy jednostkowy, nadal nie wyjaśnia, jak to się dzieje, że jedne stany rzeczy zostają uznane za przejaw wartości, a inne nie. „Tym czymś jest *forma wartości*, czyli ten moment bądź zespół momentów, który dołączony do istoty jakiegoś stanu rzeczy sprawia, że staje się on wartością”<sup>19</sup>. Autor twierdzi także, że momenty, o których mowa, mają charakter formalny, gdyż składają się z dwóch elementów, a mianowicie, po pierwsze, z tzw. znaku wartości, wyznaczającego to, czy dana wartość jest pozytywna czy negatywna, oraz z tzw. wagi wartości, pozwalającej na umiejscowienie konkretnej wartości w porządku hierarchicznym ich wszystkich. Na podstawie dotychczasowych ustaleń uczytelnia się obraz wartości jako bytów złożonych z materii i formy, pozostaje więc odpowiedzieć na pytanie, co sprawia, że dany stan rzeczy może uzyskać formę wartości. Antycypując nieco dalszy wywód można przyjąć, że podstawą dla tego zjawiska jest naczelna wartość, najwyższa wśród wszystkich, a za taką Chmielecki uznaje samo człowieczeństwo. Wyjątkiem na tym tle są, jak się wydaje, wartości estetyczne, co sam autor *explicite* uznaje. Poza nimi jednak wszystkie inne stany rzeczy o tyle mogą zostać uznane za przejaw wartości, o ile są zgodne z wartością najwyższą. Dlaczego jednak to właśnie człowieczeństwo zostało uznane za najwyższą wartość, a nie np. szczęście, miłość czy sprawiedliwość? W celu wyjaśnienia posłużmy się obszerniejszym cytatem:

„... forma wartości jest wyrazem *obiektywnie zachodzącego stosunku*, w jakim istota danego stanu rzeczy pozostaje do człowieczeństwa bądź jakiegoś jego aspektu. Wartość to istota stanu rzeczy, którego wartościowość umocowana jest w człowieczeństwie. Jeśli jest ona z nim w pewien (niełatwy do eksplikacji) sposób zgodna, jest wartością pozytywną; jeśli jest niezgodna – jest wartością negatywną; jeśli nijak się do niej ma, jest aksjologicznie neutralna.

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 166.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

Ten stosunek zgodności, odpowiedniości czy też równoważności jest pewną odmianą *homomorfizmu*. Dziedzina wartości jest tedy dziedziną stanów rzeczy homomorficznych z człowieczeństwem<sup>20</sup>.

Uzyskujemy tym samym odpowiedź na pytanie o najwyższą wartość jaką ma być człowieczeństwo – otóż jeśli byty jakimi są wartości istotnie można uznać za dziedzinę stanów rzeczy homomorficznych (czyli przekształceń zachowujących pewne relacje) z człowieczeństwem, to należy uznać, że najwyższą wartością jest człowieczeństwo, jest ono bowiem z samym człowieczeństwem identyczne. Dlaczego jednak to człowieczeństwo ma wyznaczać dziedzinę aksjologiczną? Odpowiedź padła już w ramach niniejszych rozważań – otóż jedynie byt obdarzony warstwą duchową (a jest nim jedynie człowiek) może uzyskać dostęp<sup>21</sup> do dziedziny wartości. Chmielecki podaje konkretne przykłady na poparcie swoich tez. Ponieważ człowiek jest wolny, to wszystko to, co tej wolności w człowieku sprzyja, jest tym samym wartością pozytywną, a to, co się jej sprzeciwia – wartością negatywną. Miarą tego, co jest dobre a co złe jest samo człowieczeństwo, w którym wszyscy ludzie wszak partycypują. Wszystko co sprzyja człowieczeństwu, zachowuje je i rozwija jest wartością pozytywną, a to co człowieczeństwo niszczy, co godzi w jego poszczególne aspekty jest wartością negatywną. Chmielecki tłumaczy to następująco:

„Wartości jako takie są tworam *idealnymi*, gdyż są stosunkiem *istoty* pewnego stanu rzeczy do *istoty* człowieka, stosunek ten zaś jest czymś obiektywnym i niezmiennym (o tyle oczywiście, o ile nie zmienia się sama istota człowieka), niezależnym od wszelkich przeżyć i postaw – w tym poznawczych – doń się odnoszących<sup>22</sup>.”

Takie ujęcie rodzi jednak uzasadnione wątpliwości, ponieważ jeżeli wartości są stosunkiem do człowieczeństwa, to wówczas wydaje się, że samo człowieczeństwo nie może być wartością. Chmielecki jednak twierdzi, że człowieczeństwo (tu: jako wartość) jest wartością ze względu na to, że ono samo także jest stosunkiem do człowieczeństwa (tu: człowieczeństwa rozumianego jako stan rzeczy w świecie), w dodatku doskonale zgodnym bo jest z nim identyczne. „Wartością najwyższą a zarazem bezwzględną, tj. niewymagającą już umocowania w niczym innym – i w tym sensie absolutną – jest samo człowieczeństwo. Jakoż, człowieczeń-

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 167.

<sup>21</sup> Wartości należą do warstwy bytów inteligibilnych, ta zaś dostępna jest jedynie bytom duchowym, czyli *de facto* jedynie człowiekowi, gdyż tylko on posiada warstwę duchową i może byty inteligibilne poznawać. Byty inteligibilne, na przykład wartości, nie są przez ducha ustanawiane lecz odkrywane, ponieważ same z siebie są niezmiennie; wartości w dodatku istnieją na sposób idealny w związku z czym nie mogą działać (ani stać się przedmiotem oddziaływania).

<sup>22</sup> Tamże, s. 168.

stwo jest, po pierwsze, istotą pewnego stanu rzeczy – *bycia człowiekiem*. Z drugiej strony spośród wszystkich możliwych stanów rzeczy jest ono w największym stopniu homomorficzne z człowieczeństwem, gdyż jest z nim po prostu identyczne<sup>23</sup>. Każdy człowiek posiada człowieczeństwo, gdyż, jak zostało opisane powyżej, jest ono pewnym stanem rzeczy – *bycia człowiekiem*, nie trzeba go więc zdobywać, wypracowywać, chociaż można, czy wręcz należy, udoskonalać swoją ideę człowieczeństwa, aby była jak najbardziej zgodna ze stanem rzeczy nazywanym „człowieczeństwem”. Takie stanowisko uzasadniać ma status człowieczeństwa jako wartości najwyższej, czyniąc zarazem człowieka (człowieczeństwo) miarą wartościowości. Nadto, przyjęcie człowieczeństwa za wartość najwyższą sprawia, że uwypuklone zostaje dobro, jednak pomija się i marginalizuje zło. Zaproponowane przez Chmieleckiego rozwiązanie kwestii człowieczeństwa jako wartości naczelnej i zarazem miary wszelkich wartości jest dosyć enigmatyczne, rodzi także uzasadnione wątpliwości. Istnieje bowiem ryzyko, że takie podejście prowadzi albo do błędu naturalistycznego, albo do *regressus ad infinitum*. Kwestie te jednak zostaną obszerniej przedstawione w rozdziale dziewiątym.

Wartości, jak zostało wskazane powyżej, są czymś nie(do)określonym dopóki nie zaistnieje pewien stan rzeczy w świecie – wraz z zaistnieniem danego stanu rzeczy zostają określone jednostkowo. Nie zmienia to natomiast ich istoty, ta bowiem konstytuuje się w samym człowieczeństwie. Zatem uchwycenie bądź nie danego stanu rzeczy nie jest wyznacznikiem wartości; są one w tym samym stopniu obiektywne jak rzeczywistość fizyczna, która jest niezależna od podmiotu poznającego (zależne jest tylko to, jak się temu podmiotowi jawi). Porównanie do fizyczności świata realnego jest według autora zasadne także i dlatego, że istnieją prawa przyrody, których status ontologiczny jest taki sam jak wartości, czyli one są także bytami idealnymi<sup>24</sup>. One również posiadają naturę ogólną, a ich egzemplifikacja następuje w określonych warunkach. Chmielecki twierdzi nawet, że prawo przyrody nie istnieje jako odrębny byt, lecz jedynie przejawia się w konkretnej sytuacji. „Ono też [prawo przyrody – A. N.] nie tyle istnieje jako odrębny byt, ile przejawia się, znajduje swój wyraz, jeśli spełnione są pewne warunki – kiedy np. światło pada na jakąś powierzchnię i się od niej odbija (prawo odbicia), kiedy przez przewodnik płynie prąd elektryczny wytwarzając pole magnetyczne (prawo Ampere’a), kiedy jakieś ciało traci oparcie i spada (prawo swobodnego spadku), kiedy zderzają się jakieś ciała (prawo zachowania pędu) itd”<sup>25</sup>. Przytoczone przykłady mają za zadanie ukazać pewną paralelność sposobów przejawiania się różnych rodzajów bytów idealnych w rzeczywistości. Zarówno

---

<sup>23</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 90-91.

<sup>24</sup> Tenże, *Rzeczy...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>25</sup> Tamże, s. 168-169.

wartości jak i prawa przyrody są takie jakie są, zdolności podmiotu do ich uchwycenia czy poznania są kwestią wtórną, nie zmieniają nic w samych tych bytach. Wartościowania, które ludzie przeprowadzają, muszą mieć jakąś instancję wyższą niż tylko podmiotowe stany własne.

Wspomniano już, że egzemplifikujący wartość konkretny stan rzeczy, będący przedmiotem wartościowania jest pewnym dobrem. Zauważmy jednak, że nie wszystkie wartościowania dokonywane przez ludzi mają swe ostateczne umocowanie w człowieczeństwie. Bywa bowiem tak, że niektóre wartościowania mają charakter czysto utylitarny. Ma to miejsce na przykład wtedy, gdy za dobro zostaje uznany przedmiot przynoszący pewne korzyści danej jednostce lub grupie, nie zaś wszystkim ludziom. Czy tego typu wartościowania są subiektywne? W pewnym sensie tak, jednak nie tyczy się on wartości jako takich, ale samych dóbr. Z przedstawionego uprzednio opisu wynika jednak, że dobra to egzemplifikacje wartości, czy jest to zatem sprzeczność? Chmielecki twierdzi, że nie, a ta pozorna niezgodność wynika z tego, że te dobra subiektywnie określone są dobrami w innym sensie. Otóż dobra można podzielić ze względu na to, w czym ich wartościowość jest umocowana. Należy podkreślić różnicę między umocowaniem w wartościach – czyli pewnym obiektywnym porządku – od umocowania subiektywnego, nie odnoszącego się do wartości, a jedynie do skłonności pewnych indywidualów (a nawet większych zbiorowości). Dobro w sensie obiektywnym jest dobrem uniwersalnym, dobrem *per se*, natomiast subiektywne dobro to synonim korzyści dla jednostki. „Zauważmy, że zakresy tych dwu pojęć nie wykluczają się, lecz krzyżują. Innymi słowy, dobra w sensie subiektywnym mogą zarazem być dobrami w sensie obiektywnym”<sup>26</sup>. Można więc przyjąć za autorem, że subiektywnie odbierane dobro ma swe umocowanie w jakimś *interesie*. Interesy zatem, jako specyficznie pojęte korzyści dla pewnych ludzi lub całych zbiorowości, nie muszą być sprzeczne z wartościami, ale bywa, że tak się dzieje – występuje wtedy pewien konflikt interesów z wartościami. Chmielecki za kryterium rozstrzygające o tym, czy mamy do czynienia z wartością czy też z partykularnym interesem, proponuje przyjęcie kantowskiego imperatywu kategorycznego i przestrzega przed trywializowaniem tego pojęcia. Autor wskazuje także na zasadnicze różnice w funkcjonowaniu ludzi i innych gatunków, z czego wynika niemożność dokonywania wartościowań przez inne byty niż człowiek. Podobieństwa biologiczne nie mogą być w tym przypadku kontrargumentem, ponieważ człowiek nie działa na podstawie mechanizmów biologicznych ani nawet animalnych reprezentacji, chociaż oczywiście są one fundamentem bytowym dla warstwy duchowej, która w człowieku i jego funkcjonowaniu stanowi sam rdzeń, wolny jednak od przyczynowych determinacji warstw niższych. Duchowa zasada

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 170.

determinacyjna, którą jest sens, pozwala na wytworzenie się warstwy duchowej, a ta dopiero stwarza możliwość do działania opartego na nowym względem przyczynowo-skutkowego źródle determinacji – są nim właśnie wartości. Ponieważ wartości nie są bytami realnymi, lecz idealnymi (nie istnieją więc w świecie materialnym), to należy przyjąć, że mogą być one dostępne jedynie istotom obdarzonym warstwą duchową. Prowadzi to do wniosku, że cechy biologiczne czy jakiegokolwiek inne własności fizykalne posiadane przez człowieka, w żadnym razie nie mogą stanowić o przynależności do ludzkości, a co najwyżej o byciu kolejnym przedstawicielem gatunku biologicznego *homo sapiens*. To zaś, co wyznacza bycie człowiekiem, to według Chmieleckiego dwa nowe wymiary, które stały się nam dostępne w wyniku zaistnienia warstwy duchowej – wymiar duchowy właśnie oraz inteligibilny – określane również jako *logos* i *ratio*.

Przedstawiony dotychczas rys ontologiczny pozwala już na dokładne usytuowanie wartości na ontologicznej mapie bytów. Zarówno w przedstawianej rekonstrukcji teorii wartości, jak i w innych miejscach niniejszych rozważań pojawiało się stwierdzenie, że wartości są napędem ducha, stanowiąc alternatywne źródło determinacji, dzięki któremu możliwa jest wolność. Twierdzenie to wymaga obecnie doprecyzowania. Byty idealne, a takim rodzajem bytów są wszak również wartości, charakteryzują się tym, że nie mogą stać się przedmiotem oddziaływania ani też same nie mogą na nic oddziaływać. Powstaje zatem pytanie, w jaki sposób mogą być napędem działań duchowych? Czy nie jest to oddziaływaniem samym w sobie? Chmielecki ten problem rozwiązuje w sposób następujący – duch (a tym samym człowiek w ogóle) nie działa na podstawie wartości jako takich, lecz wartości poznawczo uchwyconych (czyli na podstawie idei e wartości). Mówiąc inaczej, człowiek jako istota duchowa działa na swój wolny sposób dzięki wiedzy o wartościach. Idee wartości są przez same wartości ukonstytuowane, lecz same w sobie są bytami nie idealnymi, ale irrealnymi. „To nie wartość sama >działa< motywująco na ducha. Będąc tworem idealnym, ma ona tylko formalną i rzeczową określoność, nie może natomiast działać. To raczej *Ja* pozwala – bądź nie – motywować się przez uchwycone przez siebie wartości. I dlatego właśnie jest podmiotem swego działania”<sup>27</sup>. Widzimy jednak, że problem z potencjalnym oddziaływaniem wartości na inne byty nie jest jeszcze rozwiązany, a jedynie nieco „przesunięty”. Chmielecki proponuje „zwiększenie dystansu” poznawczego między podmiotem a wartością, co wyraża się właśnie w tym, że wartości jako takie nie istnieją w świecie realnym, a także jako byty idealne nie mają możliwości wpływać na nic innego. Przypomnijmy ponadto, że duch jest bytem nadrealnym, w związku z czym

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 174.

na niego również nic wpłynąć nie może. Można jednak założyć, czyni tak zresztą sam autor, że pewien abstrakt jakim jest wartość (z perspektywy realności) musi zostać jakoś uchwycony żeby mógł stanowić motywację dla aktywności duchowej. Otóż wartość jako taka nie jest obecna w świecie materialnym, realnym, w związku z czym sama w sobie uchwycona zostać nie może. Jako pewien powszechnik przejawia się tylko w danej sytuacji aksjologicznej. Duch, którym dysponuje człowiek, charakteryzuje się wrażliwością na sferę wartości, ponieważ taka jest jego natura. Jedynie duch może działać na podstawie czegoś innego niż determinacja przyczynowa, z czego wynika, że już od początku swego istnienia ma pewne „skłonności” do uchwytywania innych bytów niż jedynie realne. Na początku swego istnienia na świecie nie ma jednak jeszcze żadnej wiedzy o wartościach, nie dysponuje jeszcze takim pojęciem. Do wytworzenia takiego abstrakcyjnego terminu dochodzi dopiero na skutek uczestnictwa w różnych sytuacjach aksjologicznych, życia w świecie jako istota duchowa. Wspomniana wrażliwość na wartości to zatem pewna intuicja aksjologiczna pozwalająca na „domyślenie się”, że w danym kontekście dokonana została pewna operacja, która nie jest po prostu spontanicznym ustosunkowaniem się do czegoś, ale że doszło do tego ustosunkowania się na podstawie czegoś radykalnie innego niż poznawany świat zewnętrzny. Wartość przejawiała się w danej sytuacji aksjologicznej, jednak nie była to jej aktywność, bo to w dwójnasób niemożliwe – raz, że wartości nie oddziałują, a dwa, sam duch nie ulega wpływom zewnętrznym, ma tylko możliwość poznawania (tu: rozumienia) wszystkiego, co tylko może zostać zrozumiane. Duch posiadający intuicję aksjologiczną (jako jedyny byt posiada taką prerogatywę) wychwytuje egzemplifikację wartości w danej sytuacji znakowej. Wraz z dojrzewaniem człowieka takich sytuacji pojawia się bardzo wiele. Prowadzi to do tego, że człowiek wypracowuje w sobie pewne przekonanie (jednak nie subiektywne a transsubiektywne, ponieważ wspólne dla ludzi co do zasady, jednak różniące się w poszczególnych przypadkach) dotyczącego istnienia całej dziedziny wartości, czyli pewnych bytów ogólnych, których określoność jawi się jako trudno uchwytna (Chmielecki twierdzi nawet, że wartości w ogóle określoności nie posiadają). Tak więc najpierw duch poznaje niezwykłą względem świata rzeczywistego przestrzeń przejawów wartości, wypracowuje sobie pewne idee wartości, czyli transsubiektywne przedstawienia tych tajemniczych i nieuchwytnych bytów idealnych, a dopiero w konsekwencji ma możliwość wyekstrahować z tych stanów rzeczy pewien ogół, powszechnik. Droga do poznania wartości wiedzie zatem przez idee wartości. Oprócz jednak zrozumianej przez podmiot przestrzeni pewnych stanów rzeczy podlegających wartościowaniu, człowiek musi dysponować już jakąś uprzednią samowiedzą, jakimiś przyjętymi przekonaniem tyczącymi się naczelnej idei aksjologicznej – idei

człowieczeństwa. Tak jak człowieczeństwo jest wartością najwyższą, tak i idea (wartości) człowieczeństwa jest punktem wyjścia dla jakichkolwiek późniejszych wartościowań (a przynajmniej takich, co do których można mieć przekonanie, że odnosić się będą do obiektywnie wartościowego stanu rzeczy). Co istotne, nie jest konieczny fakt zaistnienia danej sytuacji aksjologicznej by mówić o idei wartości czy wartości w ogóle. Wartościowaniu podlegają bowiem także stany rzeczy pomyślane bądź wyobrażone. Okoliczność ta jest gwarantem czy też podstawowym czynnikiem działania celowego; bez tej kompetencji każdy podmiot zmuszony byłby do podejmowania decyzji bez możliwości wyznaczenia celu, nie mógłby przewidzieć, czy treść jego zamiaru jest wartościowa czy nie. Chmielecki twierdzi nawet, że konfrontacja pewnego stanu rzeczy w świecie z posiadaną ideą człowieczeństwa może zachodzić nawet bez udziału świadomości. „Natomiast jej [konfrontacji – przyp. autora] wynik znajduje już swój wyraz w świadomych przeżyciach, przejawiając się w nich w postaci przeżyć i postaw wartościujących skierowanych na dany stan rzeczy”<sup>28</sup>. A zatem dopiero dysponowanie ideą człowieka oraz zestawienie tej idei z danym stanem rzeczy w świecie stanowi podstawę do działania ducha w rzeczywistości realnej. Jeśli w dodatku dzieje się to przy akompaniamencie ujawniającej roli świadomości, człowiek zyskuje adekwatne przeżycia<sup>29</sup> towarzyszące temu zjawisku. Widzimy więc, że w teorii Chmieleckiego antropologia przedstawiona jest jako pierwotna względem aksjologii: „W konsekwencji, odwołanie się do posiadanej idei człowieka, a więc tym samym do pewnej antropologii, stanowi jedyny sposób poznawania wartości”<sup>30</sup>. Najczęściej wiedza pochodząca z tego zestawienia (idei człowieczeństwa z daną sytuacją aksjologiczną) zostaje wykorzystana bez udziału świadomości, stąd być może wynika częsty acz w ocenie Chmieleckiego mylny pogląd, że poznanie wartości ma charakter bezpośredni. Tak więc bez pewnej aktywności umysłowej, bez refleksji, niemożliwe byłoby poznanie wartości.

Ostatnią kwestią, którą koniecznie należy poruszyć w odniesieniu do wartości, jest możliwość ich klasyfikacji. Nie mamy bowiem do czynienia z jedną tylko wartością ogólną, lecz z pluralizmem różnych wartości. W dodatku niezaprzeczalnie jedne wartości stawiane są ponad innymi, co nasuwa zagadnienie ich hierarchizacji. Jednak punktem wyjścia dla wszelkich rozważań na temat wartości jest samo człowieczeństwo. „Człowieczeństwo to nieempiryczny, po-

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 175.

<sup>29</sup> Same subiektywne przeżycia, jak to zostanie wyjaśnione w rozdziale siódmym, posiadają u Chmieleckiego status epifenomenów, nie posiadają więc siły sprawczej w funkcjonowaniu człowieka, nie stanowią żadnego ogniwa w łańcuchu aktywności ludzkiej. Ich rola, chociaż sprowadzona jedynie do „koniecznego współtowarzyszenia”, bycia pewnym *residuum* procesów zachodzących w ramach bytu ludzkiego, wydaje się być zbyt mocno zmarginalizowana, przynajmniej w zarysowanej powyżej perspektywie.

<sup>30</sup> Tamże.

przedzający wszelką świadomość aksjologiczną warunek istnienia, doświadczania i poznawania wartości”<sup>31</sup>. Nie jest ono jednak pojęciem bezwzględnie prostym, zawiera bowiem w sobie całe spektrum własności, które składają się na człowieczeństwo. To wewnętrzne zróżnicowania pozostaje w odpowiedniości do zróżnicowania zewnętrznego – czyli mnogości wartości napotykanych przez podmiot w świecie. Wspomniana odpowiedniość może być realizowana w dwójaki sposób: albo przez odniesienie różnych sytuacji do jednego z aspektów człowieczeństwa, albo przeciwnie, wystąpić może odniesienie pojedynczej sytuacji do wielu aspektów człowieczeństwa. Na skutek dokonywanych przez podmiot zestawień ujawnia się pewna obiektywna cecha świata wartości, którą jest jego gradacja. Chmielecki przedstawia możliwe grupy wartości, czyli np. wartości estetyczne, etyczne, utylitarne, poznawcze, witalne etc., zaznaczając jednocześnie, że wszelkie tego typu klasyfikacje mają charakter konwencjonalny i nie należy przywiązywać do nich zbyt dużej wagi. Istnieje jednak inny sposób podziału świata wartości, który jest odporny na konwencjonalizm, czyli jest niezależny od przyjętych założeń. Podział na podstawie wyróżników formalnych wartości prowadzi do wyodrębnienia dwóch zasadniczych grup wartości – samodzielnych i instrumentalnych. „Innym takim formalnym podziałem może być podział według stopnia pewnej cechy formalnej (np. wysokości), określanej z reguły mianem hierarchii wartości”<sup>32</sup>. Autor proponuje jednak w tym kontekście zastąpienie terminu „hierarchia” przez gradację świata wartości twierdząc, że hierarchia znacznie lepiej oddaje subiektywne pojmowanie wartości przez indywidualny podmiot. Skoro więc gradacja uniwersum wartości jest pewnym obiektywnym stanem rzeczy, to uznanie jakiejś wartości za wyższą lub niższą w tej hierarchii nie jest bynajmniej wyrazem wartościowania – ono dotyczyć wszak dóbr, czyli pewnych stanów rzeczy w świecie, a nie samych wartości. Gradacja świata wartości nie jest wartościowaniem, lecz obiektywnym ich ustrukturalizowaniem. W potocznym rozumieniu wartości posiadają pewną hierarchię, jednak zwykle jest ona przedstawiana jako „wysokość” wartości. Zwykło się przyjmować obiektywną wyższość bądź niższość danej wartości na wzór niejako szczebli w drabinie – na szczycie jest wartość najwyższa, a wszystko co pod nią, stanowi właśnie strukturę hierarchiczną, prostą i przejrzystą. Chmielecki proponuje jednak rozwiązanie bardziej kompleksowe. „Sądzę mianowicie, że to co się określa mianem wysokości należy rozpiszać na trzy wymiary – *głębokość*, *rangę* oraz *wagę* – wprowadzając dodatkowo kategorię *pełni* dla tych wartości, które jednoczą w sobie dużą głębokość, rangę i wagę”<sup>33</sup>. Tak więc widzimy, że powinno być możliwe istnienie (i autor rzeczywiście to zakłada) czegoś, co może

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 177.

<sup>32</sup> Tamże, s. 178.

<sup>33</sup> Tamże.

być pojęte jako wartość absolutna, zawierająca w sobie jakąś pełnię wszystkich przedstawionych wymiarów danej wartości. Wartością absolutną, łączącą w sobie pełnię głębokości, rangi i wagi, jest – wedle Chmieleckiego – samo człowieczeństwo.

Argumentacja w tym względzie została już przedstawiona – jedynie człowiek częścią swego jestestwa należy do nadrealności, inną zaś do realności, dzięki czemu może refleksyjnie uchwycić istnienie wartości i starać się je urzeczywistnić. Ponieważ jedynie człowiek posiada warstwę duchową, która poprzedza bezpośrednio warstwę bytów inteligibilnych, będąc fundamentem bytowym tej ostatniej, do której należą wartości, przeto człowiek – według autora – jest jedyną miarą wartości, a zespół jego cech jest wartością najwyższą i miarą wszelkich innych wartości. Dlatego człowieczeństwo zostało uznane w ramach rekonstruowanej tu aksjologii za ostateczne umocowanie bytowe wszystkich wartości. „A jeśli tak, to człowieczeństwo – a więc pewien obiektywny stan rzeczy charakteryzujący byt ludzki, jego status w całości bytu – nie jest „tylko” tym co wszelkie wartości dopiero umożliwia, ich umocowaniem; samo ono jest też wartością, i to wartością z wszystkich możliwych najwyższą”<sup>34</sup>. Widzimy więc, że przyjęcie powyższych założeń prowadzić musi do uznania nie tylko pluralizmu wartości, ale wręcz ich gradualności a klasyfikacja ta nie ma charakteru konwencjonalnego. Zatem im bardziej pewien stan rzeczy jest zgodny z człowieczeństwem (im więcej aspektów człowieczeństwa znajduje w nim urzeczywistnienie), tym wyższa wartość tegoż. W związku z powyższym wyłania się następująca gradacja świata wartości: najniżej stoją wartości somatyczne, gdyż, jak argumentuje autor, z czynników składających się na człowieczeństwo niezbędny jest dla nich udział jedynie ciała i świadomości<sup>35</sup>. Ponad nimi można wyróżnić wartości duchowe, a więc dotyczące się poznawania i estetyzacji<sup>36</sup>. Ostatnią z grup wartości, które wyróżnia Chmielecki, są wartości osobowe, będące tuż pod naczelną wartością człowieczeństwa – obrazowo można rzec, że się z człowieczeństwem stykają. Powodem wyróżnienia wartości osobowych jest fakt własnego zaangażowania podmiotu w życie specyficznie duchowe (w pełni ludzkie). W przypadku tych

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 179-180.

<sup>35</sup> Tamże, s. 180.

<sup>36</sup> Takie ujęcie – przedstawienie wartości duchowych jako poznawczych i estetycznych – wydaje się jednak zbyt wąskie. Chmielecki twierdzi, że „...dla swojego istnienia [wartości duchowe – przyp. autora] wymagają czegoś więcej niż świadomości, mianowicie rozumienia, określania sensu, konstytuowania przedmiotów intencjonalnych, ale też tylko tego.”, tamże, s. 180; z pewnością zatem można przyjąć, że oprócz wspomnianych poznawczych i estetycznych zaliczają się do tej grupy również wartości związane z całym szeregiem aktywności duchowych nie posiadających charakteru ogólnego, a co najwyżej transsubiektywny – byłyby to więc wartości społeczne (związane z funkcjonowaniem w ramach pewnej społeczności), religijne (dotyczące funkcjonowania w ramach pewnej dziedziny sacrum), ekonomiczne (stanowiące podstawę dla norm zachowania w sferze ekonomii) etc. Powyższe propozycje mogłyby z powodzeniem zostać wydzielone jako odrębne warstwy bytowe, posiadające własne zasady determinacyjne, wówczas grupy wartości im odpowiadające znalazłyby być może większy rezonans w systemie aksjologicznym (a raczej jego przedstawieniu), jednak taka stratyfikacja, obejmująca wymienione dziedziny, u Chmieleckiego się nie pojawia.

wartości nie wystarczy już zrozumienie, uchwytywanie sensu itp., a więc aktywność w szeroko pojętej sferze teoretycznej, ale konieczne jest ponadto „przekucie teorii w czyn”, czyli realna działalność praktyczna odpowiadająca mentalnym aktom uchwytywania sensu<sup>37</sup>.

Wreszcie pojawia się także kwestia powinności – dlaczego należy urzeczywistniać wartości i jak taki nakaz można uzasadnić? Autor proponuje proste i eleganckie wyjaśnienie. Powinności dotyczą urzeczywistniania wartości, a więc tworzenia dóbr – stanów homomorficznych z wartością najwyższą, czyli człowieczeństwem. „Z czego wynika, że samo tworzenie i istnienie dóbr jest też dobrem – dobrem jest nie tylko wartość urzeczywistniona, lecz i fakt urzeczywistnienia wartości”<sup>38</sup>. Powinność jest więc uzasadniona tym, że każde dobro, czyli egzemplifikacja wartości w świecie, sprzyja człowieczeństwu i przez to samo dobro i jego powstanie jest wartościowe. W konsekwencji samo bycie człowiekiem uzasadnia powinności – będąc człowiekiem akceptuje się swoje człowieczeństwo, a skoro tak, to i powinności wynikające z tego stanu rzeczy. Powinności implikowane są przez wartości, które są bytami niezmiennymi ze względu na swoją idealność, dlatego nie sposób się od nich uchylić. Jeśli zaś idzie o wspomnianą gradację uniwersum wartości to – według Chmieleckiego – nie można mówić o przechodniości relacji umocowania, bowiem wartości niższe nie są umocowane w wyższych, te z kolei w jeszcze wyższych, a na koniec w samym człowieczeństwie. To, że relacja umocowania odnośnie do wartości nie jest przechodnia bierze się z tego, że każda klasa wartości ma mieć swe własne umocowanie w danym aspekcie człowieczeństwa, a aspekty te są różne, niewspółmierne, dlatego różne i niewspółmierne są również poszczególne klasy wartości. „W konsekwencji musimy uznać *pluralizm* świata wartości – istnienie wielu *niewspółmiernych, samodzielnych* wartości”<sup>39</sup>. Powyższe przedstawienie tyczy się jednak tylko samych wartości, dobra natomiast, jako egzemplifikacje wartości w świecie realnym, mogą być ufundowane w innych dobrach. Relacja ufundowania w tym przypadku jest przechodnia, ponieważ dobro subiektywnie odczuwanej przyjemności jest wprost ufundowane w dobru, jakim jest życie ludzkie – bez życia doznawanie przyjemności byłoby niemożliwe. Ponieważ w powyższym opisie idzie o dobra w znaczeniu obiektywnym, czyli urzeczywistniane wartości (Chmielecki wyróżnia także dobra w znaczeniu subiektywnym, czyli *interesy*), odsłania się tym samym kolejny wymiar świata wartości – ich fundamentalność, czyli to, w jakim stopniu są warunkiem zaistnienia innych wartości. Właśnie ta cecha została przez autora nazwana wagą wartości. Chmielecki

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 180.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 181.

wyróżnia kilka wartości o największej wadze, a są nimi: życie, zdrowie, wolność i praca. Urzeczywistnienie każdej z tych czterech wartości stanowi warunek konieczny do potencjalnego urzeczywistnienia całego spektrum innych. Nieco mniej fundamentalne, choć nadal obdarzone wielką wagą, są wartości poznawcze. Pod nimi plasują się wartości użyteczne, które z zasady mają służyć realizacji innych wartości. Na samym końcu, jako „najniższe” zostały uznane wartości estetyczne i hedoniczne<sup>40</sup>.

Pozostało jeszcze wyjaśnić termin *rangi* wartości, który pojawił się uprzednio. Ranga określa zróżnicowanie (poziom) wartości w obrębie jednej klasy. „Kryterium – a może raczej wskaźnikiem – uszeregowania według rangi stanowi dość trudna do obiektywnego zdefiniowania „rzadkość” danej wartości, jej „trudnodostępność” – im rzadsza, bardziej wyjątkowa jest dana wartość, im większego wysiłku, umiejętności, nakładów, wyrzeczeń wymaga jej urzeczywistnienie, tym wyższa jest ona pod względem swej rangi”<sup>41</sup>. Można by więc stwierdzić, że ranga wartości w ramach danej klasy określa wyjątkowość i unikalność jej przejawiania się w świecie. Wyjątkowość ta jest bodaj przeciwieństwem pospolitości.

Ostatnia, krótka uwaga odnośnie do wartości tyczy się tego, gdzie w strukturze bytu ludzkiego można doszukać się ich „napędowej” funkcji (tj. bycia powodem aktów duchowych, ich ostatecznym umocowaniem). Najprościej rzecz ujmując – wartość (*via* idea wartości) „działa” w strukturze neurofizjologicznej tam, gdzie mamy do czynienia z hamowaniem hamowania. Dcs hamuje przesłanie komunikatów dopóty, dopóki nie uzna, że dany komunikat został już właściwie sformułowany. Wówczas dopiero następuje wspomniane zahamowanie impulsów hamujących, w wyniku czego komunikat zostaje nadany. Wartości są ostatecznym umocowaniem aktów duchowych, zatem są także ostatecznym umocowaniem zjawiska odhamowywania gotowych komunikatów. Słowem, każde zjawisko inicjowane przez ducha posiada swe źródło (tj. ostateczne umocowanie) w jakiejś wartości.

Powyższe uwagi dopełniają opisu świata wartości jaki proponuje Chmielecki. Dyskurs aksjologiczny winien być prowadzony zgodnie z zasadami racjonalności, nie zaś logiki. Widzimy także z powyższej rekonstrukcji, że konflikt między wartościami nie jest możliwy; sytuacje konfliktowe występować mogą w odniesieniu do dóbr lub poglądów na wartości, nie zaś między samymi wartościami. Odpowiedzialne za różne poglądy na temat wartości są różne idee człowieczeństwa, czyli poglądy na to, czym i jakie ono jest, które wypracowują sobie ludzie. Widzimy więc, że system aksjologiczny zaproponowany przez autora jest spójny i rzetelnie

---

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

opracowany, zawiera jednak pewne rozwiązania czy też propozycje, które mogą zostać uznane za kontrowersyjne. Do wątków problematycznych powrócę w rozdziale dziewiątym.

### 3. Wolność

Tematyka wartości jest nierozzerwalnie złączona z zagadnieniem wolności. Chmielecki łączy te dwie sfery ludzkiego poznania, ludzkiej samowiedzy, w niezwykle doniosły sposób, przedstawiając propozycję wyjaśnienia wolności woli odwołującą się do teorii wartości. Same jednak wartości nie byłyby wystarczające do tego, żeby wolność scharakteryzować w pełni. Oprócz nich potrzebne będzie także przedstawienie (choćby wyłącznie schematyczne, gdyż kwestie te szczegółowo są omawiane w innych częściach niniejszej pracy), w jaki sposób możliwa jest wolność od strony neurofizjologicznej – jak jest ona możliwa i jak jest realizowana w ramach złożonego układu, jakim jest człowiek.

