

P i o t r P a s t e r c z y k

## Kartezjańskie wyzwanie metafizycznego ujęcia człowieka jako osoby w świetle *Individuals* P.F. Strawsona

**Słowa kluczowe:** *osoba, indywiduum, ciało, jaźń, solipsyzm*

W książce *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* Peter Strawson formułuje postulat pierwotności pojęcia ludzkiej osoby, którą uważa za „byt takiego typu, że zarówno orzeczniki przypisujące stany świadomości, jak też orzeczniki przypisujące własności cielesne, (...) stosują się w równej mierze do pojedynczego indywiduum tego jednego typu”<sup>1</sup>. Metafizyczny charakter tego postulatu jest sam w sobie problemem filozoficznym, ponieważ odniesienie do tak wyrazistego pojęcia, jakim jest pojęcie ludzkiej osoby, w niekonieczny sposób koresponduje z typowym dla Strawsona ujęciem metafizyki jako dyscypliny badającej struktury pojęciowe, za pomocą których myślimy o świecie<sup>2</sup>, czy też ujęciem filozofii jako badania „metafizycznych i epistemologicznych podstaw znanej logiczno-lingwistycznej dystynkcji pomiędzy odnoszeniem się a orzekaniem, czy pomiędzy frazą podmiotową a frazą orzecznikową”<sup>3</sup>. Wydaje się bowiem, że wskazanie na rolę schematu pojęć w myśleniu o świecie nie tyle odpowiada metafizyce w sensie *philosophia perennis*, co kantowskiemu ujęciu ontologii jako analizy stosunku między apriorycznymi formami inte-

---

Piotr Pasterczyk, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Filozofii, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: pasterz@kul.pl, ORCID: 0000-0002-5061-6458.

<sup>1</sup> Strawson 1980, s. 99.

<sup>2</sup> Strawson 1994, s. 14.

<sup>3</sup> Strawson 1998, s. 383.

lektu a tym, co istnieje jako rzeczywistość transcendentalna ujęta na sposób podmiotowy (transcendentalne ja) i przedmiotowy (rzecz sama w sobie). Jednak istnieją także argumenty wskazujące na zależność strawsonowskiego rozumienia ludzkiej osoby od ujęcia metafizyki w myśli Arystotelesa, która stała się środowiskiem genezy rozumienia człowieka jako osoby. Po pierwsze, kantowskie ujęcie osoby posiada swoje źródło nie przede wszystkim w ontologii *Krytyki czystego rozumu*, gdzie zamiast pojęcia osoby pojawiają się pojęcia „ja transcendentalnego” oraz „ja psychologicznego”, ale raczej w etycznym i prawnym kontekście *Metafizyki moralności*, gdzie znajdujemy definicję osoby jako moralnej poczytalności istoty świadomej swoich działań<sup>4</sup>. Po drugie, osoba w ujęciu *Individuals* nie jest ani pojęciem ogólnym, ani pojęciem transcendentnym, ale używając terminologii Strawsona, bytem partykularnym, którego cechą jest czasoprzestrzenność i tym samym cielesność. Już w wyżej cytowanej definicji mowa jest o osobie jako indywiduum, a także o stanach świadomości, które wraz z własnościami cielesnymi muszą być każdorazowo przypisane bytowi osobowemu<sup>5</sup>. W odróżnieniu od ontologicznego ujęcia kategorii jako apriorycznych form intelektu u Kanta, ich arystotelesowskie ujęcie możemy odnieść nie tylko do logicznej analizy form gramatycznych języka naturalnego, ale przede wszystkim do analizy podstawowych sposobów istnienia substancji, której szczególną manifestacją jest istota ludzka, lub jak definiuje to później Boecjusz, ludzka osoba (*persona est naturae rationalis individua substantia*)<sup>6</sup>. Metafizyczne rozumienie człowieka jako osoby nie wskazuje więc pierwotnie, ani wyłącznie, na samą duszę lub ducha, ani na kartezjańską świadomość lub kantowskie „ja transcendentalne”, ale na rzeczywistość duchowo-cielesną, którą można zidentyfikować w pierwotnym ujęciu osoby przez Boecjusza jako *individua substantia*. Postulat pierwotności ujęcia człowieka jako osoby odnosi się więc do grupy bytów określanych przez Strawsona jako obiekty myśli, które mają lokalizację czasoprzestrzenną (partykularia)<sup>7</sup>, co oznacza, że w naturalny sposób może być sytuowany przede wszystkim w kontekście metafizyki rozumianej jako *philosophia perennis*.

Sam Strawson nie rozróżniał w sposób radykalny między ontologią a metafizyką, jednak na potrzeby poniższej dyskusji zostanie zaproponowana sugestia

---

<sup>4</sup> Kant 2005, s. 31 (VI AA 223).

<sup>5</sup> Por. Szubka 1991–1992, s. 334–335. Wskazanie na zależność między Strawsonem a Arystotelesem jest szczególnie istotna w przypadku pytania o pojęcie pierwotności osoby ludzkiej. W swoim artykule wskazuje Szubka na antyplatońskie przekonanie Stagiryty o pierwotności pojęć (idei). Strawson formułuje w *Individuals* podobną opinię w przekonaniu, że to, co metafizycznie pierwotne, musi mieć charakter partykularny, powtarzając tym samym jedną z najważniejszych tez metafizyki Arystotelesa.

