



jakie ma ona znaczenie dla bytu ludzkiego. Problem ten szeroko podjął Charles P. Siewert w recenzowanej książce *The Significance of Consciousness*, argumentując, iż o jakości naszego życia decyduje przede wszystkim właśnie wiadomoś. W próbie poznania wiadomoś tkwi jednak pewien paradoks: z jednej strony jest ona nam powszechnie dostępna i powszechnie znana (każdy z nas wie przecież, że jest wiadomy i co to dla niego znaczy, że jest wiadomy); z drugiej strony, wiadomoś jest dla samej siebie nieprzejrzysta a nawet nieuchwytna (gdy mamy powiedzcie, co to jest wiadomoś, to uzmysławiamy sobie, że nie wiemy). Jej tajemniczy nie rozpraszają te, znane z dziejów filozofii, różnorakie metaforyczne jej określenia, jak światło, strumień przebieg czy czasowienie się. Trudno ci z odkryciem istoty wiadomoś nie musi jednak oznaczać, zdaniem Siewerta, iż wiadomoś jest niepoznawalna. W próbie jej analizy jednak winni my obrać punkt widzenia pierwszej osoby, w tej perspektywie bowiem wiadomoś manifestuje się najpełniej i najwyraźniej.

Widając, że Siewert odchodzi od bardzo powszechnego na gruncie filozofii analitycznej badania wiadomoś w perspektywie trzeciej osoby, czyli na drodze obserwacji publicznego zachowania istot wiadomych lub badań neurofizjologicznych. Według Siewerta bowiem (zgodnego w tym punkcie z dualistami oraz J. Searlem), wiedza z perspektywy trzeciej osoby jest mniej doskonała aniżeli z perspektywy pierwszej osoby. Zewnętrzny obserwator może wprawdzie poddać badaniu mój mózg czy moje publiczne dostępane zachowanie i dzięki temu dowiedzieć się, że aktualnie jest mi smutno lub odczuwam gniew; wiedza jednak, że kto odczuwa ból lub gniew jest czymś radykalnie różnym od ich bezpośredniego odczuwania. Nikt tymczasem z zewnętrznych obserwatorów nie może dzielić ze mną mojego odczuwania bólu, gniewu czy jakichkolwiek innych moich doświadczeń wiadomych. Dowodzi to, zdaniem Siewerta, że istnieje taki rodzaj samowiedzy, którego nie dzielimy z nikim, który jest dostępną wyłącznie podmiotowi. Wiedza w trzeciej osobie jest zawsze wiedzą inferencyjną, wiedza w pierwszej osobie natomiast - wiedzą bezpośrednią. Dzięki tej różnicy każdy z nas jest w stanie wiadomości wprowadzać w błąd zewnętrznych obserwatorów swojego zachowania, udając znużenie, ból czy nawet sen.

Co więcej, zdaniem Siewerta zauważamy, iż ta wiedza, którą posiada o mnie obserwator mojego zachowania lub neurofizjolog badający ruch neuronów w moim mózgu, mogą posiadać również ja sam. Mogą wszak obserwować swoje zachowanie (choćby jako nagrane na film) czy obserwować na ekranie to, co dzieje się w moim mózgu. Zarazem jednak moja wiedza o moich doświadczeniach jest daleko pełniejsza i jakoś ciwo odmienna od wiedzy jakiegokolwiek innej osoby: ja jestem tych doświadczeń bezpośrednio świadomy. Tego zaś nikt inny nie może ze mną dzielić.

Poza tym, argumentuje Siewert, wiedza z perspektywy pierwszej osoby jest w wielu wypadkach bardziej pewna niż wiedza z perspektywy trzeciej osoby; kto bowiem, kto odczuwa ból, zwykle o tym wie - w tępieniu, czy odczuwa się ból, wydaje się wręcz niemożliwe. Absurdem byłoby te twierdzenie, że o tym, czy odczuwam ból, mógłby mnie poinformować jedynie obserwator mojego zachowania czy neurofizjolog badający mój mózg. Jeśli nawet bywają sytuacje, kiedy ktoś inny wie lepiej, czy jestem inteligentny czy nie, czy odczuwam zazdrość czy nie itd., to nie jest i nie może być w każdym przypadku. Siewert zastrzega, iż opowiedzenie się za perspektywę pierwszej osoby w analizie wiadomości oraz uznanie, że istnieje epistemiczna gwarancja dla sądów formułowanych z perspektywy pierwszej osoby, nie oznacza, że musimy aprobować dualizm (zwłaszcza dualizm substancji) ani, że przypisujemy nieomyślnie metodzie introspekcji. Przeciwnie, zaproponowana argumentacja znaczy tylko, zdaniem Siewerta, że w analizie wiadomości nie można pominąć punktu widzenia pierwszej osoby, bez naruszenia jej bliźniego rozumienia.