Spośród wszystkich fenomenów duchowych wolna wola jest bodaj najbardziej doniosłym i spektakularnym przejawem swoiście duchowej aktywności. Przede wszystkim wolna wola niejako wprowadza na świat, urzeczywistnia pewne ciągi zdarzeń, które nie mają przyczyn naturalnych – tj. nie są one zapoczątkowane przez przyczyny realne. Ta spektakularna różnica, niemająca analogii w świecie przyrody, pozwala dostrzec, jak inny od bytów realnych jest duch i jego akty (w istocie duchowe centrum sterujące posiada status bytu *nadrealnego*, w związku z czym automatycznie zaznacza się jego odmienność od bytów realnych). Wolność nie jest indeterminizmem – takie stwierdzenie pojawia się u Chmieleckiego wielokrotnie. Nie sposób się z tym zgodzić. Indeterminizm wszak można rozmaicie określić, chociażby jako chaos albo losowość – wolność jednak, nawet w potocznym rozumieniu, zakłada racjonalność aktów i postaw podmiotu, co przy założeniu losowości czy chaotyczności nie byłoby możliwe. Aby mówić o wolności, potrzeba jedynie niezdeteminowania przez czynniki zewnętrzne, w związku z czym Chmielecki proponuje przyjęcie systemu autodeterminacji, który opiera się w znakomitej części na dwóch filarach – jednym są scharakteryzowane uprzednio wartości, drugim zaś specyfika ducha, a zwłaszcza jego autonomia.

Rekonstrukcję obszernego zagadnienia wolności zacznijmy zatem właśnie od przypomnienia kwestii możliwości wolnego działania duchowego centrum sterującego na gruncie neurofizjologii. Dcs posiada swoje własne, „dedykowane” neurony, znajdujące się w jego neu-

ronalnym „siedlisku”, jakim jest jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza. Neurony te posiadają bardzo szczególną cechę, a mianowicie, w przeciwieństwie do wszystkich „standardowych” neuronów, mogących odbierać impulsy od innych komórek nerwowych oraz także przesyłać je dalej, neurony dcs nie odbierają impulsów od jakichkolwiek innych neuronów. Idzie tu jednak o impulsy przenoszące informacje, a takie rzeczywiście nie docierają do neuronów dcs; poza nimi istnieją także i inne impulsy, dostarczające tylko energii niezbędnej do działania komórek. Takie oddziaływanie nie stoi w sprzeczności z wolnością realizującą się na poziomie neuronalnym. Neurony dcs mogą uzyskiwać energię od innych neuronów, ale nie mogą być przez nie determinowane przyczynowo, to znaczy nie mogą odebrać jakiegokolwiek informacji – ta bowiem określałaby ich reakcję. Neurony dcs dostają wprawdzie energię potrzebną do działania z zewnątrz, jednak to one wyznaczają kierunek dalszego jej przepływu<sup>42</sup>. Dlatego też zasilanie dostarczane przez spektrum oddziaływań warstw niższych nie zaburza w żadnym stopniu autonomii ducha; stanowi tylko niezbędne dla niego źródło zasilania, bez którego duch nie mógłby działać w świecie. Można ująć to następująco – energia fizyczna (tzn. będąca substratem pierwotnym w ontologii integralnej, przyjmującym tylko różne postaci) przepływa przez całość materii ożywionej (potrzebuje wszak ona energii do działania); niektóre impulsy energii przenoszą informację, inne zaś tylko „są energią”, co powoduje przekazanie jej dalej, do kolejnych komórek, umożliwiając tym samym ich aktywność. Żadne informacje nie mogą wpłynąć bezpośrednio na ducha, jednak potrzebuje on energii w znaczeniu fizycznym do działania i taka energia może, a nawet musi napędzać duchowe centrum sterujące, które przecież nie jest samym tylko, czystym duchem, ale posiada także wymiar materialny. Natomiast kierunek do dalszej propagacji tych impulsów energii ustala już w sposób autonomiczny – wolny właśnie – duch.

Ważną kwestią jest także to, w jaki sposób neurony dcs mogą operować na dostarczanym im zasilaniu. Przede wszystkim posiadają prerogatywę hamowania, to znaczy ograniczają przesyłanie impulsów zasilających do czasu, aż sformułowany zostanie odpowiedni komunikat (tym zajmuje się już bezpośrednio duch). Oprócz hamowania mogą również odhamowywać transmisję impulsów (czyli hamować hamowanie), co skutkuje przesłaniem dalej już gotowego komunikatu. To, gdzie komunikat zostanie przesłany, ustala dcs. Warstwy niższe dostarczają niejako *per procura* danych, w oparciu o które duch może funkcjonować. Ów wpływ warstw

---

<sup>42</sup> Jest to bardzo poważny problem, który szczegółowo zostanie omówiony w rozdziale dziewiątym, jednak już teraz ukazuje się kłopotliwość tego rozwiązania. Ostatecznie bowiem do zmiany kierunku impulsów (czyli pewnej porcji energii) potrzebny jest wpływ na tę energię, możliwość „poruszenia” nią, skanalizowania w wybranym kierunku. Wydaje się, że nawet przy założeniu pośredniczącej roli psychiki problem wywierania wpływu przez ducha na materię pozostaje nierozwiązany.

niższych na dcs nie ma charakteru kauzalnego, a jedynie legalizujący, gwarantujący jego działalność w ramach szerszej, warstwowej struktury. Widzimy więc, że neurony dcs to nie jedno z ogniw łańcucha przesyłu danych, ale pewien szczególny początek, który określenie kierunku pobiera nie ze świata przyczynowo-skutkowego, ale ze świata duchowego, rządzonego innymi prawami niż świat realny<sup>43</sup>.

Powyższy opis realizowania się wolności nie jest jednak pełny – pozostają jeszcze do przedstawienia kwestie kolejne. Jak wspomniano, neurony dcs nie mogą znajdować się w pozycji postsynaptycznej względem neuronów standardowych, gdyż w ten sposób odbierałyby od nich informacje, a to uniemożliwiłoby wyzwolenie się z łańcucha zdeterminowania przyczynowo-skutkowego. Rodzi to jednak pewien inny problem – jeśli neurony duchowego centrum sterującego nie mogą uzyskać informacji z odpowiednich ośrodków funkcyjnych mózgu (a to jest podstawą świadomości w ujęciu Chmieleckiego), a nie mogą ich uzyskać dlatego, że żadne informacje do nich nie docierają drogą synaptyczną, to w jaki sposób w ogóle możliwe jest zdobycie informacji przez dcs? Wybory dokonywane przez ducha muszą być dokonywane na podstawie informacji ze świata zewnętrznego (zewnętrznego względem Ja duchowego); gdyby żadna informacja uchwycona przez zmysły nie dotarła nigdy do ducha, można by domniemywać, że wówczas duch nie miałby możliwości nigdy zdać sobie sprawy z istnienia czegoś „na zewnątrz”, a tym samym być może nawet z istnienia siebie samego. Bez dostępu do informacji nie ma więc mowy o świadomości (pełniącej rolę ujawniającą to, co dzieje się w układzie), a bez świadomości nie może istnieć wolność.

Chmielecki zakłada, że przezwyciężenie tego impasu jest możliwe pod dwoma warunkami. Pierwszym jest sposób, w jaki informacje zostają przesyłane między zwykłymi neuronami a neuronami jądra przyśrodkowo-grzbietowego wzgórza (czyli neuronalnego siedliska dcs). Problem determinizmu przyczynowo-skutkowego występowałby tylko w przypadku przesyłania impulsów zawierających informacje w sposób ciągły, liniowy. Autor wskazuje jednak, że możliwy jest inny sposób przesyłania danych, który nie pociąga za sobą koniecznego skutku. Takim sposobem jest komunikacja *polowa*, przez którą rozumieć należy wytworzenie się pola elektromagnetycznego, w sposób konieczny towarzyszącego aktywności elektrycznej (a z taką mamy do czynienia w ludzkim mózgu), czyli przepływowi sygnałów. W praktyce do neuronów dcs nie docierają impulsy elektryczne zawierające jakąś informację z innych neuronów, lecz informacja, która jest w nich zakodowana zostaje *przekodowana* na pewne własności charak-

---

<sup>43</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 296-297.

terystyczne dla pola elektromagnetycznego. Informacje zakodowane w taki sposób (nie w impulsach elektrycznych, ale we własnościach pola elektromagnetycznego) mają już być dostępne dla duchowego centrum sterującego. W tak przedstawionym schemacie działania sposób kodowania informacji jest obojętny, bowiem jedyne, co się liczy, to to, czy detektor je odbierający ma możliwość owe informacje odczytać, tj. zdekodować. Dlaczego jednak informacja zakodowana w polu elektromagnetycznym może zostać przez dcs uchwycona – co sprawia, że jest to możliwe? Niezbędny jest tu drugi warunek ze wspomnianych uprzednio – Chmielecki twierdzi bowiem, że samo duchowe centrum sterujące również funkcjonuje na poziomie polowym. To specyficzne pole, operujące w ramach złożonego układu, jakim jest człowiek, sterujące tym układem i potrafiące uchwytywać informacje dostarczane przez zmysły, powstawać ma na skutek aktywności wytwarzanej przez impulsację układu siatkowatego. „Mechanizm taki nie tylko gwarantowałby uzyskiwanie przez dcs informacji z poszczególnych neuronów aferentnych, ale również umożliwiałby – poprzez superpozycję takich cząstkowych pól – ich integrację; nadto, zapewniałby on jedność działania dcs, którą trudno sobie wyobrazić na poziomie czysto neuronalnym”<sup>44</sup>. Powyższy cytat to jednak tylko część wyjaśnienia. Nawet bowiem w opisanym przypadku brakuje czegoś, co mogłoby ujawnić te informacje, jakiegoś „narzędzia”, przy pomocy którego informacje z jednego pola byłyby uchwytywane przez to drugie. Owszem, można założyć, że pola, o których mowa, wzajemnie się przenikają, co jest rzecz jasna truizmem, jednakże to przenikanie nie może być uznane za wyjaśnienie problemu – nawet przenikanie się dwóch różnych pól nie wyjaśnia ich związków. Rolę ujawniającą duchowemu centrum sterującemu zawarte w polu elektromagnetycznym informacje pełni świadomość, a jest to możliwe właśnie dlatego, że zarówno dcs, jak i sposób kodowania informacji w polu elektromagnetycznym, funkcjonują na takiej samej zasadzie – pola właśnie. Świadomość nie implikuje determinizmu przyczynowo-skutkowego, jej rola sprowadza się do ukazania duchowemu centrum sterującemu tego, co dzieje się na poziomie całego organizmu (także skutków duchowej aktywności własnej). Ujawnia ona jednak tylko pewne *residuum* powstałe w wyniku procesów przyczynowych, nie same te procesy. Dlatego właśnie nie mają one wpływu na decyzje dcs – nie warunkują go przyczynowo. Jako skutek działania mechanizmów przyczynowych mogą być postrzegane jako "suche dane" z ciągu zdarzeń z warstw niższych. Bycie poinformowanym to po prostu warunek prawidłowego działania, być może działania w ogóle, ale to duch decyduje o tym, co zrobić i czy podejmować jakąkolwiek decyzję.

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 299.

Powyższe ustalenia pokazują, że wolna wola przejawia się na poziomie fizjologicznym przede wszystkim w jeden sposób. „Jak z dotychczasowego przedstawienia sprawy wynika, podstawowym neurofizjologicznym czynnikiem realizacji wolnej woli jest zniesienie hamowania sygnałów aferentnych z duszy i umysłu”<sup>45</sup>. Przypomnijmy, że zarówno dusza, jak i umysł (ale także intelekt i świadomość) to kompetencje ściśle duchowe, a wyróżnione zostały ze względu na funkcje spełniane w ramach całego systemu. Odpowiadają one poszczególnym obszarom działania niższego rzędu (konkretnie dusza i umysł, ponieważ świadomość i intelekt zdają się nie mieć analogii w warstwach niższych), są na nich nadbudowane jako na swoim bezpośrednim fundamencie bytowym. Hamowanie, o którym mowa w przytoczonym cytacie, tyczy się zatem ograniczenia transmisji sygnałów z dcs do innych obszarów funkcyjnych mózgu. Duchowe centrum sterujące zostaje poinformowane o sytuacji całego układu za sprawą świadomości, która ujawnia informacje zebrane przez zmysły i zakodowane wtórnie w polu elektromagnetycznym, które z kolei jest dostępne świadomości. Te ujawnione dane stają się przedmiotem „obróbki”, po pierwsze, ze strony umysłu, który analizuje i przetwarza zasoby pamięci roboczej, a więc znaki (reprezentacje reprezentacji), czyli wszystkie dane zebrane przez zmysły i przechowywane w korze przedczołowej jako anatomicznym fundamencie tych reprezentacji, a po drugie, w duszy, która odpowiada za wywoływanie spontanicznych stanów nierównowagi (i właśnie takie stany są już gotowym komunikatem, którego wysłanie może zostać zahamowane przez dcs), na bazie danych dostarczonych przez umysł (więc już poddanych obróbce intelektu) oraz sensorium (czyli animalny w swej proveniencji mechanizm dostarczający prostych bodźców, na które należy zareagować; nie zanika on bynajmniej w człowieku, ale staje się systemem drugorzędny, pełniącym pewną rolę w działaniu układu, jednak już mniej istotną, względem nadbudowanej na nim duszy).

Widzimy zatem, że funkcja wolnej woli tyczy się przede wszystkim (o ile nie wyłącznie) decydowania o tym, który komunikat jest już uformowany i gotowy do wysłania, a także „w jakim kierunku” ma zostać wysłany. W tym celu impulsy hamujące w wybranym obszarze zostają zahamowane i gotowy komunikat, nie będąc dłużej blokowany, zostaje nadany w formie impulsu elektrycznego przez połączenia synaptyczne do innych komórek nerwowych. „>Tak< jest tu zatem realizowane przez >nie nie< – podobnie, jak to ma miejsce w przypadku funktora negacji w logice”<sup>46</sup>. Działanie wolnej woli w taki właśnie sposób – jako hamowanie hamowania – jest możliwe do wyjaśnienia przy uwzględnieniu dwojakiego reżimu pracy neuronów wzgórza, tonicznego bądź salwowego, które zależą od tego, w jakim stanie znajduje się

---

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 297.

błona komórkowa. Jeśli błona komórkowa jest w stanie depolaryzacji, wówczas mamy do czynienia z pracą w rygorze tonicznym, jeśli zaś jest ona w stanie hiperpolaryzacji – salwowym. Przejście od jednego stanu błony do drugiego jest bardzo proste i polega na drobnej zmianie potencjału błonowego. „Ponieważ chodzi o zmianę jakościową spowodowaną niewielką zmianą pewnego parametru (tutaj: potencjału błonowego), mamy tu do czynienia z *bifurkacją* – zmianą ‘portretu fazowego’ odpowiednich neuronów”<sup>47</sup>. To właśnie w wyniku tej zmiany jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza zaczyna generować salwy impulsów, które po dotarciu do odpowiednich ośrodków funkcyjnych w mózgu prowadzą do zniesienia hamowania i nadania komunikatu. Autor zakłada, że chociaż w każdym jądrze wzgórza dochodzi do wyładowań salwowych, to jednak ich funkcja w ramach układu jest różna. Dla przykładu, jądra wzgórza, do których trafiają dane zmysłowe, mogą operować salwami impulsów w celu zahamowania dalszej transmisji tych danych. Tak w teorii Chmieleckiego prezentuje się realizacja wolnej woli na gruncie neurofizjologicznym, wszelako pozostaje niewyjaśniona jeszcze jedna, fundamentalna kwestia – przyczynowanie aktów woli.

Jak wiadomo z dotychczasowych rozważań, akty wolnej woli muszą być niezależne od przyczyn pozaduchowych, czyli muszą być inicjowane w *dc*, bo ono właśnie jest od owych przyczyn niezależne. Odmienność inicjowanych duchowo aktów woli można przedstawić następująco: podmiot rozumie swoje sprawstwo w ich przypadku, wie, że to on zapoczątkował daną sekwencję zdarzeń – gdyby przyczynami aktów woli było coś z poziomu fizyczności, wówczas podmiot nie postrzegałby tych aktów jako swojej własnej aktywności, a jedynie jako konieczny odruch lub coś podobnego. „I tu pojawia się problem. Jeśli stać na stanowisku determinizmu kauzalnego, każde zdarzenie fizyczne musi mieć poprzedzającą przyczynę fizyczną. A skoro każde, to również to powodujące zmianę reżimu z tonicznego na salwowy. A przecież ono ma być *pierwszą* przyczyną, a więc samo nie może mieć przyczyny”<sup>48</sup>. Propozycja rozwiązania tego dylematu została już wstępnie zarysowana. Prawdą jest, że każde zdarzenie fizyczne musi posiadać przyczynę fizyczną, jednakże autor wskazuje, że ta zasada ma zastosowanie jedynie do dziedziny fizycznej, a rozważana sytuacja nie jest do niej ograniczona. Innymi niż fizyczne przyczynami są choćby akty rozumienia (np. uchwytywanie sensów) lub reprezentacje, czyli niefizyczne (choć posiadające swój fundament bytowy w fizyczności) przedstawienia pewnych elementów rzeczywistości. Co więcej, wszystkie akty woli polegają na tym samym, same w sobie nic nie różnicują; są pozbawione treści, tj. nie przenoszą żadnych

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 300.

<sup>48</sup> Tamże, s. 301.

informacji. „Akt woli – rozumiany jako akt inicjacji pewnych procesów – nie ma żadnej zawartości informacyjnej, bo nie jest przedstawieniem, lecz stosunkiem do przedstawienia (odgrywającego tu rolę czynnika determinacji). Zdarzenie to jest więc nieswoiste – zapoczątkowuje ono serię zdarzeń wiodących do pewnego zachowania, ale *jakie* to zachowanie będzie, jest zdeteminowane przez pewne przedstawienie wypracowane przez umysł, a nie przez sam ten akt”<sup>49</sup>. Widzimy zatem, że rolę inicjującą (ukierunkowującą) aktywność podmiotu posiada wolna wola, która operuje na danych dostarczonych jej przede wszystkim przez umysł i duszę. Bez tej inicjacji wolitywnej pewne zjawiska w świecie fizycznym w ogóle by nie wystąpiły, co potwierdza jej sprawczą funkcję. Energia dostarczana z innych obszarów organizmu nie implikuje determinizmu przyczynowego woli (czy wręcz ducha), jak mogło by się wydawać, bowiem nie przenosi ze sobą żadnych informacji; dostarcza tylko niezbędnego zasobu do funkcjonowania<sup>50</sup>.

Akt wolnej woli oraz odpowiadający mu pewien proces fizyczny nie są dwoma odrębnymi zjawiskami. Wymiar duchowy, który pojawia się u człowieka, rozszerza kontekst także danego procesu fizycznego, inicjuje go. Mowa tu więc o jednym zjawisku, o jednym procesie, który jest *jednocześnie* procesem fizycznym i duchowym. Aspekt duchowy nadaje odpowiednie determinanty procesowi fizycznemu, nie ma więc mowy o indeterminizmie, który występowałby tylko wówczas, gdyby ten proces (akt woli) nie posiadał żadnej determinacji.

Pozostaje jeszcze jedna kwestia domagająca się wyjaśnienia. Jak możliwe od strony fizycznej jest to, że akty woli nie mają przyczyny, a same zapoczątkowują pewne zjawiska w świecie fizycznym? Gdy mowa o aktach woli, oprócz samego postanowienia uczynienia czegoś wyróżnia się przecież także drugi element – zainicjowanie pewnego procesu, ciągu zmian fizycznych. Chmielecki wyjaśnienia tego problemu upatruje w sposobie działania dcs. Zostało już przedstawione, że duchowe centrum sterujące funkcjonuje na poziomie polowym, który powstaje jako pewna pozostałość, jako swoisty cień rzucany przez aktywność elektromagnetyczną zasilającą duchowe centrum sterujące<sup>51</sup>. Dcs może zatem zostać poinformowane o tym, co się dzieje w organizmie nie poprzez prosty sygnał przesyłany synapsami, ale przez przenikanie się dwóch pól – elektromagnetycznego, zawierającego w sobie zakodowane informacje,

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 302.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tak problematykę tą opisuje Chmielecki, jednak takie ujęcie rodzi pewne problemy. Jeśli rozumieć ten opis dosłownie – przepływy elektromagnetyczne powodujące dodatkowy efekt w postaci wytworzenia się pola – to można założyć, że podobnie jak cień byłoby to pole bytem irrealnym, który może być zmieniony z zewnątrz, jednak sam niczego zmienić nie może. Kwestia ta zostanie podjęta w rozdziale dziewiątym.

oraz swego własnego pola zdolnego te informacje uchwycić (odkodować). Taki sposób pozyskiwania informacji przez dcs nie tylko gwarantuje jego autonomię (co byłoby niemożliwe, gdyby informacje docierały drogą synaptyczną), ale także umożliwia uchwycenie całego szerokiego spektrum różnych danych, które do niego docierają. Duchowe centrum sterujące posiada tym samym zdolność do integralnego potraktowania wszystkich danych, które może zdobyć. Odsłania mu się w ten sposób całościowa perspektywa na świat i jego części, co jest koronną zdolnością postrzegania rzeczywistości, a także, dodajmy, praktycznym realizowaniem założeń ontologii integralnej w ujęciu Chmieleckiego (ontologii pojmowanej nie tyle jako teoria bytu, a raczej jako ogólna teoria rzeczywistości opisująca wzajemne relacje całości i części<sup>52</sup>). „W tej sytuacji odebranie sygnału z duszy/umysłu polega na modyfikacji jego pola własnego przez pole tego sygnału. Wyjaśnienie mocy sprawczej dcs może w związku z powyższym polegać na tym, że wprawdzie dla wytworzenia pola niezbędne są prądy, ale po jego powstaniu istnieje ono niezależnie od nich, ma swoje własne losy”<sup>53</sup>. Przedstawiony cytat zdaje się jednak nie tłumaczyć w sposób należyty autonomii ducha, widzimy wszak, że pole duchowego centrum sterującego zostaje zmodyfikowane przez byt względem niego zewnętrzny<sup>54</sup>. Autor twierdzi także, że możliwy jest wpływ zwrotny pola dcs na prądy niezbędne do jego powstania; może je wzbudzać lub wywoływać, posiada zatem moc sprawczą. Tajemnicze jest wyjaśnienie tej właśnie mocy sprawczej, bowiem nie została ona wyczerpująco omówiona. „Według mnie moc sprawcza ducha związana jest właśnie z tym, że pole usamodzielnia się względem swego źródła prądowego”<sup>55</sup>. Wspomniane „usamodzielnianie się” miałyby dotyczyć zmiany pola elektromagnetycznego, które powołuje (umożliwia zaistnienie) pole dcs, w dodatku te zmiany miałyby być na poziomie innym niż poziom ładunków elektrycznych. Zagadkowość tego twierdzenia może brać się również z tego, że dalsze uszczegóławianie tego opisu może okazać się zwyczajnie niemożliwe.

Wolność człowieka i wartości łączą się ściśle – nie ma wolności bez wartości. Przedstawiliśmy powyżej, że wolna wola z perspektywy fizycznej, naturalnej wygląda tak, jak gdyby pewne zjawisko pojawiało się w świecie bez przyczyny. Prawda jest jednak bardziej złożona – przyczynami aktów woli są ostatecznie w każdym przypadku jakieś wartości. Rzeczywiście, wartości nie są czymś dostępnym bytom warstw niższych niż duchowa, dlatego jedynie człowiek może (musi) działać ze względu na jakąś wartość, nawet jeśli sobie tego nie uświadamia.

---

<sup>52</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 12-15.

<sup>53</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 303.

<sup>54</sup> Kwestia ta zostanie szczegółowo omówiona w rozdziale dziewiątym.

<sup>55</sup> Tamże.

Z perspektywy duchowej wartości są jedynymi determinantami aktów ducha, przy czym pamiętać należy, że nie jest to determinacja ścisła, w takim bowiem wypadku nie byłoby istotnej różnicy między determinacją przyczynowo-skutkową i determinacją przez wartości. Wartości są bytami idealnymi, nie mogą więc oddziaływać, dlatego nie determinują w sposób ścisły działań człowieka, to po pierwsze. Po drugie zaś nie mogą ściśle determinować, ponieważ nie posiadają określoności, a nabywają jej dopiero w określonej sytuacji aksjologicznej, w której są uchwytywane. W życiu człowiek uczestniczy w sytuacjach aksjologicznych, w ramach których spostrzega, że domniemane umocowanie bytowe pewnych zjawisk jest mu niedostępne jako takie, jest nieokreślone, a drobnej, częściowej określoności nabiera tylko w takich sytuacjach. Wartości *per se* nie są więc uchwytywane, lecz refleksyjny namysł nad sytuacją aksjologiczną pozwala nabyć przekonanie, że musi istnieć *jakiś* byt, w którym umocowane są akty woli; dochodzi tym samym do wypracowania idei wartości, które to idee są w mniejszym lub większym stopniu zgodne z wartościami samymi w sobie. Ze względu na to, że to nie sama wartość działa determinująco, a jedynie idea wartości posiadana przez konkretnego człowieka staje się dla niego determinacją jego działań, możliwa jest wolność.

Wolność to zjawisko niezwykle trudne do poznania i wytłumaczenia, a wysiłki mające na celu obronę wolności w ramach zdeterminowanego przyczynowo świata najczęściej nie są zadowalające. Kwestie problematyczne związane z wolnością i rozmaite aspekty przedstawione w ramach rekonstrukcji teorii Chmieleckiego zostaną podjęte jeszcze w rozdziale dziesiątym.

## *Rozdział siódmy*

### **Konceptualizacja problemu psychofizycznego i propozycja jego rozwiązania**

*W chwili, w której człowiek przyznał się do tego, że ścisłej wiedzy o tym, czym jest, ma mniej niż kiedykolwiek i bardziej przeraża go brak możliwości odpowiedzi na tę kwestię, zdaje się znowu wstępować w niego odwaga prawdomówności.*

*~ Max Scheler<sup>1</sup>*

#### **1. Wstęp**

Propozycja rozwiązania problemu psychofizycznego, którą przedstawia Chmielecki składa się z dwóch komponentów. Pierwszym jest system ontologii integralnej, szczegółowo przedstawiony w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy, drugim zaś wiedza z zakresu nauk szczegółowych, która jednak sama w sobie nie jest i nigdy nie może być wystarczająca bez względu na aktualny stopień jej rozwoju, ponieważ omawiany problem dotyczy relacji pomiędzy bytami o odmiennej naturze<sup>2</sup>. Zagadnienia związane z ewolucją, transformizmem, działaniem receptorów, strukturalnymi przeobrażeniami informacji oraz wartościowaniem również zostały już przedstawione w poprzednich częściach pracy. Na ich tle oryginalność i kompleksowość rozwiązania problemu psychofizycznego, które proponuje Chmielecki, staje się w pełni widoczna. Zatem ostatnim już krokiem w rekonstrukcji filozofii autora „Między mózgiem i świadomością”, nie licząc kwestii problematycznych, których omówieniu zostanie poświęcony osobny rozdział, jest analiza tego segmentu teorii, który dotyczy wzajemnych relacji ciała, psychiki (humany) i ducha. Więcej miejsca zostanie poświęcone zagadnieniu świadomości,

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Pisma...*, dz. cyt., s. 45-46.

<sup>2</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 13.

która została przez Chmieleckiego uznana zaledwie za epifenomen psychicznych stanów mózgu, niemniej pełni pewną rolę w funkcjonowaniu osoby.

## 2. Umiejscowienie duchowego centrum sterującego

W ramach przeprowadzonej już rekonstrukcji teorii Chmieleckiego stało się jasne, że przyjmuje on zaistnienie ducha w toku zachodzących zmian ewolucyjnych, powstawania nowych warstw bytowych, które stanowią nowe *formy* organizacji elementów warstw niższych. Warstwa duchowa jest jednakże zasadniczo różna od poprzedzającej ją warstwy bytu psychicznego. Musi być „umiejscowiona” w jakimś konkretnym obszarze, przez co rozumie się, że gdzieś w ludzkim organizmie muszą istnieć swego rodzaju „łączniki” pomiędzy warstwą bytu psychicznego a duchowego, mimo iż duch sam z siebie nie jest obiektem fizycznym, a więc nie może być pojmowany w kategoriach przestrzennych. Oczywiście jest, że receptory, które pełnią funkcję pomostu między tym co fizyczne i psychiczne, a tym co duchowe, powinny znajdować się gdzieś w mózgu, bowiem to on jest podłożem neuronalnym dla warstwy psychicznej, ta z kolei dla ducha. Takim miejscem jest według Chmieleckiego płat czołowy mózgu, a precyzyjniej – obszar przedczołowy kory mózgowej. To właśnie ta część mózgu uległa najznacznieszemu powiększeniu w porównaniu do innych przedstawicieli naczelnych, co może wskazywać na duże znaczenie tego obszaru w ewolucji człowieka, zwierzę bowiem używa płatu czołowego jedynie do incydentalnego tworzenia asocjacji<sup>3</sup>. Istotnie, ta część mózgu odpowiada za obsługiwanie pamięci operacyjnej, „podręcznej”, co, jak się dalej okaże, ma niebagatelne znaczenie dla funkcjonowania ducha, głównie dlatego, że umożliwia niejako łączność pomiędzy dwiema warstwami bytowymi. „Obszar przedczołowy stanowi korowy odpowiednik – swego rodzaju funkcjonalne przedłużenie – jądra przyśrodkowo-grzbietowego wzgórza. Sądzę w związku z tym, że to właśnie jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza – a w każdym razie głównie ono – stanowi anatomiczne siedlisko duchowego centrum sterującego. Pewna jego część należy zatem do układu animalnego, a inna – do duchowego”<sup>4</sup>. Twierdzenie takie może wydawać się problematyczne ze względu na umiejscowienie procesów o odmiennym statusie ontologicznym w tym samym obszarze mózgu. Wątpliwości w tym względzie rozwiewa jednak odwołanie do

---

<sup>3</sup> Dowodzi tego chociażby eksperyment Pawłowa, w ramach którego udowodnione zostało istnienie odruchów warunkowych, nabytych, a więc forma uczenia się zwierząt.

<sup>4</sup> Tamże, s. 172.

systemu ontologii integralnej, w ramach którego o naturze bytu decyduje rodzaj zasady determinacyjnej, której coś podlega. „Mózg ma strukturę hierarchiczną, a nie liniową. Nieprzerwany proces fizjologiczny zaczynający się w receptorach zmysłowych i transmitowany przez synapsy do coraz dalszych obszarów nie jest zwykłą kontynuacją, lecz transformacją, przechodzeniem na wyższe poziomy, zmienia więc w pewnych miejscach swój charakter ontologiczny, mimo iż fizjologicznie może wciąż polegać na tym samym”<sup>5</sup>. Procesy zachodzące w poszczególnych neuronach są niemal identyczne, więc nie da się odróżnić, które z nich są wywołane aktywnością ducha, a które animy, co więcej, rozstrzygnięcia takie są wręcz nieistotne, ponieważ zarówno dla psychiki, jak i dla ducha procesy fizjologiczne są po prostu kodem informacji, która, jak wiadomo z poprzednich rozdziałów, musi posiadać jakiś nośnik, być w *czymś* zakodowana, w przeciwnym wypadku nie byłaby informacją. To zaś, co z całą pewnością jest ważne, to kontekst zjawiska. „Musimy więc uwzględnić to, na jakim etapie znajdują się poszczególne neurony, od czego zależy i na czym polega treść informacji do nich docierająca oraz jakiego rzędu jest to informacja”<sup>6</sup>. Aby opis działania ducha był miarodajny trzeba go umieścić w porządku determinacji, czyli uwzględnić jego czynniki determinacji. Innymi słowy, ważne jest to, jakie miejsce zajmuje duch w architekturze mózgu i jaką rolę pełni. Z „jego punktu widzenia” jest on najwyższą instancją sterującą, nadrzędną względem wszystkich innych, mogącą inicjować własne akty, niepodlegające jakimkolwiek wpływom z zewnątrz, słowem – jest to czysto duchowe *Ja*. Jest ono bezwzględnie proste, nie składa się z czegoś bardziej fundamentalnego. Chmielecki twierdzi też, że nie wiąże się z poczuciem tożsamości czy jakkolwiek konkretną treścią. „Owo duchowe *Ja* może być więc tylko podmiotem (źródłem, sprawcą, tym co pierwsze) swych aktów poznawczych, nigdy przedmiotem. W pojęciu *Ja* nie jest zawarte odniesienie do siebie samego, tj. moment świadomości siebie, lecz jedynie moment podmiotowości”<sup>7</sup>. Chmielecki postuluje odróżnienie *Ja* duchowego od *Ja* psychofizycznego, które w przeciwieństwie do tego pierwszego posiada części składowe (np. obraz własnego ciała, charakter) i może stać się przedmiotem aktów *Ja* duchowego<sup>8</sup>. *Ja* duchowe, jak zostało to już opisane w rozdziale o ontologii integralnej, nie należy do domeny bytów realnych, jest bytem nadrealnym (w odróżnieniu od *Ja* psychofizycznego), z czego wynika, że materiał do swojej aktywności otrzymuje ono wprawdzie z zewnątrz (jest mu on dany), lecz ów materiał nie może na nie w jakikolwiek sposób wpłynąć. Rolą, jaką pełni *Ja* duchowe jest przekierowywanie tego,

---

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 173.

<sup>8</sup> Tamże, s. 174.

co jest mu dane, do innych struktur, które specjalizują się w przetwarzaniu tych informacji, wywołując tym samym aktywność tych struktur<sup>9</sup>.

Powyższe twierdzenia prowokują bardzo istotne pytanie – jak to w ogóle jest możliwe? W jaki sposób byt duchowy, a więc jakościowo inny, może wpływać na fizyczność? Jak „technicznie” możliwa jest taka relacja? Chmielecki w odpowiedzi na tak postawione pytanie odpowiada, że tajemnica tkwi w połączeniach między neuronami mózgu. Postuluje on istnienie pewnych szczególnych neuronów, które na pozór nieznacznie tylko różnią się od swych „zwykłych” krewniaków. Przesyłanie informacji (w postaci sygnału elektrycznego) między poszczególnymi neuronami odbywa się dzięki synapsom, które je ze sobą łączą. W neurobiologii wyróżnia się trzy rodzaje połączeń synaptycznych: nerwowo-nerwowe (między dwiema komórkami nerwowymi), nerwowo-mięśniowe (między komórką nerwową a mięśniową) oraz nerwowo-gruczołowe (między komórką nerwową a gruczołową). Postulowany model połączeń między komórką nerwową a „duchowo wrażliwym” neuronem byłby zatem czwartym rodzajem połączenia, jak dotąd hipotetycznym. Byłoby to połączenie wielce osobliwe, bowiem w odróżnieniu od wszystkich poprzednich działanie neuronów nie mogłoby być obustronne, gdyż neurony nowej części wzgórza w mózgu (czyli specyficznie ludzkie *novum*) nie miałyby zdolności do odbierania impulsów od innych neuronów (nie mogą być wobec nich w pozycji postsynaptycznej). Dzięki temu zachowany zostałby status nadrealności ducha. Potrzebny jest również drugi warunek w celu obrony autonomii ducha. „Będzie on [warunek nadrealności – przyp. A.N.] spełniony również wówczas, gdy potencjały wywoływane egzogennie będą miały charakter podprogowy, a więc gdy dla wygenerowania potencjału czynnościowego (impulsu) przez macierzyste neurony duchowego centrum sterującego niezbędne będą potencjały powstające endogennie, w samym centrum sterującym”<sup>10</sup>. Wypada poczynić tu jedno zastrzeżenie, na które zwraca także uwagę Chmielecki. Źródłem aktów duchowych muszą być wyłącznie ich czynniki determinacji. Czynniki pozaduchowe nie mogą wyznaczać rodzaju i kierunku aktywności ducha, mogą jednak dostarczać mu energii niezbędnej do działania. „Należy, innymi słowy, rozróżnić swoiste procesy duchowe o charakterze informacyjnym, od nieswoistych, nie przenoszących informacji procesów zasilania energetycznego”<sup>11</sup>. Na takiej podstawie Chmielecki przyjmuje, nieswoiste właśnie, zasilanie duchowego centrum sterującego przez układ siatkowaty pnia mózgu oraz wzgórze. Układ siatkowaty zapewniałby energię dcs utrzymując je w stanie ciągłej gotowości, zaś ono samo nadawałoby tej energii odpowiedni, wybrany przez

---

<sup>9</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 233.

<sup>10</sup> Tenże, *Między mózgiem...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>11</sup> Tamże, s. 175.

siebie kierunek, czyniąc to przy pomocy duchowych fenomenów wyrazowych, a więc jego aktów własnych. Każdy komunikat, który dcs chce wysłać, jest najpierw formowany w jego wnętrzu, jednak zanim to nastąpi, czyli zanim komunikat stanie się w pełni gotowy do wysłania, duch hamuje jego propagację przy pomocy interneuronów jądra grzbietowo-przyśrodkowego wzgórza, którym energii dostarcza część układu siatkowatego. W momencie kiedy dcs decyduje o przesłaniu gotowego komunikatu, blokuje zasilanie interneuronów, które z kolei, pozbawione zasilania, przestają blokować neurony główne jądra grzbietowo-przyśrodkowego wzgórza i komunikat zostaje wysłany do struktur poziomu animalnego<sup>12</sup>.