<sup>6</sup> Boecjusz, *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, 1343 D.

<sup>7</sup> Magee 1971, s. 121.

odniesienia pojęcia metafizyki do arystotelesowskiego ujęcia bytu, którego konsekwencją jest wyżej zaznaczony brak założenia fundamentalnej różnicy między bytami fizycznymi a bytami ożywionymi i myślącymi<sup>8</sup>. W terminologii metafizycznej Stagiryty byt posiada charakter wieloznaczny, ale w pierwszym rzędzie należy go odnieść do każdej istoty wykazującej się posiadaniem takich cech jak substancjalność i hylemorficzność. Tego rodzaju metafizyka, doprowadzona w średniowieczu do systemowego szczytu przez Tomasza z Akwinu, zostaje poddana unicestwiającej krytyce w momencie pojawienia się myśli kładącej akcent na świadomość jako rodzaj bytu całkowicie różniący się od tego, co istnieje w sposób fizyczny. Dzieje się tak pierwotnie u Kartezjusza, który poświęca swoją filozoficzną uwagę przede wszystkim świadomości, powierzając kompetencje wyjaśniania „rzeczy rozciągłej” nauce. Wydaje się zrozumiałe, że strawsonowska dyskusja pojęcia osoby jako pierwotnego ujęcia istoty człowieka odnosi się polemicznie do aporii fundamentalnego oddzielenia świadomości jako *res cogitans* oraz rzeczywistości przestrzenno-czasowej jako *res extensa*. Polemika ze stanowiskiem kartezjańskim widoczna jest u Strawsona także w jego konfrontacji z najgłębszymi intuicjami ontologii Kanta, jednak aprioryczne badanie schematu pojęciowego, za pomocą którego myślimy o świecie, zbliżając się do stanowiska Kanta w odniesieniu do jego rozumienia logiki pojęć i sądów<sup>9</sup>, rozmija się z nim w odniesieniu do uznania transcendentalnej różnicy między podmiotem a przedmiotem myśli.

Biorąc pod uwagę nowożytną różnicę między podmiotem a przedmiotem, możemy założyć, że teoria osoby Strawsona posiada charakter metafizyczny w wyżej wspomnianym, klasycznym sensie, ponieważ polega ona na założeniu istnienia bytu będącego nosicielem zarówno cech mentalnych, jak i cielesnych, przy czym byt ten nie posiada charakteru świadomości ani w sensie opozycji do cielesności, ani tym bardziej w sensie kantowskiego „ja transcendentalnego”. Typowym założeniem metafizyki Strawsona jest bowiem założenie uprzedniości ontologicznej ciał materialnych<sup>10</sup>, które wyklucza rozumienie rzeczywistości oparte na pojęciu świadomości i tym samym pozwala szukać

---

<sup>8</sup> Metafizyka Arystotelesa dostrzega oczywiście różnicę między bytem człowieka a bytem kamienia, ale ta różnica nie ma charakteru fundamentalnego w sensie kantowskiego ujęcia różnicy między myślą w sensie transcendentalnego podmiotu a przedmiotem myśli. Różnica między człowiekiem a kamieniem polega w oczach Arystotelesa z jednej strony na posiadaniu i nieposiadaniu duszy, a z drugiej strony na stopniu skomplikowania struktury hylemorficznej, która w przypadku kamienia jest prostym stosunkiem formy minerału do jego czasoprzestrzennej partycypacji, a w przypadku człowieka bardzo skomplikowanym stosunkiem duszy do ciała, jako najwznioślejszej formy istniejącej w świecie podksiężycowym do ukształtowanej przez nią najbardziej skomplikowanej materii.

<sup>9</sup> Strawson 1988, s. 448–452.

<sup>10</sup> Strawson 1980, s. 100–101. W *Indywidualach* wspomina Strawson o logicznej uprzedniości pojęcia ludzkiej osoby wobec pojęcia indywidualnej świadomości. Założenie tak rozumianej

stycznych do siebie punktów w metafizyce realistycznej<sup>11</sup>. Przyglądając się bliżej pozycji Strawsona, widzimy z drugiej strony, że metafizyczne założenie niematerialnego podmiotu nie jest dla niego decydujące w sposób wyłączny. W centrum jego rozumienia ludzkiej osoby znajduje się bowiem także założenie istnienia takiego bytu, który stanowi jednocześnie rzeczywistość mentalną oraz cielesną, bez zakładania rozziwu między ciałem a ośrodkiem doświadczeń mentalnych. W swojej próbie metafizycznego opisu człowieka Strawson – podobnie jak jego poprzednik na oksfordzkiej katedrze filozofii, Gilbert Ryle – nawiązuje dlatego przede wszystkim do kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała. W odróżnieniu od Ryle’a, zakłada on istnienie możliwości takiego opisu osoby ludzkiej, w którym w sposób wyraźny różnicujemy orzeczniki przypisujące osobie ludzkiej cechy cielesne i mentalne. Wychodząc zapewne od przekonania Ryle’a o możliwości adekwatnego opisu człowieka opierającego się wyłącznie na opisie oddziaływania ciał fizycznych, wyraża Strawson swoje przekonanie o konieczności opisu także cech mentalnych, które nie wyczerpują się w możliwości opisu oddziaływania ciał. Tak ujęta metafizyka ludzkiej osoby różni się od pozycji Kartezjusza nie tyle z uwagi na znaczenie, jakie francuski myśliciel przypisywał myślącej świadomości, ale przede wszystkim z uwagi na założenie istnienia w człowieku dwóch różnych pierwiastków – myślenia i materialnej rozciągłości, przy jednoczesnym zaprzeczeniu możliwości ich wzajemnej komunikacji.

