

Stanisław Judycki*

Karen G l o y, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. Tomasz Kubalica, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009, ss. 311. Seria: Myśl Filozoficzna. ISBN 978-83-7318-973-7. (w: „Ethos” nr 90-91 (2010), s. 327-333).

Polski przekład trzeciego wydania książki Karen Gloy (ur. 1941, obecnie emerytowany profesor Uniwersytetu w Lucernie, specjalizuje się w filozofii niemieckiego idealizmu oraz w filozofii nauk przyrodniczych) został pomyślany jako wprowadzenie do filozofii świadomości. Oryginał niemiecki nie zawiera jednak określenia „wprowadzanie”: *Bewusstseinstheorien: zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, Freiburg [Breisgau]München: Alber 2004, 3 Aufl. Książka Gloy nie należy do tekstów łatwych w recepcji, a stąd trudno ją uznać za rodzaj wprowadzenia: treść książki faktycznie wymaga niekiedy osobnego komentarza, gdyż pisana jest językiem fachowca, któremu wydaje się, że wiele określeń i problemów jest po prostu zrozumiałych. Pod tym względem książka nie jest jednakowa, mniej zaawansowane są na przykład części dotyczące definicji świadomości, problemu duszy i ciała lub odróżnienia świadomość - samoświadomość, podczas gdy rozdziały omawiające koncepcje świadomości Platona, Arystotelesa, Kanta lub Fichtego napisane zostały zbyt żargonowo i z tego powodu są po prostu trudne. Wykorzystanie tego tekstu wymagać będzie od prowadzącego zajęcia dla studentów wiedzy własnej, niezależnej do książki Gloy.

Nie byłoby sprawiedliwe powiedzenie, że omawiana książka jest jednostronna, ale trzeba podkreślić, że jeżeli w ogóle jest to wprowadzenie, to jest to wprowadzenie do nieanalitycznej filozofii świadomości, to znaczy, mimo iż Autorka wspomina o filozofii dotyczącej świadomości, która rozwinęła się po drugiej wojnie światowej w obrębie anglosaskiej filozofii analitycznej, to jednak jej głównym przedmiotem jest kontynentalna filozofia świadomości (o ile oczywiście ten podział na filozofię analityczną i kontynentalną w ogóle ma jeszcze jakiś sens). Ostatnie kilkanaście lat w Polsce to okres wielkiego wpływu pisanej po angielsku filozofii analitycznej, z jednocześnie zepchnięciem na drugi plan tego, co działo się w tym czasie w dziedzinie filozofii pisanej po niemiecku i po francusku. Gdy na książkę Gloy spojrzymy w tym aspekcie, to nawet można powiedzieć, że stanowi ona - co jest nieco paradoksalne - „powiew” nowej problematyki, a jest to paradoksalne, gdyż Autorka omawia tak dawne postacie jak Kant czy Fichte. Już jednak w tym miejscu można zgłosić pewną pretensję, a mianowicie Autorka wspomina wprawdzie o dyskusjach wywołanych w swoim czasie książką E. Tugendhata *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprach-*

* Poniższa recenzja została opublikowana w: „Ethos” nr 90-91 (2010), s. 327-333.

analytische Interpretationen (Frankfurt a. M. 1979), jak również o znanym tekście D. Henricha *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (w: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, s. 188-232) i o tzw. Szkole Heidegelberskiej, ale jest tego zbyt mało, a więc *novum*, które wniosła po drugiej wojnie światowej filozofia niemiecka do problemu świadomości nie zostaje w książce Gloy należycie wyeksponowane. Jest w niej oczywiście mowa również o fenomenologii, ale i tu, jak sądzę charakterystyka specyfiki fenomenologicznego podejścia do świadomości jest zbyt uboga. Patrząc więc z punktu widzenia całości książki: analitycznych teorii świadomości prawie nie ma, a te nie-analityczne są uwzględnione wyłącznie z punktu widzenia wielkich postaci, należących do dziejów filozofii.