Za taką tezę Chmieleckiego przemawia fakt, że badania encefalografem wykazały różne rodzaje fal generowane przez układ siatkowaty. Można przypuszczać, że te rodzaje fal odpowiadają różnym aktywnościom duchowego centrum sterującego, i że dla poszczególnych aktywności – by wywołały one pożądaną zmianę – potrzebne są niejednakowe porcje energii. Ten kierunek zmian prowadzi, jak zostało wykazane, od ducha do warstw niższych. Przedstawiona argumentacja Chmieleckiego jest więc propozycją rozwiązania problemu *downward causation*, czyli zagadnienia, jak możliwy jest wpływ sfery duchowej na sferę materialną. Aczkolwiek nie jest ono jeszcze pełne, duch bowiem działa precyzyjnie, a nie „na oślep” (poza, być może, początkowym okresem życia, kiedy jeszcze nie ma „zasobów”, na których może operować). „W konsekwencji swego strukturalno-funkcjonalnego usytuowania duchowe centrum sterujące nie ma bezpośredniego dostępu ani do reprezentacji sensorycznych, ani do uwarunkowanych popędowo fenomenów wyrazowych animy”<sup>13</sup>. Można zatem przypuszczać, że dcs powinno być w jakiś sposób poinformowane o tym, co aktualnie dzieje się na poziomie animalnym. Pamiętać jednak należy, że bezpośredni dostęp nie jest możliwy, gdyż stanowiłoby to złamanie nadrealności bytu duchowego, w konsekwencji czego należałoby go uznać po prostu za byt realny. Jak więc duch otrzymuje dane konieczne do jego aktywności? „Otóż sądzę, że uzyskuje ona [„duchowa” część jądra przyśrodkowo-grzbietowego wzgórza – A. N.] odpowiednie informacje (choć niekoniecznie bezpośrednio – o tym później) z obszaru *pamięci operacyjnej*, tj. – anatomicznie – z kory przedczołowej, która ma połączenie nie tylko z jądrem przyśrodkowo-grzbietowym wzgórza, ale i z wieloma innymi obszarami mózgu. Obszar pamięci operacyjnej jest więc czymś w rodzaju interfejsu – wspólnego ogniwa – pomiędzy układami animalnym i duchowym”<sup>14</sup>. W pamięci operacyjnej gromadzone są dane o wszystkich odebranych bodźcach,

---

<sup>12</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 297.

<sup>13</sup> Tenże, *Między mózgiem...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>14</sup> Tamże, s. 175-176.

a precyzyjniej – ich reprezentacje. U zwierząt na przykład, w pamięci operacyjnej zostaje zapisana reprezentacja, czyli pewne odwzorowanie, realnego obiektu, jakim jest dla zwierzęcia jego właściciel – pewna szczególna informacja, gdyż może zostać skojarzona np. z przysmakami. Takie kojarzenie, w teorii Chmieleckiego nazywane asocjacją, jest już uczeniem się. Przytoczone exemplum ilustruje pewien schemat działania, który dotyczy również człowieka, z tą jednakże różnicą, że warstwa duchowa w człowieku ma większy zakres kompetencji niż zwierzęca anima, a więc schemat ów nie kończy się na asocjacjach, ale znajduje swoje przedłużenie w postaci aktywności ducha, dla którego staje się materią (nie w sensie fizycznym rzecz jasna, ale jako zasób, na którym ten może operować). „A ponieważ pamięć operacyjna to jak gdyby zwierciadło aktywności całego układu animalnego, gdyż trafiają do niej kopie wszystkich finalnych reprezentacji sensorycznych oraz fenomenów wyrazowych, przeto dzięki temu dostępowi do jej zawartości, duchowe centrum sterujące może mieć wgląd we wszystko co dzieje się na poziomie animalnym (psychicznym)”<sup>15</sup>. Aby jednak dcs mogło kontrolować działanie animy musi posiadać także zdolność jej monitorowania. Taką zdolność zapewnia właśnie świadomość, której obszerniejszy opis znajduje się w rozdziale piątym, traktującym o duchowym centrum sterującym.

### 3. Język i przekonania

Przyjmuje się, że skodyfikowany system znaków o charakterze konwencjonalnym, czyli język, jest wytworem specyficznie ludzkim (a precyzyjniej – duchowym). Jak jednak dochodzi do jego powstania, do zrozumienia, że pewne dźwięki czy raczej całe ich zespoły mogą coś oznaczać? „Dotychczas mowa była o przedmiotowej interpretacji reprezentacji psychicznych – spostrzeganiu – a więc o przedjęzykowej fazie rozwoju centrum duchowego”<sup>16</sup>. Kluczową rolę w procesie powstawania języka odgrywa rozumienie. Zrozumienie czym jest *nazwa* oznacza zdanie sobie sprawy nie tylko z faktu istnienia znaków odsyłających do przedmiotu (na mocy konwencji – w różnych językach te znaki są zupełnie inne; nie jest to coś obiektywnego), lecz także z tego, że istnieje obiektywny przedmiot, który jest spostrzegany, a do którego te znaki odsyłają. Przedmioty te są centrum duchowemu dostępne w postaci reprezentacji zapisanych

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 176.

<sup>16</sup> Tamże, s. 180.

w pamięci operacyjnej, musi więc dokonać się skorelowanie tych śladów pamięciowych z odpowiednim ciągiem znaków. „W ten sposób powstaje asocjacja dwu reprezentacji, wytwarzana – jak można sądzić – przez formację hipokampalną<sup>17</sup>, dzięki której reprezentacja wypowiedzianej przez kogoś nazwy zostaje przez uczący się układ skorelowana z reprezentacją jakiegoś aktualnie spostrzeganego przezeń obiektu”<sup>18</sup>. Uwidacznia się tu dwuetapowy proces rozumienia języka, przy czym pierwszy etap jest wyuczoną asocjacją, a zatem związkiem następstwa czasowego. Raz wyuczona nazwa może zostać w łatwy sposób *via* hipokamp przywołana i wysłana z pamięci długotrwałej do pamięci operacyjnej, a stamtąd pobierana jest już przez dcs, które dokonuje interpretacji przedmiotowej – koreluje ją z obrazem pamięciowym odpowiadającego ciągu dźwięków – nie z tym bezpośrednio odebrany. Dokonuje się to przy udziale ducha, chociaż z wykorzystaniem sprawności animalnych. „Pierwotna korelacja urzeczywistniana jest tedy przy udziale centrum duchowego – w przeciwnym razie należałoby oczekiwać, że wszystkie zwierzęta potrafiące się uczyć można nauczyć biernego rozumienia języka”<sup>19</sup>. Chmielecki dowodzi, że jeśli proces rozumienia języka ma być skuteczny, duch musi być w niego zaangażowany aktualnie. Przy braku skupienia się na tym co ktoś mówi, zarejestrowany zostanie jedynie pozbawiony sensu szum, ciąg dźwięków, które nie zostaną przez odbiorcę zinterpretowane jako przedmiot intensjonalny.

Rozbudowa językowej bazy danych stopniowo prowadzi do zyskiwania przez nazwy *znaczenia* (obok opisanego już *oznaczania* czegoś). „Dzieje się tak wówczas, jeśli nazwa definiowana jest – a więc zastępowana – przez inne wyrażenia językowe”<sup>20</sup>. Wypowiadane słowa pojawiają się w różnych strukturach zdaniowych. Nie w każdym jednak z tych zdań mają one zastosowanie do tego samego. W trakcie nauki zapisana zostaje określona nazwa, która jednak zostaje użyta w różnych kontekstach. Tak więc, mimo iż zostaje ona zapisana jako jedna, to wytwarza się asocjacja z różnymi reprezentacjami obiektów w świecie. Takie asocjacje zostają przywołane wszystkie naraz do obszaru pamięci operacyjnej (z pamięci długotrwałej), tracąc charakter następstwa czasowego, a zyskując postać pewnej struktury relacyjnej. Schemat ten jest kolejnym etapem rozbudowy grafów, o których była już mowa. Być może właściwszym sformułowaniem byłoby określenie tej operacji jako nakładania się różnych grafów na siebie, nie zaś ich rozbudowa, gdyż to właśnie kontekst danego grafu pociągał za sobą oznaczanie

---

<sup>17</sup> Istotnie, hipokamp (człowiek posiada dwa hipokampy, po jednym na każdą półkulę mózgu) jest strukturą, w której realizuje się tworzenie asocjacji, a także przez tę strukturę przechodzą drogą synaptyczną informacje z pamięci krótkotrwałej do pamięci długotrwałej, co w praktyce oznacza, że dzięki hipokampowi (zapewne nie tylko) możliwe jest uczenie się i łatwe odtwarzanie do wyuczonych struktur pojęciowych.

<sup>18</sup> A. Chmielecki, *Między mózgiem...*, dz. cyt., s. 181.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 181.

czegoś, a nałożenie się grafów na siebie, oraz spostrzeżenie identyczności konkretnego wyrazu, wspólnego dla tych grafów, prowadzi do powstania znaczenia, które jest już pewnym związkiem logicznym<sup>21</sup>.

Umiejętność logicznego formułowania komunikatów, będąca sama w sobie wysokim stadium rozwoju języka, umożliwia wytworzenie kolejnej sprawności językowej jaką jest formułowanie sądów. Jest to tożsame z posiadaniem (wypracowywaniem?) przekonania. „Dojrzała istota duchowa działa – tj. myśli, wartościuje, planuje, stawia sobie cele, określa środki ich realizacji, podejmuje decyzje, itp. – w oparciu o swe przekonania”<sup>22</sup>. Jest to więc kompetencja o ogromnym znaczeniu, specyficzna dla człowieka (w każdym razie dojrzałego).

Nietrudno jednak dostrzec, że nie zawsze, nawet w pełni rozwinięta jednostka (oczywiście jest to określenie umowne, potoczne, gdyż obiektywna ocena stopnia rozwoju jest niezwykle trudna, jeśli wręcz nie niemożliwa), jest w stanie od razu udzielić odpowiedzi na pytania o jej poszczególne przekonania czy poglądy. Należy zapewne przyjąć w takiej sytuacji (choć kwestia ta nie jest podejmowana przez Chmieleckiego), że nie posiada ona odpowiednich kompetencji – z jakiegoś powodu nie jest w stanie skorelować danych z różnych grafów – czy to dlatego, że ma zbyt mało danych, czy też dlatego, że jest ich zbyt dużo, które w dodatku mogą wzajemnie się wykluczać, co mogłoby prowadzić do wahania. Być może wola wybiera te znaczenia logiczne, które uzna za warte dopasowania, a pozostałe odrzuca. Oczywiście otwarte pozostaje pytanie, na jakiej podstawie dokonywałyby ewentualnego zaakceptowania bądź odrzucenia? Niewykluczone, że pewną odpowiedź można znaleźć w systemie aksjologii zaproponowanym przez Chmieleckiego. Obranie pewnej „linii interpretacyjnej”, a w konsekwencji korelowania odpowiednich danych w ramach jakiegoś klucza, następowałoby ze względu na pewną wartość, uznaną za wyższą niż pozostałe w uwzględnianym spektrum. Wartość natomiast zostałaby uznana za wyższą niż pozostałe ze względu na jej najwyższy stopień homomorfizmu z wartością najwyższą obiektywnie, czyli z samym człowieczeństwem. Takie rozumowanie nie wyklucza rzecz jasna różnic w poglądach, które przecież powszechnie pojawiają się między poszczególnymi osobami. Wynika to z tego, że chociaż samo człowieczeństwo zostało przez Chmieleckiego uznane za wartość najwyższą obiektywnie, to jednak w zależności od danego osobnika ułożenie wartości ma już charakter subiektywny. Nie oznacza to bynajmniej, że wartości nie są obiektywne. Przeciwnie, struktura hierarchiczna jest również obiektywna, ale ze względu na różnice osobnicze i stopień zaawansowania w rozwoju duchowym

---

<sup>21</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 239-241.

<sup>22</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 181.

(a być może i pewne „defekty” poszczególnych ludzi – uszkodzone sensorium animalne) zostaje ona niedokładnie czy wręcz błędnie rozpoznana i subiektywnie ustalona. Rozważania o powyższej kwestii nie pojawiają się u Chmieleckiego, jest to jedynie ich możliwa interpretacja zaproponowana przez autora niniejszej pracy.

Rozważmy jednak przypadek przeciwny do wyżej opisanego, gdyż taka analiza prowadzi do dalece nietrywialnych wniosków. Może się oto zdarzyć, że dana jednostka udziela odpowiedzi na zadane pytanie dotyczące poglądu na jakiś temat *natychmiast*, bez wahania. Automatyczna odpowiedź wskazuje, że analiza zagadnienia jest niedostępna do skanowania przez świadomość, *ergo* dokonuje się w jakiś sposób poza centrum duchowym. W związku z tym Chmielecki wskazuje na problem następujący: jak możliwa jest racjonalność, skoro monitorująca rola świadomości jest niepotrzebna? Zaczniemy od samej pamięci (głównie chodzi o pamięć długotrwałą, która jest najobszerniejszym archiwum danych). Uprzednio przedstawiony został opis pamięci długotrwałej jako rezerwuaru danych, w którym nie są one przypadkowo „wrzucone”, ale zostają usystematyzowane (przez aktywność duchowego centrum sterującego) na zasadzie grafów. Wynika z tego, że pamięć musi cechować się pewną „plastycznością”, tj. podatnością na zmiany. Musi taka być z uwagi na możliwość modyfikacji przekonań czy też nawet ich diametralnej zmiany. Przekonania nie są jednak po prostu zapamiętanymi grafami danych skorelowanymi ze sobą. Muszą one być otoczone siecią relacji znaczeniowych i przedmiotowych sensów, jeśli mają być przez centrum duchowe rzeczywiście rozumiane. „Jeśli przekonanie zapisane jest w pamięci w takiej postaci, w jakiej występuje kiedy jest rozumiane, niepotrzebne jest centrum duchowe by nim manipulować, wystarcza jego aktywizacja jako całości, to jest jako pewnego grafu”<sup>23</sup>. I to jednak nie wyczerpuje opisywanej problematyki w sposób wystarczający, gdyż, nawet bez udziału centrum duchowego musi istnieć jakaś metoda selekcji przywoływanych przekonań (jest to niezbędne, ponieważ przekonania mogą nie zawierać wspólnych fenomenów wyrazowych – „jest zimno”, „potrzebuję ciepłego ubrania” – nie pokrywają się w odpowiadających im miejscach w poszczególnych grafach), w przeciwnym razie nie byłoby mowy o logice i sensowności zachowań. Ludzka pamięć nie jest zbiornikiem na informacje, które zostają tam wrzucone bez ładu, ale wszystko, co zapamiętane jest odnośnikiem do czegoś, do jakiegoś elementu rzeczywistości. Przypadek zapamiętanych prostych jakości zmysłowych został już opisany i nie nastęrcza w tym kontekście problemów - dane zmysłowe zostają zapisane jako reprezentacje. Przekonania jednak, jak postuluje Chmielecki,

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 183.

są zapamiętywane problemowo, co obrazowo można przedstawić jako (niekiedy niezwykle rozbudowane) kompleksy różnych skorelowanych ze sobą danych. Mogą powstawać w konsekwencji rozwiązywania problemów, zajmowania stanowiska w jakiejś rozważanej kwestii itp. „Postawę przekonaniową przyjmuje się wszak wobec jakiejś alternatywy”<sup>24</sup>. Chmielecki przyjmuje też, że przekonania nie powstają z niczego, lecz pojawiają się jako wynik pewnego procesu, być może na kanwie posiadanych już innych przekonań<sup>25</sup>. W taki sposób dochodzi do korelowania różnych przekonań ze sobą – wszak nie mogą być one zbytnio od siebie „odległe”. Zajęcie stanowiska w kwestii np. kary śmierci – za lub przeciw – nie musi implikować (ani nawet być mocno powiązane) z przekonaniem odnośnie do używania substancji psychoaktywnych (niemniej w *jakiś* sposób są ze sobą powiązane, choćby poprzez okoliczności ich powstania – jedno może być rozmytym przedstawieniem pewnego wycinka szerszej całości na peryferiach tła tego drugiego przekonania). Być może jest to załączek jakiegoś głębszego poczucia odrębności – *tożsamości* własnej<sup>26</sup>?

---

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Jak jednak dochodziłoby do powstania pierwszego, jakiegokolwiek przekonania? Problem ten zostanie przedstawiony w rozdziale dziesiątym.

<sup>26</sup> Powstaje pytanie w jakim stosunku do posiadanych przekonań pozostają wartości? Czy są one dla nich czynnikami determinacji (umocowania)? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Nie ulega wątpliwości, że przekonania i wartości pozostają ze sobą w ścisłym związku. Chmielecki wyróżnia dwa rodzaje przekonań – deskryptywne i wartościujące - oba rodzaje odnoszą się do wartości. Swoje stanowisko w tej kwestii wyjaśnia w jednym z przypisów: „Teza, iż napęd osoby stanowią *uznawane* przez nią wartości oznacza, iż chodzi o przekonania dotyczące wartości. Są to zarówno przekonania o charakterze normatywnym (nakazy, zakazy, powinności), jak i przekonania dotyczące wartości jako takich, które mają charakter deskryptywny, a nie wartościujący. Co więcej, to właśnie takie deskryptywne przekonania stanowią uzasadnienie przekonań wartościujących.”, A. Chmielecki, *Między mózgiem...*, s. 88, przypis 2. Przytoczony cytat pozwala odpowiedzieć na pytanie o czynniki determinacji przekonań – są nimi wartości. Przypomnijmy, że czynniki determinacji (umocowania) są to zewnętrzne czynniki umocowania danego bytu w ogólnej strukturze bytów, a więc takie, które determinują własności danego bytu, same nie będąc przezeń determinowane. Jest to ważne zastrzeżenie, ponieważ pozwala obronić jedną część tezy o idealności wartości – nie mogą stać się przedmiotem oddziaływania (ale są *zasadą determinacyjną* dla przekonań – ogólnie dla ducha). Pozostaje jednak druga część twierdzenia o idealności – byty takie nie mogą również oddziaływać. Wyjaśnienie tej kwestii pojawiło się już co prawda w niniejszych rozważaniach, jednak w omawianym kontekście warto je przypomnieć. „Musimy to teraz uściślić – napęd ten [napęd ducha – przyp. A. N.] stanowią nie wartości jako takie lecz wartości poznawczo uchwycone, tj. *idee* wartości, a więc pewne przedmioty intensjonalne (sensy), ukonstytuowane na bazie odpowiednich przekonań.”. Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 91. W zacytowanym fragmencie mowa zapewne o przekonaniach deskryptywnych, na bazie których dopiero konstytuują się przekonania wartościujące. Mamy tu do czynienia z pewną trójzależnością. Otóż wartości, które nie mogą oddziaływać bezpośrednio na nic, jako byty idealne, stają się jednak uchwytywalne dla ducha. Wypracowane w ten sposób zostają idee wartości, które stanowią pewne wyobrażenie na temat danej wartości – to właśnie przekonania deskryptywne. Dopiero dzięki nim powstają pewne przekonania wartościujące, odnoszące się już nie do samych wartości, ale do konkretnego elementu rzeczywistości w odniesieniu do danej wartości (idei wartości). Wszystko to dzieje się rzecz jasna nie w obrębie samej warstwy duchowej, a na podłożu materialnym, z tego bowiem źródła (zmysły) czerpany jest zasób informacji o istnieniu świata zewnętrznego. Jest to kolejny przykład na sposób przejawiania się relacji psychofizycznej w ujęciu Chmieleckiego.

Relacje, które łączą ze sobą pewne klasy przekonań są przechodnie<sup>27</sup>. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest podział wszystkich przekonań na pewne tematyczne grupy, w ramach których przekonania pozostają ze sobą w ścisłych (także dzięki swej przechodniości) związkach sensu. Podział na kategorie przekonań umożliwia łatwą aktywizację (przywołanie) danego przekonania (co, jak się rzekło, dzieje się nawet bez udziału monitorującej funkcji świadomości), w czym szczególną rolę odgrywają właśnie połączenia między nimi. Swoista sieć wzajemnych relacji powoduje, że przywołać można pożądane przekonanie nawet „pociągając za inną nić”, gdyż i tak wydobyty z pamięci długotrwałej i przeniesiony do pamięci operacyjnej zostaje cały łańcuch przekonań (z których wszystkie pozostałe stanowią tło, kontekst dla jednego wybranego). „Ponieważ ilość takich powiązanych ze sobą przekonań może być znaczna, centrum sterujące może wprowadzić pewne warunki ograniczające związane z założonym celem czy przedmiotem rozważań, na przykład w postaci jakiejś uszczegółowionej idei”<sup>28</sup>. Taka idea pełniłaby rolę filtra, który oddziela przekonania nieadekwatne do danej sytuacji. Funkcja filtrowania jest bardzo ważna, ponieważ ogół przekonań i ich kontekstów – czyli wiedza – może być niezwykle obszerna, co więcej, nie stanowi przecież ona systemu linearnego, lecz grafowy (taki graf, zawierający wszystkie przekonania, Chmielecki nazywa *dendrytem*), zawierający w sobie różne relacje, stanowiąc trudną do przeszukania strukturę. Z kolei niespójność wiedzy, w tym kontekście, byłaby odrębnością poszczególnych katalogów, które nie byłyby ze sobą połączone<sup>29</sup>.

Nierozwiązany pozostaje jeszcze problem tzw. intuicji, któremu jednak Chmielecki nie poświęca zbyt wiele miejsca w swoich książkach, nie jest to bowiem, zwłaszcza w perspektywie aktywności umysłowych opisanych powyżej, kwestia problematyczna. Zagadnienie intuicji jest ściśle związane z nieświadomą aktywnością tak centrum duchowego, jak i animy. Monitorowanie zawartości dendrytu odbywa się być może nieustannie, a ponieważ nie jest to poddane ujawniającej roli świadomości, możemy nie zdawać sobie sprawy z tego, że nastąpiło skorelowanie ze sobą jakichś przekonań, które nie były ze sobą łączone w świadomości. Odpowiadałoby to jakiemś „ośnieniu”, intuicji. Coś takiego może się jednak przydarzyć tylko komuś, kto ma już odpowiednio szeroki zasób wiedzy dla rozwiązania jakiegoś problemu, nie potrafił jedynie skorelować świadomie odpowiednich elementów. W pewnym momencie to, co

---

<sup>27</sup> „... jeśli przekonanie A jest skorelowane z przekonaniem B, a ono z kolei z przekonaniem C, wówczas A jest również skorelowane z C. Korelacja jest też relacją symetryczną (jeśli A jest skorelowane z B, to B jest skorelowane z A) i zwrotną (każde przekonanie jest skorelowane z samym sobą).” Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>28</sup> Tamże, s. 83, 183 .

<sup>29</sup> Tamże, s. 185.

zostało skorelowane w nieświadomości, zostaje ujawnione przez świadomość i dostrzeżone przez ducha, również w modusie samoświadomości, czyli zwrotnego bycia poinformowanym o swoich własnych działaniach. Nieuświadomiona aktywność umysłu nie jest jednak działaniem bez określonego celu, przypadkowym. Kierują nią związki sensu, które zostały uprzednio utrwalone w pamięci. „Sensowność asocjacji powstających przy pobudzeniu odpowiednich obszarów pamięci zapewniona jest przez sposób, w jaki poszczególne przekonania były wcześniej zapamiętywane, odtwarza więc związki sensu ustalone na poziomie świadomości”<sup>30</sup>. A zatem, czynnikiem determinującym wzajemne związki poszczególnych fragmentów pamięci nie są, jak można by przypuszczać, czynniki neurofizjologiczne mózgu, lecz treść przekonań.

#### 4. Akty woli

Akty woli nie są, jak można by przypuszczać, zjawiskiem zewnętrznym względem określonych procesów fizjologicznych. Są one wyłączną kompetencją ducha, który dzięki nim wpływa bezpośrednio na niższe warstwy bytowe w człowieku (choć oczywiście nie ma możliwości przejąć nad nimi władzy absolutnej – nie sposób powstrzymać niektórych odruchów, zmienić zasady funkcjonowania swojego metabolizmu itp.). Temat wolnej woli został już szeroko omówiony w rozdziale traktującym o wartościach i wolności, niemniej konieczne jest uściślenie kilku pozostałych kwestii, ze szczególnym uwzględnieniem przebiegu procesów woliwanych w perspektywie fizyczności (oraz psychiczności, która jest jedynym pomostem łączącym ducha i ciało). „Jedyne połączenia aferentne centrum duchowego z poziomem tego co psychiczne to dane pobierane z pamięci operacyjnej – które nie są bodźcami wymagającymi bezpośredniej reakcji, lecz pozbawionymi mocy kauzalnej informacjami o bodźcach – oraz pozbawione treściowego znaczenia zasilanie energetyczne. W konsekwencji jego aktywność nie może być zdeterminowana przez czynniki pozaduchowe”<sup>31</sup>. Wola nie jest u Chmieleckiego indeterministyczna, a jedynie uchyla się przed byciem zdeterminowaną przez czynniki pochodzące z warstw niższych niż duch, również przez animę, co z kolei oznacza, że jej akty nie są ogniwami w łańcuchu związków kojarzenia (asocjacji) – co wyklucza zarówno ich automatyzm, jak i czasowość (w tym sensie, że nie partycypują w związkach następstwa czasowego – takimi wszak są asocjacje na poziomie animalnym). Ta niezależność od czasowości ma również

---

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 188.

ten walor, że duch może korzystać ze związków asocjacyjnych z poziomu animalnego (które są czasowe), na sposób nieosiągalny dla samej animy. Może bowiem doszukiwać się sensów między czasowo oddalonymi i pozornie niezwiązanymi ze sobą reprezentacjami. „Wolność woli nie wyklucza się bowiem z jej zdeterminowaniem, wymaga tylko, aby czynnikami, od których ona zależy, były czynniki natury duchowej. Chodzi więc o *autodeterminację*, bo te czynniki natury duchowej muszą być uprzednio zaakceptowane przez dcs, które posiada status bytu nadrealnego: może działać i samo *się* zmieniać, ale nie może *być zmienione* przez działanie z zewnątrz”<sup>32</sup>. Kwestia ta ma duże znaczenie dla aktywności ducha, ponieważ każdy akt woli musi być poprzedzony aktywnością czysto rozumową – uchwytowaniem pewnych związków sensu oraz umiejętnością przedstawienia sobie (pomyślenia lub wyobrażenia) celu działania, które ma zostać podjęte. Duch na ciało nie może oddziaływać bezpośrednio, co ma ścisły związek z wielką rolą psychiki oraz transformacji informacji, która umożliwia duchowi „przekroczenie przepaści” dzielącej go od ciała. Działanie duchowe przebiega więc przez psychikę, operując na reprezentacjach poszczególnych partii ciała, które to reprezentacje są duchowi dostępne z zasobów pamięci operacyjnej<sup>33</sup>. Chmielecki analizuje konkretny przypadek poruszenia palcem, gdyż stanowi to esencjalną część problemu psychofizycznego i rzuca światło na sposób funkcjonowania aktów wolitywnych. Chcąc poruszyć palcem w sposób niespowodowany jakimikolwiek bodźcami zewnętrznymi, czyli wyłącznie dzięki determinacjom ściśle duchowym, należy przedstawić sobie, co ma się stać w wyniku tej aktywności. Polega to na myślnym przedstawieniu sobie samemu co ma się stać. „Przedstawienie to wysłane zostaje do pamięci trwałej, gdzie aktywizuje ślad pamięciowy somatosensorycznej reprezentacji palca. Reprezentacja ta trafia następnie do pamięci operacyjnej, z której centrum duchowe, w momencie kiedy chce wolicjonalnie zainicjować ruch, kieruje ją do właściwego obszaru kory somatosensorycznej, który z kolei pobudza reprezentację tego palca w korze ruchowej”<sup>34</sup>. Następnie drogą połączeń nerwowych zostaje wysłany impuls do odpowiednich mięśni w palcu, które naprężają się powodując ruch. Opisany proces jest wielostopniowy, zachodzi na tyle prędko, że uchwycenie go

---

<sup>32</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 234.

<sup>33</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 188.

<sup>34</sup> Tamże.

przez świadomość (a precyzyjniej – przez samoświadomość, gdyż to ona służy do monitorowania własnej aktywności ducha) staje się niemożliwe<sup>35</sup>, a także jest on niebezpośredni – konieczna jest pośrednicząca rola psychiki<sup>36</sup>.

W całym łańcuchu zmian, który został przedstawiony powyżej, wszystkie kolejne etapy za wyjątkiem pierwszego, pozostają ze sobą w związku następstwa czasowego. Jednak to właśnie ów pierwszy etap jest najbardziej problematyczny. W myśl bowiem tak przedstawionego procesu pewien skutek fizyczny (dziejący się w świecie fizycznym, a więc z założenia zdeterminowanym) pojawia się jakby znikąd. „To zaś zdaje się przeczyć zasadzie przyczynowości – oto jest bowiem zdarzenie fizyczne (fizjologiczny korelat wykonawczego aktu woli), które nie posiada dającej się wskazać fizycznej przyczyny”<sup>37</sup>. Nie chodzi tu bynajmniej o złamanie zasad fizyki (zasada zachowania energii), ponieważ energia potrzebna do zainicjowania tego procesu jest zmagazynowana w komórkach, może więc zostać wykorzystana (i odpowiednio ukierunkowana) pod wpływem potrzebnego impulsu. I to jest właśnie sedno problemu – geneza owego sygnału. Wydaje się, że w jej wyjaśnianiu są jedynie dwa wyjścia: z jednej strony trzeba by założyć, że istnieją zjawiska fizyczne nie posiadające przyczyn, co stoi w jawnej sprzeczności z podstawami wiedzy naukowej i myślenia o świecie w ogóle. Z drugiej zaś należałoby przyznać, że wolna wola nie jest wolna, że to jedynie złudzenie, a wszystkie te procesy dokonują się dzięki odpowiedniemu bilansowi energetycznemu – są zatem w istocie rzeczy procesami fizycznymi. Chmielecki udowadnia jednak, że obie te możliwości są błędne. Fałszywe jest już przeświadczenie o tym, że w sferze fizycznej impuls inicjujący pojawia się *jakby* znikąd. Nie cała aktywność centrum duchowego jest uświadamiana, co było już przedmiotem analizy. Istotnie, należy przyjąć, że podejmowanie decyzji jest procesem, dość skomplikowanym, w ciągu którego wiele się dzieje, a na ogół (lub wyłącznie) pamięta się tylko efekt. Jednak pomiędzy momentem podjęcia decyzji a jej skutecznieniem, w sferze duchowej wiele się dzieje. „Przecież dla dokonania tego aktu wykonawczego musimy być cały czas świadomi, pamiętać co chcemy zrobić, być gotowi to zrobić, wybrać moment inicjacji ruchu itp., co wymaga ciągłej aktywności neuronalnej”<sup>38</sup>. Z perspektywy fizjologicznej jest to oczywiście proces, ponieważ

---

<sup>35</sup> Prędkość zachodzenia tego procesu nie jest jedynym powodem nieuświadamienia go sobie. Właśnie ze względu na pośredniczącą rolę psychiki, czyli funkcji animalnej, nie wszystko co się dzieje zostaje zarejestrowane – tak jak zostało to wspomniane przy kontraście między patrzeniem a widzeniem – nie wszystko, co znajduje się w zakresie wzroku, zostaje zapisane w pamięci.

<sup>36</sup> Tamże, s. 189.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

zachodzi w czasie jego trwania stan nierównowagi, który siłą rzeczy musi do swego podtrzymywania zaangażować struktury neuronalne, czynnie go podtrzymujące<sup>39</sup>. Zatem struktura neuronalna znajduje się w stanie gotowości, pobudzenia. Dowodzi to, że mylne jest przekonanie, jakoby impuls duchowy powodował przejście układu warstwy fizjologicznej od bezruchu do ruchu. Skutkiem jego pojawienia się jest natomiast inne ukierunkowanie aktywności tego układu (neuronalnego)<sup>40</sup>. „Stan mentalny tak się ma do odpowiadającego mu stanu mózgu jak informacja do kodu *resp.* sygnału, a tym co stanowi o tożsamości stanu mentalnego jest jego struktura (informacyjna). Jeśli zatem poszczególne ośrodki mózgu są wrażliwe na tę strukturę, jeśli to ją właśnie uwzględniają, na niej dokonują operacji – co należy wykazać – to tym samym zachodzi wpływ stanu mentalnego na aktywność mózgu. Wpływ ten nie ma charakteru kauzalnego, nie jest oddziaływaniem, bo wszelkie struktury informacyjne są bytami irrealnymi, jest natomiast determinacją<sup>41</sup>. Przytoczony opis działania ducha (oraz humany, gdyż jedynie poprzez psychikę ludzką realizowane są akty duchowe) daje także odpowiedź na możliwość i sposób realizacji przyczynowania odgórnego, tj. *downward causation*. Brak wolitywnego działania również może być aktywnością, ponieważ polega na intencjonalnym hamowaniu przez centrum sterujące określonego chcenia. Zaprzestanie hamowania jest więc odpowiednikiem przyzwolenia na działanie w odpowiadającym duchowi momencie. „Sądzę, że hamowanie to realizowane jest za pomocą selektywnego (ukierunkowanego) sterowania aktywnością układu siatkowatego wzgórza, posiadającego zarówno część działającą pobudzająco, jak i część hamującą<sup>42</sup>. Można zatem przypuszczać, że akt woli prowadzący do wykonania jakiejś czynności sprowadza się do zablokowania właściwych, hamujących interneuronów, poprzez odłączenie im zasilania, czym zajmuje się układ siatkowaty. Gdy to się stanie, wysłany zostaje do kory somatosensorycznej uprzednio przygotowany impuls inicjujący pożądaną aktywność. Zasadne wydaje się pytanie, czy impuls, który ma wygasić działanie hamujących interneuronów

---

<sup>39</sup> W przeciwnym wypadku cała aktywność duchowa została by wygaszona. Nie należy tego rozumieć jako potencjalnego wpływu materii na ducha, to bowiem zdaniem autora stać się nie może, duch – jako byt nadrealny – nie poddaje się jakimukolwiek oddziaływaniu z zewnątrz. Należy jednak pamiętać, że duch jest w systemie ontologii integralnej warstwą wyższą niż psychiczna i fizyczna, musi zatem zostać na tych niższych nadbudowany. Są one jego fundamentem bytowym, bez którego nie mógłby działać ani nawet w ogóle powstać. Jeśli zatem warstwa niższa, z założenia bardziej samoistna, jest w jakiś sposób trwale lub przejściowo uszkodzona bądź niezdolna do pełnienia swoich funkcji, to spowoduje również zaburzenie działania w niej aktów warstwy wyższej. W omawianym przypadku można sobie wyobrazić brak dostatecznych pokładów energii zmagazynowanych w mitochondriach komórek, co poskutkowałoby niemożnością utrzymania wzmiankowanego stanu skupienia. Jest to rzecz jasna przykład hipotetyczny i nieco naciągany, gdyż w rzeczywistości tak skrajna sytuacja spowodowałaby ustanie pracy mózgu i w konsekwencji zgon, niemniej, jak się wydaje, oddaje on istotę problemu.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>42</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 189.

nie powinien być czysto fizyczny, co w konieczności okazywałoby się pozornym tylko wyjaśnieniem, bo cały przedstawiony powyżej schemat jedynie oddalałby odpowiedź. Należy jednak zauważyć, że z perspektywy ducha nie ma już procesów „czysto” fizycznych. Wszystkie procesy, które dzieją się w wielowarstwowym układzie, jakim jest człowiek, są postrzegane przez dcs jako procesy całego układu (wszelka aktywność woli jest wszak inicjowana przez ducha). To, że dany proces ma podłoże endogenne nie ma żadnego znaczenia, gdyż jest po części wywoływany przez animalną funkcję wytwarzania systemowych stanów nierównowagi, a jednocześnie pojawia się on w określonej sytuacji, która jest zdeterminowana przez aktywność centrum duchowego. „Nie jest to więc proces czysto fizyczny – w rozważanych warunkach odhamowanie jest *jednocześnie* zdarzeniem fizycznym i aktem duchowym”<sup>43</sup>. Oczywiście, gdyby wydzielić akt woli, niejako go wyizolować, byłby on z całą pewnością procesem fizycznym, ale już w perspektywie działania w ramach całego złożonego układu jest bez wątpienia także (a może przede wszystkim) aktem duchowym. Dodatkowo, powyższe dowody stanowią również uzasadnienie wolności woli – każde z opisanych zdarzeń fizycznych, pomimo że jest determinowane przez duchowe akty woli, posiada fizyczną przyczynę, nie ma więc mowy o złamaniu zasady przyczynowości<sup>44</sup>.