Podsumowując, wydaje się, że można wyróżnić trzy istotne elementy strawsonowskiej metafizyki osoby, które będą stanowić punkt wyjścia dla poniższej dyskusji: po pierwsze jest to uznanie ontologicznego pierwszeństwa rzeczywistości partykulariów przed rzeczywistością czysto mentalną, po drugie jest to szczególne ujęcie stosunku między ciałem a świadomością, polegające na uznaniu ich jednoczesnej istotności, oraz po trzecie jest to szczególna reakcja na kartezjański dualizm, będący największym wyzwaniem nowożytnego rozumienia człowieka w odniesieniu do stosunku między ciałem i duchem. Za Jerome’em Schafferem można takie rozumienie osoby w *Individuals* określić w korespondencji do teorii podwójnego aspektu<sup>12</sup>, która polega na uznaniu jedności osobowego bytu i określeniu różnicy między jego elementem mental-

---

uprzedniości zakłada niewątpliwie uprzedniość indywidualnej rzeczywistości cielesnej wobec rzeczywistości pojęć.

<sup>11</sup> Kwestię uprzedniości ontologicznej u Strawsona szczegółowo analizuje Szubka, wskazując na metafizyczny charakter tezy o logicznej uprzedniości pojęcia ludzkiej osoby wobec pojęcia indywidualnej świadomości, która w tym konkretnym przypadku dość dobrze oddaje przekonanie Arystotelesa o uprzedniości czasoprzestrzennych indywiduów (rośliny, zwierzęta, ludzie) w stosunku do zdarzeń, procesów i stanów czysto mentalnych. Por. Szubka 1991–1992, s. 334–335.

<sup>12</sup> Schaffer 1968, s. 52.

nym i cielesnym bez stosowania ontologicznej terminologii stojącej u podstawy dualizmu w jego formie kartezjańskiej czy też hylemorficznej. Poniższa analiza będzie się odnosić właśnie do tego ostatniego sposobu rozumienia osoby przez Strawsona, czyli do dyskusji z kartezjańskim dualizmem oraz do próby przewyciężenia aporii nowożytnej antropologii polegającej na uznaniu człowieka za rzeczywistość, w którą wpisane jest z jednej strony konieczne złożenie z całkowicie obcych sobie pierwiastków myślenia i rozciągłości, a z drugiej strony niemożliwość ich wzajemnej komunikacji.

## 1. Pierwotność ludzkiej osoby w świetle kartezjańskiego solipsyzmu

Przypisanie przez Strawsona ciału i myśleniu realności bez zakładania ich odrębnej formy bytowej prowokuje pytanie o sposób istnienia osoby ludzkiej w świetle jej ontologicznych źródeł. Założenie pierwotności pojęcia ludzkiej osoby w ujęciu Strawsona kwestionuje bowiem nie tylko fakt różnicy transcendentnej między myślącym podmiotem a myślanym przedmiotem, ale podważa także metafizyczne założenie fundamentalnej różnicy między ciałem a duszą, na którym oparta jest metafizyczna teoria ludzkiej osoby. Sam Strawson definiuje swoją kwestię metafizyki osoby w *Individuals* poprzez odniesienie do problemu solipsyzmu, wyrażonego w świetle stosunku umysłu do sfery fizycznej w modelu kartezjańskim. W odróżnieniu od Gilberta Ryle'a, nie krytykuje Strawson ani potrzeby, ani możliwości duchowo-cielesnej konstytucji człowieka<sup>13</sup>. Takie podejście jest zrozumiałe, o ile punktem wyjścia metafizyki osoby jest w tym przypadku założenie różnicy między umysłem a nie-umysłem dokonane z punktu widzenia nie-umysłu. W *Individuals* czytamy: „Každy z nas dokonuje rozróżnienia między sobą i swymi stanami z jednej strony a tym, co nie jest nim, ani jego stanami z drugiej”<sup>14</sup>. Uznając pierwotność rzeczywistego schematu pojęciowego, w którym podstawowymi konkretami są szeroko rozumiane ciała materialne, zakłada Strawson, że przypisywanie sobie typowych dla umysłu fenomenów, takich jak intencje, działania i wrażenia, posiada taki sam charakter jak przypisywanie sobie umiejscowienia i postawy, charakterystycznych przede wszystkim dla rzeczywistości materialnych: „Znaczy to, że wśród rzeczy, jakie przypisujemy sobie, są rzeczy tego rodzaju, jakie przypisujemy również ciałom materialnym”<sup>15</sup>. Metafizyczne założenie osoby jako centrum

<sup>13</sup> Solipsyzm jest według Gilberta Ryle'a jedną z konsekwencji założenia konieczności przechodzenia od stanu świadomości do stanów fizycznych, które cechują system Kartezjusza.