Zakończenie całości brzmi dość dziwnie, gdy Gloy pisze: „Jeśli spojrzymy teraz na historię teorii świadomości, to ukazuje się nam ogólnie negatywny rezultat. [...] Obecny stan badań ma faktycznie taki charakter, że nie ma przekonującego opisu świadomości, który zarazem można by określić jak spójny sam w sobie” (s. 291). Autorka kończy więc swoje rozważania dość pesymistycznie i w pewnym, lecz istotnym aspekcie niezrozumiale, bo czy w odniesieniu do jakiegokolwiek tematu filozoficznego, czy w odniesieniu do jakiegokolwiek przedmiotu, którym zajmowała się filozofia, dysponujemy przekonującym ich opisem, który można by określić jako spójny sam w sobie. Czy natura świadomości jest tu wyjątkowa?

W ten sposób chciałbym przejść do pierwszej poważnej problematyzacji pracy Gloy. Czasami pisze ona tak, jakby w filozofii świadomości chodziło o wyjaśnienie świadomości, a dzieje się to szczególnie wtedy, gdy pisze o redukcyjnych teoriach świadomości, za które uznaje między innymi materializm, ale nie ma w jej tekście żadnych rozważań na temat samego pojęcia wyjaśniania, takie zaś rozważania przydałyby się jednak, gdyż wtedy wyrażona na końcu pesymistyczna opinia byłaby bardziej wyważona. Autorka na przykład mogłaby stwierdzić, że nie dysponujemy wprawdzie wyjaśnieniem świadomości w sensie wyjaśnienia redukcyjnego, lecz to nie znaczy, że nie dysponujemy na przykład wyjaśnieniem w znaczeniu podania zasadniczych składników, wydaje się bowiem, że analizy przeprowadzone przez fenomenologów dały bardzo wiele nowych wglądów w tej dziedzinie. Trzeba byłoby zatem raczej powiedzieć, że nie dysponujemy ostatecznym wyjaśnieniem świadomości, bo takie wyjaśnienie Autorka książki wydaje się mieć często na myśli, lecz wtedy powstaje pytanie, jak miałyby wyglądać takie ostateczne wyjaśnienie?

Po drugie, uwidacznia się problem, czym mógłby być ów „przekonujący opis świadomości”, o którym mówi Gloy: czy w jakiegokolwiek teorii, a w tym również w teorii filozoficznej chodzi o to, aby kogoś przekonać, bo przecież opisów różnych aspektów świadomości ludzkiej nie brakuje. Wydaje mi się, że Autorka grzeszy tu pewną beztruską metodologiczną, gdy terminów „opis” i „wyjaśnianie” używa bez dalszych rozważań, jak można je rozumieć, a to w czytelniku, zwłaszcza tym mniej wykształconym filozoficznie, musi wywołać istotną konfuzję.

Książka jest podzielona na dwie części: część pierwsza omawia różne aspekty filozofii świadomości z punktu widzenia systematycznego i nosi tytuł „Teorie świadomości i samoświadomości”, natomiast część druga pt. „Historia teorii świadomości i samoświadomości” przedstawia i krytykuje teorie świadomości Platona (z dialogu *Charmides*), Arystotelesa, I. Kanta, J.G. Fichtego, P. Natorpa (i razem z nim H. Rickerta), D. Hume’a, E. Husserla (przy tej okazji zostaje omówiony F. Brentano) oraz dwie teorie z obszaru filozofii francuskiej: J-P. Sartre’a i J. Lacana. W pierwszej, systematycznej części zostają omówione takie kwestie jak definicje świadomości, problem duszy i ciała oraz zagadnienie odróżnienia świadomość - samoświadomość. Jak z tego widać, materiał historyczny i czysto rzeczowy uwzględniony przez Gloy jest bardzo bogaty i ktoś, kto przeczyta tę książkę, na pewno zdobędzie wiele informacji na temat tego, jak w dziejach filozofii podchodzono do tzw. problemu świadomości. Czy jednak czytelnik książki Gloy będzie mógł po jej lekturze ocenić ten problem z punktu widzenia dyskusji przeprowadzonych w ostatnich kilkudziesięciu latach? Trzeba odpowiedzieć, że raczej nie będzie mógł, gdyż właśnie te dyskusje zostały pominięte.

