

Redakcja
Marcel Baron | Magdalena Piegza

Czym jest świadomość?




Egzemplarz obowiązkowy
- Biblioteka Jagiellońska



Śląski
Uniwersytet
Medyczny
w Katowicach

**Czym jest świadomość?
W poszukiwaniu odpowiedzi na gruncie
neurobiologii i nauk myślicieli Wschodu**

AUTORZY

Marcel BARON  – Studenckie Koło Naukowe, Katedra Psychiatrii, Wydział Nauk Medycznych w Zabrze, Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach

dr n. med. Magdalena PIEGZA  – Oddział Kliniczny Psychiatrii Katedry Psychiatrii, Wydział Nauk Medycznych w Zabrze, Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach

dr n. hum. Jarosław SOBIŚ  – Oddział Kliniczny Psychiatrii Katedry Psychiatrii, Wydział Nauk Medycznych w Zabrze, Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach

**Czym jest świadomość?
W poszukiwaniu odpowiedzi
na gruncie neurobiologii i nauk
myślicieli Wschodu**

redakcja

**Marcel Baron
Magdalena Piegza**

Recenzent

prof. dr hab. n. med. Napoleon Waszkiewicz

Redakcja

Magdalena Bargłowska

Projekt okładki

Mateusz Franczyk

**Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe
(CC BY-ND 4.0)
Publication under license Creative Commons
Attribution-NoDerivs 4.0 International (CC BY-ND 4.0)**



Publikacja jest dostępna w Internecie na stronach
Wydawnictwa Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach
oraz Polskiej Platformy Medycznej

Wydanie I

ISBN 978-83-7509-477-0

Wydawca

Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach
Katowice 2023

Skład komputerowy i łamanie

Wydawnictwo
Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach
ul. Medyków 18
40-752 Katowice

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	7
Wprowadzenie (<i>Marcel Baron, Jarosław Sobiś</i>)	9
1. Odpowiedź neurobiologiczna (<i>Marcel Baron, Magdalena Piegza</i>)	15
1.1. Podstawowe koncepcje	15
1.2. Widzenie jako droga do badania świadomości	17
1.3. Neuronaukowe aspekty subiektywności	24
2. Odpowiedź nauczycieli Wschodu (<i>Marcel Baron</i>)	32
2.1. Charakterystyczne zagadnienia duchowości wschodniej	32
2.2. Shunryu Suzuki (1904–1971)	36
2.3. Ramana Mahariszi (1879–1950)	39
2.4. Nisargadatta Maharaj (1897–1981)	43
2.5. Osho Rajneesh (1931–1990)	46
2.6. Jiddu Krishnamurti (1895–1986)	51
3. Podsumowanie (<i>Marcel Baron, Magdalena Piegza, Jarosław Sobiś</i>)	55
Piśmiennictwo	65

Wykaz skrótów

- ACC – *anterior cingulate cortex*, przedni zakręt obręczy
- DMPFC – *dorsomedial prefrontal cortex*, grzbietowo-przyśrodkowa kora przedczołowa
- FP – *frontal pole*, biegun czołowy
- FRM – *flexible response mechanisms*, elastyczne mechanizmy reakcji
- GWT – *global workspace theory*, teoria globalnej przestrzeni roboczej
- HOROR – *higher-order representation of a representation theory*, teoria reprezentowania reprezentacją wyższego rzędu
- HOT – *higher-order thought*, teoria wyższego rzędu
- IPL – *inferior parietal lobule*, płacik ciemieniowy dolny
- IT – *infratemporal*, kora podskroniowa
- LGN – *lateral geniculate nucleus*, ciało kolankowate boczne
- MT – *middle temporal*, środkowe pole skroniowe
- PFC – *prefrontal cortex*, kora przedczołowa
- VMPFC – *ventromedial prefrontal cortex*, brzuszno-przyśrodkowa kora przedczołowa
- V1 – *vision* (1), pierwszorzędowa kora wzrokowa
- V2 – *vision* (2), drugorzędowa kora wzrokowa
- V3 – *vision* (3), trzeciorzędowa kora wzrokowa
- V3A – *vision* (3) *accessory*, trzeciorzędowa dodatkowa kora wzrokowa
- V4 – *vision* (4), czwartorzędowa kora wzrokowa

Wprowadzenie

Czym jest świadomość? Czy w ogóle jest sens zadawać takie pytanie? Przecież parafrazując starego encyklopedystę, można by powiedzieć: „świadomość jaka jest, każdy widzi”. I rzeczywiście większość ludzi, którzy nie są filozofami lub neurobiologami, nie zastanawia się zbyt często nad tym problemem. Z drugiej strony w fachowej dyskusji nie brak i takich głosów, które postulują, że świadomość to coś, czego natury nigdy nie zrozumiemy¹. Tego typu defetyzm nie powinien jednak mieć miejsca w naukowym podejściu do świata. Wystarczy, że uświadomimy sobie, jak wiele osiągnęła ludzkość dzięki idei postępu opartego m.in. właśnie na badaniach naukowych². Jeśli natomiast chodzi o samą neurobiologię, jest to gałąź wiedzy stosunkowo młoda, a już teraz może pochwalić się dużym wkładem w poznanie mechanizmów funkcjonowania mózgu. Jednak nawet gdyby nauce nie udało się wyjaśnić do końca natury świadomości, dzięki obecnym i przyszłym badaniom na gruncie neurobiologii zakres możliwości, jakimi dysponuje medycyna i inne pokrewne dziedziny wiedzy, będzie się wciąż poszerzał³.