<sup>14</sup> Strawson 1980, s. 84.

<sup>15</sup> Tamże, s. 86.

rzeczywistości umysłowej i cielesnej buduje odpowiedź na pytanie, dlaczego tej samej rzeczy, której przypisujemy stany umysłu, przypisujemy również własności cielesne, takie jak położenie fizyczne. Jak zostało to już zauważone, Strawson powraca w ten sposób do przedkrytycznego – w kantowskim sensie – spojrzenia na ludzki umysł jako rzeczywistość analogiczną do rzeczywistości fizycznej<sup>16</sup>. Jednocześnie takie założenie nie podziela negacji faktu istnienia umysłu jako rzeczywistości odrębnej od rzeczywistości cielesnej i stara się dać odpowiedź na pytanie, co oznacza pierwotność osoby jako rzeczywistości cielesno-duchowej. W ostatnich paragrafach *Individuals* wspomina Strawson o wtórnym logicznie istnieniu czystej świadomości, pisząc: „Každy z nas, na gruncie naszego stosowanego faktycznie schematu pojęciowego, może zupełnie sensownie myśleć o swoim indywidualnym przetrwaniu śmierci cielesnej”<sup>17</sup>.

Nakreślony przez Strawsona problem solipsyzmu pojawia się przy okazji pytania o możliwość jednoczesnego przypisania ciałom takim, jak moje własne ciało, stanów świadomości. Metafizyczne założenie pierwotności osoby ludzkiej w świetle jednoczesności doświadczenia rzeczywistości fizycznej i rzeczywistości umysłu nie wyjaśnia bowiem, dlaczego powinniśmy te doświadczenia połączyć, i wydaje się być pewnego rodzaju pierwotną hipotezą filozoficzną. W swoim horyzoncie wyboru filozoficznej opcji odnoszącej się do psychofizycznej jedności człowieka wskazuje Strawson na dwa klasyczne rozwiązania negujące taką jedność – kartezjański dualizm oraz założenie istnienia tzw. jaźni bez podmiotu. Rozdzielający umysł i ciało kartezjański dualizm neguje możliwość pozytywnej odpowiedzi na pytanie o jedność ciała i umysłu, w sensie możliwości wpływania na siebie tych dwóch rzeczywistości. Połączenie ze sobą w jednym podmiocie rzeczy myślącej oraz rzeczy rozciągłej jest w świetle myśli Kartezjusza trudne do przyjęcia, ponieważ są to rzeczywistości zasadniczo różne i dlatego możemy mówić albo o własnościach rzeczy myślącej, albo o własnościach rzeczy rozciągłej, unikając czegoś takiego jak założenie istnienia jedności psychofizycznej jako całości o charakterze ontologicznym: „Gdy mówimy o osobie, odnosimy się w rzeczywistości do jednej lub do dwóch odrębnych substancji, do dwóch substancji różnego typu, z których każda ma właściwe sobie typy stanów i własności, a żadna własność, ani żaden stan jednej nie mogą być własnością, czy stanem drugiej”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Ta konsekwencja nie stoi w sprzeczności z twardą krytyką dualizmu kartezjańskiego, jaką znajdziemy w *The Concept of Mind* Gilberta Ryle’a. Jednak Ryle krytykuje zarówno kartezjański dualizm, jak i wynikający z niego solipsyzm, negując zasadniczo jakiegokolwiek metafizyczne założenia istnienia umysłu jako rzeczywistości odrębnej od rzeczywistości cielesnej, np. w formie wieloczęściowej duszy, składającej się z rozumu, woli i uczuć.

<sup>17</sup> Strawson 1980, s. 112.

<sup>18</sup> Tamże, s. 91.