Zauważmy także, że konkretny akt wolnej woli nie pojawia się w omawianym modelu jakby znikąd. Przeciwnie, jest wyznaczony przez cały łańcuch innych zdarzeń – rozpoznanie celu, wyobrażenie sobie go, wybór środków do jego urzeczywistnienia itd. Jak już jednak zostało opisane w rozdziale o wartościach – sedno wolnej woli nie polega na byciu niezdeteminowaną przez nic, lecz na tym, żeby była niezdeteminowana przez czynniki pozaduchowe. Tak jest w przedstawionym schemacie; wszystkie determinanty wolnej woli mają charakter czysto duchowy. Chmielecki twierdzi wręcz, że wolna wola nie tylko nie kłóci się z determinizmem, ale go wymaga. „Musi to być jednak determinizm szczególnego rodzaju, wiążący ze sobą jedynie wydarzenia tej samej natury co akt woli, a więc natury duchowej. Nie mamy tu do czynienia z automatyzmem czy nieuchronnością, lecz z drzewem decyzyjnym, po którym poruszamy się kierowani zasadami racjonalności”<sup>45</sup>. Kwestia wzajemnych relacji między duchem a warstwą animalną oraz warstwami niższymi wydaje się być bardziej skomplikowana. Rygor

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 191.

<sup>44</sup> Tamże, s. 192.

<sup>45</sup> Tamże.

racjonalności bowiem, jak wskazuje praktyka życiowa, nie jest bynajmniej bezwzględnie przestrzegany<sup>46</sup>. Niemniej, zaprezentowana rekonstrukcja aktów woli pozwala już na przyjrzenie się relacji psychofizycznej w ujęciu Chmieleckiego w wersji pełnej.

\*

Rozwiązanie problemu psychofizycznego zaproponowane przez Chmieleckiego sprowadza się do dodania pewnego rodzaju łącznika między tym, co duchowe, a tym, co psychiczne. Nie jest to bynajmniej jakaś dodatkowa warstwa na styku psychiki i ducha; jest to pewien „obszar”, dzięki któremu to, co należy do warstw niższych niż duch, staje się duchowi dostępne, również w ten sposób, że może on zwrotnie wpływać na warstwy niższe i do pewnego stopnia nimi zarządzać.

Zarówno procesy fizyczne, jak i biologiczne czy psychiczne nie mogą wywierać jakiegokolwiek wpływu na ducha, który jest bytem nadrealnym. On jednak może wpływać na warstwy niższe, chociaż nie bezpośrednio i nie na wszystkie ich funkcje. Łącznikiem, dzięki któremu duch ma dostęp do tego, co dzieje się w warstwach niższych jest pamięć operacyjna. To ona stanowi podłoże do działania centrum duchowego. Jej funkcją jest prezentowanie duchowi tego, co dzieje się w całym układzie, jednak bez wywierania na niego wpływu. Prezentowanie to odbywa się za pomocą przywoływania z pamięci trwałej reprezentacji, czyli pewnych treści animalnych, które jednak stanowią tylko pewną ilustrację tego co reprezentują, nie należą więc one do świata realnego, a są jedynie pewną aproksymacją tego, co rozpoznane za pomocą zmysłów<sup>47</sup>. Warstwa duchowa, operując na tych danych uczy się sprawować funkcję kierowniczą

---

<sup>46</sup> Wydaje się, że nader często występują sytuacje, kiedy prymat rozumu zostaje niejako zawieszony. Pewien popęd zostaje uznany za lepszy, przynajmniej doraźnie, w wyniku czego wola podąża za pewną treścią animalną.

<sup>47</sup> Interesujące jest zagadnienie w jaki sposób człowiek widzi świat? Jak on mu się prezentuje? Z teorii Chmieleckiego (ale również z dziedziny nauk szczegółowych) wiadomo, że każdy człowiek inaczej widzi barwy, słyszy dźwięki etc. Można zatem przypuszczać, że reprezentacja utworzona w psychice danego osobnika też jakoś się różni od reprezentacji tego samego zjawiska u innych ludzi. Spostrzeżenie pewnej barwy dokonuje się za pomocą organów światłoczułych, obraz odebrany przez receptory zostaje przekonwertowany (m.in. obrócony) a informacja końcowa trafia do mózgu już jako wynik końcowy całego procesu i tam zostaje zapisana. Wynika z tego, że nie tylko jakieś elementy świata każdy odbiera inaczej, ale świat jako całość jawi się każdemu w pewnym zakresie inaczej. Co więcej, nawet gdyby zestawić ze sobą obrazy świata wszystkich ludzi to nadal nie będzie to obraz prawdziwy, to znaczy nic nie da korelowanie i ustalanie pewnych elementów wspólnych – ich zgodność bowiem nie świadczy o prawdziwości tego spostrzeżenia (ani o fałszywości odmiennych). W istocie wszystko, co wiemy o świecie z zakresu nauk szczegółowych czy też własnych obserwacji zdaje się być co najmniej mocno wątpliwe. Wydaje się, że w myśl teorii Chmieleckiego jedynym obszarem, w którym można mówić – przynajmniej teoretycznie – o czymkolwiek pewnym dotyczącym świata zewnętrznego (względem samego ducha, bowiem to on jest Podmiotem, źródłem aktów, jak również czymś co niejako „wchodzi” w świat realny z zewnątrz i go modyfikuje) jest domena czysto duchowa i jemu dostępna, a mianowicie sfera wartości, postaw, sądów, a przede wszystkim sensów i związków sensu. Jest to twierdzenie wysoce problematyczne, głównie z uwagi na dominujący w powszechnym rozumieniu obraz nauk szczegółowych jako tych, które dostarczają jedynie pewnej wiedzy o świecie. Człowiek jest jednak w pewnym sensie niewolnikiem swojego efektorium, zmysłów, dzięki którym ma dostęp do świata zewnętrznego. Różnice osobnicze natomiast sprawiają, że ustalenie tego jaki świat jest *naprawdę* (za pomocą funkcji animalnych – czyli

nad całym człowiekiem (nad wszystkimi warstwami – czyli na przykład poruszać ręką). „Proszę zauważyć, że z tego punktu widzenia nie ma istotnej różnicy pomiędzy aktami wolicjonalnymi a epistemicznymi – intencjonalne kiwnięcie palcem jest taką samą swobodną decyzją podmiotu, jak uargumentowane uznanie jakiegoś sądu za prawdziwy (tj. jego akceptacja)”<sup>48</sup>. W miarę jak dziecko dorasta i jego wiedza na temat siebie samego i świata zewnętrznego staje się coraz większa i usystematyzowana, duch dochodzi do pewnego optimum<sup>49</sup> swojego funkcjonowania. Owym optimum jest względnie sprawne zarządzanie tymi funkcjami, które są dla ducha dostępne – niektóre pozostają bowiem poza jego zasięgiem, na przykład nie jest możliwe zatrzymanie procesów trawiennych za pomocą aktu woli.

Wyobrażenie czterech podstawowych warstw bytu ludzkiego (warstwy fizycznej, biologicznej, psychicznej i duchowej) jako ustawionych w szeregu okręgów, które na siebie zachodzą, pozwala na lepsze zrozumienie idei, która stoi za zaproponowanym rozwiązaniem. Części wspólne dla dwóch kolejnych warstw (pomiędzy bytem fizycznym i biologicznym, biologicznym i psychicznym oraz psychicznym i duchowym) stanowią czynniki realizacji procesów wyższego rzędu, które ze swej istoty należą już do warstwy wyższej (z tych dwóch, które na siebie zachodzą), ponieważ są zdeterminowane przez kategorie bytowe właściwe dla tej wyższej warstwy. „Zobrazowanych powyżej stosunków zakresowych nie należy zatem rozumieć jako stosunków pomiędzy zakresami odpowiednich pojęć – tj. na przykład w ten sposób, że pewne procesy informacyjne w mózgu są, a inne nie są procesami fizjologicznymi – lecz w ten, że pewne procesy fizjologiczne (na przykład generowanie i przewodzenie potencjałów elektrycznych przez neurony) są sposobem realizacji procesów informacyjnych, a inne (na

---

efektorium z warstw niższych niż duch), staje się immanentnie niemożliwe. Sama nauka wszak posługuje się różnymi teoriami, które jednak z czasem okazują się niewystarczające do opisu świata i zostają zastąpione innymi – szerszymi lub węższymi, w zależności od potrzeb. Wydaje się jednak, że jedyną pewnością co do rzeczywistości można uzyskać w ramach kompetencji poznawczych ducha. Wszelkie różnice odnośnie poglądów, postaw, wartości wyznawanych przez ludzi (które są rzeczą jasną uznawane za dowód na rzecz zrelatywizowania tej sfery), są poniekąd pozorne – wynikają z błędnego usytuowania na przykład danej wartości w ogólnej ich hierarchii, lub też z zaniedbania rozumowego namysłu nad problemem i podążenie za, by tak rzec, czuciem animalnym. Dlaczego zatem pozorne ich zróżnicowanie? Dlatego, że o wyglądzie świata, jak zostało już wykazane, żadnej pewności mieć nie możemy, a błędne poglądy czy też złe ustawienie wartości – owszem, mogą zostać skorygowane (prawdopodobnie nawet w przeciągu życia jednostki), dzięki czemu możliwe staje się dotarcie do prawdy obiektywnej, dotyczącej – no właśnie – czego? Prawdopodobnie jedyną słuszną odpowiedzią byłoby – prawdy odnośnie *sensu* tego, co istnieje (nawet jeśli miałby być to sens jedynie okrojony z całej wielowątkowej złożoności, słowem – niepełny). Stanowisko samego Chmieleckiego w tej kwestii nie zostało wprost wyrażone w żadnej z książek traktujących o problemie psychofizycznym, niemniej sformułowane powyżej wnioski mogą stanowić pewne wyjaśnienie.

<sup>48</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>49</sup> Chodzi tu oczywiście o optimum w znaczeniu operacyjnym. Przy założeniu, że nie doszło do uszkodzenia żadnego z podukładów potrzebnych do działania, centrum duchowe nie ma problemów z poruszaniem wybraną częścią ciała ani, dla przykładu, z formułowaniem jasnego przekazu, zrozumiałego dla innych ludzi.

przykład procesy metaboliczne) nie. Ponieważ zaś relacja ufundowania jest relacją przechodnią, przeto procesy fizjologiczne są czynnikiem realizacji nie tylko procesów informacyjnych, lecz wszystkich w ogóle procesów występujących w tym schemacie<sup>50</sup>. Przyniesiony cytat wskazuje, że jest to pewne składowanie przekształceń – procesy duchowe są realizowane przez procesy niższego rzędu, mianowicie psychiczne, te zaś przez procesy informacyjne (biologiczne) a te z kolei przez procesy fizjologiczne. „Natomiast zbiory czynników determinacji są rozłączne – relacja umocowania jest przechodnia tylko w ramach poszczególnych dziedzin<sup>51</sup>. Jest to opis relacji psychofizycznej, zaproponowany przez Chmieleckiego, w wersji pełnej. Można jednak odnieść wrażenie, że czegoś w tym przedstawieniu brakuje. Wrażenie to jest słuszne, bowiem w całym zaprezentowanym schemacie nie znalazło się miejsce na subiektywne przeżycia, które, według autora, nie są ani czynnikami realizacji, ani czynnikami determinacji procesów tak psychicznych, jak i duchowych. Czym więc one są w ramach omawianej teorii i gdzie jest ich miejsce na ogólnej mapie bytów (prawdziwość ich istnienia nie jest kwestionowana) – temu poświęcona będzie kolejna część niniejszego rozdziału.

## 5. Subiektywne przeżycia

Najwięcej miejsca zagadnieniu *qualiów* Chmielecki poświęca w książce *Między mózgiem i świadomością*, próbując zmierzyć się z tym problemem kompleksowo, pokazując przypuszczalne miejsce przeżyć w ontologii integralnej oraz starając się powiedzieć możliwie najwięcej o tym fenomenie. W ostatniej swojej książce traktującej o problemie psychofizycznym – *Podstawach psychoniki* – tematyka ta zostaje już jednak ograniczona do kilku zaledwie niezbędnych uwag. „Wprowadzenie do gry pola elektromagnetycznego może też, jak sądzę, rzucić nieco światła na istną enigmę, jaką stanowią subiektywne przeżycia, czyli tzw. >qualia<, które jako epifenomeny nieodgrywające żadnej roli w dynamice procesów informacyjnych w ogóle wyłączyłem z rozważań<sup>52</sup>. Rzeczywiście, w *Podstawach psychoniki*, książce, której wydźwięk jest bodaj najbardziej scjentystyczny ze wszystkich traktujących o problemie psychofizycznym, *qualiom* poświęca autor zaledwie niewiele ponad stronę. Zdarzają się także poboczne nawiązania do tej tematyki w innych miejscach wspomnianej publikacji, niemniej kwestia ta wydaje się pozostawać nierozwiązana przez Chmieleckiego. Można odnieść wrażenie, że sam autor nie

---

<sup>50</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 289.

jest dostatecznie zadowolony z przedstawionego omówienia problematyki *qualiów*, jednak w ramach stworzonego przez niego systemu ontologicznego ich wyjaśnienie (tzn. inne niż po prostu przypisanie im roli epifenomenów, zjawisk fundamentalnie niewyjaśnialnych) nie było – jak się wydaje – konieczne do zaproponowania możliwego rozwiązania problemu psychofizycznego.

Kategoria subiektywnych przeżyć jest powszechnie rozumiana jako to, co odróżnia jednego człowieka od drugiego, co czyni nas wyjątkowymi w sensie pozafizycznym. Składają się na nie doznawane barwy, dźwięki, przyjemności, smutki i wiele, wiele innych jakości występujących w ludzkiej psychice. „Kategoria ta nie była po prostu potrzebna [w trakcie dotychczasowych rozważań – przyp. A. N.], gdyż jakości tego rodzaju nie są – według mnie – ani związane z istotą stanów psychicznych, ani też nie stanowią ich natury, *resp.* czynników realizacji”<sup>53</sup>. Chmielecki twierdzi, że to nie przeżycia, lecz pewne obiektywnie zapisane informacje (reprezentacje) stanów animalnych są ze sobą korelowane. To, co przez człowieka subiektywnie doznawane jest, w myśl omawianej teorii, względnie statyczne, niezmienne; zależy w dużym stopniu od receptorów i tego, jakie dane do nich docierają oraz jak te dane zostają przetworzone. Schemat ich działania pozostaje na ogół bez zmian, chyba że w wyniku jakiegoś urazu lub procesu starzenia, a co za tym idzie, degradacji struktury. W tym samym jednak czasie, kiedy przeżycia istnieją w swej stałej formie, ma miejsce cały szereg rozmaitych procesów i akcji związanych z samymi reprezentacjami. Następuje nie tylko ich przesył z jednego obszaru mózgu do innego, ale także nieustanne monitorowanie i korelowanie ich ze sobą, a także wiele innych aktywności. Chmielecki twierdzi, że to właśnie jest psychiką *sensu stricto*, przeżycia zaś są jedynie cieniem, który ta aktywność rzuca. W sposób oczywisty muszą zatem zostać zakwalifikowane w ramach systemu ontologii integralnej jako byty irrealne, a więc takie, które nie mogą działać, a jedynie mogą stać się przedmiotem oddziaływania. Słowem, przeżycia to epifenomeny tego co psychiczne<sup>54</sup>.

Subiektywne przeżycia cechuje jednak pewna określoność, a także względna odrębność – istnieją bowiem niezależnie od przekonań, które można żywić na ich temat. Warto posłużyć się w tym miejscu nieco obszerniejszym cytatem z Chmieleckiego, który dokładniej określa status przeżyć w bycie ludzkim. „Krótko mówiąc, przeżycia tworzą dziedzinę bytową pewnego rodzaju. Dodajmy, jedyną w swym rodzaju i pośród wszystkich rodzajów. Subiektywne przeżycia są autentyczną emergencją, jedną z niewielu wartą tego miana. Wiele tak zwanych emergencji okazuje się jedynie nową organizacją już istniejących elementów, mają one więc swoje

---

<sup>53</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 194.

<sup>54</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 289.

tworzywo i antecedensy w czymś już istniejącym, dają się opisać i zrozumieć jako relacje pomiędzy bardziej >swojskimi< elementami. I choć nie można ich przewidzieć z góry, to dają się przynajmniej wyjaśnić *post factum*. Nie da się tego powiedzieć o przeżyciach. To właśnie ta ich właściwość, brana za wyróżnik czy wręcz naturę psychiczności, rzutuje na traktowanie bytu psychicznego jako czegoś zasadniczo obcego strukturom materialnym<sup>55</sup>. Przytoczony fragment zawiera opis przeżyć jako, owszem, bardzo ciekawego, jednak marginalnego elementu bytu ludzkiego. Znajdują się one na peryferiach całej wielowarstwowej struktury; w rozumieniu Chmieleckiego stanowią swego rodzaju folklor ontologiczny. Szczególnie uwagę zwracają jednak dwie kwestie.

Po pierwsze, Chmielecki wyraźnie wskazuje, że przeżycia tworzą pewnego rodzaju dziedzinę bytową. Termin ten, przypomnijmy, ma u autora precyzyjną definicję – każdy byt indywidualny jest rządzony przez określoną zasadę determinacyjną, a wiele bytów rządzonych przez tę samą zasadę tworzy właśnie dziedzinę bytową. Spośród czterech podstawowych zasad determinacyjnych (odpowiadających kolejno poszczególnym warstwom – relacja, informacja, reprezentacja i sens) przeżycia pojawiają się na bazie reprezentacji i ich „ruchu”, tak się przynajmniej wydaje i tak też tę kwestię tłumaczy Chmielecki. Zwróćmy jednak uwagę, że jeśli subiektywne przeżycia są cechą specyficzną ludzką, to nie jest możliwe, żeby ich istnienie zamykało się w obrębie warstwy bytu psychicznego, w takim bowiem wypadku również większość zwierząt posiadałoby subiektywne przeżycia (czy taka możliwość istnieje, to kwestia niezwykle problematyczna). Skoro więc nie sama psychiczność jest ich siedliskiem, to musi nim być duch. Świadczy o tym również omawiana już w niniejszych rozważaniach kwestia, że „byty pośrednie” (czyli specyficznym to, co znajduje się w części wspólnej pomiędzy dwiema warstwami) należą do wyższej z dwu warstw, bo zdeterminowane są przez właściwe dla niej kategorie bytowe (zasady determinacyjne). Jeśli przyjąć taką wykładnię statusu przeżyć, to okazują się one właściwością ducha, nie tylko ze względu na konstytuowanie ich przez determinanty duchowe, czyli wartości (a zatem ich usytuowanie poza fizjologiczno-psychicznym porządkiem determinacji), ale także, co za tym idzie, będące już w zakresie tego, co Chmielecki nazywa wolnością<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>56</sup> Subiektywne przeżycia posiadałyby bowiem alternatywną możliwość determinacji – wartościową. Zwraca uwagę też fakt, że nawet gdyby były, jak to postuluje Chmielecki, jedynie epifenomenami psychiczności, to jednak psychiczności już zwrotnie przez ducha ubogaconej – mogłyby zatem łączyć w sobie spostrzeżenia dotyczące zarówno sfery animalnej jak i duchowej. Wydaje się, że takie ujęcie problemu przesunąłoby środek ciężkości indywidualum na same przeżycia właśnie, sprawiając, że stanowiłyby poziom meta dla funkcji monitorujących, przypisywanych świadomości. To one więc zasługiwałyby w pełni na miano *samoświadomości*. W takiej perspektywie samoświadomość jawi się jako coś zupełnie innego niż świadomość, co rzecz jasna stoi w opozycji do ujęcia tego problemu i jego kategoryzacji przez autora *Między mózgiem i świadomością*.

Po drugie, zagadnienie emergencji w filozofii Chmieleckiego staje się nieco rozmyte. Rozróżnienie jakie czyni, nazywając przeżycia autentyczną emergencją, bo niewytłumaczalną nawet *post factum*, w opozycji do innych, niepełnych, domniemanych, nie wydaje się być całkiem słuszne. Faktem jest, że emergencja nie posiada jednoznacznej definicji i używa się tego terminu w różnych znaczeniach, jednak rdzeniem jej rozumienia jest to, że własności emergentne nie są sumą prostą elementów je tworzących. Prawda, że niektóre tego typu mechanizmy są trudne do wyjaśnienia (nadprzewodnictwo, nadciekłość), a inne dalece przekraczają możliwości obecnej nauki, nie jest to jednak równoznaczne z immanentą niemożnością ich rozwiązania (a tak jest w przypadku przeżyć – co może wskazywać na ich niezgłębialny, bo przynależny do obszaru ducha, charakter). Przeżycia zasługują raczej na miano aporii duchowości niż epifenomenowi aktywności psychiki (typowo ludzkiej, rzecz jasna, czyli humany). Przykłady emergencji są zapewne liczne, a to, że jedne z nich udało się poznać i zrozumieć, chociaż już po ich zaistnieniu, nie wydaje się poddawać w wątpliwość ich emergentnego statusu.

Powyższe uwagi to jednak tylko dygresja dotycząca pewnych problemów, których nastrocza ujęcie tej problematyki przez Chmieleckiego. Interpretacja samego autora idzie jednak w kierunku zgoła odmiennym. Przeżycia niewątpliwie towarzyszą zdarzeniom psychicznym i duchowym – pozostaje pytanie, jak można ten fakt wyjaśnić? Wydaje się, że w tym względzie na gruncie teorii Chmieleckiego istnieją dwie możliwości – przeżycia można rozumieć jako związki przyczynowo-skutkowe lub jako zjawiska (czyli sposoby przejawiania się). „Ponieważ przy tym mogą istnieć procesy mentalne w nieobecności przeżyć, *ale nie odwrotnie*, mogłoby jedynie być bądź tak, że przeżycie jest *skutkiem* tego co mentalne, bądź *zjawiskiem* tego co mentalne, nie zaś odwrotnie”<sup>57</sup>. Chmielecki wyklucza jednak tę pierwszą możliwość argumentując, że wszelkie struktury informacyjne (głównie chodzi o reprezentacje, znaczenia i sensory) są bytami irrealnymi, co sprawia, że nie mogą działać. Pozostaje zatem przyjąć, że przeżycia to zjawiska, czyli przejawy czegoś, co podmiotowi się prezentuje. Taka definicja ma sens bardziej subiektywny, ale można wyróżnić także obiektywną: „... jest to zjawisko czegoś, rozważane w abstrakcji od tego, że może być ono także dane jakiemuś podmiotowi”<sup>58</sup>. Ujęcie bardziej obiektywne (ontologiczne) wyróżnia dwie możliwości: zjawisko, jako rzeczywiste zrealizowanie się pewnego związku istotowego, lub wystąpienie pewnych skutków ubocznych, towarzyszących temu związkowi istotowemu. Przeżycia miałyby być takimi właśnie skutkami ubocznymi, których istnienie jest po prostu faktem, ale nie odgrywają one żadnej roli w całym „zjawisku właściwym”. Analogia jest więc następująca – tak jak pioruny podczas burzy istnieją

---

<sup>57</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>58</sup> Tamże.

niezależnie od obserwatora, który byłby zdolny odebrać je w taki czy inny sposób, tak i subiektywne przeżycia istnieją jako produkt uboczny aktywności psychiki. A nawet gdyby nie istniały, dla samego człowieka nic by to nie zmieniło, bo nadal funkcjonowałyby w taki sam sposób. „Dla zaistnienia zjawiska w sensie ontycznym nie musi więc istnieć żaden obserwator – podobnie jak nie potrzeba obserwatora, aby np. czyjś uśmiech stanowił przejaw rozbawienia czy radości”<sup>59</sup>. Skoro więc nie potrzeba obserwatora, to znaczy również – podmiotowego Ja. Podsumowując, przeżycia, jako byty irrealne, całkowicie bezsilne, z tego punktu widzenia są zupełnie nieistotne<sup>60</sup>. Człowiek mógłby (a nawet musiał, w myśl tej teorii) zareagować uśmiechem, radością smutkiem, zachwytem, oburzeniem itd. odpowiednio do tego, co się w nim czy wokół niego rozgrywa. Samo *przeżycie* staje się więc cieniem rzucanym przez psychikę – cieniem, dodajmy, równie jak jego analogia w świecie materialnym, pozbawionym pewnej ostrości i złożoności (procesy psychiczne bowiem, w tym ujęciu, zawierają w sobie znacznie więcej treści, choćby z uwagi na to, że nie wszystko, co dzieje się w psychice, jest uświadomione, a do przeżyć mamy dostęp tylko w stanie świadomości). Ostatecznie swój pogląd na istnienie przeżyć Chmielecki wyraża następująco: „Otóż twierdzę, że przeżycia są zjawiskiem w sensie ontycznym – tj. ubocznym skutkiem, czynnikiem towarzyszącym – powstającym w pewnych warunkach jako efekt działania czynników realizacji tego co mentalne, tj. jako efekt uboczny zasilania energetycznego (stan przytomności) i procesów kodowania, które mają charakter realny, mogą więc wywoływać zmiany. Czy jednak w ten sposób nie powracamy do odrzuconej wcześniej idei związku przyczynowo-skutkowego? I tak i nie. Tak, gdyż wywoływanie skutków ubocznych jest oddziaływaniem typu przyczynowego. Nie, gdyż nie twierdzę bynajmniej, że skutki te wywołuje działanie mentalne jako takie”<sup>61</sup>. Widzimy więc, że przyczyną powstawania subiektywnych przeżyć nie jest aktywność mentalna, lecz powstają one jako produkt uboczny zasilania energetycznego, a więc impulsów elektromagnetycznych przesyłanych przez komórki nerwowe. W takim jednak wypadku *qualia* funkcjonowałyby na poziomie polowym (to wszak oznacza produkt uboczny w tym przypadku – powstanie poziomu polowego), a więc takim samym jak duchowe centrum sterujące. Wydaje się więc, że byłyby jego częścią, czy też integralnym elementem. W uproszczeniu można zatem przyjąć, że różnica pomiędzy procesami i stanami mentalnymi humany a subiektywnymi przeżyciami polega na tym, że te pierwsze są wynikiem przenikania się dwu pól – pola elektromagnetycznego będącego skutkiem aktywności fizjologicznej mózgu i poziomu polowego, na którym funkcjonuje dcs. *Qualia* natomiast

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 196.

<sup>60</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 289.

<sup>61</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 196.

miałyby być jakiegoś rodzaju wzbudzeniem czy też drganiem pola elektromagnetycznego, co zostaje zarejestrowane przez samo centrum duchowe dzięki świadomości. Zdaniem Chmieleckiego brak świadomości skutkuje właśnie brakiem subiektywnych przeżyć. Nie jest jednak jasne, dlaczego subiektywnym przeżyciom przypisany został przez autora status epifenomenów, duchowemu centrum sterującemu zaś nie. Wszak samo dcs powstaje również jako wygenerowane przez aktywność struktur neuronalnych pole; nie jest jasne dlaczego poziom polowy dcs został odróżniony od jego pola „macierzystego”, bowiem identyczność struktur poziomemu subwenientnego generować ma identyczność wytwarzanych bytów superwenientnych (w terminologii Chmieleckiego: kowenientnych). Można przypuszczać, że subiektywne przeżycia przyczynowane są procesami z natury swej fizycznymi, nie zaś zdarzeniami czy aktywnością mentalną, a treść, czy też może zawartość umysłu jest konglomeratem zarówno animy (która poprzez aktywność zwrotną ducha stała się w zasadzie humaną), jak i centrum duchowego, przez co w pewnym zakresie wymyka się przyczynowości i prawdopodobnie dlatego Chmielecki nie włącza *qualiów* jako pełnoprawny element struktur psychicznych.

Przeżycia pojmowane jako zjawiska tego co mentalne, to jedno, ale uprzednio pojawiło się stwierdzenie, że są one epifenomenem, przez co rozumieć należy ich status jako elementu towarzyszącego procesom psychicznym (a konkretniej – ich zasilaniu), jednak nie mogącego w żaden sposób na nie wpłynąć. „W stosunku do właściwych zdarzeń psychicznych i duchowych przeżycia są tym, czym obraz na ekranie telewizora jest w stosunku do sygnału odbieranego z anteny przez magnetowid”<sup>62</sup>. Porównanie to jest o tyle nieszczęśliwe, że sensem istnienia telewizora jest przecież właśnie ów obraz, który można oglądać. Rozszerzając ten przykład – czy subiektywne przeżycia można potraktować na podobnej zasadzie? Oznaczałoby to, że są one (przynajmniej poniekąd) sensem ludzkiej indywidualności, mimo tego, że nic jakościowo nie wnoszą do sposobu funkcjonowania układu. W wymiarze świadomym stanowiłyby podstawę ludzkiej egzystencji, jednak nawet bez nich człowiek byłby tym, kim jest, tak przynajmniej ujmuje tę kwestię Chmielecki. „Przeżycia są niczym marionetki w teatrze lalek – wydaje się nam, że to one grają swoje role, mimo że wszystkie ich „zachowania” są animowane przez niewidocznych aktorów. Słowem, przeżycia mają charakter irrealny – są jedynie skutkami, nie mogą natomiast być przyczyną niczego”<sup>63</sup>. Wniosek jaki się nasuwa może być rzeczywiście trudny do przyjęcia. Takie podejście bowiem eliminuje ludzką indywidualność, wyjątkowość każdego podmiotu, a nawet sytuuje człowieka do roli automatu, który również pozbawiony przeżyć subiektywnych wykonuje tylko zaprogramowane zadania. Wszelkie przeżycia zatem

---

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże.

są jakby irrealnym odpryskiem świadomości i prezentują się jako wprawdzie fałszywa, ale jednak wzbogacająca rzeczywistość wartość dodana, dzięki której każdy człowiek nabiera przekonania o swojej wyjątkowości.

Chmielecki proponuje jednak inne rozwiązanie tej kłopotliwej sytuacji. Twierdzi mianowicie, że przeżycia w ogóle nie są we własnej postaci podmiotowi dostępne. Tezę, że nie są one uświadamiane opiera na jednym, ale szczegółowym przypadku. Otóż pacjenci, na których dokonano zabiegu komisurotomii<sup>64</sup> zostali poddani eksperymentom mającym odpowiedzieć na pytanie o zakres kompetencji każdej z półkul mózgu. W badaniach dowiedziono, że zarówno prawa jak i lewa półkula może spełniać różne funkcje umysłowe niezależnie od drugiej. Drugi wniosek jaki przytacza autor głosi, że „... aktywność umysłowa urzeczywistniana przez prawą (niedominującą) półkulę jest przez pacjentów w ogóle nieuświadamiana”<sup>65</sup>. Ruch lewą ręką (odpowiada za to prawa półkula) był przez pacjentów zupełnie nieuświadomiony, zaprzeczali oni, jakoby taka aktywność z ich strony miała miejsce. Okazuje się jednak, czego dowodzą badania z ostatnich lat<sup>66</sup>, że efekt ten z czasem zanika. Nie jest do końca pewne, czy połączenia neuronalne pomiędzy półkulami samoistnie się odnawiają, czy raczej jedna z półkul (nie konkretnie prawa bądź lewa, ale ta, która pozostała po usunięciu drugiej, jak to ma miejsce w przypadku zabiegu hemisferektomii<sup>67</sup>) przejmuje w jakiś sposób rolę półkuli usuniętej. Chmielecki twierdzi, że przeżycia nie są, w odróżnieniu od zakodowanych informacji, w jakikolwiek sposób przewodzone, np. przez połączenia neuronalne, w związku z tym przecięcie tych połączeń nie powinno mieć żadnego znaczenia i wciąż powinny być duchowi dostępne. „A ponieważ nie są, stąd wniosek, że to nie przeżycia sobie uświadamiamy”<sup>68</sup>. Jak jednak odpowiedzieć na zarzut, że w tej konkretnej sytuacji przeżycia z jakiegoś powodu się nie pojawiają? Wskazanie takiego powodu jest samo w sobie problematyczne, niemniej pamiętać należy, że człowiek to byt warstwowy, tak więc mechaniczne uszkodzenie warstwy biologicznej nie pozostaje bez wpływu na działanie całego układu. Nie chodzi tu bynajmniej o to, że warstwa bytu biologicznego wywiera wpływ na ducha (jest to niemożliwe ze względu na jego nadrealność), ale o to, że w jakiś sposób upośledzone w swoich funkcjach zostaje podłoże fizyczne (być może również psychiczne) na którym operuje duch. A ponieważ przeżycia wyrażają zarówno to, co dzieje się

---

<sup>64</sup> Jest to zabieg chirurgiczny polegający na rozłączeniu dwu półkul mózgowych u pacjenta poprzez rozcięcie łączących je włókien nerwowych.

<sup>65</sup> Tamże, s. 198.

<sup>66</sup> J. W. Kalat, *Biologiczne podstawy zachowania*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2020, s. 520.

<sup>67</sup> Zabieg chirurgiczny polegający na usunięciu jednej półkuli mózgu lub jej części.

<sup>68</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 198.

w psychice (oraz niższych warstwach), jak i w duchu, to może nastąpić załamanie ich funkcjonowania, a funkcję sprawczą nadal posiadał będzie duch. Gdyby przyjąć wersję zanikania przeżyć w opisywanych przypadkach, należałoby przypuszczać, że istotnie są one bez znaczenia dla przebiegu procesów umysłowych, ponieważ prawa półkula spełnia swe funkcje mimo tego, że żadne przeżycia temu nie towarzyszą (w ramach podanego przykładu oczywiście, chociaż i to jest mocno wątpliwe). „Ergo, przeżycia są epifenomenami nie odgrywającymi żadnej roli w funkcjonowaniu umysłu. Liczą się tylko zakodowane neuronalnie reprezentacje i relacje pomiędzy nimi, które w rozważanym przypadku, wskutek przecięcia przewodzących je włókien nerwowych, nie są półkuli kontrlateralnej dostępne”<sup>69</sup>.

To jednak nie wszystko, bowiem Chmielecki podaje jeszcze jeden wniosek płynący z opisywanego badania. Wygląda na to, że duchowe centrum sterujące w dużej mierze opiera sposób swojego funkcjonowania na podłożu neuronalnym. Nie jest to bynajmniej truizm, ponieważ w stwierdzeniu tym zawiera się nie tylko, słuszny skądinąd pogląd, że duch działa na podstawie i poprzez aktywność mózgu, ale także i to, że w zależności od tego, która półkula jest sprawna i aktywna, może działać zdawanie sobie sprawy (bądź niezdawanie) z faktu, że forma „Ja” przysługuje tylko lewej półkuli mózgu. „Powiedzieliśmy wszak, że jest to synonim najwyższego – a więc *dominującego* – centrum sterującego, tymczasem prawa półkula we wszystkich badanych przypadkach była półkulą *podporządkowaną*”<sup>70</sup>. Trudno stwierdzić jak bardzo rozwinęły się badania neurobiologiczne, nie ulega jednak wątpliwości, że jedne z najnowszych badań w tej dziedzinie przyniosły zgoła odmienne wyniki. Warto pokrótce przedstawić jeden przykład, stanowi on bowiem punkt wyjścia do modyfikacji tej części teorii subiektywnych przeżyć, a być może nawet do jej gruntownej rewizji.

Określenie „hemisferektomia” pojawiło się już w niniejszych rozważaniach, teraz jednak uczytelniiony zostanie kontekst jego użycia. Nie zostało ono przywołane przypadkowo, jest to bowiem zabieg chirurgiczny, który znacznie mocniej od komisurotomii (na którą powołuje się Chmielecki) ingeruje w mózg. Dochodzi w nim nie do przecięcia połączenia między dwiema półkulami, ale do fizycznego usunięcia jednej z nich (lub znacznej jej części). Zabieg ten jest wprawdzie wykonywany niezwykle rzadko, dysponujemy jednak badaniami na osobach, które zostały mu poddane. Ponieważ operacja ta odznacza się bardzo dużą ingerencją w strukturę mózgu, poddaje się jej prawie wyłącznie dzieci, których mózg wykazuje się znacznie większą niż u dorosłych neuroplastycznością. Informacja ta nie jest bez znaczenia, co okaże się w dalszej części rozważań, ponieważ w pewnym okresie po zabiegu odnotowuje się niezwykle

---

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże, s. 199.

zmiany w mózgu, co u człowieka w młodym wieku jest tym lepiej widoczne. Naukowcy z badawczych ośrodków medycznych w Stanach Zjednoczonych i Singapurze przeprowadzili badania na sześciu obecnie już dorosłych osobach, które w wieku dziecięcym zostały poddane hemisferektomi (trzem pacjentom wycięto w całości jedną z półkul, pozostałym trzem większe ich fragmenty), a także na kolejnych sześciu osobach z mózgiem nienaruszonym, które stanowią próbę kontrolną<sup>71</sup>. Neuroobrazowanie za pomocą funkcjonalnego rezonansu magnetycznego, bo o tym badaniu mowa, wykazało, że pozostawiona półkula mózgowa przejmuje funkcje drugiej, usuniętej. Jeszcze jedno niezwykle ważne zastrzeżenie – dwóch pacjentów miało usunięte lewe półkule, które mają być tymi dominującymi. Powracając jednak do sedna, badanie wykazało, że umiejętności językowe u wszystkich pacjentów są nienaruszone, tak samo jak i inne funkcje, których obszary w mózgu zostały poddane szczególnemu badaniu. Tymi funkcjami są: poruszanie się, emocje i zdolności poznawcze. Badacze zwracali także uwagę na niezwykle i jak dotąd niewytłumaczalny fakt, że usunięcie połowy mózgu może pozostać niemalże bez znaczenia dla „normalnego” funkcjonowania, a uszkodzenie takie jak udar, wylew czy nawet na pozór niegroźne uderzenie w głowę, mogą stać się przyczyną bardzo poważnych komplikacji, a nawet śmierci. Z pewnością potrzebne są dalsze badania, które stopniowo będą powiększać naszą wiedzę na temat funkcjonowania mózgu i jego możliwości. Przytoczony powyżej przykład ma za zadanie nie tylko poddać w wątpliwość założenia Chmieleckiego, zwłaszcza odnośnie do ustaleń nauk szczegółowych dotyczących tak skomplikowanego organu, jakim jest mózg, ale także przestrzec przed pokusą ferowania zbyt pochopnie wyroków dotyczących ustaleń nauk ścisłych, których ustalenia, z samej swej zasady, muszą być nieustannie poddawane w wątpliwość i traktowane ostrożnie, co prowadzi, rzecz jasna, do czasem dość dramatycznych zmian w ich obrębie.