Duża część wspomnianych wątpliwości ma swoje źródło w filozofii, a spowodowana jest głównie niepewnością, czy w ogóle możemy z naukowego punktu widzenia, który ze swojej definicji cechuje się obiektywizmem, badać coś, co z samej swej istoty ma naturę subiektywną. Zwolennicy tej tezy twierdzą, że nawet jeśli pozna się wszystkie mechanizmy neurofizjologiczne odpowiedzialne za fenomen świadomości, nie wyjaśni to jej podmiotowej istoty, tego „jak-to-jest-nią-być” (Searle, 2010). Próbowano obejść ten problem, odmawiając racji bytu subiektywnemu wymiarowi przeżyć, czego wynikiem na polu psychologii stał się behawioryzm. Nieuchronnie jednak okazało się, że wymiar ten, szczególnie u ludzi, jest nieredukowalny (Searle, 1999, 2010). Obecnie można z dość dużą dozą pewności założyć, że większość naukowców (a zapewne i spora część filozofów) zgadza się, że nie powinno się ignorować pierwszoosobowego punktu widzenia, co wcale nie oznacza, że jest konieczne, aby się na nim skupiać. Z drugiej strony wśród współczesnych badaczy nie znajdzie się również wielu wyznawców solipsyzmu. Wątpienie w fakt istnienia innych umysłów, będące szczególną formą ogólniejszego nurtu sceptycznego – odrzucania realności zewnętrznego świata – choć jak się przekonamy, nie jest to problem czysto abstrakcyjny, prowadzi do wniosków paraliżujących wszelkie próby naukowego dociekania i dlatego właśnie w swojej twardej formie musi zostać odrzucone.

W przypadku praktycznie wszystkich badań ten epistemologiczny problem nie istnieje, ponieważ w przeważającej większości dziedzin wpływ podejścia, które można by określić mianem scjentyzmu absolutnego, można bez żadnego ryzyka milcząco zaokrąglić do zera. Tym niemniej jeżeli poświęcamy się rozważaniom o naturze świadomości, a zwłaszcza jeśli mowa o jej subiektywnym aspekcie, musimy pamiętać o dylemacie, który sformułował Kant. Jak bowiem przypomina filozof Richard Tarnas, wszelkie ludzkie poznanie ma charakter interpretacyjny, a zatem nie poznajemy tak naprawdę świata obiektywnego. Innymi słowy, człowiek nie zna świata samego w sobie, ale raczej świat

¹ Jednym z nurtów wyrażających takie poglądy jest misterianizm, którego głównym przedstawicielem jest filozof McGinn (1982, 2004). Autorem tego terminu jest Flanagan (1992), który zaproponował go dla nazwania poglądów McGinna, a także Lucasa (1961) i Nagela (1974). Na podstawie: Koch (2008), por. także: Searle (2010).

² Wyczerpującą, obszerną i wyjątkowo przekonującą monografię przedstawił Pinker (2018).

³ Już od dawna prowadzone są badania nad choćby częściowym przywróceniem wzroku osobom niewidomym, a także technikami, które pomogą im w codziennym funkcjonowaniu, np.: Yazzolino (2019), Niketeghad (2019).

odtworzony przez ludzki umysł (Tarnas, 2002). I o ile w przypadku zjawisk zewnętrznych dysponujemy przynajmniej licznymi narzędziami weryfikującymi świadectwo naszych zmysłów, dysponujemy także metodologią, której celem jest ustrzeżenie umysłu naukowca przed rozlicznymi błędami w rozumowaniu, o tyle w przypadku samego umysłu, a szczególnie jego podstawowej funkcji – poznania – będącej w istocie atrybutem świadomości, musimy pamiętać o tym zastrzeżeniu⁴. W pewnym sensie świadomość jest bowiem źródłem całego świata, do którego wszak i ona sama się zalicza.

Ale czy aby na pewno? Wątpliwości co do natury świadomości można umiejscowić w szerszym kontekście filozoficznym. Dylemat ten zapoczątkował Kartezjusz, tworząc swoją dualistyczną wizję świata, składającego się z materialnych *res extensa* i mentalnych *res cogitans*. Zgodnie z tym poglądem umysł i ciało człowieka stanowią osobne, niezależne byty, każde obdarzone swoistymi właściwościami, każde istniejące na swój sposób. Mimo to – na niejasnej dla samego Kartezjusza drodze – mogą one na siebie oddziaływać⁵. Dualizm, kładący nacisk na równorzędność bytów materialnych i mentalnych, a przy tym niepotrafiący dostarczyć żadnych przekonujących dowodów na istnienie tych drugich, przyczynił się w końcu do rozwoju materializmu, w tym materializmu eliminacyjnego, który je w ogóle odrzucał. Do dzisiaj przyjmuje się, iż dualistyczne koncepcje są naukowo bezwartościowe, ponieważ nie istnieje sposób na naukowe sprawdzenie ich postulatów.