## 2. Doktryna jaźni bez podmiotu

Odnoszona przez Strawsona do Wittgensteina, doktryna jaźni bez podmiotu próbuje rozwiązać dylemat kartezjański poprzez skoncentrowanie się nie na ontologicznych źródłach dwóch różnych rzeczywistości leżących u podstaw bycia człowiekiem, ale na analizie języka oddającego fenomen posiadania pewnych cech zarówno przez ciało, jak i przez umysł<sup>19</sup>. Strawson odnosi się w szczególności do jej źródła w wykładach Wittgensteina z początku lat 30., gdzie znajdujemy stwierdzenie istnienia dwóch wariantów użycia zaimka „ja”: jeden odpowiada posiadaniu przez podmiot pewnych rzeczywistości materialnych, tak jak jest to widoczne w użytym przez Wittgensteina przykładzie – „ja mam zepsute ząb”, natomiast drugie odnosi się do posiadania pewnych stanów mentalnych – np. „ja mam ból zęba”. W drugim przypadku nie mamy, według Wittgensteina, na myśli jakiegoś niematerialnego posiadacza bólu zęba, którego moglibyśmy określić np. kartezjańskim terminem *ego cogito*, ponieważ nie istnieje żadne niematerialne centrum takich doświadczeń mentalnych. Samo sformułowanie „ja mam ból zęba” jest więc jedynie przyzwyczajeniem językowym, polegającym na złudzeniu, że za takim stwierdzeniem stoi realna rzeczywistość. Nie negując z góry możliwości przypisania konkretnemu ciału stanów świadomości, opinia wyrażana przez Wittgensteina sugeruje, że warunkiem poprawności takiego opisu jest przyjęcie znaczenia wyrażenia „przypisywać coś czemuś” w wyłącznym sensie przypisania cech ciałom materialnym. Przypisywanie jakichkolwiek rzeczy świadomości w sensie metafizycznego *ego* jest więc efektem błędnego przyzwyczajenia językowego i samo w sobie nie posiada sensu. W odróżnieniu od kartezjańskiego wskazania na niemożliwość zaistnienia psychofizycznej jedności osoby ludzkiej z powodu niekomplementarności rzeczy rozciągłej i rzeczy myślącej, powyższe ujęcie stwierdza pozorność problemu, z góry zakładając, że przekonanie o istnieniu niematerialnego centrum stanów świadomości jest złudzeniem. Ponieważ wiedza jest konsekwencją możliwości logicznego przekazu stanów typowych dla ciał materialnych, stan posiadania pewnych cech przez świadomość nie może być źródłem wiedzy<sup>20</sup>.

Dla Strawsona powyższe próby ujęcia stosunku ciała do stanu świadomości wydają się niespójne, ponieważ od początku posługują się one sensem posiadania, któremu w wyniku przedstawionego wyżej rozumowania odmawia się możliwości istnienia. Strawson uważa bowiem, że jakakolwiek próba

<sup>19</sup> *Individuals* powołują się na domniemane źródła takiego stanowiska w wykładach Wittgensteina z lat 30. XX wieku (Moore 1955, s. 13–14) oraz w tekście Moritza Schlicka (1936, s. 339–369).

<sup>20</sup> Strawson 1980, s. 93.

usunięcia zaimka „ja” i „moje” musi prowadzić do stwierdzeń o charakterze uniwersalnym, a więc do eliminacji stwierdzeń o charakterze jednostkowym i tym samym przypadkowych: „Zdanie, że wszystkie doświadczenia są zależne przyczynowo od stanu jakiegoś jednego ciała, (...) jest zwyczajnie fałszywe”<sup>21</sup>. Z jednej strony, w powyższym założeniu Wittgensteina kwestionowana jest idea posiadania, wyrażana przez zaimki osobowe i dzierżawcze, natomiast z drugiej strony faktem jest, że „deficycyjną własnością tej klasy jest to, że rzeczywiście są «moimi doświadczeniami», czy «doświadczeniami właściwymi jakiejś osobie»”<sup>22</sup>. Sugestia posiadania wszystkich ludzkich doświadczeń przez ciało i jednocześnie próba usunięcia zaimka dzierżawczego odnoszącego się do konkretnego ciała jest według Strawsona fałszywa, ponieważ prowadząc do stwierdzeń o charakterze uniwersalnym, klóciłaby się z konkretnym stanem świadomości posiadanym wyłącznie przez indywidualne ciało<sup>23</sup>. Zwykłe użycie języka wskazuje jednak na fakt przypisywania sobie przez ludzi ich własnych stanów świadomości i można założyć, że właśnie ten fakt jest argumentem za przypuszczeniem, że akceptacja własnych stanów świadomości w poprawny sposób opisuje rzeczywistość. Odnosząc się bowiem w mowie do konkretnych stanów świadomości, odnosimy się jednocześnie identyfikująco do stanów właściwych jakiejś konkretnej czy zidentyfikowanej osoby, lub innymi słowy stany mentalne posiadają swą identyczność w identyczności osoby, której są stanami<sup>24</sup>.

Co jest według Strawsona konsekwencją przyjęcia założenia doktryny jaźni bez podmiotu? Jest nim paradoksalny dualizm cielesnego podmiotu i niecielesnego nie-podmiotu, w odróżnieniu od kartezjańskiego dualizmu dwóch typów podmiotu. Sugerując taką ocenę, Strawson dystansuje się zarówno od kartezjańskiego opisu ontologicznej różnicy między myśleniem i ciałem, jak i od kantowskiego opisu transcendentalnej różnicy między podmiotem i przedmiotem. Sama sugestia istnienia jaźni bez podmiotu jawi się w kontekście tego opisu także jako konsekwencja zderzenia antropologii Kartezjusza ze współczesnym opisem człowieka przez nauki medyczne i biologiczne. Jeżeli bowiem wychodzimy dziś z założenia naturalności naukowego opisu człowieka jako rzeczywistości cielesnej, to wydaje się paradoksem przypisanie stanom świadomości jakiejś podmiotowości o całkowicie niecielesnym charakterze. Ustosunkowując się do alternatywy kartezjańskiego dualizmu, pisze dlatego Strawson: „Możemy również pomyśleć (...), że zarówno kartezjanin jak i też zwolennik teorii jaźni bez właściciela głęboko myślą się twierdząc, co