Chmielecki postuluje transcendentny charakter przeżyć, co obszernie tłumaczy i objaśnia. „Subiektywne przeżycia nie tylko *nie muszą* być uświadamiane, lecz wręcz *nie mogą* jako takie stanowić bezpośrednich danych świadomości. Strumień przeżyć nie ma charakteru fenomenologicznego datum”<sup>72</sup>. Stanowisko powyższe znajduje wyjaśnienie w ramach pewnego zestawienia. Zgodnie z potocznym rozumieniem tzw. *qualiów*, czyli subiektywnych jakości psychicznych, powinny być one bytami nieprzeustrzennymi. Jednak autor wskazuje, że np. barwy sytuujemy na obserwowanych przedmiotach, ból odczuwamy w konkretnym miejscu w ciele,

---

<sup>71</sup> D. Kiemann, R. Adolphs, J. M. Tyszka, B. Eischl, B. T. T. Yeo, R. Nair, J. Dubois, L. K. Paul, *Intrinsic Functional Connectivity of the Brain in Adults with a Single Cerebral Hemisphere*, [w:] „Cell Reports” 29, 2019, s. 2398-2407.

<sup>72</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 199.

a głód czujemy w żołądku. Prowadzi to do wniosku, że dla podmiotu świadomości jakości psychiczne występują jako własności świata zewnętrznego (przedmiotowego), a nie jako subiektywne przeżycia. A zatem dopiero namysł epistemologiczny ujawnia, że bezpośrednio nie mamy dostępu do rzeczy i ich własności, a jedynie do ich przedstawień, reprezentacji, czyli jakości psychicznych. „Tę zdobycz krytycznej myśli tracimy jednak utożsamiając jakości psychiczne z subiektywnymi przeżyciami”<sup>73</sup>. Odróżnienie przeżyć od jakości psychicznych nie jest łatwe, tym bardziej, że różnego rodzaju charakterystyki funkcjonują już na dobre w języku potocznym, a odnoszą się przede wszystkim właśnie do przeżyć, co, jak wskazuje Chmielecki, jest błędem, gdyż powinny dotyczyć się raczej tego, czego przeżycia są najwyżej izomorficznym<sup>74</sup> odpowiednikiem. Właśnie w pojęciu izomorfizmu zawiera się odpowiedź na domniemane charakterystyki przeżyć. Propozycja rozwiązania tego problemu zakłada, że w postrzeganiu siebie samych dokonujemy mimowolnie pewnej pomyłki, mianowicie za świadome „Ja” podstawiamy świadomość „Ja”. Epistemologicznie rzecz ujmując, duchowe „Ja” ma charakter transcendentalny, nie może więc stanowić treści świadomości. „Podmiot świadomości jest równie nieuchwytny dla świadomości, jak oko dla widzenia. Podmiot jest tym, *kto* sobie zdaje sprawę z czegoś, nie jest on identyczny z treścią świadomości”<sup>75</sup>. Tak więc, posiłkując się pojęciem izomorfizmu, można stwierdzić, że relacji bycia tym, co dane podmiotowi duchowemu odpowiada relacja pomiędzy obrazami tego, co dane, w sferze subiektywnych przeżyć. Cechą samego podmiotu duchowego jest aktywność, nie zaś jego fenomenalny obraz, ten bowiem jest bytem irrealnym, a to znaczy, że nie może wykazać się jakkolwiek aktywnością własną. Z powyższego opisu wynika, że wspomniany wcześniej błąd epistemologiczny polega na tym, iż mówiąc o przeżyciach, tak naprawdę mówimy o czymś, z czym są one izomorficzne, w pewnym sensie równoważne, nie są z tym jednak tożsame<sup>76</sup>. Można postawić wobec takiego ujęcia zarzut, że przecież mówiąc np. o kolorze jabłka jako „soczyste czerwonym”, opisujemy pewien zastany stan rzeczy, konkretną powierzchnię, nie własne przeżycie. Opisując jednak tę

---

<sup>73</sup> Tamże, s. 200.

<sup>74</sup> Izomorfizm to pojęcie z zakresu matematyki oznaczające pewne odwzorowanie wzajemnie jednoznaczne. Jest on więc pewną funkcją, ponieważ każdemu elementowi jednego zbioru zostaje przyporządkowany dokładnie jeden element ze zbioru drugiego. Izomorfizm cechuje się jednak pewną szczególną własnością – chociaż natura obiektów należących do dwóch zbiorów może być różna, to jednak relacje występujące pomiędzy elementami jednego zbioru posiadają swoje odpowiedniki w zbiorze drugim, i odwrotnie. „W języku matematyki fakt ten wysławia się mówiąc, że izomorfizm jest przekształceniem *zachowującym relacje*. Nie chodzi o to, że relacje w obu zbiorach są takie same – ze zmianą natury obiektów najczęściej zmieniają się również łączące je relacje – lecz, że każdej relacji pomiędzy dowolnymi dwoma elementami jednego zbioru odpowiada relacja pomiędzy obrazami tych elementów. Relacji "bycia większym od", występującej pomiędzy jakimiś dwoma liczbami, odpowiada na przykład relacja "bycia położonym na prawo od" zachodząca pomiędzy obrazami tych liczb na prostej”, Tamże, s. 200.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Tamże.

powierzchnię w taki sposób, zastępujemy tak naprawdę opis obiektywny (do którego najprawdopodobniej dostępu mieć nie można) za pomocą subiektywnego przeżycia, które w nas powstało jako odpowiadające uchwyconemu stanowi rzeczy.

W ogólności można założyć, że wszystko, co jest nam dane, pojmujemy z pewną tylko dokładnością, bynajmniej nie pełną – nawet siebie samych. Jest to kolejna funkcja aproksymacyjna, z którą mamy do czynienia, a tym bardziej kłopotliwa dlatego, że oprócz niejasności pojmowania, łatwo możemy także utożsamić przejawiające się nam zjawiska z obiektywną rzeczywistością. To, w jaki sposób np. widzimy trawę, zostaje zinterpretowane (utożsamione) jako obiektywna własność tej trawy. „Postawa ta ma z kolei, jak sądzę, swe źródło w tym, że cała aktywność animy i duża część aktywności centrum duchowego pozostaje nieuświadomiona, w konsekwencji czego nieuświadomianą aktywność własną traktujemy jako brak aktywności”<sup>77</sup>. Zapewne to właśnie jest przyczyną przekonania, że świat rzeczywiście jest taki, jak go postrzegamy.

Wobec tego, że to nie subiektywne przeżycia dane są duchowemu Ja, musi istnieć coś innego, co jest mu dane, a co z przeżyciami jest izomorficzne. Skoro – jak już wspomniano – przeżycia są pewnymi kolekcjami jakości, to pozostaje wskazać jakieś odpowiedniki jakości, które dane są centrum duchowemu. Operuje on na pewnych stanach informacyjnych, co jasno wskazuje, że poszukiwanym odpowiednikiem są informacje jakościowe. „Ślad pamięciowy może co najwyżej zawierać taką samą informację co oryginał, nie spełnia natomiast jego funkcji – wspomnienie bólu nie jest wszak bólem, a przywołanie z pamięci uprzednio widzianego obiektu nie jest widzeniem”<sup>78</sup>. Dlatego właśnie to nie stany *psyche* jako takie są dostępne centrum duchowemu, a jedynie informacja o nich, która na dodatek została wyrwana z kontekstu. Wniosek jaki płynie z powyższego wyjaśnienia prowadzi nieuchronnie do konstatacji, że centrum duchowe niczego nie doznaje, zostaje tylko poinformowane o doznaniach animy. Wiadomo z opisu teorii informacji, którą zaproponował Chmielecki, że informacja nie może być po prostu przekazana, lecz każdorazowo potrzebuje nośnika, w którym jest zakodowana. Nośnik ów musi być bytem realnym, ponieważ konieczne jest jego oddziaływanie na fundament bytowy ducha, w innym bowiem przypadku duch nie mógłby zostać o niczym poinformowany. Taką rolę w omawianym przypadku pełnią, zdaniem Chmieleckiego neurotransmitery neuronów pamięci operacyjnej. Była już mowa o tym, że o informacji możemy mówić o tyle, o ile pewna różnica zostanie wykryta. Sam kodujący ją nośnik nie wystarcza. Czym więc jest wy-

---

<sup>77</sup> Tamże, s. 203.

<sup>78</sup> Tamże, s. 204.

krycie tej różnicy? „W rozważanym przypadku informację jakościową stanowi zatem wykrycie, który z ogólnej puli neurotransmiterów zadziałał – w obrębie glomerul jądra przyśrodkowo-grzbietowego wzgórza – na błonę komórkową neuronu należącego do centrum duchowego”<sup>79</sup>. Kwestia ta nie jest jednak tak prosta, bowiem, jak wiadomo, duch jest bytem nadrealnym, co oznacza, że wykluczone jest oddziaływanie na jego neurony, w wyniku którego powstałby potencjał czynnościowy, lub inaczej – neurony centrum duchowego nie mają możliwości odebrania sygnału synaptycznego, zdolne są jedynie taki sygnał przesłać. Świadom tych trudności, Chmielecki proponuje trzy możliwe rozwiązania. Pierwszym byłaby znana już metoda hamowania i odhamowywania połączeń między neuronami centrum duchowego a neuronami należącymi do pamięci operacyjnej. Przy takim założeniu to sam duch decydowałby, które ślady pamięciowe zostaną przywołane. Drugą możliwością jest sytuacja, w której neurony pamięci operacyjnej pobudzałyby neurony centrum duchowego w stopniu niewystarczającym do automatycznego powstania potencjału czynnościowego. Trzecia i najbardziej problematyczna propozycja to hipotetyczna możliwość tworzenia przez aksony neuronów pamięci operacyjnej synaps tylko z interneuronami glomerul, ale już nie z ich głównymi neuronami, których rola sprowadzałaby się do rejestrowania obecności jakiegoś rodzaju neuroprzekaźnika w przestrzeni międzykomórkowej, a więc bez angażowania potencjału postsynaptycznego. Chmielecki jednak przyznaje, że w obecnych warunkach nie wydaje się możliwe wskazanie, jak mogłoby to fizycznie funkcjonować. „Być może w grę wchodzi jakieś procesy kwantowomechaniczne (na przykład powstawanie widm cząsteczkowych związanych z oscylacjami cząsteczek neuroprzekaźnika w polu magnetycznym), które centrum duchowe winno móc wykrywać i rozróżniać”<sup>80</sup>. Tak czy inaczej, każde z zaproponowanych rozwiązań sprowadza się do próby takiego ułożenia wzajemnych relacji między neuronami centrum duchowego i pozostałymi, w ramach których status nadrealności nie zostałby złamany – informacja byłaby centrum duchowemu dana, ale nie pociągałaby w sposób konieczny żadnego skutku.

Podsumowując, potoczne przekonania dotyczące subiektywnych przeżyć są według Chmieleckiego fałszywe. Przeżycia są niczym innym jak tylko przedmiotem myśli. I chociaż same z siebie nie mogą oddziaływać, to zdają się pełnić pewną rolę w funkcjonowaniu *osoby* (ale nie umysłu). Ich rola polega na tym, że mogą zostać przez osobę zinterpretowane w pewien sposób, przyczyniając się tym samym do powstania określonych przekonań, które już z całą pewnością odgrywają niebagatelną rolę w życiu osoby. Co więcej, z tego punktu widzenia nie

---

<sup>79</sup> Tamże, s. 205.

<sup>80</sup> Tamże, s. 205-206.

ma nawet znaczenia czy te przekonania są prawdziwe czy fałszywe, każde bowiem przekonanie, nawet fałszywe, to jednak pewien stan umysłu.

Przeżycia, tak zresztą jak i oryginalne reprezentacje psychiczne z poziomu animy, nie są postacią, pod jaką przejawia się duchowemu Ja byt psychiczny. Są nią za to ślady pamięciowe, które w jakiś sposób (Chmielecki nie rozstrzyga jednoznacznie w jaki) stają się dostępne centrum duchowemu. Przeżycia są zatem wtórne wobec informacji jakościowych, które stają się jawne dla duchowego centrum sterującego<sup>81</sup>.

Ostatnią kwestią związaną z subiektywnymi przeżyciami, którą porusza Chmielecki jest hipotetyczny mechanizm ich powstawania. Pewne jest, że przeżycia istnieją, muszą zatem posiadać czynniki realizacji, pewne warunki konieczne do zaistnienia. Wyjaśnienie, iż są one skutkiem ubocznym informacyjnej aktywności umysłowej jest oczywiście niewystarczające, ponieważ reprezentacje psychiczne, jako byty irrealne, z zasady nie pociągają żadnych skutków. Wykluczyć również należy możliwość, że przeżycia posiadają te same czynniki realizacji co zdarzenia psychiczne, o czym dobitnie świadczy radykalna różnica między nimi. Chmielecki postuluje, że czynnikami realizacji mogłyby być procesy o charakterze polowym. Impulsy elektromagnetyczne krążące w pewnych jądrach wzgórza generują pole elektromagnetyczne, które, choć samo nie stanowi jeszcze przeżycia, stwarza możliwość do realizacji przeżyć. „Przeżycia byłyby przy tej propozycji emergentną jakością powstającą w wyniku obecności pola elektromagnetycznego wytwarzanego przez pewne procesy elektryczne we wzgórzu”<sup>82</sup>. Być może baczniejszą uwagę należałoby zwrócić na drugą składową oddziaływań elektromagnetycznych – sam magnetyzm bowiem jest pewną emergencją. Nic nie wiadomo o istnieniu elementarnych ładunków magnetycznych – również żadna znana teoria ich istnienia nie zakłada. Kandydatem na fundament bytowy dla wspomnianego pola magnetycznego zdają się być glomerule wzgórza, które działają podobnie jak kondensatory, ze względu na dominujące w nich synapsy dendrodendrytyczne. Na skutek ciągłego dopływu do nich potencjałów czynnościowych zaczynają drgać, co skutkuje wygenerowaniem pola elektromagnetycznego. W zależności od rodzaju impulsów, które do glomerul docierają, możliwe byłoby wyróżnienie pewnych prawidłowości. Świadczy to o skorelowaniu pola elektromagnetycznego z samymi reprezentacjami psychicznymi, co proponuje sam autor. „Ponieważ glomerule są we wzgórzu gęsto upakowane, dochodzi do superpozycji takich fal elementarnych, a wypadkowe pole elektromagnetyczne daje, w tajemniczy sposób (emergencja!), efekt przeżycia”<sup>83</sup>. Była już mowa o tym, że przeżycia

---

<sup>81</sup> Tamże, s. 206.

<sup>82</sup> Tamże, s. 207.

<sup>83</sup> Tamże, s. 208.

mają charakter jakościowy, co wskazywać może, że pole magnetyczne działa na neuroprzekąźniki, które w teorii Chmieleckiego kodują informację jakościową w jej finalnej formie. Wskazując na anatomiczny obszar powstawania przeżyć autor proponuje jądra grzbietowej części wzgórza, gdyż to one dysponują odpowiednim potencjałem pojemnościowym do zgromadzenia dużej ilości utrzymujących się reprezentacji (a to ich przesyłanie i gromadzenie powoduje wytworzenie potrzebnego pola). Wreszcie, przeżycia mogły by powstawać jedynie w ramach odpowiednich wartości natężenia pola, co broni teorię przed zarzutami, skądinąd zasadnymi, że mózg nieustannie jest wystawiony na działanie różnorodnych pól elektromagnetycznych, które jednak nie powodują spontanicznego, losowego powstawania przeżyć<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Tamże, s. 209.

## *Rozdział ósmy*

### **Miejsce ewolucjonizmu w ontologii transformizmu**

*Przestrzenią wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt;*

*myślą ja go ogarniam.*

*~ Blaise Pascal<sup>1</sup>*

#### **1. Wstęp**

Dwa pojęcia z tytułu rozdziału, transformizm i ewolucjonizm, odgrywają znaczącą rolę dla próby rozwiązania problemu psychofizycznego, którą podjął Chmielecki. Każde z nich wymaga dokładnego scharakteryzowania w celu zrozumienia tego, w jaki sposób – wedle ontologii integralnej – pojawiają się w bycie nowe warstwy, z warstwą duchową włącznie, oraz w jaki sposób powstają byty niematerialne, pomimo że to właśnie materia (czy też energia, mówiąc precyzyjniej) została uznana za *arche*, substrat pierwotny, najbardziej podstawowy składnik wszechrzeczy.

Kluczową rolę w ontologii transformizmu i w rozmaitych jej problemach pełni pojęcie informacji oraz koncepcja zasad determinacji i realizacji, które w niniejszej pracy zostały już szczegółowo omówione. Dla potrzeb wywodu przypomnijmy niektóre wątki. Zasady determinacji i realizacji są tym, co każdy byt umiejscawia na ogólnej „mapie bytów”. Byty, które określane są przez taką samą zasadę determinacji tworzą jedną warstwę bytową – mówiąc inaczej, mają taką samą naturę. Zasad determinacyjnych Chmielecki wyróżnia cztery, a jedną z nich (obok relacji, reprezentacji i sensu) jest właśnie informacja. Warstw bytowych jest jednak więcej, bo pięć, jako że warstwa ostatnia, warstwa bytów inteligibilnych, nie posiada swej własnej zasady determinacji (na takiej samej zasadzie, jak pierwsza warstwa nie posiada fundamentu bytowego, czyli nie jest ufundowana w niczym innym, sama stanowiąc

---

<sup>1</sup> B. Pascal, *Myśli*, tł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha, Poznań/Warszawa 1921, pkt. 348.

fundament). Byty warstwy wyższej ufundowane są w warstwie niższej, co oznacza, że np. psychika nie mogłaby istnieć bez uprzednio powstałej warstwy biologicznej (cechującej się na dodatek posiadaniem centralnego układu nerwowego). Warstwa niższa jest nie tylko fundamentem bytowym, ale także czynnikiem realizacji warstwy wyższej, przez co należy rozumieć, że nie staje się bezpośrednim elementem warstwy wyższej, lecz jedynie „stwarza” możliwości („przestrzeń”) do jej zaistnienia. Do wyjaśnienia funkcjonowania każdej z warstw konieczne są unikatowe dla każdej z nich zespoły pojęć.

W tym kontekście nowego, pełniejszego znaczenia nabiera pojęcie informacji, która jest łącznikiem pomiędzy warstwą bytów biologicznych i psychicznych. W warstwie bytów biologicznych zależności między bytami są zdeterminowane przyczynowo, a chociaż sama psychika zwierzęca jako taka (anima) również podlega takim determinacjom, to już powstała na jej podstawie psychika ludzka (humana) posiada odmienny typ determinacji (determinacji przez wartości, aksjologiczny). Niezbędne jest rozróżnienie na oddziaływania przyczynowo-skutkowe, które mają miejsce na poziomie fizyczności umysłu (w centralnym układzie nerwowym) i zależności strukturalne związane z formą, czyli sposobem organizacji struktury.

Jeśli zaś chodzi o zagadnienie ewolucjonizmu, to Chmielecki stwierdza, że przyjmuje ewolucjonizm raczej jako paradygmat ewolucjonistyczny niż jako teorię ewolucji w sensie darwinowskim. Obrazowo można przedstawić to jako „spiralę rozwoju”, która zatacza coraz szersze kręgi, pozwalając gatunkom lepiej przystosować się do zastanego środowiska poprzez ukształtowanie się w nich kolejno coraz bardziej zaawansowanych form. Paradygmat ewolucyjny w ontologii transformizmu nie jest przedmiotem wydzielonej analizy u autora; przenika on raczej całość ujęcia transformistycznego, wyjaśniając niektóre kwestie. Także w niniejszym opracowaniu wątek ewolucji, a więc zmienności i powstawania nowych form bytowych, charakteryzowany będzie w kontekście transformizmu, nie w oderwaniu od niego. Pierwszą kwestią wymagającą przedstawienia będzie zatem miejsce paradygmatu ewolucjonistycznego w ontologii transformizmu, natomiast w kolejnej części podjęta zostanie próba rekonstrukcji ontologii transformizmu w wersji pełnej, tj. z uwzględnieniem przykładów i poszczególnych jej etapów.

## 2. Transformizm<sup>2</sup> i paradygmat ewolucyjny

W ramach ontologii integralnej Chmielecki wyróżnił warstwy bytowe, które charakteryzują się własnymi zasadami determinacyjnymi. Warstw tych jest pięć, jednak ostatnia z nich, warstwa bytów inteligibilnych, nie posiada takiej zasady. Byty inteligibilne są dostępne jedynie dla aktywności duchowej, nie mają do nich zastosowania kategorie czasu i przestrzeni, wobec czego nie zachodzą w nich żadne procesy. Z uwagi na to stanowią one warstwę ostatnią, na której nic już nadbudować się nie może. Pojęcie transformizmu tyczy się więc czterech pierwszych warstw bytowych – warstwa piąta zaś jest jedynie dostępna aktywności duchowej, ale nie powstała w wyniku transformacji. Proponowany przez Chmieleckiego możliwy schemat powstawania kolejnych warstw zakłada, że powstają one w wyniku pewnych przeobrażeń strukturalno-informacyjnych. Przedstawienie tego schematu wymaga jednak kilku uwag wstępnych.

Zacznijmy od samej informacji, która łączy ze sobą byty fizyczne (nie chodzi tu jedynie o byty materii nieożywionej, ale wszelkie byty fizyczne nie posiadające jeszcze centralnego układu nerwowego) i psychiczne. Według Chmieleckiego informacja to zarejestrowana różnica, która jest istotna dla układu, który ją wykrył. W zależności od tego, jaki jest układ i jakimi receptorami dysponuje, dana różnica może, ale nie musi być informacją. Sposoby jej realizacji są różne, a „decyduje” o nich zdolność receptorów danego bytu. Obiektywnie, a więc niezależnie od takiego czy innego układu, istnieją jedynie nośniki, na których informacja jest kodowana. Są one zawsze bytami fizycznymi. Ów kod może być nazwany nieco umownie „informacją rzędu zerowego”, ponieważ jest nią tylko potencjalnie.

Warto w tym miejscu pokrótce przypomnieć, czym informacja w teorii Chmieleckiego się charakteryzuje. Po pierwsze, jest ona bytem abstrakcyjnym. Nie składa się z materii, choć musi być w niej zakodowana, co oznacza, i to jej druga cecha, że jest czymś niesubstancjalnym, niesamoistnym. Po drugie, podlega ona pewnym przekształceniom niefizycznym, które nazywane są właśnie transformacjami. Po trzecie, informacja jest tworzywem stanów psychicznych<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> W ontologii transformizmu Chmielecki silnie nawiązuje do cybernetycznych pojęć informacji, kodu i transformacji sformułowanych przez Mariana Mazura (por. M. Mazur, *Jakościowa...*). Modyfikacje, którym podlega informacja, zostały przystosowane do systemu ontologii integralnej, w ramach której informacja stanowi łącznik pomiędzy tym, co fizyczne i tym, co psychiczne.

<sup>3</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 107-120.

Przy pomocy pojęcia informacji i jej przekształceń da się w ontologii integralnej opisać funkcjonowanie wszystkich warstw występujących powyżej warstwy bytu fizycznego (którego zasadą determinacyjną nie jest jeszcze informacja, lecz relacja). Każda zasada determinacyjna warstw wyższych niż fizyczna jest informacją lub, zaczynając od bytów psychicznych, strukturą relacyjną typu informacyjnego<sup>4</sup>.

Żeby scharakteryzować dynamikę różnych poziomów informacji, trzeba teraz wyjaśnić sposoby ich przekształceń (transformacji). Transformacje dokonujące się pomiędzy poszczególnymi warstwami należy rekonstruować oddzielnie, gdyż ich przebieg różni się zasadniczo. Procesy przebiegające w warstwie fizycznej nie zawierają jeszcze informacji, bowiem w tej warstwie występują jedynie przekształcenia mające charakter materialno-energetyczny, w pełni zdeterminowany<sup>5</sup>. O nowości danej warstwy decyduje jej forma, pojmowana jako nowy sposób organizacji i determinacji jej elementów, tak więc pierwsza transformacja ma miejsce na styku warstw fizycznej i biologicznej i jest procesem naturalnym (jak każda inna) o charakterze strukturalno-informacyjnym.

Do przekształceń w ramach pierwszej warstwy (fizycznej, bytów nieożywionych) dochodzi na zasadzie zmiany struktury wewnętrznej, tj. uporządkowania układu cząstek tworzących dany byt. Dla przykładu, węgiel jest pierwiastkiem chemicznym o określonej strukturze atomowej, jednak gdy na skutek przemian fizycznych jego struktura ulegnie zmianom (np. pod wpływem działania dużego ciśnienia), powstaje diament, który, choć jest zbudowany z atomów węgla, to jednak posiada inną strukturę wewnętrzną (formę) i inne własności. Nie jest to jednak jedyny rodzaj przeobrażeń w ramach warstwy fizycznej. W ramach każdej warstwy, nie tylko fizycznej, istnieje mnogość różnych czynników determinacji, które określają relacje między dwoma stadiami czasowymi jakiegoś procesu. Ogólna zasada determinacyjna dla warstwy pozostaje niezmienna, jednak istnieje w jej ramach wiele transformacji, które stopniowo prowadzą do rozwoju (ewolucji) danej warstwy – do punktu, kiedy możliwe staje się jej przeobrażenie (mówiąc precyzyjniej – jej zasady determinacyjnej) w inną, która reguluje działanie warstwy wyższej (są to czynniki realizacji w obrębie jednej warstwy). W warstwie fizycznej, jak się przyjmuje w naukach szczegółowych, urzeczywistniona zostaje ta możliwość, w której pewna wielkość zwana działaniem charakteryzuje się jak najmniejszą wartością. Urzeczywistnione zostają takie procesy,

---

<sup>4</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>5</sup> Tak się przynajmniej wydaje, chociaż mechanika kwantowa zdaje się dopuszczać możliwość, że oddziaływania na poziomie subatomowym nie są determinowane przez cokolwiek innego. Ich losowość może być, rzecz jasna, jedynie pozorna, a dostęp do przyczyn takich a nie innych zdarzeń może być immanentnie dla badacza niemożliwy.

w których utrata energii swobodnej jest możliwie najmniejsza. Widać tu jakby naturalne, przyczynowe dążenie do równowagi. „Równowaga” jest terminem, który odnosi się do formy, będąc w istocie pojęciem strukturalnym. Stąd wniosek Chmieleckiego, że zasadą determinacyjną warstwy bytów fizycznych jest właśnie forma. Czynnikiem determinacji w ramach tej warstwy są np. symetria, równowaga, prawa przyrody, struktura. Z kolei czynnikami realizacji dla każdego bytu warstwy fizycznej są prostsze od nich byty materialne i energia (rozmaite oddziaływania), czyli substrat pierwotny w ontologii integralnej<sup>6</sup>.

Takie ujęcie nie jest jednak wolne od problemów, z których bodaj najpoważniejszym jest kwestia wspomnianej równowagi. Otóż w sensie ścisłym równowaga w świecie fizycznym, w materii, jest pojęciem efemerycznym i niejasnym. Ogólna zasada, w każdym razie na tyle, na ile pozwalają dotychczasowe ustalenia fizyki, mówi o dążeniu wszystkich układów do możliwie najwyższej *entropii*, co oznacza stopień nieuporządkowania. Na przykładzie wygląda to następująco: spadająca szklanka rozpryskuje się po uderzeniu o ziemię na wiele małych fragmentów, a więc entropia wzrasta, sytuacja odwrotna jednak jest *niezwykle* mało prawdopodobna (choć być może nie zerowa). Wszystkie w ogóle procesy fizyczne, które można zaobserwować, jeśli nie są w jakiś sposób naruszone (w domyśle przez ingerencję człowieka, chociaż nie tylko) dążą w sposób naturalny, przyczynowo-skutkowy do wysokiej entropii. Przejście zaś z materii nieożywionej do ożywionej zakłada, że przynajmniej pewna porcja materii „samouporządkowała” się w sposób tak niezwykle wysoki, że prawdopodobieństwo tego jest bodaj nieskończenie małe. Nie wystarczy bowiem stwierdzić, że do powstania życia uformowała się w niepojęty sposób jakaś struktura fizyczna, stanowiąca „zaczyn” dalszych zmian, gdyż ta struktura również składa się z elementów, które uprzednio musiały powstać i w dodatku „odnaleźć się”, trafić na siebie w bezkresie materii i energii, która – jak już zostało powiedziane – dąży wszak do tego, żeby takie struktury nie istniały (są przecież bardzo uporządkowane). Tak pojmowana ewolucja materii jest trudna do przyjęcia ze względu na stopień skomplikowania najdrobniejszej i pozornie najmniej złożonej komórki ożywionej, która stanowi wszak podstawę wszelkiego życia jakie znamy. Gdyby nawet założyć, że już coś tak niezwykle mało prawdopodobnego miało miejsce (i powstało wbrew założeniom, które sam Chmielecki przyjmuje), to nadal nie jest to jeszcze życie. Do jego powstania potrzebne jest coś więcej. Jednak mimo wielu wysiłków ludzkości w poznaniu tej tajemnicy, nadal nie mamy nie tylko dowodu na coś takiego, ale nawet żadnej poszlaki.

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 55.

Tak więc to entropia, czyli chaos, bezład, jest równowagą, do której każdy układ z konieczności dąży, a najprostsza nawet komórka żywa jest na drugim biegunie tej skali i wydaje się, że na razie nie mamy możliwości udowodnienia, choćby tylko matematycznie, iż tego typu zjawisko (i w jakich warunkach) mogłoby zaistnieć. Pojęcie entropii pojawi się jeszcze w niniejszych rozważaniach, gdyż jest ono także związane z teorią informacji (a także termodynamiki statystycznej), z której obficie czerpie Chmielecki.

Warstwa biologiczna, wyróżniona ze względu na materię ożywioną, posiada już specyficzne *novum*, którym jest (poza, rzecz jasna, samą materią organiczną) informacja – w odróżnieniu od wcześniejszej zasady determinacyjnej, czyli relacji. Jak zostało już przedstawione, informację Chmielecki definiuje jako wykrytą (zarejestrowaną) różnicę stanów fizycznych. Różnica jest relacją<sup>7</sup> (mającą charakter abstrakcyjny), ufundowaną jednak w bardziej od niej samoistnym bycie materialnym, będącym jej nośnikiem (kodującym ją). Nowością warstwy biologicznej, jest to, że pojawia się na jej poziomie jakiegoś rodzaju detektor, który różnicę może wykryć oraz wykorzystać dla swojego funkcjonowania. Na tej zasadzie (determinacyjnej) funkcjonują wszystkie organizmy żywe. I to właśnie informacja – wykryta i wykorzystana, jeszcze nie przetworzona – jest zasadą determinacyjną dla warstwy bytów biologicznych. Jak widzimy, zachowana zostaje ciągłość i połączenie między warstwami, bowiem informacja nie mogłaby istnieć bez konstytutywnego dla niej podłoża fizycznego, niemniej wykracza ona poza jego zakres, stanowiąc zmianę struktury (relacji wewnętrznych) w materii. Układ ożywiony, który dysponuje już możliwością uchwycenia pewnej różnicy, wykorzystuje tę informację do regulowania swego funkcjonowania. Oczywiście, w dalszym ciągu jest to proces całkowicie zdeterminowany przyczynowo, pojawia się natomiast inny sposób interakcji między elementami warstwy ożywionej. Czynnikiem realizacji w obrębie warstwy bytów biologicznych, prowadzącymi do stopniowego ewoluowania tej warstwy, są np. dziedziczność, metabolizm, adaptacja itp.. „Są to mianowicie procesy, w toku których pewien stan danego układu pociąga za sobą inny, jeśli przez układ uzyskana została informacja o zajściu tego pierwszego. Ten wcześniejszy stan nie ma zatem statusu warunku wystarczającego, a późniejszy – jego koniecznego następstwa, jak to ma miejsce w dominujących w świecie fizycznym związkach przyczynowo-skutkowych”<sup>8</sup>. Inaczej rzecz ujmując, przyczyna w sposób ścisły determinuje skutek, a w układach funkcjonujących w oparciu o informację skutek zależy od tego, *który* z uprzednio występujących stanów stał się

---

<sup>7</sup> „Relacja bycia innym niż”; A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>8</sup> Tamże.

przyczyną. Możliwych stanów, spośród których jeden zostaje wybrany, jest wiele – tak więc wybranie konkretnego jest ukierunkowaniem dalszych zmian<sup>9</sup>.

Nie każda jednak informacja jest jedynie wykrytą różnicą stanów fizycznych, gdyż, w odniesieniu do warstwy bytów posiadających psychikę, występuje inna jej postać. Informacja, której opis został powyżej przedstawiony jest informacją jakościową (informacją pierwszego rzędu), natomiast pojawienie się centralnego układu nerwowego wytwarza zarazem zdolność do uchwytowania różnicy stanów współwystępujących, które tworzą pewien zestaw informacji (informację wyższego rzędu, w ontologii Chmieleckiego nazywaną synformacją – informacją strukturalną). To właśnie synformacje stanowią istotę procesów psychicznych. Informacje rzędu drugiego, nazywane reprezentacjami, są zasadą determinacyjną, na której opiera się funkcjonowanie zwierząt. Odpowiednie receptory zmysłowe u zwierząt pozwalają na odwzorowanie świata zewnętrznego w centralnym układzie nerwowym. „W odniesieniu do wszystkich najważniejszych modalności zmysłowych odwzorowanie to ma charakter morfizmu, co oznacza, że w odpowiednich reprezentacjach zachowane zostają – pewne, nie wszystkie – relacje występujące w dziedzinie tego co odwzorowywane. To właśnie dzięki temu reprezentacje są podstawą funkcjonowania zwierząt, bo informacje (tj. wykryte różnice) w nich zawarte dostarczają informacji (w potocznym rozumieniu tego słowa) o świecie zewnętrznym i o stanach swego własnego organizmu”<sup>10</sup>.

Transformacja, która ma miejsce w obszarze obejmującym warstwę biologiczną i warstwę bytów psychicznych polega więc na tym, że pojawia się centralny układ nerwowy, który posiada już zdolność uchwytowania zestawów informacji. Zestawy te są wykorzystywane przez zwierzę do orientowania się w otoczeniu. Centralny układ nerwowy w pewnym stopniu (większym lub mniejszym, w zależności od gatunku zwierzęcia, a możliwe, że nawet od konkretnego osobnika) nadzoruje współdziałanie receptorów wykrywających różnice. Dzięki temu mechanizmowi byt psychiczny ma możliwość łączenia ze sobą różnych wątków i odwzorowywania ich w sobie, nie zdając sobie jeszcze sprawy z istnienia świata względem swego układu zewnętrznego. Punktem odniesienia dla działania *psyche* zwierzęcego jest zawsze stan układu wewnętrznego zwierzęcia, co przejawia się dążeniem do uzyskania optimum funkcjonalnego. O ile u roślin dzieje się tak poprzez wyrównywanie zarejestrowanych stanów nierównowagi, o tyle u zwierząt układ nerwowy stwarza możliwość generowania stanów nierównowagi, co prowadzi do wytworzenia się bodźców wewnętrznych

---

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 163.

„popychających” zwierzę do podjęcia działania. Nadal mamy tu do czynienia z procesem zdeterminowanym przyczynowo<sup>11</sup>.