Gloy posługuje się kilkoma zasadniczymi schematami i pytaniami, na które według niej powinna móc odpowiedzieć każda adekwatna filozoficzna teoria świadomości. Pierwszy z tych schematów to, wspomniana już wyżej, opozycja: redukcyjne i nieredukcyjne teorie świadomości. Teorie redukcyjne, ich przykładem mogą być różne odmiany materializmu, Gloy eliminuje z góry jako możliwe odpowiedzi na pytanie o naturę (istotę) świadomości, a to ze względu na ciągle powtarzany w literaturze zarzut, że nie ma przejścia od procesów mózgowych, a ogólniej od procesów materialnych do świadomości. Nie ma takiego przejścia i nigdy się ono nie pojawi ze względu na radykalną heterogeniczność obu sfer. W przekonaniu Gloy zwolennicy stanowisk redukcjonistycznych nie trafiają w to, o co chodzi w problemie świadomości, ani też nigdy żadna (materialistyczna) redukcja nie będzie mogła być przeprowadzona.

Trzeba jednak podkreślić, że na tym fragmencie wywodów Gloy mści się zbyt małe uwzględnienie tradycji analitycznej z jej „zamiłowaniem” do materializmu i redukcjonizmu, gdyż zwolennicy tego rodzaju rozwiązań nie oddaliby tak łatwo pola Autorce, gdyby powiedziała, że świadomość nigdy nie będzie mogła zostać wyjaśniona czysto fizycznie, a więc redukcyjnie. Dla małżeństwa Churchlandów (którzy uchodzą dziś za głównych reprezentantów tzw. materializmu eliminacyjnego) nie byłoby tak oczywiste, że przyszła nauka nie wyjaśni świadomości, a to w ten sposób, że poda jej nomologiczny opis w terminach czysto fizycznych. Widać więc, że znowu pojawia się kwestia wyjaśniania, o której już wspominałem. Zwolennicy współczesnego materializmu liczą na to, że w przyszłości nauka, a dokładniej rzecz biorąc tzw. neuronauka, oprócz podania opisu świadomości (który według Gloy ma być przekonujący i spójny), oprócz wskazania na przyczyny procesów świadomych oraz oprócz wymienienia zasadniczych

składników świadomości, wyjaśni świadomość w ten sposób, że sformułuje prawa łączące sferę świadomą ze sferą tego, co fizyczne (neuralne). Czy wtedy świadomość i samoświadomość zostałyby wyjaśnione? Jeżeli Gloy odpowiedziałyby, że nie, to czy cokolwiek i kiedykolwiek zostało wyjaśnione przez nauki przyrodnicze?. Tego rodzaju, jak można sądzić, istotnych rozważań zupełnie brakuje w omawianej książce.