Pewnym intelektualnym spadkobiercą dualizmu jest z pewnością panpsychizm. Nie rozwiązuje on jednak głównego problemu dualizmu, to znaczy również nie prezentuje postulatów weryfikowalnych na drodze badań⁶. W kontraście do materializmu eliminacyjnego proponuje on drugą skrajność, z grubsza twierdząc (w zależności od odmiany), iż wszystko jest do pewnego stopnia świadome. Wobec niepowodzenia redukcjonistycznych dążeń materializmu zasadne jawi się pytanie, czy analogicznemu sposobowi rozumienia takiej interpretacji panpsychizmu będzie można przypisać tę zasługę, iż – zgodnie z regułą brzytwy Ockhama – ograniczenie się do postulowania istnienia jedynie świadomości jako podstawowej natury rzeczywistości, rozwiąże problem kartezjańskiego rozróżnienia na byty mentalne i materialne⁷. Jakkolwiek może to być ciekawy temat do dyskusji⁸, w swojej ogólności stanowisko to nie przedstawia jednak konkretnych, weryfikowalnych tez. Mimo wszystko zapewnia intrygujące koncepcje, które mogą znaleźć zastosowanie w takich dziedzinach, jak socjologia czy psychiatria⁹. Inną teorią świadomości, która proponuje odmienne spojrzenie na jej naturę od klasycznego podejścia neurobiologii, jest model Zsynchronizowanej Obiektywnej Redukcji (Orch. OR, *orchestrated objective reduction*). Zakłada on występowanie w mikrotubulach neuronów zjawiska superpozycji, a następnie kolapsu kwantowego, w czym upatruje źródła świadomości (Hameroff, Penrose, 1996, 2014). Jego słabą stroną jest jednak brak jakiegokolwiek biofizycznego wyjaśnienia, dlaczego wyłącznie neurony miałyby być zdolne do tworzenia szczególnych grup na zasadzie koherencji kwantowej. Modelu Orch. OR nie

⁴ Pisze o tym również Searle (1999) przy okazji rozważań nad pewną cechą świadomości, którą nazywa „aspektem znajomości”. W tym ujęciu subiektywizm nie jest przeszkodą dla obiektywnego poznania, lecz wręcz warunkiem dla niego koniecznym, ponieważ ażeby móc rozpoznawać dane obiekty, należy najpierw dysponować reprezentującymi je kategoriami, które muszą być wcześniej dostępne dla umysłu. Tym samym Searle łączy niejako dwie podstawowe własności świadomości – subiektywizm i percepcję, jednocześnie nie zaprzeczając zewnętrznemu pochodzeniu wspomnianych kategorii.

⁵ Jest to uproszczone przedstawienie słynnego problemu umysł–ciało; por.: Searle (2010), Sheldrake (2015).

⁶ Aczkolwiek w szerszym kontekście sporu między dualistyczną a materialistyczną wizją świata wyznawca panpsychizmu Rupert Sheldrake przedstawia pewne fascynujące hipotezy (2015).

⁷ Przy czym warto zauważyć, że ten sposób rozumienia problemu bytów mentalnych i materialnych nie jest wcale równoznaczny ze sprowadzaniem jednych do drugich. Doskonałym przykładem podejścia akcentującego ontologiczną rozdzielność tego co subiektywne i obiektywne, jest ujęcie Kena Wilbera i stworzona przez niego koncepcja czterech ćwiartek (2007).

⁸ Patrz: Rupert Sheldrake, wykład z 07.07.2018 na konferencji Electric Universe.

⁹ Krzyszanek (2015), gdzie wykorzystano teorię rezonansu morficznego Ruperta Sheldrake’a a także model świadomości Orch. OR, umiejscawiając je w kontekście Jungowskich archetypów i koncepcji atraktorów do wyjaśnienia pochodzenia wzorców społecznych.

wspiera również fakt, iż temperatura fizjologiczna nie sprzyja zjawisku koherencji kwantowej na skalę makroskopową¹⁰.

Powyższe rozważania mogą skłonić do refleksji, co w istocie rozumiemy pod pojęciem „świadomości”. Wszak żeby poznać odpowiedź na jakiegokolwiek pytanie, najpierw musimy zrozumieć, o co właściwie pytamy. Czy świadomość to zdolność do odbierania sygnałów z otoczenia i reagowania na nie? Jeśli tak, świadomość musimy przypisać również organizmom jednokomórkowym, a nawet obiektom nieożywionym, co sugeruje nie tylko panpsychizm, ale nawet zwykła logika. W tym kontekście również urządzenia stworzone przez człowieka byłyby obdarzone świadomością¹¹. A może jest ona wyłącznym atrybutem człowieka, związanym z jego zdolnością do odczuwania emocji i bólu, tworzenia mentalnych reprezentacji perceptów zmysłowych, a przede wszystkim wyrażania własnych stanów wewnętrznych za pomocą unikalnego narzędzia: języka? Większość współczesnych badaczy i myślicieli zdaje się skłaniać do drugiego poglądu, aczkolwiek przeważnie zakłada się jej istnienie nie tylko u człowieka, lecz także u niektórych zwierząt¹². Taki stan rzeczy wynika z prostego, ewolucyjnego powodu, mianowicie neurobiologia zajmuje się badaniem mózgu, dlatego też w trakcie rozważań nad świadomością innych gatunków wnioskuje się na podstawie podobieństwa budowy i funkcjonowania ich mózgow w porównaniu z mózgiem człowieka.

Takie rozumowanie ma swoje uzasadnienie w założeniu, że świadomość jest czymś, co „musi zostać wytworzone”¹³ – rzecz jasna przez bioelektryczną (lub także kwantową, jak obrazuje model Orch. OR) działalność mózgu. Chociaż jest to pogląd obecnie obowiązujący, nie stanowi on jedynej możliwości. Wystarczy przypomnieć intelektualne dziedzictwo dualizmu zakładającego, iż rzeczy materialne i mentalne stanowią osobne kategorie. Innymi słowy, mamy do czynienia z pytaniem, czy świadomość jest czymś ulotnym, co powstaje i może zostać zniszczone, czy też stanowi immanentną właściwość rzeczywistości¹⁴. Jakkolwiek dylemat ten ma charakter fundamentalny, jego oczywista przy obecnych możliwościach nierozstrzygalność nie musi stanowić przeszkody dla dalszych rozważań, ponieważ każdy z tych dwóch skrajnych poglądów nie zaprzecza, że świadomość manifestuje się – odpowiednio: wyłącznie i także – w mózgach, w tym tych uznawanych za najbardziej rozwinięte, czyli ludzkich.