Ostatnią zasadą determinacyjną jest sens, którego uchwytowanie pojawia się dopiero u człowieka. Jeśli układ psychiczny nabywa zdolność do poznawczego uchwytowania istoty reprezentacji, to przestaje ona być reprezentacją po prostu, a zaczyna być pojmowana jako znak czegoś. „W ślad za tą zdolnością idzie wówczas zdolność przejścia od reprezentacji do tego co reprezentowane, czyli do przedmiotu znaku”<sup>12</sup>. Nie jest to jednak bezpośrednio uchwytowanie elementów świata zewnętrznego, a jedynie ich prezentacja, która zależy od skuteczności aparatu poznawczego. A zatem to, co prezentowane jest w umyśle (to on bowiem jest układem zdolnym uchwytować sensory), nie jest rzeczywistym elementem świata zewnętrznego, a jedynie jawiącym się obserwatorowi przedmiotem wirtualnym. „Tak rozumiany przedmiot znaku określam mianem jego *sensu*”<sup>13</sup>. Sens nie jest ani obiektywny, ani subiektywny, lecz – jak określa to Chmielecki – transsubiektywny, czyli taki, który nie istnieje niezależnie od uchwytowanego znaku, ale też nie stanowi stanu świadomości danego podmiotu. Transformacja od zwierzęcości do człowieczeństwa polega więc na tym, że podmiot (tak naprawdę dopiero od tego momentu można mówić o podmiocie) zaczyna zdawać sobie sprawę z istnienia czegoś „poza” nim samym, mianowicie świata zewnętrznego. Taka transformacja staje się możliwa dzięki przeobrażeniom w samym centralnym układzie nerwowym. Mózg przetwarza docierające do niego za pomocą receptorów synformacje w taki sposób, że wyłania się z nich integralny obraz świata – przedstawienie rzeczywistości uchwytowanej za pomocą zmysłów i scalanej z wielu jakości w jeden obraz<sup>14</sup>.

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób dochodzi do opisywanych transformacji? Czy pojawiają się one w jakichś szczególnych momentach? Jak cały proces zachodzi? Odpowiedź Chmieleckiego jest następująca:

„Nowa zasada determinacyjna pojawia się (w sensie: zaczyna obowiązywać) jako forma determinacji adekwatna dla „okazyjnie” powstałych – np. w wyniku mutacji, bądź jakiejś sprzyjającej konfiguracji czynników realizacji – nowych struktur bytowych, będąc odpowiedzialną za takie ich przemiany, które te struktury zachowują”<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże, s. 164.

<sup>15</sup> Tamże, s. 166.

Oznacza to, że zasady determinacyjne są generowane przez pewne struktury bytowe, a związek pomiędzy nimi jest konieczny, gdyż istnieje tylko jeden rodzaj morfizmu<sup>16</sup> zachowujący daną strukturę. Tak więc transformację warstwy niższej w wyższą potraktować można jako analogię funktora (przekształcenia jednej kategorii w inną). Wniosek, jaki się nasuwa, jest następujący: przekształceniom podlegają nie tylko struktury, ale i same przekształcenia (morfizmy). Zasada determinacyjna zmienia się pod wpływem nowych (nowo uchwyconych) czynników realizacji. Właśnie ten mechanizm opisuje przejście od jednej zasady determinacyjnej do innej<sup>17</sup>. Istnienie zatem różnych zasad determinacyjnych jest podstawą do zróżnicowania warstw bytowych.

Przedstawiony schemat jest, jak się wydaje, odporny również na redukcjonizm, bowiem redukcja jest zasadna tylko w obrębie jednej warstwy (np. zjawisk cieplnych do mechanicznych), którą rządzi przecież jedna zasada determinacyjna. Redukcja pomiędzy warstwami, np. zjawisk psychicznych do stanów biologicznych w mózgu, jest bezzasadna, ponieważ inne są zasady regulujące działanie każdej z warstw<sup>18</sup>.

Podsumowując, zaproponowany przez Chmieleckiego transformacjonizm zakłada, że związek pomiędzy stanami fizycznymi (w ogólności) i psychicznymi nie jest oddziaływaniem jednych na drugie, tylko przekształcaniem jednych w drugie. Od warstwy niższej do wyższej prowadzi składanie przekształceń, czyli powstanie struktur informacyjnych wyższego rzędu. W obrębie danej warstwy również występują przekształcenia posiadające możliwy w jej ramach stopień złożoności. Łącznikiem pomiędzy tym, co fizyczne i tym, co psychiczne jest informacja, która jest uzależniona od materii jako nośnika, będąc jednocześnie abstrakcyjną różnicą stanów, a więc czymś niematerialnym.

Skrótowo schemat kolejnych transformacji można opisać następująco: bodziec fizyczny zostaje uchwycony przez receptor zmysłowy, który przesyła zarejestrowaną informację do centralnego układu nerwowego, gdzie w ośrodkach sensorycznych kory mózgowej przekształcony zostaje w integralnie traktowaną reprezentację. Przekształcenie to ma charakter odwzorowania, a więc morfizmu, natomiast kolejne przekształcenia są raczej przyporządkowywaniami, nie zaś odwzorowywaniami. Taki nowo powstały stan psychiczny nie zastępuje stanu fizjologicznego w układzie nerwowym, lecz zostaje na nim nadbudowany. Mamy więc do czynienia ze współwystępowaniem stanów fizycznych (warstwy pierwszej

---

<sup>16</sup> Morfizm to przekształcenie zachowujące pewne relacje, lub inaczej - odwzorowanie czegoś; A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>17</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>18</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 223.

i drugiej) i psychicznych. Przyporządkowanie natomiast bierze się z korelacji danych zapisanych już w pamięci podręcznej z danymi nowo dostarczonymi. W ten sposób psychika wytwarza spójny obraz (wyobrażenie) świata zewnętrznego.

Transformacji bodźców i informacji jest wiele, co sprawia, że jedne nakładają się na drugie, w pewien sposób sumują, prowadząc do powstania struktur coraz to wyższych rzędów. „Jest to zatem proces o charakterze epigenetycznym, w toku którego zdarzenia niższego poziomu integracji zostają przekształcane w zdarzenia poziomu wyższego”<sup>19</sup>.

Transformacjonizm przedstawia rzeczywistość jako system zmian ewolucyjnych, w efekcie których powstają coraz bardziej rozbudowane struktury opierające się (ufundowane) na niższych warstwach. Zachowują one względną autonomię względem siebie, gdyż rządzone są przez inne zasady determinacyjne, jednak z uwagi na to, że warstwa wyższa jest ufundowana w niższej<sup>20</sup>, „podróż” informacji odbywa się na zasadzie zmiany jej formy (struktury). W ten sposób możliwe jest ewolucyjne wytworzenie skomplikowanych, niematerialnych struktur (jak psychika czy duch) przy jednoczesnym braku luk między kolejnymi warstwami, które w pewnym stopniu na siebie zachodzą.

Spróbujmy pokrótce scharakteryzować zagadnienie paradygmatu ewolucyjnego, które do swojej teorii wprowadza Chmielecki. Kwestia ta jest niezwykle obszerna i wielowątkowa, przez co zwyczajnie nie jest możliwe wyczerpujące jej omówienie w niniejszej pracy, a i w wielu innych o podobnej wielkości byłoby mocno problematyczne. Nie ma jednak, jak się zdaje, takiej potrzeby, ponieważ jak wspomnieliśmy Chmielecki przyznaje, że idzie mu właśnie o paradygmat ewolucyjny, nie o ewolucję biologiczną *per se*. Píše o tym tak:

„Co do *ewolucjonizmu* wreszcie, to termin ten należy tu traktować *cum grano salis*. Wprawdzie bliższa mi darwinowska nauka o ewolucji (uzupełniona przez późniejsze odkrycia molekularnych mechanizmów dziedziczności i mutacji), niż metafizyka rozwoju *a la* Bergson czy Teilhard de Chardin, i na jej ustalenia będę się niejednokrotnie powoływał, niemniej idzie właśnie raczej o paradygmat ewolucjonistyczny, niż o *biologiczną*, darwinowską teorię ewolucji”<sup>21</sup>.

W świetle powyższego cytatu nie do uniknięcia staje się jednak choćby tylko pobieżna refleksja nad teorią ewolucji w jej zasadniczym, biologicznym wymiarze, bowiem samo słowo „paradygmat” jest w tym względzie obligujące. Pojęcie paradygmatu zakłada, że istnieje

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 217.

<sup>20</sup> Relacja ufundowania jest przechodnia, tak więc byt psychiczny jest ufundowany również w bycie fizycznym, nie tylko biologicznym.

<sup>21</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 2-3.

pewien zbiór pojęć wyznaczający zakres obowiązywania danej teorii, tworzący także jej podstawy (teorii lub nawet całej nauki). Teorie jak i pojęcia tworzące paradygmat z zasady nie są podważane, gdyż funkcjonują na zasadzie swego rodzaju dogmatu lub aksjomatu, co jest o tyle zrozumiałe, że bez jakichkolwiek założeń początkowych rozwój nauki jest właściwie niemożliwy. Jakie zatem elementy paradygmatu ewolucjonistycznego możemy wyróżnić? Część z nich (większość) tyczy się ściśle ewolucji biologicznej, przez co nie mają zastosowania do niniejszych rozważań<sup>22</sup>. Wydaje się, że są dwa elementy, które można z całą pewnością przyjąć za cały ów paradygmat ewolucyjny, na który Chmielecki się powołuje. Jednym są przypadkowe mutacje genetyczne, co sprowadza się do pojawiania się drobnych modyfikacji genomu organizmów żywych, powstających z wielu powodów, najczęściej spontanicznie w wyniku procesów namnażania komórek<sup>23</sup>. Jednak, jeśli paradygmat ewolucjonistyczny tyczyć się ma także warstwy materii nieożywionej, należy przyjąć, że chodzi w tym procesie o przypadkowe (np. w wyniku pewnych oddziaływań) pojawienie się jakiegoś rodzaju modyfikacji fizycznej, która zmienia przynajmniej w pewnym zakresie sposób uporządkowania elementów bytu. Drugim elementem jest zaś dobór naturalny. Pojęcie to zakłada, że te cechy, które zwiększają szanse organizmu do przeżycia lub rozrodu są premiowane, to znaczy stają się częstsze w kolejnych pokoleniach danej populacji. Aby jeszcze uogólnić to założenie, wykraczając nim semantycznie poza samą biologię, należałoby zapewne stwierdzić, że te cechy danego bytu są premiowane, które pozwalają mu na większą efektywność w przetrwaniu, czyli inaczej mówiąc – trwaniu w istnieniu (samo bowiem zaistnienie znajduje się poza tym schematem). Słowem, to, co powstało w wyniku przypadkowej modyfikacji, musi jeszcze przejść próbę dostosowania do środowiska, być w jakimś sensie efektywne, co przekłada się na przetrwanie danej formy w ramach panujących warunków zewnętrznych.

O przypadkowych zmianach (mutacjach) genomu czy też po prostu struktury bytu fizycznego nie sposób zbyt wiele powiedzieć. W obrębie danej populacji istnieje zróżnicowanie morfologii, fizjologii i zachowania (jest to zmienność fenotypowa<sup>24</sup>). Zróżnicowanie to

---

<sup>22</sup> Chmielecki w swojej ostatniej książce poświęconej problemowi psychofizycznemu, czyli w *Podstawach psychoniki* wprowadza co prawda szczegółowe omówienie przypadku ewolucji biologicznej i na konkretnym przykładzie omawia poszczególne elementy paradygmatu ewolucjonistycznego, a nawet i więcej mechanizmów biologicznych, jednak jest to właśnie jedynie przykład. Opisuje on model ściśle biologicznej zmienności, nie odwołując się – w tym konkretnym miejscu – do rdzenia owego paradygmatu, który z założenia ma przecież wyjaśniać pewien ogólny schemat rozwoju rzeczywistości; A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 201-203.

<sup>23</sup> Przyczyn powstawania mutacji komórkowych jest wiele, jednak dla paradygmatu ewolucjonistycznego, który przyjmuje Chmielecki, tym bardziej, że tyczy się on nie tylko warstwy biologicznej, ważny jest nie konkretny mechanizm odpowiadający za dany typ mutacji, lecz to, że powstają one w sposób losowy, przypadkowy.

<sup>24</sup> Fenotyp jest zespołem cech organizmu i jest ściśle związany z genotypem, bowiem to właśnie z interakcji genotypu ze środowiskiem kształtuje się fenotyp.

przekłada się na różne zdolności do przetrwania i reprodukcji (dostosowanie), a te z kolei na niejednakową szansę przekazania tych cech pożądaných kolejnym pokoleniom (dziedziczność dostosowania). Wynika z tego, że nawet jeśli ewolucja nie prowadzi do powstania nowych form ściśle doskonalszych, w jakimś obiektywnym sensie, to z całą pewnością prowadzić musi, w myśl takich założeń, do powstawania form coraz lepiej dostosowanych do zastanego środowiska, które wszakże również ulega zmianom.

Chmielecki wprost deklaruje, że jego teoria ontologii integralnej ma charakter materialistyczny<sup>25</sup>, choć jedynie w sensie genetycznym. Naturalizm tej teorii nie polega więc na odrzuceniu istnienia ducha jako innego rodzaju „substancji”, lecz na próbie wyprowadzenia jego istnienia z pewnych naturalnych, materialistycznych w swych prapodstawach mechanizmów. Podstawowym problemem jednak jest to, że mechanizmy te, których istnienie powszechnie się przyjmuje, a ich działanie uznaje się za dostatecznie wyjaśnione, są stwierdzane jedynie na pewnym etapie rozwoju nauk szczegółowych i jest bardzo prawdopodobne, że nie jest to już kres poznania w tym zakresie. Na problematyczność takiego założenia, tj. przyjęcia aktualnego stanu wiedzy z zakresu nauk szczegółowych jako prawdopodobnie finalnych rozstrzygnięć w omawianych kwestiach, zwracał już uwagę Robert Poczobut w artykule<sup>26</sup> poświęconym książce Chmieleckiego *Między mózgiem i świadomością*. „Autor ustalając ich [warstw bytowych/zasad determinacyjnych – A. N.] liczbę i charakter nie mógł po prostu odwołać się do faktycznego stanu nauki ani tym bardziej do jej stanu finalnego. Stanu finalnego nie znamy (być może jest on fikcją epistemologiczną)”<sup>27</sup>. Niejasny jest co prawda zarzut, że Chmielecki nie mógłby odwołać się do faktycznego stanu nauki, takie twierdzenie nie wydaje się być uzasadnione, niemniej, odnośnie do stanu nauki finalnego Poczobut zdaje się mieć rację. Nie tylko jest on nieznan, ale nawet gdyby istniał, to mógłby być radykalnie różny od aktualnego stanu wiedzy. Na tym polega chyba największe niebezpieczeństwo przyjmowania ustaleń nauk ścisłych za podstawę systemu ontologicznego – każde bowiem takie partykularne ustalenie jest niczym więcej jak *obecnym* stanem wiedzy, który z dużym prawdopodobieństwem może ulec zmianie, uszczegółowieniu, a być może także całkowitemu odrzuceniu. Jednak zaproponowane przez Chmieleckiego rozstrzygnięcia opierały się jak dotąd krytyce, co prawda nielicznej, lecz falsyfikacja pewnych ustaleń autora może nadejść właśnie z obszaru nauk przyrodniczych, nie tylko filozofii.

---

<sup>25</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>26</sup> R. Poczobut, *Transformacjonistyczna...*, dz. cyt., s. 85-108.

<sup>27</sup> Tamże, s. 102.

Ontologia transformizmu wydaje się jednak w sposób rzeczowy i kompletny ukazywać możliwość powstawania bytów o innej naturze na „podłożu” już istniejącego bytu materialnego. Transformizm zakłada w rzeczy samej pewne transformacje, które powodują zmianę formy, a więc elementów składowych bytu, są to jednak wciąż te same elementy (sprawa komplikuje się, gdy idzie o psychikę, tym jednak zajmiemy się w dalszej części rozważań). Przytoczony już przykład z węglem i diamentem pozornie udowadnia odmiennosc tych dwóch bytów, niemniej ostatecznie to wciąż ten sam pierwiastek, mający tę samą liczbę atomową, będący *tym samym* tworzywem. Możliwe jest, że spośród cech, które posiada dane tworzywo są i takie, które umożliwiają inne konfiguracje elementów, co prowadzi do powstania nowych, przypuszczalnie zupełnie odmiennych struktur, które ostatecznie nadal tworzy ten sam pierwiastek. Zdolność do wykroczenia „poza siebie”, tj. przekroczenia własnej natury, zdaje się wymagać czegoś więcej. Co się tyczy węgla i diamentu (ostatecznie jest to ten sam pierwiastek – węgiel), to odmienne właściwości (przypadłości) konkretnej jego porcji nie są bynajmniej, jak się wydaje, dostatecznym powodem do twierdzenia, że jest to coś innego. Rzecz jasna, to przykład w obrębie jednej, w dodatku najniższej warstwy, co może stanowić kontrargument.

Chmielecki nie skłania się ku metafizyce rozwoju w rodzaju Bergsona czy Teilharda de Chardin, a wszelki rozwój jest tylko elementem samej natury, wpisanym niejako w jej *modus operandi*. Nie jest to też, jak się wydaje, żaden rozwój w znaczeniu ścisłym, a jedynie nieustanne uleganie modyfikacjom poszczególnych bytów (lub całych grup bytów) bez jakiegokolwiek celu, a tylko w odpowiedzi na zmiany środowiska. Tak wywołane zmiany, jak chyba trzeba przyjąć, nie prowadzą do powstania form obiektywnie doskonalszych, a tylko takich, które są lepiej dostosowane do warunków panujących na danym etapie.

Poniżej przejdziemy do ukazania transformizmu w pełnej, kompletnej odsłonie, przy czym nacisk w rekonstrukcji zostanie położony na transformacje dokonujące się właśnie w psychice (i to ludzkiej), jako że ten etap jest najbardziej skomplikowany, wymaga najobszerniejszego omówienia, a przede wszystkim cała teoria Chmieleckiego dążyła do tego i w takim celu została sformułowana, aby wyjaśnić problem psychofizyczny.

### 3. Ontologia transformizmu w wersji pełnej

System ontologii integralnej Chmieleckiego stanowi propozycję rozwiązania problemu psychofizycznego, a także, w związku z zaproponowanymi rozstrzygnięciami postuluje powstanie nowej nauki – psychoniki – mającej w kompleksowy sposób badać ludzką psychikę. Podstawą teorii Chmieleckiego jest ontologia transformizmu, która tłumaczy powstawanie nowych bytów w wyniku transformacji struktur (form) niższego rzędu. Aby było to możliwe, konieczne stało się także, poza wszystkimi innymi wątkami, sformułowanie takiego ujęcia pewnych zmian strukturalnych, które umożliwiłoby zrozumienie wynikania jednych bytów z innych, mniej skomplikowanych. Najciekawszym bodaj momentem rekonstruowanej teorii jest pojawienie się ducha w wyniku transformacji psychiki z jednej strony (reprezentacje psychiczne stają się czynnikami realizacji reprezentacji duchowych), oraz transformacji podłoża neuronalnego z drugiej strony (pojawienie się neuronów dcs – aferentnych – czyli takich, które są zdolne przesłać komunikat z ośrodkowego układu nerwowego do efektorów, jednak same nie otrzymują impulsów z innych neuronów). Wszystkie ewolucyjne zmiany w świecie zachodzą na podstawie mechanizmu transformacji, czyli przekształceń jednych struktur w inne, a nie wpływu jednych na drugie. Ta teza stała się dla autora fundamentem teoretycznej obrony autonomii ducha, bowiem mimo tego, że – w myśl ontologii transformizmu – duch powstaje ze struktur niższego rzędu, to nie jest do nich redukowalny. Przekształcenia, którym podlegają formy w świecie, prowadzą do powstania nowych struktur organizacji materii, jednak nie tylko samej materii. Duch posiada wprawdzie podłoże neuronalne, bez którego istnieć nie może, jednak transformacjom podlegają też obiekty niematerialne, na przykład reprezentacje psychiczne. Co więcej, transformacjom podlegają nawet same morfizmy (czyli transformacje). Widzimy więc, że obraz rzeczywistości, jaki wyłania się z koncepcji zaproponowanej przez Chmieleckiego, jest niezwykle dynamiczny; świat jest w nieustannym ruchu. Wszystkie struktury w nim obecne podlegają nieustannym zmianom, czego wyrazem jest powstawanie coraz to nowych, bardziej skomplikowanych form. Ostatnim etapem jest powstanie ducha, który posiada już możliwość zdania sobie sprawy z istnienia siebie i czegoś poza sobą. Przedstawiona koncepcja jest zatem domkniętym, spójnym systemem, w którym naturę zmian opisuje właśnie mechanizm transformacji. Rekonstrukcja ontologii transformizmu będzie ukazywać zmienność form i ewolucję bytów – od *arche* aż po ducha i warstwę niezmiennych bytów inteligibilnych.

Najpierw warto przypomnieć kilka tez, które są kluczowe dla zrozumienia transformizmu. Za jedyną substancję samoistną, a więc taką, która nie jest ufundowana w niczym innym, została uznana materia (tu: w znaczeniu fizykalnym), a także energia, która jest ściśle z materią związana jako bodaj jej bardziej pierwotny stan. Każdy indywidualny byt złożony jest właśnie z materii (w znaczeniu tworzywa) oraz formy, która jest wewnętrznym układem tworzących go elementów. Każdy byt, w zależności od tego, do jakiej warstwy bytowej należy, podlega pewnej zasadzie determinacyjnej właściwej tej warstwie. Zasady te pojawiały się w toku rozwoju rzeczywistości zgodnie z paradygmatem ewolucjonistycznym. Chmielecki wyróżnia cztery zasady determinacyjne – relację, informację, reprezentację i sens – to one stanowią o pluralizmie determinizmów, przy czym należy mieć na uwadze, że relacja, informacja i reprezentacja należą wciąż do porządku determinacji przyczynowo-skutkowych, a dopiero duch jest przez sens determinowany inaczej niż przyczynowo<sup>28</sup>.

Wyróżnione zostają także czynniki determinacji charakterystyczne dla każdej warstwy: „...każdej zasadzie determinacyjnej odpowiadają współmierne z nią – bądź pochodne względem niej – czynniki determinacji: formie (tj. pewnemu układowi relacji) – związek funkcyjny, symetria, równowaga, zasada zachowania; informacji – kod genetyczny, sterowanie, sprzężenie zwrotne, homeostaza; reprezentacji – odzwierciedlenie, korelacja, asocjacja, pamięć, popęd, odruch, uczenie się; sensowi – znak, znaczenie, przedmiot, cel, wiedza, wartość”<sup>29</sup>.

To właśnie te czynniki determinacji określają swoistość każdej warstwy. Rzeczywistość składa się z kilku epigenetycznie ułożonych warstw, z których każda powstaje na fundamencie poprzedniej, niższej, i jest do niej nieredukowalna, a także w pewnym zakresie autonomiczna. Fundamentalną różnicą w warstwie wyższej jest inna forma, czyli układ wewnętrzny elementów, stanowiących tworzywo warstwy niższej. Byt warstwy wyższej podlega już nowej zasadzie determinacyjnej właściwej dla tej warstwy, jednak powstaje na gruncie bytów warstwy niższej<sup>30</sup>.

Warstwowo-epigenetyczna struktura rzeczywistości w ramach transformacjonizmu ukazuje inne spojrzenie na zagadnienie problemu psychofizycznego – proces przejścia od stanów fizycznych przez biologiczne, aż do psychicznych, nie jest oddziaływaniem, ale przekształcaniem jednych w drugie. Stany warstwy wyższej nie są zmieniane przez stany warstwy niższej, tylko przez nie tworzone. Nie jest to jednak warunek wystarczający zaistnienia

---

<sup>28</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

danego stanu psychicznego, ten bowiem w równym stopniu zależy od struktury i aktualnego stanu ośrodka, który dokonuje transformacji. „Z drugiej strony, nowo powstały stan psychiczny nie zastępuje urzeczywistniającego go, odpowiednio przekształconego stanu fizjologicznego, lecz zostaje nad nim nadbudowany. Występuje tu więc swego rodzaju paralelizm stanów fizjologicznych i psychicznych, przy czym związek między nimi jest taki, że stanem psychicznym jest forma stanu fizjologicznego – układ relacji pomiędzy jego elementami składowymi (to jest informacjami odpowiedniego rzędu)”<sup>31</sup>. Następnie ta forma zostaje w pewnym sensie wyekstrahowana z jej fizjologicznego kontekstu przez odpowiednie receptory w mózgu, które tę zdolność uzyskały najpierw w wyniku przeobrażeń struktury mózgu, a następnie dzięki przejściu próby doboru naturalnego, w wyniku którego okazały się z jakiegoś powodu korzystne dla danego organizmu. To właśnie selekcja naturalna ma być odpowiedzialna za to, że te wspomniane ośrodki funkcyjne „nauczyły się” reagować na formę<sup>32</sup> stanów fizycznych, a nie na ich tworzywo (materię). Tak więc to forma materii jest czynnikiem decydującym o przekształceniu. Transformacji podlega zatem struktura materii, czyli układ elementów tworzących dany byt. Co więcej, ponieważ struktura rzeczywistości jest warstwowa, a każda warstwa jest także bardzo zróżnicowana wewnątrz, to występuje wiele transformacji, które nakładają się na siebie, tworząc w ten sposób struktury wyższego rzędu, a te podlegają już innym zasadom determinacyjnym<sup>33</sup>.

Transformacjom podlega zatem forma materii, nie zaś materia jako taka. Materia rozumiana jako tworzywo bytów fizycznych nie zmienia się w trakcie przekształceń, tzn. nadal składa się z takich samych cząstek elementarnych, cząstki te zachowują swoje właściwości, pierwiastki chemiczne również. Forma, czyli układ elementów tworzących dany byt, podlega zmianom, w wyniku których następuje zmiana samego bytu. Nadto, zmiana struktury bardziej złożonej (np. połączenie dwóch pierwiastków chemicznych) może, choć nie musi, doprowadzić do ujawnienia się własności emergentnych. Z taką emergencją mamy do czynienia w przypadku wody, której właściwości nie sposób przewidzieć, nawet wtedy, gdy się posiada pełnię informacji o pierwiastkach ją tworzących. Z połączenia wodoru i tlenu powstaje substancja, której forma i właściwości pozostają niemożliwe do przewidzenia – ujawniają się dopiero, gdy dane zjawisko zaistnieje faktycznie. Im wyższa warstwa, tym należałoby się spodziewać, że transformacje i ich efekty powinny być bardziej skomplikowane. „Porównywanie, korelowanie

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 220.

<sup>32</sup> Można przyjąć, że jest to reakcja pośrednia, bo funkcjonuje w oparciu o pewne reprezentacje uchwycone i zapisane w mózgu, które są przedstawieniem zdobytej, a raczej wyuczzonej wiedzy o świecie, jego elementach i łączących je relacjach.

<sup>33</sup> Tamże.

czy kojarzenie stanów informacyjnych – a na tym właśnie polega aktywność psychiczna – ma wprawdzie charakter czegoś zachodzącego czy zmieniającego się w czasie, i w tym sensie są to procesy, ale nie są one procesami fizycznymi, lecz *transformacjami*, to jest zmianami strukturalnymi, dotyczącymi formy, nie materii. Słowem w procesach zachodzących w mózgu obok kategorii materii i energii należy dodatkowo uwzględnić kategorię formy<sup>34</sup>. Widzimy jednak, że w przytoczonym fragmencie nacisk pada na stany mentalne i ich podłoże neuronalne. Tymczasem ontologia transformizmu zakłada, że *zawsze* należy uwzględniać kategorię formy, która odgrywa kluczową rolę (a także zmienność tejże) we wszystkich transformacjach, od poziomu *arche* począwszy.

Z pierwszą transformacją mamy do czynienia gdy prosty bodziec fizyczny zostaje przekształcony na agregat<sup>35</sup> informacji elementarnych. Na tym etapie pewne *stricte* fizyczne dane stanowiące jeszcze (w ramach warstwy fizycznej) relację zostają uchwycone przez powstały już na gruncie biologicznym detektor, co stanowi informację pierwszego rzędu<sup>36</sup>. „Następnie ten luźny agregat, w wyniku zastosowania do niego transformacji typu Fourierowskiego<sup>37</sup>, przekształcony zostaje w odpowiednich ośrodkach sensorycznych kory mózgowej w integralnie traktowaną reprezentację (przejście od fenomenów biologicznych do psychicznych). Przekształcenie to ma charakter morfizmu<sup>38</sup>. Kolejne następujące transformacje nie są już morfizmami, lecz jakiegoś rodzaju przyporządkowaniami. Co jednak

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 215.

<sup>35</sup> Terminu „agregat” używa w swojej teorii Chmielecki, nie podaje jednak ścisłego znaczenia tego słowa. Znaczeń takich jest kilka, dla omawianej teorii jednak zastosowanie może mieć tylko trzy z nich: w logice – zbiór; skupienie cząstek w jedną strukturę; całość powstała przez złączenie niejednorodnych części. Które z tych znaczeń przyjmuje Chmielecki – nie wiadomo. Wydaje się jednak, że może chodzić poniekąd o każde z nich, bowiem w kontekście całej ontologii transformizmu, wszystkie trzy definicje dają się jednako zastosować.

<sup>36</sup> Była już mowa o tym, że informacja „staje się” dopiero w momencie, gdy materia zostaje zorganizowana w jakiś detektor, np. narząd do odbierania danego typu bodźców, który jest zdolny wychwycić różnicę. W ten sposób fizyczna relacja istniejąca w ramach pewnego kontekstu fizycznego nabiera „znaczenia” dla bytu zdolnego ją zarejestrować (jej formę, czyli swego rodzaju abstrakt). Możliwość takiego odbierania bodźców stanowi już o bycie fizjologicznym.

<sup>37</sup> Transformacja Fouriera jest pojęciem matematycznym, które opisuje transformację całkową przyjmującą postać funkcji rzeczywistej  $f(t)$ , gdzie  $t$  przynależy do zbioru liczb rzeczywistych jako dane wejściowe i wyprowadza funkcję o wartościach zespolonych, która opisuje stopień w jakim w funkcji wejściowej występują funkcje zespolone  $f\omega = e^{-i\omega t}$ . Wynikiem działania transformacji Fouriera jest funkcja nazywana *transformatą Fouriera*. Takie działanie może więc mieć postać obliczeń amplitud składowych zespolonych, co w przypadku transformacjonizmu przekłada się na pewien konkretny zmysłowy (np. akustyczny) z jednej strony i jego denotacje asocjacyjne z drugiej strony. Zakres danego pojęcia ma niebagatelne znaczenie dla przebiegu transformacji, gdyż wyznacza jakie grafy znaków (czyli reprezentacji pewnych reprezentacji) zostaną pobrane z pamięci i zestawione z daną nowo zarejestrowaną. Pozostając przy przykładzie akustycznym – słysząc słowo „zamek”, którego denotacja jest dość szeroka, musi nastąpić przywołanie wszelkich konotacji tego słowa i dobranie odpowiedniej asocjacji znaczeniowej – czy przedmiotem, do którego odnosił się wyraz była budowla zwana zamkiem, czy był to zamek w kurtce, czyli suwak, czy też może chodziło o zamek w drzwiach. Rozstrzygnięcie przytoczonego trylematu stanowi dane wyjściowe transformacji Fourierowskiej i jest właśnie wartością zespoloną.

<sup>38</sup> Def.: przekształcenie struktury przy zachowaniu pewnych relacji, w domyśle: między jej elementami; innymi słowy jest to swego rodzaju odwzorowanie.

dzieje się w dalszej części tego procesu? Otóż tak powstała reprezentacja zostaje zapamiętana – zakodowana w części mózgu odpowiedzialnej za pamięć. Przekształcona zostaje tym samym w inną reprezentację, która stanowi zasób pamięci, drugi z dwóch elementów składowych procesu psychicznego. W tym procesie bowiem zasoby pamięci zostają porównane z nowo pozyskanymi zasobami (reprezentacjami) docierającymi z odpowiednich detektorów. Chmielecki utrzymuje, że nie może być tu mowy o korelacji, gdyż do tejże potrzebne są dwa wyodrębnione człony, te zaś w omawianym schemacie nie występują – reprezentacja reprezentacji, czyli dane w pamięci, nazywane także śladem pamięciowym, nie zajmują żadnego konkretnego miejsca w mózgu (w przeciwieństwie do danych zmysłowych, które stają się reprezentacją właściwą, czyli pewnym sposobem odwzorowania świata zewnętrznego w oparciu o możliwe do uzyskania przez receptor informacje). Ponadto, sama reprezentacja w sensie psychicznym nie działa, wszelkie działanie odbywa się w neuronach, w których jest ona zakodowana. One również nie działają na pamięć, a jedynie na jej tworzywo, substrat, czyli na inne neurony. „Działanie jest tu jedynie procesem realizacji odpowiednich stanów psychicznych, a nie ich determinacją”<sup>39</sup>. Uwidacznia się tu w pełni transformacjonizm, bowiem widać wyraźnie, że nie mamy tu do czynienia z procesem fizycznym, ale serią przekształceń strukturalnych, w ramach których jednej liczbie (dane wejściowe pamięci) przyporządkowana zostaje inna liczba (dane wyjściowe). Uzyskana w wyniku tego struktura asocjacyjna zostaje przesłana do układu popędowego, w efekcie czego zostaje w nim wytworzony stan nierównowagi. W przypadku animy, a więc psychiki zwierzęcej, kwestia jest dosyć prosta. Stan nierównowagi zostaje wywołany niejako automatycznie. Istota nie posiadająca ducha nie ma wyboru w swoim zachowaniu, kieruje się determinacją przyczynowo-skutkową, w związku z czym wytwarzane w opisany sposób stany nierównowagi służą zawsze korzyści osobniczej. Prowadzą one do aktywowania tych układów organizmu, które odpowiadają np. za pozyskiwanie pokarmu, odpoczynek, reprodukcję itp., tak więc różnica względem roślin, czy też w ogóle organizmów pozbawionych centralnego układu nerwowego (bowiem to on stanowi cenzus) polega na tym, że organizm nie jest już zdany na machinalne reagowanie w odpowiedzi na bodźce zewnętrzne (stany nierównowagi powstałe na zewnątrz układu), na które nie ma możliwości wpłynąć w żaden sposób. Uzyskuje za to możliwość wytworzenia stanów nierównowagi w celu sprawniejszego zachowywania swego istnienia i przedłużenia własnego gatunku. Jeśli zaś idzie o humanę, czyli psychikę specyficzną ludzką, pojęcie owych stanów nierównowagi zostaje rozszerzone o przedmioty aktywności specyficzną ludzką. Działanie

---

<sup>39</sup> A. Chmielecki, *Między...*, dz. cyt., s. 221.

psychiki jest w tym względzie bardzo podobne do animy, z tą jednak różnicą, że humana może już operować na strukturach ponad fizjologicznych, czysto abstrakcyjnych, zachowując przy tym pewną dowolność ze względu na dostępne alternatywne źródło determinacji. Posługiwanie się pojęciem znaku powoduje, że po usłyszeniu słowa, które znaczy jakiś konkretny ze świata fizycznego (tego już poznanego, zapamiętanego, mającego adekwatną reprezentację w pamięci), następuje *wyrazowy* stan nierównowagi, który zostaje „zaspokojony” przez zestawienie tych danych wejściowych ze strukturą informacyjną wyższego rzędu, która sama jest reprezentacją odpowiadających reprezentacji (czyli asocjacyjną strukturą informacyjną), posiadającą wiele konotacji znaczeniowych i w największej ogólności odnoszącej się do całego diagramu różnorodnie, wzajemnie połączonych ze sobą znaczeń. To rzecz jasna tylko drobny przykład, gdyż zakres poznania psychiki ludzkiej jest ogromny, a w praktyce chyba nawet nieskończony. „Odwrótnie rzecz się ma przy przejściu od zdarzeń duchowych i psychicznych do czysto fizycznych („schody od umysłu do ciała”); jest to ciąg przekształceń struktur informacyjnych wyższego rzędu w struktury rzędu niższego”<sup>40</sup>. Widać więc, po pierwsze, że transformacje nie muszą występować „od dołu do góry”, ale możliwe jest też transformowanie „od góry do dołu”, a po drugie, że duch czy psychika nie tylko nie oddziałują bezpośrednio na warstwy niższe, ale pewne ich stany transformują się w stany właściwe warstwie niższej. Wyjaśnia to zatem tzw. problem *downward causation*, o którym była już mowa.