Zdaniem Siewerta jednak, nawet obierając perspektywę pierwszej osoby, nie da się podać istotowej definicji wiadomości; wiadomościom, co najwyżej, próbować opisać, wskazując na jej różne przykłady i kontrastując je z sytuacjami, gdy jest nieobecna (zwłaszcza z czymś ostatnio omawianym w filozofii umysłu zjawiskiem tzw. widzenia nie wiadomego (*blindsight*). O ile jednak stany wiadomości możemy znać bezpośrednio, o tyle stan braku wiadomości jest w naszym doświadczeniu z oczywistych względów nieobecny - stan nie wiadomości i stan wiadomości wzajemnie się bowiem wykluczają.

Według Siewerta, wiadomości należą do pojmowania jako samo wiadomości, zwłaszcza jako kartezjańskiej percepcji tego, co znajduje się w naszym umyśle. Wiadomościom jednak co widzi nie oznacza bynajmniej refleksywności tego widzenia czy jest jasne (a tym bardziej zwerbalizowane) przekonanie, że się coś widzi. Wprawdzie kiedy stan wiadomości jest, zdaniem Siewerta, skierowany na jakiś obiekt, obiektem tym jednak nie musi być umysł, ja czy doznania podmiotu, lecz jakiś przedmiot względem naszego umysłu transcendentny. To, że jestem czegoś wiadomy (dzięki percepcji lub abstrakcyjnemu myśleniu) nie musi znaczyć, że ową percepcję czy myśl aktualnie refleksjuję; wystarczy, jeśli będę w stanie ją zreflektować lub gdy będzie mi ona dana horyzontalnie, niejako w tle.

Co więcej, wbrew sugestiom D. Dennetta, i wiadomości to strumień słów, werbalizacja jest (zdaniem Siewerta) zaledwie jedną z postaci wiadomości, nie stanowi jednak niezbędnego warunku wiadomości. Wiele z naszych wewnętrznych myśli czy doznań nigdy nie zostaje zwerbalizowanych, a jednak nie można zanegować ich wiadomego charakteru.

wiadomo ci nie należy wreszcie mylić, zdaniem Siewerta, z reakcją na bodźce bodźca zdolności ich rozróżnienia. Siewert ilustruje to na przykładzie eksperymentu mylowego, odwołując się do wspomnianego wyżej zjawiska nie wiadomego widzenia (*blindsight*). Wyobraźmy sobie, że John utracił zdolność spostrzegania czegokolwiek po swojej lewej stronie, na pytanie jednak, czy pokazano mu przedmiot o kształcie O, czy ten przedmiot o kształcie X - odpowiada trafnie, że był to przedmiot o kształcie X. Znacząco, że mimo iż John nie widział żadnego przedmiotu (w sensie wiadomej percepcji), to jednak do jego organizmu dotarł bodziec odpowiadający pokazanemu mu obiektowi o kształcie X. Zdaniem Siewerta, mimo na tym samym powiedzie, że John nie widział przedmiotu X w sposób wiadomy, widział go jednak bodźce i potrafił na poprawnie zareagować. Stąd dla Johnowi mimo na przypisać te same zdolności w rozróżnieniu bodźców i reakcji na nie, które posiada osoba wiadomie spostrzegająca przedmioty. Różnica między nimi polega jednak na tym, że osobie wiadomie widzącej przedmiot o kształcie X wydaje się, że widzi przedmiot o kształcie X, John zaś nie widzi nic. Inaczej mówiąc, osoba widząca wiadomie, na pytanie, czy coś widzi, może odpowiedzieć, że wydaje się jej, iż widzi przedmiot o kształcie X, John zaś mógłby, co najwyżej, powiedzieć, że po jego lewej stronie jest przedmiot o kształcie X, nie mógłby jednak powiedzieć, że wydaje się mu, iż widzi przedmiot o kształcie X. Według Siewerta ten właśnie aspekt wydawania się czegoś jako takiego a takiego danemu podmiotowi, jest podstawowym wymiarem wiadomości (tzw. wiadomości fenomenalnej - *phenomenal consciousness*). Wspomnianego tu „wydawania się” nie należy, oczywiście, traktować, jako rodzaju iluzji - wydaje mi się, że jest tak a tak, lecz może być inaczej. Przeciwnie, owo wydawanie się jest aspektem zjawiskowym, nieodłącznym, według Siewerta, związanym z wszystkimi naszymi doświadczeniami; jest najbardziej fundamentalnym wymiarem wiadomości.