Gdy jednak pominiemy redukcjonizm, to według Gloy adekwatna filozoficzna teoria świadomości musi móc tak wyjaśnić świadomość, aby nie powstawał ciąg w nieskończoność. Wszystkim ważnym historycznym stanowiskom Gloy zarzuca, że popełniły błąd ciągu w nieskończoność w wyjaśnianiu świadomości, a stąd ma wynikać pesymistyczny wniosek, umieszczony przez Autorkę w zakończeniu. Niestety nie pisze ona, jak miałyby wyglądać, choćby tylko w zarysie, owo nieredukcyjne i czysto strukturalne wyjaśnienie świadomości, które jednocześnie nie popełniałoby błędu nieskończoności eksplanacyjnej, a właśnie takie czysto strukturalne podejście zostaje przeciwstawione w omawianej książce teoriom redukcjonistycznym, a także teoriom fenomenologicznym. Autorka widzi w tym podejściu właściwy sposób rozważania problemu świadomości. Za pomocą zarzutu błędu ciągu w nieskończoność Gloy rozprawia się Kantem, Fichtem, Natorpem, Brentaną, Husserlem, Sartre'em oraz Lacanem. Mówiąc najkrócej, chodzi tu o to, że każda próba mówienia o składnikach świadomości, jakimi są na przykład poszczególne jej przeżycia, akty itp., a nawet każda próba mówienia o tzw. strumieniu świadomości, zakłada samą świadomość jako to, co uświadamia sobie owe poszczególne przeżycia, akty lub jako to, co sprawia, że strumień, jako pewien zbiór „przedmiotów”, jest właśnie strumieniem świadomości. Zawsze więc według Gloy pozostaje świadomość, która czyni wszystkie „rzeczy” w niej się pojawiające właśnie rzeczami świadomymi, a samej tej świadomości nie da się znowu ująć jako czegoś złożonego z przeżyć, aktów, nie da się jej potraktować jako strumienia. Jeszcze inaczej mówiąc, każda obiektywizacja świadomości zakłada w tym właśnie sensie ‘absolutną świadomość’, a tego rodzaju świadomość nigdy nie poddaje się żadnej dalszej obiektywizacji.

Według Gloy nikt, kto nie rozwiąże tego problemu, nie może zasługiwać na miano prawdziwego teoretyka świadomości. Tu jednak łatwo można wysunąć zarzut, że zarówno świadomość, jak i samoświadomość są bytami pierwotnymi i że jako takie nie podlegają dalszemu wyjaśnianiu i rozumieniu, a zwłaszcza rozumieniu przez tego rodzaju skończone umysły, którymi jesteśmy my, ludzie. Być może świadomość jest czymś tak pierwotnym jak pramateria lub też została stworzona przez Boga i jako taka nie podlega żadnemu wyjaśnianiu, zarówno w aspekcie redukcyjnym, jak i w preferowanym przez Gloy aspekcie strukturalnym. W tym ostatnim wypadku niewyjaśnialność świadomości ze względu na jej pierwotność objawia się ciągiem w nieskończoność. Autorka jednak nie bierze tych możliwości pod uwagę i zarzutem ciągu w nieskończoność biczuje bez litości wszystkie ważne historycznie teorie świadomości. Niestety znowu ujawnia się tu dość

naiwne i niezreflektowane (tak!) posługiwanie się terminem „wyjaśnianie” przez Autorkę wprowadzenia do filozofii świadomości i samoświadomości.

Trzeci zasadniczy schemat, który Gloy stosuje do różnych historycznych postaci teorii świadomości, to schemat „model refleksyjny i model nierefleksyjny”. Otóż, według modeli refleksyjnych świadomość (jak również każdy poziom samoświadomości) ma być uświadamiany dzięki następnemu poziomowi refleksji, kierującemu się do poziomu poprzedniego, co oczywiście prowadzi do ciągu w nieskończoność i do wniosku, że ani świadomość ani samoświadomość nigdy nie mogłyby zaistnieć, co jednak z kolei przeczy faktom: sądzimy mianowicie, że mamy świadomość, że jesteśmy istotami świadomymi i samoświadomymi.

Model nierefleksyjny świadomości to natomiast taki, w którym świadomość, jak też na każdym piętze samoświadomości, wszystkie jej akty i stany nie są uświadamiane z każdorazowo wyższego poziomu refleksji, lecz dzięki tzw. świadomości towarzyszącej, która nie jest żadnym osobnym aktem refleksji, a więc problem ciągu w nieskończoność nie powstaje. Ten drugi model jest znany od dawna i był wykorzystywany przez różnych teoretyków do rozwiązania problemu regresu. Jego wykorzystanie łączy się jednak z koniecznością przyjęcia, że niezreflektowana świadomość towarzysząca jest przejrzysta dla siebie samej. Wydaje się, że w końcowych partiach książki Autorka jakby zaczynała to dostrzegać, lecz ciągle nie uznaje tego za dobre wyjście, gdyż ciągle miesza z tym potrzebę jeszcze jakiegoś tzw. ostatecznego wyjaśnienia świadomości i to wyjaśnienia nie redukcyjnego, lecz czysto strukturalnego, przy czym jednak żadnych hipotez o swoim odwiecznym istnieniu świadomości lub o jej stworzeniu przez Boga nie bierze pod uwagę. Z tego powodu książka kończy się pesymistycznie.