Na koniec jeszcze jedna uwaga natury ogólnej. Każde przekształcenie jest zdeterminowane przez architekturę ośrodka, który go dokonuje. Jeśli dany ośrodek funkcyjny jest w jakiś sposób uszkodzony lub nie działa poprawnie, wówczas i przekształcenie może zostać przeprowadzone niepoprawnie lub w ogóle może do niego nie dojść. Odpowiadający ośrodek w mózgu spełnia rolę przyporządkowania stanom wejściowym odpowiadających im stanów wyjściowych („odpowiadających” dlatego, że podczas słyszenia powiedzmy słowa „szklanka” nie budzą się raczej skojarzenia ze zwierzęciem futerkowym lub światłem słonecznym; takie całe grafy pojęć nie przystają do informacji uzyskanej słuchowo i skojarzonej z zasobami pamięci). „Ponieważ przy tym struktura zdeterminowana jest genetycznie przez funkcję, a funkcja przez rolę spełnianą w organizmie jako całości, zatem to całość determinuje części i ich wzajemne powiązanie, a nie odwrotnie”<sup>41</sup>. Wynika z tego, że architektura warstwowości (zwłaszcza przy omawianiu tak złożonego zagadnienia, jak problem psychofizyczny) ma sens tylko wtedy, gdy rozpatrywać ją w kategoriach pewnej całości, to bowiem jest czynnik decydujący o takim, a nie innym jej działaniu i charakterze zmian w niej

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 222.

<sup>41</sup> Tamże.

zachodzących. Tak więc warstwa wyższa nie może istnieć bez swego fundamentu bytowego w postaci warstwy niższej.

Podsumowując, transformizm nie jest ograniczony jedynie do wyjaśniania wzajemnych relacji łączących ducha i ciało w ramach problemu psychofizycznego (czy też w ogóle poszczególne warstwy ze sobą). Został on pomyślany jako kompletna, uniwersalna (nie tylko w wymiarze biologicznym) teoria ewolucji. Można przyjąć, że jest to teoria *panewolucyjna*, z uwagi na zakres obejmowania bodaj całości rzeczywistości przez paradygmat ewolucjonistyczny. „Pokazuje on, że wychodząc od pewnych bytów bazowych (fundamentalnych) i relacji pomiędzy nimi, można za pomocą określonej sekwencji przekształceń tego, co już istnieje – przekształceń determinowanych czy też normowanych przez odpowiednią *zasadę wariacyjną*, określającą, która z możliwości dopuszczalnych przez związki istotowe (czynniki determinacji) zostaje zrealizowana, przy zachodzeniu takich, a nie innych „warunków początkowych” (czynników realizacji) – uzyskać byty o dowolnej naturze i sposobie istnienia, włączając w to nadrealnego ducha, powoływana przez niego do istnienia irrealną „rzeczywistość wirtualną”, jak i idealne obiekty matematyczne”<sup>42</sup>. Istnieje wiele zasad wariacyjnych, o których mowa w przytoczonym cytacie, nawet w obrębie jednej warstwy<sup>43</sup>. Dla bytów fizycznych będzie to zatem np. zasada najmniejszego działania (optimum energetyczne) oraz pewne podstawowe niezmienniki przekształceń, dla bytów biologicznych – dobór naturalny, dzięki któremu szanse na przetrwanie gatunku w kontekście środowiskowym zostają zmaksymalizowane, a dla bytów duchowych zasadą wariacyjną są uniwersalne zasady racjonalności. Obowiązkiwanie tej ostatniej zasady sprowadza się do tego, że spośród wszystkich możliwych aktów duchowych wybierane są te, które sprzyjają realizacji wartości preferowanych przez podmiot. „Mamy tu wszędzie do czynienia z grą tego, co *możliwe*, i tego, co *rzeczywiste* (aktualnie istniejące). Nie chodzi jednak o możliwość czysto logiczną (dopuszczającą na przykład – jak w niektórych koncepcjach „możliwych światów”, szczególnie tych uprawianych pod auspicjami Leibniza – obowiązkiwanie innych praw niż faktycznie istniejące), lecz o to, co *potencjalnie* możliwe, przez co kategoria możliwości zostaje zrelatywizowana do rzeczywistości”<sup>44</sup>. Spektrum możliwości jest zatem na tyle wąskie, że nie dopuszcza istnienia innych rzeczywistości, na tyle jednak szerokie, że wszystko to, co aktualnie

---

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Nie jest to, jak się wydaje, przedstawione przez Chmieleckiego w sposób w pełni jasny. Jeśli zasad wariacyjnych jest więcej niż jedna na warstwę, to która z nich ma mieć charakter rozstrzygający? Być może są one jakoś względem siebie komplementarne, wywołując przy jednoczesnym działaniu (obowiązkiwaniu) efekt na zasadzie „dodatniego sprzężenia zwrotnego”.

<sup>44</sup> Tamże.

możliwe, może zostać zrealizowane, urzeczywistnione. Ponadto, Chmielecki wyraża przekonanie, że rzeczywistość winna być pojmowana nie jako prosty zbiór tego, co istnieje ogółem, ale jako wzbogacony również o to, co może istnieć i współistnieć z aktualnością. Zatem kategorie możliwości i rzeczywistości są ze sobą ściśle i nierozzerwalnie wręcz połączone, a pewne potencje aktualizują się dopiero w wyniku sprzyjającej konfiguracji czynników. Chmielecki zdaje się sugerować, że nie tylko zaistnienie, ale jeszcze utrzymanie się w istnieniu, czyli współistnienie z innymi bytami (pewna trwałość), pozwala określić dany byt mianem pełnoprawnego elementu rzeczywistości. „Inną bowiem sprawą jest chwilowo zaistnieć, a inną utrzymać się w istnieniu, to jest współistnieć z tym, co już istnieje, stając się w ten sposób częścią rzeczywistości”<sup>45</sup>. Każdy bodaj gatunek biologiczny istnieje tylko przez jakiś czas, zwłaszcza w myśl teorii ewolucji, ustępując stopniowo (a czasem gwałtownie) miejsca innym, lepiej przystosowanym do środowiska. W skali wieku Wszechświata ten czas trwania gatunku jest tak mały, że niemal niezauważalny, nie wydaje się zatem zasadne, żeby akurat kategorię trwania stosować do elementu, który ma być uznany za pełnoprawną część całości rzeczywistości. Wydaje się więc, że schemat transformacji zachodzących w świecie, w największym uproszczeniu, polega na tym, że samo zaistnienie nie przesądza jeszcze o byciu elementem rzeczywistości. Dany byt musi jeszcze utrzymać się w istnieniu, tj. w pewien sposób być kompatybilny z innymi bytami, z którymi współistnieje. Te inne byty składają się na świat, który wywołuje presję środowiskową, posiadającą charakter selekcyjny – jeśli dany byt jest w stanie wytrzymać tę presję, zaczyna funkcjonować jako pełnoprawny element rzeczywistości, dołączając się tym samym do tego środowiska. Jeśli jednak nie jest w stanie wytrzymać presji selekcyjnej, to „znika”, tj. rozpada się na bardziej fundamentalne postaci bytu, jego forma ulega zmianie etc. W odniesieniu do ducha natomiast powyższy schemat prezentuje się następująco:

„W dziedzinie duchowej, gdzie odpowiednie procesy przebiegają w sferze przedstawień umysłowych, konfrontacja możliwości i rzeczywistości polega na zderzeniu idei z warunkami ich adekwatności bądź stosowalności. Dokonuje się ono bądź w samym umyśle, *via* dwa omówione wcześniej, uzupełniające się nawzajem składniki racjonalności: sensowność (inteligibilność, ładność) z jednej, i selekcyjną postawą realizmu (rozsądek) – z drugiej strony, bądź w świecie społecznym, poprzez zderzenie nieprzepuszczonych uprzednio przez kontrolne sito rozsądku, prób wcielenia idei w życie, z realiami”<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 223.

<sup>46</sup> Tamże, s. 224.

Widać wyraźnie, że paradygmat ewolucjonistyczny zostaje także w tym przypadku zachowany, stanowiąc podstawę transformizmu. Informacja i jej przeobrażenia, wraz z przeobrażeniami struktury (formy) bytów, prowadzą do wykształcania się coraz nowszych rodzajów form, które zostają poddane presji środowiskowej. W ramach omawianego schematu nie jest możliwe funkcjonowanie jakiegokolwiek bytu w oderwaniu od całej struktury rzeczywistości.

*Rozdział dziewiąty*  
**Wątpliwości i uwagi krytyczne**

*Gdy zaś długo spoglądasz w bezdeń,  
Spogląda bezdeń także w ciebie.  
~ Fryderyk Nietzsche<sup>1</sup>*

### 1. Wstęp

Ostatni rozdział niniejszej pracy będzie miał charakter komentarza krytycznego względem tych miejsc w teorii Chmieleckiego, które budzą wątpliwości. Zwłaszcza dwie z nich – autonomia ducha względem warstw niższych oraz kwestia subiektywnych przeżyć – są szczególnie problematyczne. Teoria zaproponowana przez Chmieleckiego jest oryginalna, gruntownie opracowana i – rzec by można – wyrafinowana, posiada też walor interdyscyplinarności, który stanowi wartość dodaną do refleksji filozoficznej. Wśród wielu dotychczasowych prób wyjaśnienia problemu psychofizycznego ontologia integralna jest jedną z najdokładniejszych i skonstruowanych najbardziej kompleksowo – nie jest jednak wolna od problemów, z którymi borykać się musi każda refleksja ocierająca się o *summa philosophiae*<sup>2</sup>, a tak właśnie teorii tę można scharakteryzować.

Ontologia integralna obejmuje swoim zasięgiem szerokie spektrum zagadnień, dlatego też całość tej teorii jest trudna do zbadania – jeśli bowiem krytyka miałaby być wystarczająco rzetelna, wymagałby zespołu specjalistów z poszczególnych dziedzin, do których obficie sięga autor. Jeżeli poddawać ocenie całokształt wspomnianej koncepcji (bez szczegółowego wglądu w niektóre aspekty zagadnień z zakresu nauk szczegółowych), to tylko pod kątem możliwego rozwiązania problemu psychofizycznego – czy przedstawiona propozycja jego rozwiązania jest akceptowalna, czy jednak przytoczone w dalszej części rozdziału kwestie problematyczne uniemożliwiają akceptację zawartych w niej rozstrzygnięć. Sam Chmielecki zdaje się uznawać

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tł. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2023, s. 78.

<sup>2</sup> A. Chmielecki, *Problem...*, dz. cyt., s. 6.

swoją propozycję rozwiązania problemu psychofizycznego za ostateczną i odporną na krytykę. Świadczy o tym zaproponowana przez autora nowa, nieistniejąca jeszcze nauka – psychonika – która miałaby się zajmować badaniem psychiki ludzkiej (po części zapewne także samego ducha, chociaż dla niego postulowaną przez autora adekwatną, nową dziedziną badawczą miałyby być *sensologia* lub inaczej *noetyka*) oraz wzajemnych oddziaływań między nią i ciałem. Ta nowa nauka musiałaby uwzględnić teorię umysłu, którą proponuje Chmielecki oraz być osadzona na gruncie ontologii integralnej. Stanowiłaby ona zapewne kontrpropozycję względem psychologii, która jak dotąd nie tylko nie wypracowała teorii umysłu, nie potrafi też jednoznacznie wyznaczyć granic swojego obowiązywania oraz usiłuje wyjaśniać człowieka i jego najintymniejsze aspekty na sposób nauk szczegółowych, przez co popada w całkowity determinizm przyczynowo-skutkowy i eliminuje w praktyce jakąkolwiek wolność, ale także marginalizuje lub wręcz ignoruje te kwestie. Zaproponowane przez autora wyjaśnienia, chociaż kompleksowe i innowacyjne, nie są jednak wolne od pewnych istotnych znaków zapytania, które muszą zostać usunięte, jeśli psychonika ma pretendować do sugerowanej roli. Problem psychofizyczny do swego wyjaśnienia wymaga podejścia nieszablonowego i takie właśnie prezentuje Chmielecki, jednak jego ostateczna odpowiedź na pytanie „jak możliwe jest oddziaływanie ducha na materię” jest wymijająca – oddziaływanie bezpośrednie nie jest możliwe, gdyż duch może działać bezpośrednio jedynie na psychikę. Niemniej, jak zostanie przedstawione w dalszej części rozdziału, ostatecznie duch jakoś na materię zadziałać musi, tj. wybrać jedną z dostępnych opcji i zainicjować działanie. Nawet zakładając, że działanie ducha realizuje się *via* psychika, problem wydaje się pozostawać aktualny. Czy takie postawienie sprawy może zostać uznane za wystarczające? Kwestia ta budzi uzasadnione wątpliwości, co zostanie szerzej omówione poniżej. Pomimo tego jednak, jako się rzekło, problemów jest więcej, przejdźmy zatem do części głównej, którą jest komentarz krytyczny.

## **2. Kwestia przekonań**

Zagadnienie powstawania przekonań wiąże się ściśle z językiem i nazywaniem, a także myśleniem w ogóle. Gdy istnieje już skodyfikowany system znaków, którymi podmiot może operować, nieuchronnie dojść musi do sytuacji, w której rozwija się myślenie pojęciowe, a więc podmiot zyskuje zdolność formułowania sądów i przekonań. W ogólności można stwierdzić,

że dojrzała istota duchowa działa na podstawie swoich przekonań. Nie wszystkie jednak przekonania są uświadamiane, dlatego Chmielecki twierdzi, że muszą one powstawać poza samym centrum duchowym. Najprościej rzecz ujmując, przekonania są w pamięci zapisywane jako pewne całości, zbiory informacji o świecie. Jak jednak może dochodzić do ich powstania? Autor ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że przekonania powstają na podstawie innych przekonań i zostają skorelowane (jako podzbiory zasobów pamięci) z odpowiadającymi im (tj. w jakiś sposób adekwatnymi) treściami w zasobach pamięci trwałej; są zajęciem stanowiska w jakiejś sprawie. Jednakże, jeśli przekonania powstają na podstawie innych przekonań, to jak dochodzi do powstania *pierwszego* przekonania? Ponieważ opisywany proces dzieje się poza świadomością, a więc poza dcs, należy przypuszczać, że jest to pewna operacja psyche poziomu animalnego, której wyniki duchowi są jedynie prezentowane. Problem z takim ujęciem polega jednak na tym, że nie jest jasne, jak może powstać jakiegokolwiek przekonanie, skoro duch w tym procesie *de facto* nie partycypuje? Pewnym rozwiązaniem mogłaby być intuicja realności, czyli uchwytowanie sensu, tj. domniemanego umocowania bytowego danej reprezentacji, która sama potraktowana zostaje jako niesamoistna, odsyłająca jedynie do czegoś innego, bardziej od niej samoistnego. Zwróćmy jednak uwagę, że intuicja realności i uchwytowanie sensu to prerogatywy samego ducha, nie animy. Możliwym rozwiązaniem jest w tym przypadku odwołanie się do duszy, która u człowieka zastąpiła (zmodyfikowała) animalną strukturę tensorium, i która stanowi instancję spontanicznego zajmowania postaw i generowania stanów nierównowagi w układzie. Być może to właśnie dusza odpowiada za przekonania, które w takim wypadku posiadałyby raczej charakter bardziej uczuciowy niż refleksyjny. Oczywiście, nic nie stałoby na przeszkodzie, aby ich pierwotny stan zajęcia postawy został następnie poddany rozumieniu, które odbywa się w umyśle (w znaczeniu przyjętym przez Chmieleckiego), a nawet rozumowaniu, czyli intencjonalnemu namysłowi. Jest to prawdopodobny scenariusz, bowiem wyniki działania duszy są każdorazowo przesyłane do umysłu, który dopiero dokonuje na tych ustaleniach dalszych operacji. Dopiero tak przetworzone proto-przekonanie zasługiwałoby na miano przekonania *per se*, tym bardziej, że przekonania winny mieć swe ostateczne umocowanie bytowe w wartościach, a te dostępne są poznaniu wyłącznie duchowemu. Jest to możliwy scenariusz, opiera się on jednak na domysłach, a w teorii Chmieleckiego – jak się wydaje – zabrakło doprecyzowania tej kwestii. Zważywszy doniosłość omawianej tematyki dla życia podmiotowego, wydaje się, że opis powstawania przekonań powinien być bardziej rozbudowany i zestawiony z innymi prerogatywami posiadanymi przez człowieka. Nabycie pierwszego przekonania jawi się jako niemalże akt konstytutywny dla bycia osobą, a pojawienie się kolejnych przekonań powinno w takim wypadku być jakoś, w mniejszym lub większym stopniu, wyznaczone

przez to pierwotne przekonanie. Również i taka możliwość rodzi szereg dalszych wątpliwości – czy wszystkie przekonania mogą zostać zmienione? Czy owo pierwsze przekonanie nie posiada innej wyjątkowości poza po prostu byciem pierwszym elementem ciągu wszystkich przekonań? Czy pierwsze przekonanie odgrywa coraz mniejszą rolę w miarę nabywania kolejnych? Czy przekonania zawierają już w sobie element różnicujący rzeczywistość pod kątem dycho-  
tomii dobra i zła? Widzimy więc, że jest to problem szeroki i trudny do jednoznacznych rozstrzygnięć, nawet przyjmując, że w ramach ontologii integralnej możliwe jest uzyskanie ostatecznie odpowiedzi na postawione pytania.

### **3. Relacja między podmiotem i wartościami**

Wartości zostały przez Chmieleckiego określone mianem „napędu ducha”, przez co należy rozumieć, że każdy duchowy fenomen wyrazowy jest zawsze ostatecznie umocowany w jakiejś wartości. Innymi słowy, to wartości determinują akty duchowe. Nie jest jednak jasne, jakie relacje łączą podmiot z wartościami, przypomnijmy bowiem, że wartości to byty idealne ze względu na istotę oraz inteligibilne ze względu na naturę. Nie mogą więc ani oddziaływać, ani stać się przedmiotem oddziaływania, ich inteligibilność zaś oznacza, że są pozaczasowe i niezmiennie. Są to pewne przedmioty ogólne, które nie posiadają swych egzemplifikacji w ścisłym tego słowa znaczeniu – mogą zostać uchwycone poznawczo przez podmiot w konkretnej sytuacji aksjologicznej, jednak to nie oznacza, że przejawiały się one w ten sposób w świecie; rozumieć przez to należy jedynie to, że podmiot był zdolny uchwycić pewien sens (czyli domniemane umocowanie bytowe czegoś) w sytuacji, w której wspomniane umocowanie bytowe jest poza zasięgiem doświadczenia. Problem zaczyna się właśnie wraz z twierdzeniem, że wartości determinują działanie ducha, że to w odwołaniu do wartości dokonuje się wyborów, zajmuje postawy, formułuje sądy wartościujące etc. Fundamentalne pytanie w tym kontekście dotyczy możliwości pogodzenia idealności wartości z tezą, że mogą stanowić determinację ludzkich działań. Odpowiedzią nie może być inna teza stawiana przez autora, jakoby niemożliwe było poznanie samej wartości jako takiej, lecz jedynie przyjęcie pewnego mniemania o niej (idea wartości), wyznaczonego przez daną sytuację aksjologiczną, w ramach której dokonywane wartościowanie odsyła każdorazowo do swego umocowania bytowego w postaci jakiejś wartości. Nawet w takim przypadku uznać należy, że nastąpiło działanie samej wartości, która

przejawiła się podmiotowi w zaistniałej sytuacji (nie zaistniała ona realnie, lecz tylko „pozwo-  
liła się” dostrzec). Czy nie stanowi to zawieszenia idealności wartości? Jak mogą one stanowić  
determinację czegokolwiek, skoro nie mogą oddziaływać? Zauważmy nadto, że samo nawet  
poznawcze uchwycenie wartości już sprawia, że nastąpiło pewne oddziaływanie. Skoro jednak  
wartości nie mogą oddziaływać, to skąd czerpać o nich wiedzę? Należałoby przyjąć, że jedy-  
nym źródłem tej wiedzy jest wspomniane mniemanie o nich na podstawie sytuacji aksjologicz-  
nych, czyli wypracowywanie na drodze rozwoju i gromadzenia doświadczeń idei danej warto-  
ści. Jak jednak sprawdzić, czy to mniemanie jest poprawne? Czy jedynym wyjściem jest zesta-  
wianie uchwyconej wartości z ideą człowieczeństwa, która przez Chmieleckiego przyjmowana  
jest jako najwyższa wartość?

Kolejny problem w kwestii wartości dotyczy ich nieokreśloności. Chmielecki twierdzi,  
że wartości są bytami nieokreślonymi, a pewnej określoności nabywają każdorazowo w zacho-  
dzącej sytuacji aksjologicznej. Zatem należałoby przyjąć, że nigdy nie mogą zostać w pełni  
określone (być może zresztą nie ma takiej potrzeby), sytuacje aksjologiczne wszak występują  
nieustannie i będą występować dopóki istnieć będą istoty posiadające warstwę duchową (która  
jest warunkiem dostępu do wartości). Skoro jednak wartości nie posiadają określoności, za-  
sadny wydaje się również wniosek, że nie posiadają treści. Z kolei wartości beztreściowe by-  
łyby, jak się zdaje, czymś paradoksalnym. Powiedzieliśmy także, że wartości to determinanty  
aktów duchowych. Czy jednak determinują w sposób ścisły? Wydaje się to wątpliwe, ponieważ  
autor zakłada, że nie jest możliwe dokładne poznanie wartości, a tylko utworzenie mniej lub  
bardziej trafnych ich idei. A jeśli nie determinują w sposób ścisły, to jak mogą być podstawą  
dla *każdego* aktu duchowego? Wartości opisane zostały jako napęd ducha, jako ostateczne umo-  
cowanie wszystkich jego aktów. Niestety wątek ten nie został przez autora rozwinięty.

Wreszcie kwestia o znaczeniu fundamentalnym dla aksjologii Chmieleckiego – uznanie  
człowieczeństwa za wartość najwyższą *oraz* miarę wszystkich wartości. Chmielecki  
argumentuje, że wartość jest tym wyższa, im bardziej homomorficzna z człowieczeństwem.  
Człowieczeństwo jako stan rzeczy jest zatem miarą wszelkich wartości i jednocześnie wartością  
najwyższą. Brakuje jednak w pracach autora wnikliwego i wyczerpującego uzasadnienia tego  
założenia. Owszem, twierdzenie o człowieczeństwo jako mierze ara wartości jest uzasadniane  
tym, że jedynie człowiek ma dostęp do warstwy bytów inteligibilnych, a tym samym do sfery  
wartości. Wydaje się jednak, że jest to błąd *petitio principii*, wszak wartości mają być  
niezależne i niezmiennie, obowiązujące powszechnie, a przede wszystkim obiektywne. Istnienie  
wartości nie jest zależne od istnienia człowieka, zatem nie widać powodu, dla którego to

człowieczeństwo miałyby wyznaczać hierarchię wartości. Słabością przedstawianego ujęcia jest także fakt, że Chmielecki nie podjął trudu wyczerpującego zdefiniowania człowieczeństwa, skatalogowania jego cech. Pozwoliłoby to na lepsze zrozumienie stanowiska autora bez potrzeby uciekania się do – niekiedy niewątpliwie chybionych – przypuszczeń i domniemywań.

Nade wszystko jednak, problematyczny jest sam status człowieczeństwa w aksjologii Chmieleckiego. Czy jest ono wartością, czy miarą wartości? Wskazane zostało, że autor przypisuje mu zarówno jeden, jak i drugi walor. Nie jest jednak jasne, jak te dwie perspektywy można uzgodnić. Człowieczeństwo jako wartość jest uznaniowe, nie posiada uzasadnienia w niczym innym. Z drugiej strony, człowieczeństwo jako miara wartości prowadzić musi nieuchronnie do błędu naturalistycznego. W rozdziale szóstym była mowa o tym, że Chmielecki przezwyciężył problem błędu naturalistycznego dzięki założeniu, że wartości nie mają określoności, lecz konkretyzują się w danej sytuacji aksjologicznej. Poszczególne sytuacje aksjologiczne to jednak za mało, żeby na ich podstawie formułować sądy powinnościowe. Zdobywanie wiedzy o wartościach to proces, który nie ma końca, nie da się bowiem uchwycić określoności danej wartości, choćby się uczestniczyło w nieskończeniu wielu sytuacji aksjologicznych. Niemniej widzimy, że kwestia błędu naturalistycznego powraca przy refleksji nad człowieczeństwem jako wartością. Wprawdzie sytuacje aksjologiczne nie implikują ściśle powinności, jednak człowieczeństwo jest faktem naturalnym, tj. zbiorem predykatów istotnościowych określających bycie człowiekiem. A ponieważ każda wartość jest ostatecznie umocowana w pewnym aspekcie człowieczeństwa, przeto uzasadniana jest przez fakt naturalny. Twierdzenie o człowieczeństwie jako wartości najwyższej nie ma uzasadnienia – „człowieczeństwo” jest terminem opisowym i dlatego nie może służyć do opisu innych wartości. Przezwyciężenie błędu naturalistycznego wydaje się być zatem pozorne. Istnieje oczywiście inna możliwość, mianowicie uznanie, że człowieczeństwo nie jest czymś pierwotnym (w sensie faktem naturalnym), jednak wówczas konieczne jest uzasadnienie wartości człowieczeństwa, co z kolei prowadzi do *regressus ad infinitum*.

#### 4. Problem autonomii ducha

Przejdźmy teraz do bodaj najpoważniejszego problemu, który zawiera teoria Chmieleckiego, a jest nim możliwość działania ducha w świecie realnym, czyli wywoływanie w nim nieswoistych zmian. Kwestia ta jest punktem kulminacyjnym rekonstruowanej propozycji rozwiązania problemu psychofizycznego i budzi uzasadnione wątpliwości. Zaczniemy od tego, że duchowe centrum sterujące funkcjonuje na poziomie polowym. Jest to ujęcie problematyczne z jednego podstawowego powodu. Otóż pole, o którym pisze autor, powstaje w wyniku elektrycznej aktywności neuronalnej, jest więc wyznaczone przez architekturę i aktywność mózgu. Autor jednak zakłada zdumiewającą zdolność pola dcs, taką mianowicie, że ma ono możliwość zwrotnej modyfikacji samego siebie, a nawet uniezależnienia się w pewnym zakresie od swego źródła (pomijając jednak kwestie zasilania, które nadal dcs musi otrzymywać od struktur je generujących). Nawet uznając powyższe tezy Chmieleckiego widzimy, że pozostaje problem wpływu czynników zewnętrznych na dcs, nie idzie bowiem tylko o otrzymywanie zasilania z zewnątrz, ten aspekt nie stanowi zdaniem Chmieleckiego problemu i nie narusza autonomii ducha. Problem jaki się pojawia tyczy się samego poziomu polowego, na którym wszak poziomie ma funkcjonować dcs. Wytworzone w skutek aktywności elektrycznej neuronów pole działa na pewnej częstotliwości, wydaje się więc, że zadziałanie na nie odpowiednią częstotliwością prowadzić musi także do zmian w samym dcs. Stanowiłoby to naruszenie nadrealności ducha. Niemniej, skoro może być ono zmienione z zewnątrz i samo dokonywać zmian, to prowadziłyby to z kolei do wniosku, że jest ono bytem realnym, nawet jeśli niesubstancjalnym, niefizycznym. Jak więc w tym kontekście obronić tezę o autonomii ducha, skoro pewien poziom jego istnienia – poziom polowy – może być podatny na zmiany? Co więcej, jeśli poziom polowy pojawia się na skutek działalności elektrycznej w mózgu, a więc warstwowo niższym fundamencie bytowym ducha, to pole to jest bytem konzystującym, czyli w sposób konieczny współistniejący z innym, bardziej od niego samoistnym bytem egzystującym, w dodatku całkowicie przez niego wyznaczonym. Poparciem tej tezy jest również okoliczność, że każdemu człowiekowi przysługuje posiadanie dcs, to wszak jeden z warunków bycia człowiekiem. Wszystkie duchowe centra sterujące są zatem, w myśl ontologii integralnej, identyczne, bowiem i generujące je procesy są identyczne. Wobec tego dcs koweniuje na swym poziomie subwipientnym, czyli na energii, w tym przypadku elektrycznej. Przy takim założeniu dcs, przynajmniej na poziomie polowym, jest zatem wyznaczone i zależne od swego substratu.

Duch w teorii Chmieleckiego działa na podstawie swoich własnych determinant, którymi są wartości; to dzięki wartościom stanowiącym napęd ducha możliwe jest wyzwolenie się z powszechnego w świecie materialnym zdeterminowania przyczynowo-skutkowego. Możliwość wpływu zwrotnego na warstwy niższe przez ducha nosi miano problemu *downward causation* (przyczynowanie odgórne), którego omówienie znajduje się w rozdziale siódmym. Zauważmy jednak, że aby w ogóle możliwe było działanie ducha, potrzebna jest jakaś jego prerogatywa, która to działanie umożliwia, a jest nią wolna wola. Zgodnie z założeniami *downward causation* duch ma możliwość, w oparciu o swe własne czynniki determinacji, podjąć wolną, niezależną od wpływu czynników zewnętrznych decyzję, która następnie realizuje się w strukturach warstw niższych (przede wszystkim w psychice ludzkiej, czyli humanie, a następnie dopiero w warstwie biologicznej i fizycznej). Przypomnijmy nadto, że zgodnie z wykładnią teorii Chmieleckiego akty woli inicjują pewne procesy prowadzące do określonego zachowania, jednak to nie same te akty (pozbawione wszak zawartości informacyjnej, gdyż nie zawierają przedstawień, lecz są ustosunkowaniami do przedstawień wyznaczają, jakie to będzie zachowanie – odpowiada za to umysł (w rozumieniu przyjętym przez autora), który wypracowuje rozmaite przedstawienia na podstawie danych zmysłowych i tych otrzymywanych z duszy, czyli poddanych już wstępnej obróbce rozumienia. Interakcje ducha z psychiką w teorii Chmieleckiego nie budzą większych wątpliwości – ślady pamięciowe w psychice (reprezentacje i ich asocjacje) są ujawniane duchowi dzięki roli świadomości, która monitoruje aktywność psychiki. Przypomnijmy także, że działanie dcs polega w dużej mierze na hamowaniu hamowania impulsów elektrycznych w mózgu, co w praktyce oznacza, że nadanie gotowego komunikatu prowadzącego do danego zachowania, jest wstrzymywane przez dcs, dopóki nie uzna ono, że ten komunikat został już odpowiednio przygotowany i jest gotów do wysłania. Neurony dcs same z siebie hamują każdy komunikat, a jego przygotowanie przed dalszym przesłaniem odbywa się poprzez operowanie na ujawnionych dcs reprezentacjach psychicznych (ponieważ tylko dzięki nim dcs zostaje poinformowane o tym, co dzieje się na zewnątrz niego). Reprezentacje psychiczne w układzie animalnym „pociągają za odpowiedni sznurek”, tj. w sposób zdeterminowany przyczynowo odsyłają do odpowiedniej, wypracowanej lub odruchowej, reakcji na bodziec. Zwierzę nie ma wyboru, reagować musi zgodnie z przypisanymi do bodźca modelami zachowania. Człowiek jednak posiada zdolność oparcia się tej przyczynowości, ponieważ najpierw dokonuje namysłu (rozumienia) nad daną sytuacją, by następnie *wybrać*, która reakcja (i czy w ogóle jakakolwiek) najbardziej mu odpowiada. Jeżeli jednak to akt woli ma zapoczątkowywać pewną sekwencję zdarzeń prowadzącą do jakiegoś zachowania, zatem mającą konsekwencje w świecie materialnym, to winien posiadać jakąś moc sprawczą – i to właśnie

jest największym problemem. Ostatecznie wspomniane hamowanie hamowania *musi* nastąpić w konsekwencji zadziałania jakiejś siły na hamujące nadanie komunikatu neurony dcs. Problem z tym ujęciem sprawy polega na tym, że działając jakąś siłą na wspomniane neurony, duch zostałby wciągnięty w łańcuch przyczynowo skutkowy, stając się w istocie jednym z bytów realnych, bo byłby podatny na zmianę wywołaną przez odebrany komunikat, lub też musiałby posiadać jakąś siłę zdolną „poruszyć” obiekt fizyczny, pozostając jednak poza właściwą warstwowość niższą przyczynowością. Duch, jak wiadomo z przeprowadzonej rekonstrukcji ontologii integralnej, nie może jednak oddziaływać bezpośrednio na materię. Idzie więc o ten jeden konkretny element teorii – jak następuje zniesienie hamowania neuronów dcs? Chmielecki argumentuje, że dane przedstawienie (reprezentacja lub reprezentacja innej reprezentacji) nie jest przyczyną aktu woli (to bowiem oznaczałoby uwikłanie w przyczynowość), lecz jej podstawą przedmiotową, natomiast obrona autonomii ducha ma być zapewniona dzięki temu, że funkcjonować ma on na poziomie polowym, tj. nie otrzymuje informacji drogą przekąźnikową, lecz jawią mu się one (zostają zaprezentowane) na drodze przenikania się dwóch pól – jego własnego, powstającego jako *residuum* aktywności elektrycznej jego własnych neuronów, oraz pola generowanego przez przesyłane w mózgu sygnały. Czy jednak taka modyfikacja nie stoi w sprzeczności z tezą o nadrealności ducha?

Nadto, autor twierdzi, że chociaż do samego powstania dcs niezbędne są prądy elektryczne w mózgu, to już po ich zaistnieniu i wygenerowaniu poziomu polowego, dcs staje się od nich niezależny (przynajmniej w jakimś stopniu) i sam może podejmować autonomiczne decyzje. Na czym miałyby to jednak polegać w praktyce? Otóż Chmielecki twierdzi, że dcs posiada zdolność wtórnego wpływania na te prądy, które dcs wygenerowały i modyfikowania ich. Widzimy więc, że powraca ten sam problem – w jaki sposób niematerialny duch działa na materię (czy też energię)? Czy dysponuje sam energią? Taka odpowiedź wydaje się nie do przyjęcia, musiałby bowiem wtedy być bytem realnym, gdyż tylko takie byty mogą dysponować energią i ją przesyłać. Ponieważ jednak byty realne są, co do zasady, poddane determinizmowi przyczynowemu, to również duch musiałby być zdeterminowany przyczynowo. Chmielecki twierdzi także, że autonomia ducha polega na tym, że uniezależnia się względem źródła prądowego, które go generuje. Zmiana reżimu przesyłania impulsów w neuronach dcs z tonicznego na salwowy – co odpowiada zwolnieniu hamowania przesyłu komunikatu – ma brać się z „... pewnej zmiany macierzystego pola elektromagnetycznego dcs, niezależnej od zmian na poziomie >prądowym<”<sup>3</sup>. Jeżeli jednak, to ta zmiana odpowiadać ma za wykonanie duchowego

---

<sup>3</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 303.

aktu woli, to ponownie trafiamy do punktu wyjścia – w jaki sposób niematerialny duch może sam zmodyfikować polowy poziom swego funkcjonowania, tj. wpłynąć bezpośrednio na energię (czyli poziom fizyczny)? Trudna do przyjęcia wydaje się także możliwość zmiany własnego pola dcs *bez zmiany* pola macierzystego, tj. na poziomie elektrycznym. Mówiąca o tym teza zdaje się przeczyć przyjętej przez autora zasadzie, że każdej zmianie poziomu wyższego odpowiada skorelowana z nią zmiana poziomu niższego, gdyż warstwy bytowe tworzą pewne kontinuum, nie istnieją w odseparowaniu. Jeżeli wskazywać na jeden zarzut względem teorii Chmieleckiego, który obalałby przedstawioną przez autora propozycję rozwiązania problemu psychofizycznego, to omawiana wątpliwość byłaby zapewne najpoważniejsza. Zarzut niniejszy można bowiem krótko ująć w sposób następujący: duch w teorii Chmieleckiego jawi się albo jako bezsilny, albo zależny od świata. Nie idzie tu wszak o zależność istnienia – duch zdaniem autora musi posiadać fundament bytowy wszystkich niższych warstw bytowych żeby móc zaistnieć. Zależność od świata przejawiałaby się w tym, że duch obdarzony siłą zdolną zainicjować zmiany w świecie byłby częścią tego świata. W dodatku musiałby być substancjalny, tylko tak bowiem mógłby korzystać z energii potrzebnej do działania; bez tego nie miałby szans wywołać żadnej zmiany.