Swoje rozwiązanie dla wątpliwości co do możliwości naukowego badania świadomości przedstawił filozof John Searle. Zaproponował on teorię odrzucającą zarówno dualizm z jego dwoistą naturą rzeczywistości, jak i materializm, który nie wyjaśnia jakości pierwszoosobowych przeżyć (tzw. qualiów), którą nazwał naturalizmem biologicznym. W tym ujęciu świadomość jest dla mózgu naturalnym stanem wyższego rzędu, emergentnym względem rozpatrywanej na niższym poziomie działalności neuronów, na takiej samej zasadzie, na jakiej pojedyncze cząsteczki związku chemicznego o wzorze H₂O tworzą razem ciecz, którą nazywamy wodą. Searle na drodze epistemicznego zabiegu dowodzi więc w pewnym sensie, że problem umysł–ciało nie jest tak naprawdę problemem, a jedynie stanowi wynik intelektualnej spuścizny dualizmu, której materializm nie potrafił właściwie przyswoić i przedefiniować. Świadomość według niego ma takie samo miejsce w przestrzeni naukowej dyskusji jak teorie

¹⁰ Krytykę tej teorii przedstawili Grush i Churchland (1995), na podstawie: Koch (2008).

¹¹ W bardziej neurobiologicznym kontekście techniczne inspiracje widoczne są szczególnie w teorii świadomości jako programu komputerowego, której przekonującą krytykę przedstawia Searle (1999, 2010).

¹² Godnym uwagi wyjątkiem jest tutaj neurobiolog Joseph LeDoux, który nie tyle zaprzecza istnieniu świadomych przeżyć u zwierząt, ile postuluje daleko posuniętą ostrożność w przyznawaniu im tychże (2017, 2020).

¹³ J. LeDoux. Historia naszej świadomości. Jak po czterech miliardach lat ewolucji powstał świadomy mózg. Copernicus Center Press. Kraków 2020, s. 323.

¹⁴ Jak widać ten rodzaj podziału częściowo pokrywa się z poprzednim. W każdym razie do kręgu poglądów przyznających świadomości status immanentnej, niezależnej od mózgow rzeczywistości z pewnością można by zaliczyć panpsychizm. Interesującą metaforę zaproponował Rupert Sheldrake, który sprzeciwiając się nazywaniu mózgu komputerem, porównał go do telewizora, który jedynie odbiera sygnał pochodzący skądinąd (2015). W tym biegunie sytuuje się również szeroko pojęta duchowość.

ewolucji czy atomistyczna, a subiektywizm, któremu nie można zaprzeczyć, to po prostu jeden z jej naturalnych aspektów. Dlatego też jest ona nieredukowalna ontologicznie, ponieważ nie można wyróżnić „obiektywnej rzeczywistości fizycznej” i „czysto subiektywnego wyglądu”, tak jak można to na przykład zrobić w przypadku zachodów Słońca, które można zredukować do ruchu obrotowego Ziemi (Searle, 1999, 2010).

Nakreśliwszy powyżej główne trudności i problematykę związaną z pojęciem świadomości, przedstawimy też z pewnym przybliżeniem jej cechy charakterystyczne. Reasumując, mówiąc o świadomości, mamy na myśli zjawisko fizyczne, które z dużym prawdopodobieństwem stanowi pewien aspekt funkcjonalny niektórych mózgów zwierzęcych, a na pewno mózgu ludzkiego. Posiada ono następujące cechy, które można arbitralnie uszeregować według ich ważności, poczynając od najistotniejszych, w następujący sposób: jest nieredukowalnie subiektywne, wiąże się z percepcją, ma charakter jakościowy, jednościowy (jednoczący różne doświadczenia w jednym „polu widzenia”), posiada jednak pewną gradację ostrości związaną z uwagą, jest osadzone w pewnym kontekście (co można nazwać „sytuacyjnością”), uporządkowane (ma strukturę *Gestalt*) i najczęściej wiąże się z jakimś emocjonalnym nastrojem (Searle, 2010)¹⁵. Ponadto z pojęciem świadomości wiąże się nierozzerwalnie pojęcie nieświadomości, czyli najogólniej tego, co dla świadomości nie jest dostępne. Jako że wydaje się, iż nieświadomość można zdefiniować przy pomocy świadomości, będzie ona przedmiotem naszego zainteresowania o tyle, o ile okaże się przydatna dla opisywania świadomości. Podobnie przy bliższym przyjrzeniu się można również dostrzec, że większość wymienionych wyżej cech można w jakimś sensie wyrazić za pomocą dwóch najważniejszych – subiektywności i percepcji. Jedność, aspekt gradacji uwagi, czy też nastrój są podzbiórami cech znajdującymi się w szerszym zbiorze subiektywności, ponieważ w taki czy inny sposób odnoszą się do odczuwającego podmiotu, natomiast jakość (*qualia*), sytuacyjność i uporządkowania stanowią różne aspekty konstytuujące ogólne pojęcie percepcji. Sama percepcja natomiast ze swojej natury musi być również subiektywna, o czym zdaje się pisać Searle, nazywając to „aspektem znajomości”, co pozwala z kolei połączyć nawet te dwie fundamentalne cechy w coś, co określimy mianem „osobistego oglądu”.