Ostatnim schematem myślowym, stosowanym przez Gloy, jest przeciwstawienie egologicznych i nieegologicznych teorii świadomości. Jest to sprawa chyba najbardziej „gorąca” w książce, co jednak daje się tylko odczuć, bo choć Autorka zbytnio nie eksponuje krytyk egologicznych teorii świadomości, to jednak widać między wierszami, że jej sympatie znajdują się po stronie koncepcji nieegologicznych. Kwestia ta rzutuje na inne powiązania merytoryczne, a mianowicie szczególnie na relację pomiędzy pojęciem ‘ja’ i pojęciem ‘duszy’. Strukturalna analiza świadomości, którą Gloy przeciwstawia ujęciom redukcyjnym, jest według niej jedynym właściwym podejściem do problemu świadomości, ale nie ma to być podejście metafizyczne i nieredukcyjne zarazem, lecz takie, w którym świadomość należy wyjaśnić poprzez nią samą, co to jednak znaczy, tego czytelnik niestety nie dowiadyuje się. Chodzi prawdopodobnie o wyjaśnienie w rodzaju tego, który był próbowany przez Fichtego, gdzie jedyną możliwością uniknięcia ciągu w nieskończoność jest przyjęcie, że świadomość ustanawia (niem. *Setzung*) samą siebie. Sam Fichte, w późnej fazie swojej twórczości, zauważył jednak, że jest to dość szalona idea i zaczął odwoływać się do absolutu, a więc znalazł się po stronie stanowisk, których Gloy nie pochwala. W ten sposób rozważania Gloy lądują w impasie: wszystkie czysto struk-

turalne i nieredukcyjne teorie świadomości okazały się nieefektywne, gdyż świadomość nie da się wyjaśnić poprzez nią samą, jedyna zaś próba (próba Fichtego), która podjęła wyzwanie okazała się niewykonalna, a jej autor skończył w (dogmatycznej) metafizyce absolutu jako źródła (podstawy) świadomości ludzkiej.

Egologiczne teorie świadomości przyjmują, że świadomość ludzka (problemu świadomości zwierzęcej Gloy niestety nie próbuje analizować) jest odniesiona do bieguna, który nazywamy 'ja'. Wszystkie przeżycia świadome wykazują taką, jak można ją nazwać, egologiczną orientację: niekiedy jest ona tylko mglista, często jednak jest bardzo wyraźna, jak w aktach podejmowania ważnych decyzji, w sytuacjach poczucia winy, świadomości zasługi itp. Owo „ja” miałoby być czymś różnym od poszczególnych przeżyć, to nie one same są przecież świadome, lecz ktoś jest ich świadomy. W odniesieniu do egologicznej interpretacji świadomości i samoświadomości Gloy stosuje zarzut, że owo „ja” jest czymś być może mitycznym, że jest produktem jedności samego strumienia świadomości, efektem jedności przeżyć - mniej więcej tak, jak fizyczny łańcuch jest pewną jednością, lecz faktycznie nie istnieje nic innego niż powiązane ze sobą ogniwa. Nie ma więc czegoś, co niejako osobno nadawałoby łańcuchowi jedność. W tym kontekście Gloy pochwała nieegologiczną koncepcję świadomości z pierwszego wydania (1900/1901) *Badań logicznych* E. Husserla, natomiast gani jego późniejsze stanowisko, z którego nie wycofał się do końca życia, gdzie „ja” zostało przeciwstawione strumieniowi przeżyć świadomych. Chwali też Sartre'a za to, że u niego „ja” jest wytworem swoistej obiektywizacji, a nie jakimś osobnym bytem.