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 94.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.



każdy z nich musi czynić, że istnieją dwa użycia zaimka «ja», i że w jednym z nich oznacza on coś, czego nie oznacza w drugim<sup>25</sup>. Rozwiązanie aporii jawi się Strawsonowi w przyjęciu faktu, że warunkiem koniecznym przypisania sobie przez nas samych stanów świadomości jest możliwość ich jednoczesnego przypisania komuś, kto nie jest nami<sup>26</sup>. Założenie, jakie robi teoria jaźni bez podmiotu, przeczy możliwości takiego opisu, który jednak wydaje się być oczywisty z punktu widzenia podstawowego użycia języka. Widzimy, że problem w przypisaniu sobie oraz innym tych samych stanów mentalnych oraz w szczególności problem w przypisaniu sobie samemu tych stanów mentalnych, jakie możemy obserwować u innych, wykracza poza perspektywę kartezjańską. Zauważając wątpliwość odnośnie możliwości przypisania sobie samemu stanów mentalnych, dotyka Strawson serca kantowskiej analizy ja transcendentalnego, które będąc zawsze ośrodkiem każdorazowego opisu rzeczywistości, nigdy nie staje się przedmiotem takiego opisu. Kłopot z podjęciem możliwości takiego opisu stanów mentalnych, który odnosi się zarówno do samego podmiotu, jak i do innych podmiotów, znajduje według Strawsona rozwiązanie w przyjęciu perspektywy przedfilozoficznej: „Pytanie to samo się rozstrzyga, gdy tylko przypomnimy sobie, że mówimy przede wszystkim do innych, by informować innych. W pewnym sensie rzeczywiście nie wchodzi w grę potrzeba mówienia, kim jest ten, kto cierpi ból, gdy jestem nim ja. W innym sensie może być potrzebne powiedzenie, kim jest ten ktoś, by powiadomić innych, kto to jest<sup>27</sup>”.

### 3. Pierwotność perspektywy osoby w świetle współczesnej myśli personalistycznej

Eliminacja problemów związanych z perspektywą kartezjańskiego *ego cogito* wiąże się w opinii Strawsona z przyjęciem rozumienia osoby jako perspektywy pierwotnej. Wydaje się, że ten postulat należy rozumieć, po pierwsze, jako założenie perspektywy metafizycznej, i po drugie, jako założenie pierwotności metafizycznego rozumienia człowieka, którego bazą jest hipoteza człowieka jako rzeczywistości istniejącej jako byt analogiczny do wszystkich innych bytów traktowanych jako byty naturalne. Na to wskazuje wyraźnie sposób wyrażania się Strawsona w odniesieniu do kartezjańskiego podziału na dwie „rzeczy”, które są w *Individuals* przedstawiane jako dwa podmioty. Określenie „dwa podmioty” skutecznie eliminuje transcendentalną perspektywę Kanta i jak

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 95.

<sup>26</sup> Tamże, s. 96.

<sup>27</sup> Tamże, s. 97.

zostało to już wyżej powiedziane, wprowadza perspektywę metafizyki przedkrytycznej, eliminując jednocześnie perspektywę kartezjańskiego dualizmu. Chociaż założenie Strawsona posiada ogromne konsekwencje filozoficzne, *Individuals* nie kształtują tej pozycji metafizycznej w sposób systematyczny, ale koncentrują się na pytaniu o pierwotność perspektywy przypisującej ciału stany świadomości. Strawson stwierdza lapidarnie, że „warunkiem koniecznym przypisywania [czemukolwiek] stanów świadomości jest to, że mamy je przypisywać dokładnie tym samym rzeczom, którym przypisujemy pewne właściwości cielesne”<sup>28</sup>. Pierwotność takiej perspektywy polega na tym, że analizując jak wyżej dylemat kartezjański w sposobie patrzenia na człowieka przede wszystkim jako na ośrodek doświadczeń mentalnych, zauważamy, że nie moglibyśmy osiągnąć idei różnych od siebie podmiotów doświadczeń, jeżeli założylibyśmy, że idea pierwotności *ego cogito* jest, po pierwsze, pierwotna w sensie logicznym, i po drugie, że jest logicznym składnikiem złożonej idei osoby składającej się z dwóch różnych substancji. Takie założenie wiązałoby nas bowiem w kartezjańskim solipsyzmie, w wyniku którego nie moglibyśmy nigdy przypisać doświadczenia mentalnego innemu podmiotowi niż nasz własny podmiot. Można powiedzieć, że metafizyczną pointą rozumowania Strawsona jest interpretacja perspektywy *ego cogito* jako wtórnej w odróżnieniu od perspektywy założenia osobowej jedności świadomości i cielesności, a jakiegokolwiek zakładanie perspektywy czystej świadomości domaga się „wyjaśnienia, wymaga analizy w terminach pojęcia osoby”<sup>29</sup>. To wyjaśnienie to nic innego jak odniesienie z jednej strony określeń, jakie tradycyjnie odnosi się do świadomości, a z drugiej strony samego pojęcia „ja” do osoby będącej ich właściwym i pierwotnym adresatem i nośnikiem. Przełamanie aporii kartezjańskiej manifestuje się u Strawsona w krytyce takich wyrażen jak „ucieleśniona dusza” lub „uduchowione ciało”, które można spotkać u tradycyjnych personalistów XX wieku, takich jak Hans-Eduard Hengstenberg<sup>30</sup>. Krytyka takich sformułowań wychodzi od przekonania, że od początku posiadają one charakter dualistyczny, ponieważ próbują związać ze sobą coś, co już w warstwie opisowej całkowicie się od siebie różni. Strawson zauważa także, że język używany we współczesnej debacie toczącej się wokół problemu *mind-body* pozostaje zwykle językiem kartezjańskim i używając go, od samego początku zamykamy się w aporii zbudowanej przez nieprzezwyyczajną różnicę między umysłem i ciałem. Takiego języka możemy używać w celu budowania potocznych określeń opisujących np. ciało zmarłej osoby lub rzeczywistość duchową w przestrzeni religijnej. W dyskursie filozoficznym należy jednak