## 5. *Qualia*. Świadomość fenomenalna

Na koniec pozostaje problem *qualiów*, czyli subiektywnych przeżyć lub też świadomości fenomenalnej. Kwestia ta została przedstawiona w rozdziale VII z zaznaczeniem, że jej ujęcie przez autora budzi pewne wątpliwości. Chmielecki twierdzi, że subiektywne przeżycia nie wnoszą nic do funkcjonowania człowieka i przypisuje im jedynie rolę epifenomenów zdarzeń psychicznych. Dodaje jednak pewne zastrzeżenie, które czyni tę kwestię problematyczną. *Qualia* bowiem mogą odgrywać pewną rolę w funkcjonowaniu człowieka, jednak tylko *per procura*, tj. jak wszystkie inne przejawy aktywności duchowej mogą stać się przedmiotem spostrzeżenia dcs, co znaczy, iż posłużyć mogą jako podstawa do dalszych działań, podejmowanych decyzji, formułowanych sądów wartościujących etc. Owszem, w ramach teorii Chmieleckiego wyjaśnienie zjawiska subiektywnych przeżyć nie jest konieczne, żeby wytłumaczyć funkcjonowanie człowieka; nie pełnią one bowiem żadnej istotnej systemowej roli. Autor twierdzi, że nawet gdyby *qualia* usunąć, człowiek funkcjonowałby tak samo, jak w ich obecności (tzw. *idea zombie*). Jest to stanowisko trudne do przyjęcia, zwłaszcza w perspektywie

zarysowanej powyżej – skoro subiektywne przeżycia mogą stać się podstawą wyznawanych przez daną osobę przekonań, to nie sposób odmówić im pewnej istotnej roli systemowej, nawet przy założeniu, że powstają one wtórnie, jako „cień rzucany przez aktywność psychiki”. Również hipotetyczny proces powstawania *qualiów* Chmielecki określa mianem „tajemniczego”<sup>4</sup>, co wskazuje na brak możliwości jednoznacznych rozstrzygnięć w tej kwestii (przynajmniej w ramach omawianej teorii). Przywołując pojęcie emergencji, można powiedzieć, że subiektywne przeżycia są jej przykładem w najdoskonalszym sensie; nie tylko bowiem na podstawie ich przyczyn nie sposób przewidzieć jakie one będą, ale także nie mogą one być zredukowane do powodujących je czynników, a tym samym przez te czynniki wyjaśnione. Podstawowy problem z takim ujęciem świadomości fenomenalnej polega na tym, że trudno dociec, czym ona ma w zasadzie być, skąd się bierze oraz jak subiektywne przeżycia mogą być podstawą dla przekonań, przy jednoczesnym odmawianiu im roli systemowej w funkcjonowaniu człowieka. Na kłopotliwość takich rozstrzygnięć zwracał już uwagę Robert Poczobut<sup>5</sup> w jednym z nielicznych opracowań teorii Chmieleckiego argumentując, że problem *qualiów* wskazywać może na eksplanacyjne ograniczenia transformacjonizmu. Odpowiedź Chmieleckiego<sup>6</sup> na postawione zarzuty odwołuje się do dwóch przypadków, w których możliwe byłoby przyznanie racji Poczobutowi – albo inne podejście musiałyby subiektywne przeżycia wyjaśniać, a to zdaniem autora nie zachodzi, albo też ich wyjaśnienie musiałyby być niezbędne dla zrozumienia umysłu, co również Chmielecki odrzuca, twierdząc, że jego teoria wyjaśnia umysł bez odwoływania się do *qualiów*. Autor dodaje także, że jest dla niego oczywiste, iż subiektywnych przeżyć wyjaśnić się nie da, z czego bierze się ich wspomniana tajemniczość. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której *qualia*, chociaż nie są konieczne do wytłumaczenia działania umysłu w ramach teorii Chmieleckiego, a być może w ogóle są niewytłumaczalne (czego jednak z całą pewnością stwierdzić się nie da), odgrywają przecież ważną rolę w funkcjonowaniu osoby. To, że zjawisko takie istnieje, nie jest przez Chmieleckiego kwestionowane, jednak rola tego zjawiska jest marginalizowana, co zdaje się stać w sprzeczności z rolą, jaką subiektywne przeżycia odgrywają w funkcjonowaniu podmiotu (co poniekąd przyznaje sam autor – mogą wszak stać się podstawą rozmaitych przekonań). Można by nawet z równym prawdopodobieństwem założyć – odwołując się w dodatku do samej teorii Chmieleckiego – że wbrew przyjętym przez niego założeniom, subiektywne przeżycia nie tylko pełnią ważną rolę w życiu człowieka, ale także, że gdyby ich zabrakło, to *każdy* wybór i działanie wyglądałyby inaczej; taki wniosek również wydaje się być

---

<sup>4</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 208.

<sup>5</sup> R. Poczobut, *Transformacjonistyczna...*, dz. cyt., s. 104-106.

<sup>6</sup> A. Chmielecki, *Robertowi...*, dz. cyt., s. 115-116.

uprawniony, nawet w świetle ustaleń samego autora. Struktura ontologiczna skonstruowana przez Chmieleckiego jednoznacznie przyznaje subiektywnym przeżyciom status bytów irrealnych, niemniej stoi to w sprzeczności z ustaleniami, że mogą one stanowić podstawę dla ludzkich działań. Wyjaśnienie działania umysłu bez odwoływania się do *qualiów* wydaje się być możliwe tylko pozornie, wówczas, gdy przyjmie się definicję umysłu zaproponowaną przez samego autora – umysł ma być operatorem zmodyfikowanej pamięci operacyjnej (krótkoterminowej u zwierząt). Jeżeli jednak rozumieć umysł szerzej jako instancję zawiadującą życiem mentalnym człowieka (w takim potocznym rozumieniu Chmielecki również niekiedy stosuje ten termin), problem *qualiów* staje się na powrót istotny. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której oba twierdzenia zdają się mieć równe prawo do uznania je za prawdziwe. Wydaje się zatem wątpliwe, czy kwestia *qualiów* w omawianej teorii jest wyjaśniona zadowalająco, tym bardziej, że Chmielecki usiłuje swoje wyjaśnienia ograniczyć do niezbędnego minimum. Niektóre tezy autora, jak choćby ta, że *qualia* na zawsze pozostaną tajemnicą, mogą z równym powodzeniem wskazywać na niedostateczną moc epistemiczną teorii.

Subiektywne przeżycia, także w ujęciu autora, spełniają istotną rolę w funkcjonowaniu człowieka. O podmiocie możemy mówić – zdaniem Chmieleckiego – dopiero wówczas, kiedy spełnione są odpowiednie warunki, jak na przykład bycie świadomym (aktualnie). Załóżmy na potrzeby niniejszej analizy, że to prawda. Skoro jednak subiektywne przeżycia zawsze towarzyszą świadomości, w dodatku *wszystkim* uświadamianym jakościom, i skoro – jak twierdzi autor – człowiek błędnie uznaje je za zjawiska mentalne *per se*, to jak wykazać, że *qualia* nie są właśnie sednem bycia świadomym? Człowiek wszak nie ma możliwości postrzegać świat inaczej niż przez pryzmat *qualiów* – to, że pod ich powierzchnią działają inne, bardziej podstawowe siły i procesy nie oznacza, że subiektywne przeżycia są bezsilne, ale że wszystkie procesy informacyjne prowadzące do ich powstania są ich czynnikami realizacji. Zatem można założyć, że to procesy informacyjne są w pewnym sensie bezsilne – one tylko umożliwiają powstanie i działanie podmiotu; są koniecznym warunkiem bycia człowiekiem, jednak warunkiem niewystarczającym. Dopiero *qualia* dają możliwość działania w świecie jako podmiot. Bez nich człowiek byłby niczym więcej jak biologiczną, wyrachowaną maszyną. Teza, jakoby zachowanie i funkcjonowanie człowieka bez udziału subiektywnych przeżyć miało być takie samo jak w ich obecności jest nad wyraz wątpliwa. Wszystkie decyzje podejmowane przez człowieka pozbawionego świadomych przeżyć byłyby prawdopodobnie inne. Sama informacja bowiem nie musi być dla podmiotu wiążąca, dopiero jej interpretacja z perspektywy świadomości fenomenalnej daje możliwość wzniesienia jej na wyższy poziom postrzegania. Świadomość fenome-

nalna otwiera nowy wymiar funkcjonowania istoty ludzkiej – wymiar postrzegania i odkrywania świata „po swojemu”, w unikatowy i niepowtarzalny sposób. Ponieważ o subiektywnych przeżyciach drugiej osoby nie można mieć żadnej wiedzy poza tym, co dany człowiek zechce ujawnić (a nie musi to być wszak prawda), przeto zostały one uznane za nieprzystające do informacyjnego (i w gruncie rzeczy naukowego) opisu świata.

Jak jednak wytłumaczyć fakt, że człowiek niekiedy zachowuje się w sposób przewidywalny, można by rzecz – racjonalny, nawet w wypadku jakiegoś rodzaju zaburzeń świadomościowych (przykład wspomnianych już zabiegów komisurotomii czy hemisferektomii)? Odpowiedź na to pytanie nie musi być tak trudna, jak się może wydawać. Przyjmując istnienie duchowego centrum sterującego należy także założyć, zgodnie z tezami teorii Chmieleckiego, że posiada ono nadrzędne funkcje kierownicze w ramach całego układu. Pomimo tego, że nie jest w stanie wpływać na każdy jego element z całkowitą dowolnością, to jednak posiada ono możliwość sterowania całym układem przy pomocy swych własnych narzędzi. Prawdopodobna wydaje się zatem teza, że dcs wypracowuje pewne schematy działania, pewne utarte ścieżki swej aktywności, które mogą z powodzeniem funkcjonować nawet przy (domniemanym) zaniku subiektywnych przeżyć. Co jednak w sytuacji, gdy ktoś urodził się z poważnymi wadami neurofizjologicznymi, uniemożliwiającymi w praktyce (przynajmniej w ramach rekonstruowanej teorii) skuteczne działanie dcs, a także pojawienie się subiektywnych przeżyć (choć taka możliwość wydaje się w najwyższym stopniu wątpliwa i nieprawdopodobna)? Odpowiedź jaka się nasuwa jest dosyć prosta – ktoś taki również funkcjonowałby na podstawie dcs, jednak to centrum byłoby ograniczone w swej aktywności przez znacznie bardziej ubogie dane, na których mogłoby operować, oraz miałoby mniejsze możliwości wpływania na poszczególne obszary aktywności. Co do zasady jednak działałoby tak samo. Nad tą, prawdą że niełatwą i egzotyczną, tematyką należałoby się pochylić z większą pieczołowitością niż to zdaje się umożliwiać ontologia integralna. Podstawowa dla niej kategoria informacji może okazać się niewystarczająca do właściwego i pełnego opisu rzeczywistości. Przykładem tej niewystarczalności są być może *qualia*, wskazujące na zakres eksplanacyjny teorii Chmieleckiego. Z drugiej strony, może być tak jak twierdzi autor, tj. że subiektywne przeżycia na zawsze pozostaną niewyjaśnioną tajemnicą, nawet to jednak nie przekreśla ich istotności, czy wręcz fundamentalności dla bycia podmiotem.

Jest wysoce wątpliwe, czy Chmieleckiemu udało się rozwiązać problem przeżyć. Wydaje się, że kwestia ta została przez autora raczej unieważniona niż rozwiązana. Widzimy jednak, nawet w samej rekonstruowanej teorii, że odgrywają one pewną rolę w funkcjonowaniu

podmiotu, chociażby jako podstawa do powstawania przekonań. Wyjaśnienie działania podmiotu bez uwzględnienia przeżyć jest pozorne i nie daje prawdziwego obrazu człowieka. Argumenty za epifenomenalnością przeżyć i ideą zombie także są niewystarczająco uzasadnione.

\*

Warty odnotowania jest również fakt, że w swej ostatniej książce traktującej o problemie psychofizycznym, *Podstawach psychoniki*, Chmielecki w uwagach końcowych zwraca uwagę na kilka kwestii potencjalnie problematycznych, które, jak sam twierdzi, budzą jego niedosyt. Pierwszym takim zagadnieniem są subiektywne przeżycia, którym autor odmawia miejsca w strukturach bytowych człowieka w innej formie, jak tylko pewnego *residuum* zjawisk psychicznych (a precyzyjniej: energetycznego zasilania tychże zjawisk). Chmielecki ogranicza się jednak do uwag natury ogólnej, tj. że przeżycia są tajemnicze, niezdolne do samodzielnego istnienia oraz, że status epifenomenów, który został im w ramach ontologii integralnej przypisany, to kres możliwości eksplanacyjnych względem *qualiów* w ogóle<sup>7</sup>.

Problematyczne z pewnego punktu widzenia są również zdaniem autora niektóre bardziej szczegółowe kwestie dotyczące fenomenów duchowych. To, że każdemu fenomenowi duchowemu towarzyszy w sposób konieczny równoległy proces neurofizjologiczny rodzi kilka wątpliwości. Chmielecki twierdzi, że wspomnianą równoległość należało założyć, gdyż w przeciwnym wypadku duch musiałby zostać uznany za byt substancjalny. Takie założenie jednak nie prowadzi do – błędnego zdaniem autora – wniosku o paralelizmie psychofizycznym, bowiem stany duchowe wpływają na niższe warstwy, a doniesienia ze zmysłów są podstawą do działania ducha. Te dwa światy nie są niezależne, gdyż to nie niezależność, lecz samookreślenie należy według Chmieleckiego rozumieć pod pojęciem autonomii<sup>8</sup>.

Również umysł (w rozumieniu Chmieleckiego) nie został zdaniem autora wyczerpująco przez niego omówiony. Zwraca uwagę, że jego rola systemowa, polegająca na przeszukiwaniu zasobów pamięci operacyjnej i przedstawianiu jego wyników centrum duchowemu to być może nie wszystko. Jest prawdopodobne, że umysł może także wytwarzać nowe połączenia między elementami pamięci, co skutkuje zjawiskiem nagłych „olśnień”. Z drugiej jednak strony, Chmielecki wskazuje, że z tym samym prawdopodobieństwem za „olśnienia” może odpowiadać intelekt, bowiem to on dysponuje zdolnością rozumienia. Której z tych dwu instancji można przypisać wspomnianą zasługę – nie wiadomo<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 306.

<sup>8</sup> Tamże, s. 307.

<sup>9</sup> Tamże, s. 307-308.

Ostatnia uwaga autora tyczy się kwestii, co wywołuje zachowania na poziomie duchowym, bowiem inicjatorem może być tak duch, jak i dusza (umysł pełni rolę kognitywną i nie ma możliwości kierować zachowaniem). Duch w teorii jest instancją najwyższą, kierującą zachowaniem układu, dusza natomiast ma mu dostarczać niezbędnych ku temu danych. Dusza generuje także spontaniczne odpowiedzi na zastane sytuacje, które duch może, ale nie musi zaakceptować. Chmielecki twierdzi jednak, że zdarza się nierzadko, iż to właśnie propozycja zachowania płynąca z duszy wygrywa, w dodatku wbrew duchowi. Jak to jest możliwe? Także w tym przypadku odpowiedź brzmi – nie wiadomo. Autor przypuszcza, że może to mieć pewien związek z siłą bodźca emocjonalnego z jednej strony i słabością wolnej woli z drugiej. Od czego jednak te dwa ostatnie stany rzeczy miałyby zależeć pozostaje już niewyjaśnione.

## Zakończenie

Na zakończenie niniejszych rozważań należy podsumować otrzymane w wyniku rekonstrukcji teorii Chmieleckiego rezultaty. Rozdział poprzedni miał charakter komentarza krytycznego w stosunku do pewnych wątków w omawianej teorii, które budzą wątpliwości, zatem w zakończeniu szczegółowa analiza tych kwestii nie jest już konieczna.

Przede wszystkim jednak, w bezpośrednim nawiązaniu do rozdziału poprzedniego, odpowiedzi wymaga główne pytanie zasygnalizowane już we wstępie i będące kwestią przewodnią całej pracy, tj. czy Chmieleckiemu udało się rozwiązać problem psychofizyczny? W świetle przeprowadzonych rekonstrukcji i analiz autor niniejszych słów starał się udowodnić, że odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Nadto, ponieważ Chmielecki w znacznym stopniu dokonał modyfikacji pojęć i terminów (ogółem: języka dziedziny przedmiotowej), wydaje się wysoce niejasne, czy problem, który był przez autora rozwiązywany był rzeczywiście problemem psychofizycznym. Ta wątpliwość wymaga dalszych badań i opracowań. Chmieleckiemu udało się uniknąć wielu błędów obecnych w innych teoriach, a złożoność i kompleksowość zaproponowanych rozwiązań przekracza zdecydowanie wszystkie dotychczasowe próby zmierzenia się z podejmowaną problematyką. Autor rozważania swoje przedstawił w zgrabnej i koherentnej formie, która nie przytłacza objętością, dzięki czemu nawet pomimo znacznego skomplikowania, możliwości krytycznego spojrzenia i rekonstrukcji są duże. Brak ostatecznego, zadowalającego rozwiązania nie oznacza bynajmniej, że teoria Chmieleckiego nie niesie ze sobą wielu ciekawych, nietrywialnych rozwiązań, oraz rozlicznych korzyści dla zrozumienia świata i człowieka.

Pieczołowicie skonstruowany system ontologii integralnej wydaje się być świetnym narzędziem do badań skomplikowanych struktur bytowych i ich wyjaśniania na bardzo ogólnym poziomie. Dzięki uwzględnieniu dokonań nauk szczegółowych w stopniu nadzwyczaj obszer- nym, ontologia integralna nie pozostaje w odosobnieniu od innych dziedzin wiedzy, dając możliwość interpretacji doniesień z ich zakresu w ramach większej całości. Rola ontologii integralnej nie ogranicza się jedynie do scalania wiedzy z różnych dziedzin szczegółowych; ma ona do zaproponowania coś specyficznie nowego, mianowicie transformizm. Jakoż, ontologia transformizmu opisuje w interesujący i nowatorski sposób pojawianie się w świecie nowych rodzajów bytów, coraz bardziej skomplikowanych i zróżnicowanych. Teza, jakoby wyłanianie się

nowych struktur bytowych nie następowało w wyniku oddziaływania jednych bytów na drugie, lecz transformacji jednych w drugie, prawdopodobnie nie znajduje analogii wśród koncepcji filozoficznych. Takie ujęcie problemu sprawia, że nowe jakościowo formy nie tylko stanowią wzbogacenie ogólnej struktury bytów, ale także, że nie mogą zostać zredukowane do poziomu bytów warstwy niższej. Wszelkie redukcje bowiem możliwe są jedynie w obrębie jednej warstwy. Kategoria informacji i jej rola w funkcjonowaniu struktur bytowych również rzuca nowe światło na kwestię najbardziej fundamentalnej kategorii ontologicznej. Od czasów Arystotelesa za kategorię tę uznawano „rzecz”, Chmielecki natomiast postuluje, żeby za najbardziej podstawową kategorię ontologiczną uznać „proces”, co prowadzi do zmiany postrzegania rzeczywistości, jako bardziej dynamicznej, będącej „w ciągłym ruchu”. Zmienność w teorii Chmieleckiego to prawdopodobnie jedyny stały element świata, nie dotyczy ona jednak bytów inteligibilnych – czyli ostatniej warstwy – te bowiem nie posiadają ruchu własnego, nie zachodzą w nich żadne procesy, dlatego na nich kończy się możliwość rozwoju rzeczywistości w tym sensie, że żadna nowa warstwa nie może już powstać. Niemniej rzeczywistość podlega niustannym zmianom. Wskazując na kres mechanizmów warstwowych Chmielecki wskazuje jedynie, że pięć wyróżnionych warstw określa, jaki jest zakres rzeczywistości, nie zmienności form w obrębie każdej z warstw.

Osobnym zagadnieniem jest aksjologia Chmieleckiego, w ramach której wypracowany został hierarchiczny układ wartości, pojmowanych jako pewne ogólne przedmioty nieposiadające określoności. Niektóre rozwiązania – chociażby uznanie człowieczeństwa za wartość najwyższą i miarę wszelkich wartości – budzą wątpliwości, niemniej w pewnym zakresie zrekonstruowana teoria wartości zdaje się być uzasadniona. Dotyczy to przede wszystkim rozbudowanego podziału wartości, określenia każdej z nich za pomocą głębokości, rangi i wagi. Te trzy parametry charakteryzują daną wartość i precyzyjnie umiejscawiają ją wśród innych wartości. Ta przyjęta struktura jest odporna na relatywizm, bowiem zakłada obiektywność wartości, a także na zarzut ścisłego zdeterminowania wpływem wartości na człowieka. Ścisłe zdeterminowanie nie zachodzi, bowiem wartości jako byty idealne nie mogą oddziaływać – duch może uchwycić ich przejawienie się, tj. ich niepełną konkretyzację w ramach danej sytuacji aksjologicznej, jednak nie poznaje on wartości jako takiej, lecz jedynie „dopowiada” sobie pewne brakujące umocowanie bytowe uchwyconej sytuacji aksjologicznej, którym jest każdorazowo jakaś wartość. Duch jest zatem determinowany przez wartości jedynie na podstawie swoich o nich mniemań (idei wartości). Stanowisko Chmieleckiego odnośnie do wolności ducha nie mieści się zatem w dychotomii determinizm-indeterminizm; należy uznać, że jest on zwolennikiem autodeterminizmu.

Teoria Chmieleckiego jest trudna do jednoznacznego określenia, wymyka się prostym przyporządkowaniom. Nie jest to teoria dualistyczna, gdyż autor odrzuca tezę mówiącą o tym, że duch czy też umysł to inna substancja niż materialny substrat, jednak nie jest także teorią monistyczną, bowiem twierdzenie, jakoby istniała tylko jedna substancja i nic poza nią również jest w ramach rekonstruowanego systemu nieuprawnione. Duch jest niesubstancjalny, mimo tego, że musiał powstać na fundamencie materii (energii), w wyniku jej transformacji. Ontologia integralna jest teorią pluralistyczną w odniesieniu do zasad determinacyjnych, którym podlegają poszczególne warstwy, co sprawia, że stanowi „trzecią drogę” między monizmem a dualizmem, usiłując godzić te dwa stanowiska (autor twierdzi nawet, że konflikt ten jest w istocie rzeczy pozorny). Kolejną zaletą rekonstruowanego systemu jest jego odporność na redukcjonizm, dzięki czemu nie tylko broni autonomii ducha, ale także unika wielu redukcjonistycznych problemów, między innymi sprowadzania wszystkiego, co dzieje się w świecie, jedynie do poziomu zjawisk fizycznych, co skutkować musi utratą sedna wielu złożonych problemów.

Chmielecki w swej ontologii duży nacisk kładzie na integralność. Spójność stworzonego przez autora systemu jest widoczna przy okazji każdego z podejmowanych wątków, gdyż nie sposób omówić jakiegokolwiek zagadnienia w oddzieleniu od jego szerszego kontekstu. Tak jak byt nie istnieje w izolacji, tak poszczególne kwestie opisywane są w nawiązaniu do innych. Stanowi to potwierdzenie przyjmowanej przez autora definicji ontologii jako nauki o bycie w ramach całości i części. Dzięki tym połączeniom oraz wynikającym z nich konsekwencjom, rzeczywisty zasób eksplanacyjny teorii jest znacznie większy niż wskazywać by mogło kilkaset stron, na których została ona zreferowana w każdej z pozycji autorstwa Chmieleckiego.

Ostatecznie, pomimo wyrafinowania i szerokiego zakresu omawianej teorii, należy stwierdzić, że problem psychofizyczny pozostaje wciąż daleki od rozwiązania, chociaż znaczący wkład teorii Chmieleckiego nieco to rozwiązanie zdaje się przybliżać. Ontologia integralna może być uznana za najdoskonalszą wersję niedoskonałej teorii. Niedoskonałej, gdyż nawet pomimo całego bogactwa merytorycznego, jakie prezentuje, nadal nie udziela zadowalającej odpowiedzi na pytanie główne dotyczące relacji umysłu i ciała. Sam autor prawdopodobnie uznał problem psychofizyczny za rozwiązany, na co wskazuje propozycja utworzenia nowej, nieistniejącej jeszcze nauki – psychoniki. Miałaby ona być „...teoretycznie zorientowanym, spójnym pojęciowo, systematycznym studium związków pomiędzy dziedziną tego, co

psychiczne a procesami rozgrywającymi się w centralnym układzie nerwowym (głównie w mózgu), traktowanymi jako dwie nierozłącznie ze sobą splecione strony medalu”<sup>1</sup>. O ile przytoczone zostały już wątpliwości co do samej propozycji rozwiązania problemu psychofizycznego, o tyle sam pomysł powstania psychoniki wydaje się być interesujący. Zakładając, że problem ten zostanie kiedyś rozwiązany, psychonika w formie i zakresie postulowanym przez jej autora może odgrywać kluczową rolę w pogłębianiu ludzkiej samowiedzy.

Jest prawdopodobne, że wyjaśnienie relacji łączących umysł i ciało wymagać może zupełnie nowego, nieznanego dotychczas rodzaju namysłu nad rzeczywistością, który nie tylko nie wykluczy doniosłej roli subiektywnych przeżyć, ale będzie potrafił uzasadnić ich ważkość dla człowieka. Istota zjawiska jakim jest duch także pozostaje nieuchwytna – bodaj nikomu w historii nie udało się stwierdzić nic pewnego w tym zakresie (może poza konstatacją, że duch jest podmiotem aktów). Rozważania Chmieleckiego, pomimo pewnych nowych wątków, na przykład wskazanie na sens, który został uznany za zasadę determinacyjną warstwy duchowej, nadal pozostawiają kwestię ducha niewyjaśnioną. Duch wymyka się jak dotąd poznaniu, szczególniemu uchwyceniu, a dla wyjaśnienia relacji umysłu i ciała kwestia istoty ducha może okazać się fundamentalna, widzimy bowiem, że bez jej właściwego zrozumienia szereg kwestii w zakresie problemu psychofizycznego pozostaje wciąż bez wiążących rozstrzygnięć.

---

<sup>1</sup> A. Chmielecki, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 9.

## Bibliografia

- Bunge M., *The Mind-Body Problem*, Pergamon Press, Oxford 1980.
- Bremer J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Chmielecki A., *Człowiek jako autonomiczna osoba*, [w:] „Filo-Sofija”, nr 1, 2001.
- Chmielecki A., *Droga do wartości*, [w:] „Filo-Sofija”, nr 31 (2015/4/I).
- Chmielecki A., *Między mózgiem i świadomością. Próba rozwiązania problemu psychofizycznego*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.
- Chmielecki A., *O uzasadnianiu w etyce*, [w:] „Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia”, red. Jacek Ziobrowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013.
- Chmielecki A., *Podstawy psychoniki. Ku alternatywie dla cognitive science*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
- Chmielecki A., *Problem autonomii ducha w perspektywie ewolucjonizmu*, Wydawnictwo Oficyna Akademicka, Warszawa 1995.
- Chmielecki A., *Robertowi Poczubotowi w odpowiedzi*, [w:] „Filozofia nauki”, nr 3-4 (39-40), Rok X, 2002.
- Chmielecki A., *Rozum i racjonalność – rozważania esencjalne*, [w:] „Rozum i przestrzeń racjonalności. Kolokwia Bielańskie edycja druga”, red. Andrzej Chmielecki, s. 11-56, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.
- Chmielecki A., *Rzeczy i wartości. Humanistyczne podstawy edukacji ekonomicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Chmielecki A., *Teoria względności na cenzurowanym. Dla dociekliwych*, Wydawnictwo Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2024.
- Churchland P., *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy: filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tł. Zbigniew Karaś, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2002.
- Crick F., *Zdumiewająca hipoteza*, tł. B. Chacińska-Abrahamowicz, M. Abrahamowicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1977.
- Darwin Ch., *On the Origin of Species*, London 1859.
- Darwin Ch., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1871.
- Davidson D., *Mental Events*, [w:] „Experience and Theory”, Foster and Swanson, London 1970.
- Dennett D., *Natura umysłów*, tł. Witold Turopolski, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1997.

Dennett D., *Świadomość*, tł. Ewa Stokłosa, red. Marcin Miłkowski, Wydawnictwo Copernicus Center Press, Kraków 2016.

*Filozofia umysłu*, red. Chwedeńczuk B., tł. T. Baszniak, B. Chwedeńczuk, C. Cieśliński, P. Dziliński, A. Jedynak, M. Szczubiałka, Fundacja ALETHEIA – Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995.

Galarowicz J., *Nicolai Hartmann. Etyka wartości*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2022.

Galewicz W., *N. Hartmann*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.

Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, red. J. Rolewski, tł. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994.

Hartmann N., *Nowe drogi ontologii*, tł. L. Kopciuch, A. Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1998.

Hartmann N., *Zarys metafizyki poznania*, tł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.

Hawking S., Penrose R., *Natura czasu i przestrzeni*, tł. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

Kalat J. W., *Biologiczne podstawy zachowania*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2020.

Kiemann D., Adolphs R., Tyszka J. M., Eischl B., Yeo B. T. T., Nair R., Dubopis J., Paul L. K., *Intrinsic Functional Connectivity of the Brain in Adults with a Single Cerebral Hemisphere*, [w:] „Cell Reports” 29, 2019.

Kim J., *Umysł w świecie fizycznym*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.

Kim J., *Superweniencja jako pojęcie filozoficzne*, tł. R. Poczobut, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. XLIX, zeszyt 1, 2001.

Kopciuch L., *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand - Hans Reiner*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

Mazur M., *Jakościowa teoria informacji*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1970.

Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tł. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2023.

Noras A. J., *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998.

Nowakowski A., *Problem psychofizyczny w systemach Arystotelesa, Spinozy, Davidsona*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009.

Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, tł. Piotr Niklewicz, Wydawnictwo MUZA S.A., Warszawa 2002.

Pascal B., *Myśli*, tł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Księgarnia św. Wojciecha, Poznań/Warszawa 1921.

Penrose R., *Cykle czasu: nowy niezwykle obraz Wszechświata*, tł. B. Bieniok, E. Łokas, Wydawnictwo Prószyński Media, Warszawa 2011.

Penrose R., *Droga do rzeczywistości: wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących Wszechświatem*, tł. J. Przystawa, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

Penrose R., *Moda, wiara i fantazja w nowej fizyce Wszechświata*, tł. Ł. Lamża, T. Miller, Wydawnictwo Copernicus Center Press, Kraków 2020.

Penrose R., *Nowy umysł cesarza: o komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tł. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Poczobut R., *Superweniencja: zarys problematyki*, [w:] „Filozofia nauki”, nr 8/2, 2000.

Poczobut R., *Transformacjonistyczna ontologia umysłu: hylemorfizm redivivus?*, [w:] „Filozofia nauki”, nr 3-4 (39-40), Rok X, 2002.

Popper K., *Wiedza obiektywna: Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

Popper K., Eccles J. C., *The Self and Its Brain*, Springer International, New York 1977.

Rogucki K., *Ontologia integralna Andrzeja Chmieleckiego*, [w:] „Filo-Sofija”, nr 1 (6), 2006.

Rogucki K., *Psychonika – próba nowego paradygmatu naukowego*, [w:] „Filo-Sofija”, nr 31 (2015/4/II).

Rojek K., *Wolność w kontekście determinizmu, analiza porównawcza teorii N. Hartmanna i R. H. Kane’a*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2019.

Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tł. Stanisław Czerniak i Adam Węgrzecki, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1987.

Searle J., *Umysł, mózg i nauka*, tł. J. Bobryk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Searle J., *Umysł na nowo odkryty*, tł. T. Baszniak, Wydawnictwo PIW, Warszawa 1999.

Spencer H., *Pierwsze zasady*, tł. J. K. Potocki, Wydawnictwo Głosu, Warszawa 1889.

Spencer H., *Szkice filozoficzne*, cz. I, II, brak tłumacza, Wydawnictwo T. T. Jeża, Warszawa 1883.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo PWN, Warszawa, 1988.

Whitehead A., *Nauka i świat nowożytny*, tł. Maciej Kozłowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987.

Whitehead A., *Nauka i świat współczesny*, tł. Sławomir Magala, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1988.

Whitehead A., *Proces i rzeczywistość: esej kosmologiczny*, tł. Piotr Staroń, Wydawnictwo Marek Staroń, Kęty 2021.

Wittgenstein L., *Traktat logiczno-filozoficzny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1974.

## Summary

The mind-body problem is probably the most important and difficult problem in philosophy. Andrzej Chmielecki's theory is another attempt to solve it. The author of the theory begins with the most general issues and moves on to more specific topics. The structure of this work corresponds to the layout adopted by the author, which allows for a better analysis of the issues addressed. The submitted dissertation consists of an introduction, nine chapters corresponding to the most important issues in the theory in question, and a conclusion. A bibliography is included at the end of the work.

The introduction outlines the general issues addressed by Chmielecki and reconstructed in this dissertation. It also presents the source literature used and the very few studies on the system of integral ontology. This part of the work also formulates the main research problem, which is an attempt to answer the question of whether Chmielecki succeeded in solving the psychophysical problem.

The first chapter deals with Chmielecki's critical references to other authors and entire schools of thought in philosophy that attempt to solve the psychophysical problem. There are few such critical references by the author, as he focused on providing a positive explanation of the issues under consideration rather than pointing out the weaknesses of other theories.

The second chapter reconstructs Chmielecki's system of integral ontology, which he understands as the most general theory of being in the context of the relationship between the whole and its parts. This chapter presents the most important ontological concepts and issues that form the basis for further consideration.

The third chapter discusses the theory of information, which is the basis of the ontology of transformism. In the reconstructed theory, information is the most important category describing changes in beings. Transformism, on the other hand, is a new, previously unknown concept explaining the emergence of new forms of being, which happens precisely thanks to information.

The layered structure of reality is the subject of chapter four. Chmielecki proposes a conceptual division of reality into five layers of being. Each layer describes one domain of being. The layers distinguished by the author are, in order: the layer of physical beings, the layer of biological beings, the layer of mental beings, the layer of spiritual beings, and the layer

of intelligible beings. Layered ontology is a good tool for describing the diversity of forms of being and their mutual dependencies and interactions.

Chapter five describes the spirit, or spiritual control center, as Chmielecki also called it. This chapter is particularly important because the spirit is the most mysterious element in the described approach to the psychophysical problem. The spirit must have its own determinants in order to defend the thesis of its autonomy. This chapter also analyzes spiritual acts and the way in which the spirit functions within the broader structure of human existence.

Chapter six focuses on the issues of values and freedom. These two issues are closely related. The reconstruction of Chmielecki's axiology aims to present the role of value in the phenomenon of human freedom in a causally determined world. The hierarchy and diversity of the world of values is also described.

Chapter seven contains a conceptualization of the psychophysical problem and Chmielecki's proposed solution. This chapter draws on knowledge from the entire theory, making it possible to present the main issue in a broader ontological context.

In chapter eight, all previous findings are used to describe the diversity and evolution of reality as a whole, which includes not only the emergence of new structures of being, but also the coexistence of diverse beings within a single continuum.

The last, ninth chapter is devoted to doubts and critical comments regarding certain issues in the reconstructed theory. Several of the issues discussed in this chapter relate primarily to the subject of the spirit and its activity in the world.

The conclusion summarizes all the previous findings and briefly discusses the advantages and disadvantages of the theory in question.

The aim of the work, which was to reconstruct Andrzej Chmielecki's theory and critically summarize the solutions proposed within it, has been achieved. We have managed to comprehensively discuss the subject matter and identify specific doubts and problematic areas in the theory itself.

## OŚWIADCZENIE DOKTORANTA/ OSOBY UBIEGAJĄCEJ SIĘ O NADANIE STOPNIA DOKTORA

Andrzej Niemiec

Imię i nazwisko

Szkoła Doktorska Uniwersytetu Rzeszowskiego

Nazwa jednostki

Filozofia

nazwa dyscypliny


Oświadczam, że moja rozprawa doktorska pt.: Umysł a reszta świata. Autonomia umysłu w ontologii Chmieleckiego

- 1) została przygotowana przeze mnie samodzielnie\*,
- 2) została przygotowana z wykorzystaniem\*\* / bez wykorzystania\*\* narzędzi sztucznej inteligencji (SI),
- 3) nie narusza praw autorskich w rozumieniu ustawy z dnia 4 lutego 1994 roku o prawie autorskim i prawach pokrewnych (t.j. Dz.U. z 2025 r., poz. 24 z późn. zm.) oraz dóbr osobistych chronionych prawem cywilnym,
- 4) nie zawiera danych i informacji, które uzyskałem/am w sposób niedozwolony,
- 5) nie była podstawą nadania tytułu zawodowego lub stopnia naukowego ani mnie ani innej osobie.

Ponadto oświadczam, że treść rozprawy doktorskiej przedstawionej przeze mnie, zawarta na przekazywanym nośniku elektronicznym, jest identyczna z wersją drukowaną.

Rzeszów, 23.09.2025

(miejsowość, data)

  
(czytelny podpis autora rozprawy doktorskiej)

\* uwzględniając merytoryczny wkład promotora/ówrozprawy doktorskiej

\*\* podkreślić właściwe; doktorant / osoba ubiegająca się o nadanie stopnia doktora zobowiązany/a jest do:

1. zachowania uczciwości intelektualnej oraz odpowiedzialności przy wykorzystywaniu narzędzi SI, w szczególności poprzez samokontrolę w celu minimalizowania użycia nieprawdziwych lub wprowadzających w błąd informacji;
2. dokładnego oznaczenia fragmentu, w którym narzędzie SI posłużyło za wsparcie wraz ze wskazaniem wersji narzędzia oraz odpowiedzi, która służyła modelowi sztucznej inteligencji jako wskazówka, jakie odpowiedzi powinien generować (prompt).