Stanowisko Siewerta narazone jest jednak na zarzut (negujący jego istnienie wiadomości fenomenalnej) D. Dennetta. Zdaniem wspomnianego autora bowiem, nikt nie może twierdzić, że po jego lewej stronie jest przedmiot o kształcie X, o ile tego przedmiotu wiadomie nie spostrzegł. Inaczej mówiąc, według Dennetta, nie jest możliwe odróżnienie bodźców i poprawne reagowanie na nie, jeżeli nie jest się ich wiadomym. Z tego powodu nie-wiadome widzenie (*blindsight*) należałoby uznać za wiadomość marginalną, nie zaś za jej całkowity brak. Tym samym różnicą między Johnem z przykładu Siewerta a osobą widzącą normalnie, zdaniem Dennetta, polegałaby jedynie na różnej ilości dostarczonych im informacji o wiadomionych.

Według Siewerta, zarzut Dennetta jest jednak nietrafny, wyrasta bowiem z odmiennej koncepcji wiadomości. Jeżeli bowiem różnicą między stanem wiadomym a nie-wiadomym sprowadzić wyłącznie do ilości dostarczonych

informacji (bardzo zdolności odróżniania widzianych treści), to, zdaniem Siewerta, nie będzie można uchwycić specyfiki wiadomości, tego, co znaczy być wiadomym (w wypadku percepcji: co to znaczy wiadomie coś widzieć). Różnica tymczasem między stanem wiadomym a nie wiadomym leży nie w ilości dostarczanych podmiotowi informacji, lecz w sposobie do wiadczenia.

Zjawiskowa wiadomość (*phenomenal consciousness*) nie jest, według Siewerta, tym samym, co intencjonalność, mimo iż intencjonalność (skierowanie na zewnętrzny obiekt) jest nieodłącznym cechem wszystkich stanów wiadomych, a więc percepcji, myśli, emocji itd. Dzięki wiadomości wszak, powtarza utartą formułę filozoficzną Siewert, jesteśmy świadomi czegoś różnego od nas samych. Intencjonalność ta ostatecznie decyduje o fundamentalnym znaczeniu, jakie wiadomość ma dla nas i dla naszego życia. To od wiadomości wszak, od bogactwa naszych doświadczeń, zależy zakres tego, co jesteśmy w stanie zrobić. Banalnym przykładem może być utrata okularów, z powodu której nie jestem w stanie prowadzić samochodu, czytać książki, pisać artykułów itd. Gdyby jednak utrata wiadomych doświadczeń dotyczyła nie tylko wzroku, lecz wszystkich naszych zmysłów, nasza aktywność musiałaby zmaleć praktycznie do zera. Co więcej, dowodzi Siewert, gdyby nawet założyć, że jest taki świat, w którym osoby pozbawione jakiegokolwiek wiadomości rejestrują wszystkie docierające do nich bodźce i poprawnie na nie reagują (analogicznie do Johna, którego mózg rejestrował poza wiadomości bodźce związane z obecnością przedmiotu o kształcie X), to istoty te nie mogłyby być ludźmi. Nasze możliwości działania są wszak wyznaczone granicami naszej wiadomości.

Co więcej, zdaniem Siewerta, wiadomość nie ma dla nas znaczenia wyłącznie z uwagi na określone działania, które ma nam umożliwić; przeciwnie, wiadome doświadczenia mają wartość dla nich samych. Inaczej mówi się, pozytywną wartość dla człowieka ma wiadomość jako wiadomość. Według Siewerta, nie tylko dlatego chcemy posiadać zdolność widzenia kolorów (a nie postrzegania jedynie różnych odcieni szarości), że ułatwia to nam wykonywanie naszych codziennych zajęć, lecz również dlatego, że chcemy upajać się widzeniem kolorów jako takich.