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 99.

<sup>29</sup> Tamże, s. 100.

<sup>30</sup> Hengstenberg 1984, s. 299–305.

takich określeń unikać i kierować swoją uwagę na jedność człowieka jako osoby, która jawi się w bardziej pierwotny sposób niż różnica między mentalnością i cielesnością.

#### 4. Podsumowanie

Podsumowując, należy stwierdzić, że pojęcie pierwotności osoby u Strawsona jest pojęciem sygnalizującym stanowisko różniące się od klasycznego rozumienia osoby w nurcie współczesnej filozofii personalistycznej. Wspomniany wyżej Hengstenberg proponuje w swojej antropologii personalistycznej pojęcie metafizycznej konstytucji, będące dla niego źródłem wyjaśniania fenomenów mentalnych i cielesnych w odniesieniu do ich jedności oraz jednoczesnej różnicy w ramach jednej i tej samej osoby ludzkiej. Hengstenberg zakłada cielesność (*Leib*) oraz duchowość (*Geist*) jako dwa zupełnie różne i niesprowadzalne do siebie pierwiastki, co w ludzcy sposób przypomina perspektywę kartezjańską. Jednak mimo akcentowania różnicy, Hengstenberg w systematyczny sposób mówi także o jedności elementu cielesnego i mentalnego oraz przynależności tych elementów do jednego i tego samego podmiotu. Tym samym jego perspektywa różni się od perspektywy Kartezjusza, rozdzielałego w radykalny sposób myślenie i rozciągłość bez zakładania możliwości komunikacji między nimi oraz możliwości budowania pojęć kształtujących myślenie o ich ontologicznej jedności<sup>31</sup>. Perspektywa tego nurtu personalistycznej metafizyki różni się więc także od myśli Strawsona, który nie zakładając ontologicznej różnicy między ciałem i myśleniem, unika co prawda aporii kartezjańskiego dualizmu, ale nie wyjaśnia w systematyczny i metafizyczny sposób, dlaczego te dwa różne fenomeny przynależą do siebie. W swoim pojęciu pierwotności ludzkiej osoby wydaje się Strawson unikać trudności kartezjańskiej aporii antropologicznej, ale nie wydaje się kształtować systematycznej teorii metafizycznej czy też budować jakiegoś nowego pojęcia ujmującego jedność i różnicę mentalno-cielesnych fenomenów przynależących do ludzkiej osoby. Być może za

---

<sup>31</sup> Powyższe określenie jest nieprecyzyjne, ponieważ odnosi się zarówno do różnicy między pierwiastkami osoby (ciało i duch), jak i do ich jedności, za pomocą terminu „ontologiczny”. Biorąc pod uwagę metafizyczną, a nie ontologiczną, perspektywę Hengstenberga, jest to po części obojętne, ponieważ klasyczna metafizyka, rozróżniając wewnątrzbytowe złożenia, takie jak forma i materia, akt i możność, czy też substancja i przypadłość, nie stosuje wobec nich terminu „ontologiczny”. Niemniej jednak w dyskusji powyższego problemu pojawia się kwestia rozróżnienia między elementami konstytucji osoby oraz ich jedności w ramach osoby. Hengstenberg przynależy do nurtu personalizmu, karmiącego się współczesną myślą fenomenologiczną, i zapożycza pewne terminy i koncepcje z myśli Schelera i Heideggera, nie zawsze przejmując stosowane przez nich terminy techniczne, takie jak np. różnica ontologiczna (Heidegger).