Jeśli chodzi o zarzuty, to również i tu zostaje zastosowany zarzut nieskończonego regresu, bo albo „ja” jest czymś nieświadomym, co przecież nie może wchodzić w rachubę, albo jest czymś świadomym, a wtedy potrzebowałoby następnego „ja”, aby mogło siebie sobie uświadomić. W tym miejscu Autorka jakby zapomina, że „ja” może być dane sobie samemu tak, jak dana jest sobie samej świadomość towarzysząca, a mianowicie jest ono przejrzyste dla samego siebie; jest, jeśli można tak powiedzieć, „świadomością samą” i to mimo tego, że nie może się dla siebie zobiektywizować. Jest ono także czymś trwającym w czasie i jako takie podlega orzekaniu, choć o jego własnościach możemy wiedzieć nie podstawie naoczności zmysłowej, ani nie mamy jego (indywidualnego i pełnego) pojęcia. O jego głębokich (habitualnych) własnościach możemy mówić tylko na podstawie tego, co ujawnia się w działaniu.

W ten sposób docieramy do styku metafizyki substancjalnie pojętego 'ja' (duszy) ze strukturalną teorią świadomości. Gloy manewruje tak, aby tego styku nie ujawnić. Od czasu do czasu pojawia się postać Kartezjusza, który postawił „dziwną” tezę, dziwną dla jej przeciwników, że doświadczenie wewnętrzne prezentuje nam naszą własną duszę jako niefizyczną substancję myślącą, lecz Autorka nie traktuje tego jako dobrej teorii świadomości. Według wielu tradycyjnych ujęć (w tym już i Platona) to ta niefizyczna

substancją, której doświadczamy wewnętrznie, będzie trwała po rozpadzie naszego ciała. Co ciekawe, w tym względzie Gloy stoi po stronie tego sposobu odnoszenia się do Kartezjusza, które dominuje we współczesnej filozofii analitycznej, gdzie wyrażenie „kartezjańska teoria umysłu” stało się niemal synonimiczne z dziwactwem, spekulacją i nienaukowością.

Wydaje się, że „trzecia droga”, którą chce iść Gloy, to znaczy droga neokantowska, zabrania jej podjęcia metafizyki „ja” i metafizyki duszy ludzkiej, choć z drugiej strony jej neokantyzm nie chce być wulgarnym i w ogóle żadnym materializmem. Powstaje jednak zasadne przypuszczenie, że owa trzecia droga jest jałowa eksplanacyjnie, bo z jednej strony domaga się jakiegoś czysto wewnętrznego i absolutnego wyjaśnienia świadomości oraz samoświadomości, co wydaje się niemożliwe, z drugiej jednak wzdraga się przed hipotezami metafizycznymi, w których mówi się nieśmiertelnej (i świadomej) duszy, stworzonej przez Boga. Autorka zdaje sobie z tego wszystkiego sprawę, bo jakże mogłoby być inaczej, lecz jakby nie chce tych możliwości rozważać. Jeśli mówi o Platonie to o jego dialogu *Charmides*, a było to dialog ulubiony przez neokantystów, gdzie jest mowa o wiedzy o wiedzy i o wiedzy o sobie samych, lecz nie o Platońskiej metafizycznej teorii duszy. Jeśli mówi o Arystotelesie, to jednak nie ma tam nic o tzw. intelekcie czynnym, który według Stagiryty swoją naturą przekracza wszystko, co materialne i w tym sensie jest świadomą siebie substancją duchową (choć, jak wiadomo, kwestię jego indywiduacji Arystoteles pozostawił nierozstrzygniętą). Nawet jednak Kant nie zostaje przez Gloy pochwalony, bo głosił refleksyjną teorię świadomości, w której jej jedność, jako tzw. formalna jedność samoświadomości, była czymś zastanym, jak również poważnie rozważał możliwość, że niejako za tą formalną jednością, za więc tzw. „ja” transcendentalnym, kryje się „ja” noumenalne, którym może być dusza jako niematerialna substancja myśląca. Jak wiadomo, całą tę kwestię Kant rozstrzygnął agnostycznie.