O nieinstrumentalnej wartości wiadomości może nas zresztą przekonać, zdaniem Siewerta, prosty eksperyment myślowy: załóżmy, że szalony neurochirurg zaproponował nam, iż dokona w naszym mózgu takich zmian, dzięki którym będziemy wykonywać wszystkie nasze codzienne czynności tak jak dotychczas, tyle, że odtąd nie będziemy ich świadomi. Zewnętrznie będziemy zachowywać się nadal tak samo, nie będziemy jednak świadomi tego, co robimy. Zdaniem Siewerta jest oczywiste, że nikt nie zgodziłby się poddać takiemu zabiegowi z tej prostej przyczyny, że istnienie nie wiadome nie różniłoby się od nieistnienia, nie byłoby więc lepsze od śmierci. Tym samym

jednak jedyn preferowalną dla nas formą życia może być życie wiadome; i jest to coś, co preferujemy nie tylko z perspektywy pierwszej osoby (dla nas samych), lecz także z perspektywy trzeciej osoby (dla innych ludzi). Zwłaszcza, że – jak konkluduje Siewert – całkowita i nieodwracalna utrata zdolności wiadomości byłaby dla nas utratą identyczności osobowej; kto wszak, kto nie posiadałby danej zdolności do wiadomości, nie byłby już dalej mną (nawet, gdyby był identyczny z moim aktualnym ciałem).

Widawymy, i Siewert daleki jest od nazywania wiadomości chorobą (jak czynili to niektórzy egzystencjaliści, obwiniając wiadomość za uprzytomnienie nam cierpienia i ostatecznej absurdalności naszego istnienia). Zdaniem Siewerta wszak wiadomość to najwyższe (i nieinstrumentalne) dobro bytu ludzkiego. Stanowisko to jednak rodzi przynajmniej dwie wątpliwości. Po pierwsze, można zasadnie wątpić, czy nieodwracalna utrata zdolności wiadomości jest, jak dowodzi Siewert, utratą naszej osobowej identyczności. Nawet wszak pozostając w stanie trwałej wegetacji, posiadamy wciąż to samo ciało, które jest wystarczającym świadectwem zachowania przez mnie identyczności osobowej. Co więcej, gdyby przyjęcie takie rozumienie osobowej identyczności, jak proponuje Siewert, to osoba, która popadła w stan trwałej wegetacji, spełniałaby jednak (dzięki aktywności mózgu) podstawowe funkcje biologiczne (jak samodzielne oddychanie, krążenie krwi, reakcje na bodźce itd.), musiałaby zostać uznana za umarłą. Dopóki jednak spontanicznie tli się w ludzkim organizmie życie, trudno mówić o mierci. Koncepcja Siewerta może więc mieć negatywne konsekwencje dla określenia kryteriów ludzkiej mierci.

Po drugie, wątpliwość budzi również fakt, iż podkreślanie pozytywne znaczenie wiadomości jako takiej dla bytu ludzkiego, Siewert zdaje się poprzestawać na doświadczeniach pozytywnych, nie uwzględnia natomiast doświadczeń bolesnych. Tymczasem, gdyby okazało się, że życie zostało zredukowane wyłącznie do doświadczeń bolesnych, pozbawione zaś wszelkich bez względu na doświadczenia pozytywne, to można byłoby powtórzyć, czy sama wiadomość tego stanu jest czymś dla danej osoby pozytywnym i wartym. Inaczej mówiąc, koncepcja Siewerta ujawnia dylemat, na który jasno zwracał uwagę M. de Unamuno: czy lepsze jest wieczne i nieoprerwane cierpienie w piekle, czy nieistnienie. Zdaniem Unamuno, zawsze lepsze jest nawet najbardziej tragiczne istnienie; Siewert dylematu tego nie podjął, jego twierdzenie jednak, iż wiadomość jest dobrem nieinstrumentalnym sugeruje, że jego odpowiedź byłaby podobna. Można jednak wątpić, czy jest to odpowiedź spełniająca kryteria racjonalnej akceptowalności.