Michałem Hempolińskim, cytowanym przez Tadeusza Szubkę, można określić strawsonowskie rozumienie osoby jako epifenomenalizm<sup>32</sup>, ponieważ z jednej strony pojęcie epifenomeny sugeruje łączność między zjawiskiem mentalnym i fizycznym na zasadzie pierwotności zjawiska fizycznego, odpowiadającej uprzedności ontologicznej ciał materialnych, a z drugiej strony nie proponuje żadnej ontologicznej interpretacji różnicy i jedności umysłu oraz ciała<sup>33</sup>. Wydaje się, że trafniejszym sposobem podsumowania strawsonowskiego ujęcia osoby jest pierwotność tego pojęcia w sensie jego podstawowego, nie hipotetycznego charakteru, który jednak uniemożliwia jego bardziej szczegółowe analizy. Taka pierwotność posiadałaby swoją metafizyczną analogię w starożytnym określeniu najwyższych pojęć (istnienie, tożsamość, różnica, spoczynek, ruch) w Platonijskim dialogu *Sofista*<sup>34</sup>, czy atrybutów istotnych w IV księdze Arystotelesowskiej *Metafizyki*<sup>35</sup>. Zaliczając do perspektywy takich pojęć także pojęcie osoby, decydujemy się na przyjęcie takiego określenia człowieka za fenomen pierwotny, niesprowadzalny do żadnych innych fenomenów, oraz początkowy wybór w filozoficznej interpretacji rzeczywistości.

## Bibliografia

- Arystoteles (2003), *Metafizyka*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa.
- Boecjusz (1968), *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, w: tenże, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, red. H.F. Stewart, E.K. Rand, Heinemann, London.
- Hempoliński M. (1985), *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Hengstenberg H.E. (1984), *Philosophische Anthropologie*, Pustet, Salzburg.
- Kant I. (2001), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Antyk, Kęty.
- Kant I. (2005), *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Magee B. (1971), *Modern British Philosophy*, Seeker & Warburg, London.
- Moore G.E. (1955), *Wittgenstein's Lectures in 1930–33*, „Mind” 64, s. 1–27.

<sup>32</sup> Hempoliński 1985, s. 341.

<sup>33</sup> W swojej monografii na temat metafizyki analitycznej Tadeusz Szubka krytykuje przypisanie Strawsonowi etykiety epifenomenalisty, powołując się na dwa argumenty: z jednej strony zauważa, że sam Strawson nigdy nie użył takiego określenia w stosunku do swojego rozumienia pojęcia pierwotności ontologicznej osoby, z drugiej strony sugeruje Szubka, że pod pewnymi warunkami dopuszczał on istnienie umysłu bez powiązania z ciałem, co negowałoby możliwość istnienia zjawisk mentalnych wyłącznie jako epifenomenów ciała. Por. Szubka 1995, s. 146.

<sup>34</sup> Platon, *Sofista*, 254d – 256b.

<sup>35</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1003a 20.

- Platon (1999), *Sofista. Polityk*, przeł. S. Witwicki, Antyk, Kęty.
- Ryle G. (2009), *The Concept of Mind*, Routledge, London – New York.
- Schaffer J.A. (1968), *Philosophy of Mind*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Schlick M. (1936), *Meaning and Verification*, „Philosophical Review” 45, s. 339–369.
- Strawson P.F. (1980), *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa [P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London – New York 1959].
- Strawson P.F. (1988), *Ma philosophie: son développement, son thème central et sa nature générale*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 120, s. 437–452.
- Strawson P.F. (1994), *Analiza i metafizyka*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków [P.F. Strawson, *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1992].
- Strawson P.F. (1998), *Reply to Chung M. Tse*, w: L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, Open Court, Chicago.
- Szubka T. (1991–1992), *Zależności identyfikacyjne a zależności ontologiczne*, „Roczniki Filozoficzne” 39/40, s. 323–335.
- Szubka T. (1995), *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.

P i o t r P a s t e r c z y k

**Cartesian challenge of the metaphysical understanding  
of the human being as a person  
in light of P.F. Strawson’s *Individuals***

**Keywords:** *person, individual, body, self, solipsism*

The article discusses two questions of Peter F. Strawson’s understanding of the human being as person. The first question scrutinizes Strawson’s philosophical choice between the tradition of Aristotle’s metaphysics and Kant’s ontology. The second question is the Cartesian challenge as presented in Strawson’s postulate of the primacy of the concept of human person. My understanding of the metaphysics proposed in the *Individuals* and Strawson’s other works underscores a particular affinity between his anthropological postulate and *philosophia perennis*. However, the Oxford philosopher is related not only to Aristotelian logic and hermeneutic but also to Kant’s conceptual scheme. In the case of the definition that identifies human being as a person we see the unambiguous reliance by Strawson on the thought of Aristotle. The explicit evidence of this reliance is his reference to the corporeality and space-time character of the human beings, manifested by the recognition of ontological priority of particulars before the reality of mental states of affairs. The effect of this analysis is

my observation that Strawson has undertaken to close the gap between mental and material reality that was established in Descartes' ontological difference between *res cogitans* and *res extensa*. The *aporia* of the lack of communication between human consciousness and human corporeality finds its solution in Strawson's *Individuals* in concept of relationship between mind and body intended as a transgression over the Cartesian concept. Strawson proposes a recognition of their simultaneous validity, but he does not propose a new ontological position comparable to H.E. Hengstenberg's, founded on the idea of the constitution of the human person not in two preclusive elements, as the Cartesian mind and body, but in three elements, namely spirit (*Geist*), corporeality (*Leib*) and existential principle (*Existenzprinzip*).