Przedstawiona przez nas charakterystyka zagadnień związanych ze świadomością jest w oczywisty sposób skrótowa i uproszczona, tym niemniej przy bardziej krytycznym spojrzeniu łatwo dojść do wniosku, iż cała intelektualna kultura, do której się odnosi, nie stanowi również pełnego obrazu poglądów na ten temat. Poruszamy się bowiem tutaj jedynie w filozoficzno-naukowej przestrzeni cywilizacji zachodniej. I jakkolwiek idee konstytuujące światopogląd naukowy są uniwersalne, obecny rozwinął się głównie na gruncie tej właśnie cywilizacji, historia natomiast uczy, że nauka może czerpać inspiracje z innych kultur. Najoczywistsze wydają się buddyzm, taoizm i hinduizm, a także poglądy wyrosłych na ich gruncie myślicieli takich jak Jiddu Krishnamurti (1895–1986). Żeby lepiej uświadomić sobie, dlaczego nie powinniśmy lekceważyć dziedzictwa obcych kultur, zwróćmy uwagę na fakt, jaką popularność na gruncie psychologii i psychiatrii zyskała na przykład medytacja *mindfulness*¹⁶, która zakorzeniona jest w tradycji buddyzmu. Dlatego aby udzielić jak najpełniejszej odpowiedzi na posta-

¹⁵ Uszeregowanie to jest do pewnego stopnia uznaniowe, tak samo jak w różny sposób można nazywać określone cechy. Na przykład to, co za neurobiologią określiliśmy mianem „percepcji”, równie dobrze można by nazwać „intencjonalnością”, to znaczy zdolnością do odnoszenia się do obiektów, jak czyni to Searle. Jednocześnie według naszej klasyfikacji intencjonalność jest szerszym pojęciem, ponieważ ze swojej definicji odnosząc się do danego przedmiotu, obejmuje również pewną jakość, ponieważ wszystko co znajduje się w „kręgu” świadomości, istnieje na swój specyficzny sposób (tzw. *qualia*). Ponadto jak zauważa Searle (2010) intencjonalność i świadomość nie zawsze muszą się nakładać, ponieważ nie wszystkie stany świadomości są intencjonalne i nie każda intencjonalność jest świadoma. Z drugiej strony to co nazywamy charakterem subiektywnym, mieści w sobie również pewien szczególnie aspekt, którym jest samoświadomość. Nie wydzielałyśmy go jednak, ponieważ w ludzkim doświadczeniu i tak jest on często obecny i towarzyszy ogólniejszej subiektywności percepcji.

¹⁶ Znalazła dla siebie wiele zastosowań, np. w redukcji objawów depresji (Strauss, 2014), stresu (Khoury, 2015), lęku (Hofmann 2010) oraz w terapii uzależnień (Chiesa i Serretti 2013).

wione w tytule publikacji pytanie, postaramy się z jednej strony scharakteryzować osiągnięcia neurobiologii, która dokonała najbardziej znaczących odkryć w badaniach nad świadomością, a z drugiej przybliżyć prace myślicieli nienależących do kultury zachodniej, w poszukiwaniu podobieństw i różnic, a także ewentualnych inspiracji, jakie możemy zaczerpnąć dla dalszych badań.

1. Odpowiedź neurobiologiczna

Marcel Baron, Magdalena Piegza

1.1. Podstawowe koncepcje

Przed przystąpieniem do opisywania osiągnięć neurobiologii należy poruszyć pewne istotne zagadnienie. Filozof David Chalmers wprowadził do dyskusji nad świadomością pojęcia problemów „łatwych” i „trudnych” (Chalmers, 1996). Rozróżnienie to sprowadza się do faktu, iż te pierwsze odnoszą się do obiektywnych mechanizmów funkcjonowania mózgu, to znaczy mówimy tutaj o ustaleniu, w jaki sposób poszczególne zjawiska mentalne manifestują się w zmianach neurobiologicznych. W tym przypadku jedyne przeszkody, jakie stoją na drodze w badaniu owych zjawisk, mają naturę koncepcyjną, techniczną i praktyczną, a zatem uzasadnione jest założenie, że prędzej czy później zostaną pokonane (Jaśkowski, 2009; Koch, 2008). Z kolei do trudnego problemu należy zagadnienie, w jaki właściwie sposób procesy neurobiologiczne prowadzą do powstania jakościowych przeżyć, czyli qualiów. Ponieważ wydają się one nie pełnić żadnej konkretnej funkcji, a także dlatego, że wiedza na temat określonego doznania zmysłowego nie jest równoznaczna z tym doznaniem¹⁷, według Chalmersa nie będzie można wyjaśnić problemu trudnego, redukując go do łatwego. Innymi słowy, dotykamy tutaj owego fundamentalnego pytania, czym jest świadomość fenomenalna (dotycząca osobistych doznań) i jak powstaje. Przypomnijmy, że w gruncie rzeczy tę wątpliwość chciał rozwiązać Searle, tworząc swoją teorię naturalizmu biologicznego, według której świadomość jest własnością emergentną względem sieci neuronalnych mózgu. Istotnie problem ów wydaje się paraliżujący i dlatego właśnie tak wielkim przełomem w badaniach nad świadomością była sugestia Francisa Kricka i Christofa Kocha, którzy w słynnym artykule z 1992 roku zaproponowali, by odłożyć na bok to trudne zagadnienie i zamiast tego skupić się na poszukiwaniu neuronalnych korelatów świadomości¹⁸.