Należy dodać, że referat Kanta, który został zaprezentowany w książce Gloy, nie jest dobry. Autorka prawie zupełnie pominęła analizę Kantowskich paralogizmów, jak też nie jest dobrze opisane fundamentalne dla Kanta w tym względzie odróżnienie pomiędzy „ja” empirycznym, transcendentalnym i noumenalnym, a tym samym nie zostało postawione na ostrzu noża pytanie Kanta, czy „ja” noumenalne jest substancją fizyczną (mózgiem), czy też jest substancją нефизyczną, a więc duszą tradycyjnej metafizyki. Z kolei o Fichcie Autorka pisze, że „Ani przed Fichtem, ani po nim refleksja nad samoświadomością nie osiągnęła takiego poziomu, jaki uzyskała u niego” (s.173), jednak z dalszego referatu jego poglądów nie tylko trudno się zorientować, o co chodziło Fichcie, lecz przede wszystkim nie widać, dlaczego Fichte osiągnął taki poziom namysłu nad samoświadomością, którego nikt dotąd nie przekroczył. Paradoksalne, nie tylko dla nie-filozofów, twierdzenie Fichtego, że świadomość nie jest odnoszeniem się do siebie samego, lecz że jest przede wszystkim wytwarzaniem

siebie samego, nie zostaje w książce Gloy w żaden sposób ‘analitycznie obudowane’.

Neokantyści nie lubili fenomenologii i ten znany od dawna fakt odbija się także w tekście Gloy, a mianowicie przedstawiony przez nią referat tego, czym jest fenomenologia, szczególnie w wydaniu Husserla, jest moim zdaniem nie tylko prawie zupełnie niezrozumiały, lecz przede wszystkim nietrafny. Znajdujemy tam przykład takie stwierdzenie: „fenomenologia poczuwa się do wyjaśnienia siebie samego” (s. 233) (powinno oczywiście być ‘siebie samej’, co jest błędem tłumaczenia). Nie jest jednak prawdą, że celem fenomenologii było wyjaśnienie siebie samej, lecz chodziło w niej o bardzo dawną ideę, zapoczątkowaną wyraźnie przez Kartezjusza, (możliwie) bezzałożeniowego rozważenia wartości wszelkich ludzkich przekonań na temat świata. Do realizacji tego celu miał służyć sławny zabieg redukcji transcendentalnej, który Husserl uważał za warunek konieczny uprawiania odpowiedzialnej i radykalnie pojętej filozofii. To jest jednak coś innego niż wyjaśnienie siebie samej, przy czym znowu nie wiadomo, co Gloy rozumie przez wyjaśnienie. Dalej Autorka stwierdza „W fenomenologii chodzi o sprowadzenie przedmiotu do podmiotu”(s. 233), co zupełnie nie jest prawdą, bo w fenomenologii Husserla (a tę chyba Gloy ma na myśli) chodziło o pokazanie korelacji pomiędzy różnymi warstwami świadomości i różnymi warstwami świata. Przy okazji można zauważyć, że Autorka bardzo często posługuje się terminem „podmiot”, lecz nigdzie nie analizuje, jak ma się pojęcie podmiotu do pojęć świadomości, „ja” lub samoświadomości.

Mimo tych istotnych mankamentów, jak również mimo pominięcia bardzo bogatej anglosaskiej tradycji analitycznej, mimo fragmentów dość niejasno referujących poglądy różnych filozofów na świadomość, książka Gloy może spełnić pożyteczną rolę na polskiej scenie filozoficznej, jednak przy założeniu, że czytelnik będzie miał przy sobie odpowiedniego komentatora, albo sam po jej lekturze zacznie dalej zgłębiać wielce zawikłaną filozoficznie i ideologicznie literaturę na ten temat.