Ażeby w pełni zrozumieć znaczenie wprowadzenia koncepcji neuronalnych korelatów świadomości, należy uświadomić sobie, iż nie tylko wyznaczyła ona za cel badań poszukiwanie określonych stanów fragmentów układu nerwowego wystarczających do wystąpienia odpowiadających im treści świadomych, lecz także zapewniła pojęciową bazę dla bardziej rozbudowanych fizykalistycznych teorii świadomości¹⁹. Tym niemniej w obrębie tej koncepcji można rozróżnić dwa rodzaje poglądów na to, jaka aktywność jest korelatem świadomości. Pierwszy z nich to lokalizm, który zakłada, że aktywacja neuronów w określonych okolicach mózgu odpowiada danemu świadomemu doznaniu. Innymi słowy, takie podejście stawia sobie za cel identyfikowanie konkretnych miejsc i konkretnych przeżyć. Jednym z przedstawicieli tego nurtu jest wspomniany już Christof Koch, pierwszym lokalistą był natomiast

¹⁷ Jeden z argumentów na ich nieredukowalność zaproponował Jackson (1982) w postaci eksperymentu myślowego o fikcyjnej neurobiolog o imieniu Mary, która posiada pełną wiedzę na temat przetwarzania kolorów przez mózg, jednak od urodzenia widzi świat w barwach szarości. Dlatego też nie może wiedzieć, czym się różni doświadczenie czerwieni od doświadczenia zieleni. Na podstawie: Jaśkowski (2009).

¹⁸ Neuronalne korelaty świadomości (NKS) można rozumieć jako wykazujące synchronizację krótkotrwale istniejące zespoły komórek nerwowych układu korowo-wzgorzowego, tak jak przedstawia to Koch (2008).

¹⁹ Zestawienie centralnych pojęć wybranych fizykalistycznych teorii świadomości zamieszcza w swojej pracy LeDoux (2020).

Kartezjusz, to on za organ łączący umysł z ciałem uznał szyszynkę. Drugi rodzaj poglądów na naturę neuronalnych korelatów świadomości określa się mianem globalizmu. Nie musi być sprzeczny z lokalizmem, o ile rozumiemy to pojęcie jako poszukiwanie takiej aktywności neuronalnej, która jest konieczna, lecz niewystarczająca dla wystąpienia przeżyć świadomych (Jaśkowski, 2009). Tym niemniej w znaczeniu bardziej precyzyjnym zakłada on, że świadome percepty są tak złożone, iż do ich powstania konieczne są oddziaływania wielu milionów neuronów²⁰.

W tym miejscu warto poczynić kilka istotnych spostrzeżeń. Duża część nieporozumień i sporów związanych ze świadomością ma bowiem swoje źródło w różnym rozumieniu tego bądź co bądź kłopotliwego terminu. Świadomość sama w sobie charakteryzuje się pewną gradacją i na tej podstawie wyróżnia się często trzy stopnie jej nasycenia: przytomność, oznaczającą zdolność do wyraźnego postrzegania i reakcji, świadomość, różniącą się od przytomności zdolnością odnoszenia bieżącego stanu do siebie oraz samoświadomość, która wymaga jawnej reprezentacji „ja”²¹. Jest oczywiste, że dla osiągnięcia tych stanów konieczne są pewne warunki wyjściowe, które wymienia i opisuje na przykład Koch (2008). Należą do nich: właściwe ukrwienie, komórki glejowe – pełniące wiele funkcji pomocniczych względem neuronów, z kolei ze struktur stricte neuronalnych wskazuje na szlaki cholinergiczne wychodzące z pnia mózgu i podstawnej części przodomózgowia oraz odpowiednią aktywność niespecyficznych jąder wzgórza (takich jak jądra śródblaszkowe). Z tymi fizjologicznymi zagadnieniami wiąże się bardziej filozoficzny problem, czy powinno się rozróżniać treść świadomości i samo bycie świadomym²². Innymi słowy, można postawić pytanie, czy świadomość jest uświadamianiem sobie perceptów, czy też świadomość umożliwia uświadamianie perceptów²³. Należy przy tym uściślić, że nie mamy tu na myśli typowego rozumienia tej relacji, które sprowadza się do potwierdzonych w licznych doświadczeniach spostrzeżeń, iż pewne procesy mogą być uświadomione bądź nie – w tym kontekście mówi się najczęściej o świadomości – a bardziej filozoficzne podejście, koncentrujące się na ontologicznym aspekcie tych zjawisk. Jest to rzecz jasna inne sformułowanie trudnego problemu świadomości. Choć takie rozważania mogą się wydawać mało produktywne, podejście do tej kwestii znajduje odzwierciedlenie w tym, jak poszczególne nurty badań definiują świadomość. Jest to o tyle istotne, że w zależności od wyjściowego poglądu na problem świadomości i w oparciu o jej definicje w różny sposób mówi się o tym zagadnieniu. Rozumiemy więc, dlaczego podejście kognitywistyczne zakorzenione w tradycji behawioryzmu i informatyki skupia się na identyfikowaniu mechanizmów przetwarzania informacji przez mózg, w definiowaniu towarzyszących mu zjawisk kierując się głównie aspektem funkcjonalnym, natomiast ta część filozofii umysłu, która nie wykazuje tendencji redukcjonistycznych, akcentuje raczej ich aspekt ontologiczny, dążąc do wyjaśnienia związków między mózgiem a umysłem.

²⁰ Przedstawicielami takiego podejścia są na przykład biolog molekularny i neurobiolog Gerald Edelman i psychiatra i neurobiolog Giulio Tononi. Patrz: Edelman (1989), Edelman i Tononi (2000).

²¹ Próby systematyzacji rozumienia pojęcia świadomości dokonał np. Jonkisz (2012).

²² Koch (2008) opowiada się za taką klasyfikacją. Inne autorytety, które wypowiadają się na ten temat to na przykład Moore (1922), Baars (1988), Searle (2000).

²³ Podręcznik do psychologii poznawczej podaje następującą definicję świadomości: „to *zdawanie sobie* [wyróżnienie moje – przyp. M.B.] przez podmiot sprawy z treści własnych procesów psychicznych, np. z tego, co jest przedmiotem spostrzegania, myślenia lub doznań emocjonalnych”. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura. Psychologia poznawcza. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2013, s. 178.

1.2. Widzenie jako droga do badania świadomości

Rozważając percepcyjną naturę świadomości z perspektywy neurobiologicznej, posłużymy się tym jej aspektem, który został jak dotąd najlepiej zbadany – mianowicie widzeniem. Widzenie jest bardzo złożonym procesem, którego istota nadal wzbudza kontrowersje²⁴. Ontologiczne pytanie co do istoty widzenia można sformułować w następujący sposób: czy widziany percept znajduje się w głowie (mózgu) patrzącego, czy też jest w jakiś sposób projektowany na otaczającą go rzeczywistość? Łatwo można się domyślić, że ku pierwszej odpowiedzi skłaniają się zwolennicy materialistycznych koncepcji umysłu, ku drugiej natomiast – zwolennicy panpsychizmu, a także większość wyznawców psychologii potocznej czy też „zdrowego rozsądku”. Jeżeli w naukowy sposób podejść do drugiej możliwości, rzecz jasna postulat taki prowadzi wprost to następnego pytania, czy patrzący samym swoim wzrokiem może oddziaływać na rzeczywistość. Taka hipoteza w całości uzasadniony sposób wynika z założenia, które przyjmują zwolennicy tego poglądu – i rzeczywiście wskazują oni na znany fakt z psychologii potocznej, iż można wyczuć na plecach czyjeś spojrzenie – jako dowód na rzecz stwierdzenia, że spojrzenie posiada jakąś bliżej niesprecyzowaną energię, która może oddziaływać na świat zewnętrzny. Co istotniejsze, przeprowadzono badania, które zdają się uzasadniać te twierdzenia²⁵. Takie obserwacje siłą rzeczy wydają się rewolucyjne czy też sprzeczne z naukowym oglądem rzeczywistości, nie powinno się ich jednak lekceważyć, zwłaszcza że dotychczas nie dysponujemy satysfakcjonującym wyjaśnieniem natury przytaczanych zjawisk.

Abstrahując jednak od tego rodzaju kontrowersji, fizjologiczne podstawy widzenia są przez naukę wyczerpująco wyjaśnione. Fotony światła padają na siatkówkę – po uprzednim kilkukrotnym załamaniu w układzie optycznym oka – i na drodze biochemicznych przemian związków światłoczułych zachodzących w komórkach receptorowych powodują wzbudzenie impulsów w postaci zmian polaryzacji błon komórkowych przewodzących je neuronów. Z punktu widzenia naszych rozważań interesujące są pewne szczegóły. Przede wszystkim warto pochylić się nad koncepcją koloru – jakże znamiennej w filozoficznych dyskusjach nad świadomością²⁶. Kolor, w przeciwieństwie np. do głębi przestrzeni, nie jest bezpośrednią wartością fizyczną (Koch, 2008), lecz ogólnie rzecz biorąc, wrażeniem stworzonym przez mózg na podstawie informacji dopływających z czopków, czyli fotoreceptorów odpowiedzialnych za widzenie barw. Różne gatunki zwierząt posiadają różne rodzaje czopków. Człowiek posiada trzy typy: wrażliwe na fale krótkie, średnie i długie (podział jest oparty na części widma światła, na którą dany czopek jest najbardziej wrażliwy). I choć na tle innych ssaków to relatywnie dużo, prawdziwymi rekordzistami w świecie zwierząt są pewne gatunki krewetek, u których występuje aż jedenaście form tych fotoreceptorów. Fakty te są dla nas interesujące o tyle, że wynika z nich istotny wniosek: postrzeganie kolorów jest uzależnione od ilości i sprawności czopków. Zwierzęta i ludzie posiadający mniej czopków widzą więc świat uboższy w barwy, ci hojniej obdarzeni przez naturę – bogatszy²⁷. Fizjologia widzenia dowodzi więc filozoficznej tezy, że ów czerwony kolor niekoniecznie oznacza to samo dla różnych osób. Co więcej dla niektórych coś takiego jak czerwień może w ogóle nie istnieć. Z drugiej strony niektóre kobiety rzeczywiście mogą postrzegać subtelne różnice w kolorach, niewidoczne dla innych ludzi. Prowadzi nas to oczywiście do wniosku, że percepcja (w tym przypadku)

²⁴ Patrz: Rupert Sheldrake, słynny wykład z 12 stycznia 2013 r. [dostęp: 28.12.2023 <https://www.youtube.com/watch?v=L8mZsIKHtXs>], a także Sheldrake (2005).

²⁵ Przegląd na przykład Braud i wsp. (1990), por. także opracowanie Sheldrake’a (2005) oraz bardzo interesujące badania przeprowadzone przez Radina i wsp. (2016).

²⁶ Warto przypomnieć w tym miejscu eksperyment myślowy zaproponowany przez Jacksona (1982) o neurobiolozce o imieniu Mary, która od urodzenia postrzega świat wyłącznie w odcieniach szarości. Jego celem było pokazanie, że choć można w zupełności *rozumieć* mechanizmy odpowiadające za dany proces, to nie oznacza jeszcze, że się *wie* co ów proces oznacza w rzeczywistości.

²⁷ U niektórych mężczyzn stwierdza się tylko dwa rodzaje czopków, u niektórych kobiet natomiast cztery. Przeprowadzono badania nad percepcją tych ostatnich, np.: Jordan i Mollon (1993).

barw jest czymś wysoce subiektywnym²⁸. Zdaje się, że jest to silna przesłanka za tym, że fundamentalne cechy świadomości: percepcję i subiektywizm można rozważać łącznie.

Co więcej proces widzenia nie ma charakteru tylko odtwórczego. Mózg nie jest prostym czujnikiem, który – odpowiednio zaprogramowany – odbiera w niezmienny sposób bodźce z otoczenia. Zmysł wzroku ma pewne wady, które podlegają kompensacji. W praktyce oznacza to, że mózg sam do pewnego stopnia tworzy to, co widzi. Najbardziej znanym przykładem jest tak zwana plamka ślepa. Odpowiada ona za obszar, w którym znajduje się tarcza nerwu wzrokowego, gdzie zbiegają się aksony wszystkich komórek zwojowych opuszczających w tym miejscu gałkę oczną (co zaskakujące, fotoreceptory siatkówki są skierowane do wewnątrz). Nie występują w nim natomiast żadne czopki ani pręciki. Chociaż pozornie nie ma żadnej wyrwy w naszym polu widzenia. Jednak tylko pozornie – jej istnienia można łatwo dowiedzieć, wykonując proste doświadczenie Mariotte’a. Gdyby mózg nie rekompensował tego braku, w tym miejscu pola widzenia znajdowałaby się dziura. Nie chodzi tutaj jednak o czarną plamę, ciemność, którą widzimy przy braku oświetlenia lub po zamknięciu powiek, a o obszar zupełnie wyłączony z widzenia – taki jak ten znajdujący się z tyłu głowy. Swoją drogą pytanie o to, co widzimy za plecami stało się przedmiotem jednego z koanów, anegdotycznych zagadek praktykowanych w odłamie zen rinzai w celu wywołania satori (oświecenia) na skutek długiego rozmyślania nad zadaniem²⁹. W kontekście naszych rozważań zagadnienie to wydaje się szczególnie interesujące. Jak mianowicie obszar znajdujący się poza polem widzenia odnosi się do świadomości? Odpowiedź wydaje się prosta: pole widzenia nie obejmuje tego obszaru, więc patrzący nie jest świadomy znajdujących się w nim obiektów (ponieważ ich po prostu nie widzi). I rzeczywiście jest to jak najbardziej uzasadnione twierdzenie. Aczkolwiek przy głębszym zastanowieniu się musimy dojść do wniosku, iż brak percepcji nie oznacza wcale braku świadomości. Jesteśmy bowiem świadomi istnienia obszaru poza naszym polem widzenia, pomimo że niczego w nim nie widzimy. Co więcej, posiadamy pewną przybliżoną świadomość zakresu tego obszaru, który możemy oszacować właśnie na podstawie granic pola widzenia. Człowiek jest ich bowiem świadomy – tak samo jak jest świadomy, że ten wycinek, który obserwuje, jest tylko częścią większego widnokągu. A zatem jeżeli interesuje nas ontologiczne pytanie o to, jak świadomość ma się do percepcji (w tym przypadku widzenia), to musimy uznać, że świadomość nie jest widzeniem, ponieważ świadomość dotycząca widzenia wykracza poza nie.

Inną interesującą cechą fizjologii widzenia jest gradacja jego ostrości. Zjawisko to wynika z różnic w zagęszczeniu komórek receptorowych w różnych częściach siatkówki, łącznie z istnieniem tzw. plamki (dołka środkowego), czyli obszaru posiadającego największe zagęszczenie czopków. Nie występują w nim natomiast pręciki, które z kolei są najliczniejsze w obszarach odległych od niego o około 20 stopni kątowych. Taka budowa siatkówki sprawia, że aby dostrzec szczegóły danego obiektu, człowiek musi skupić na nim wzrok (nie przyjrzymy się czemuś dobrze, patrząc kątem oka). Jest to o tyle istotne, że mózg przystosowany jest właśnie do takiego wzorca aktywności – do ciągłego poruszania się oczu i postrzegania wciąż nowych obrazów. Sakady, czyli gwałtowne przemieszczenia gałek ocznych pomiędzy poszczególnymi punktami fiksacji, nie podlegają nawet kontroli wzroku, która ustaje podczas

²⁸ Twierdzeniu temu przeczą, po pierwsze i najważniejsze, wrażenie koloru opiera się na długości fali światła, która jest konkretną, ustaloną wartością dla każdej barwy, a więc jest obiektywna; po drugie, pomijając wyjątki, o których wspominaliśmy, wszyscy ludzie posiadają taki sam zestaw obiektywnie takich samych (o takiej samej morfologii i fizjologii) komórek receptorowych, z czego można wysnuć uzasadniony wniosek, że również percepcja kolorów jest u każdego człowieka taka sama. Są to oczywiście silnie argumenty przeciwko twierdzeniu o subiektywnej naturze postrzegania, wydaje się jednak, że nie wystarczają one, by je obalić. Otóż należy zwrócić uwagę, że sam akt percepcji jest czymś stricte subiektywnym (nie można się z nim podzielić – przynajmniej nie przy dzisiejszej wiedzy i możliwościach technicznych – z nikim innym w sposób bezpośredni, można go tylko opisywać). Skądinąd problem ten jest bardzo istotny dla tradycji buddyźmu zen, który kładzie nacisk na osobiste doświadczenie satori (oświecenia); jedną z jego istotnych cech jest właśnie niemożność wyrażenia tego stanu słowami.

²⁹ Innym znanym koanem jest pytanie: jaki dźwięk wydaje kłaśnięcie jednej dłoni?

ich trwania (Koch, 2008). Innymi słowy, nie jesteśmy wówczas świadomi tego, co widzimy³⁰, co swoją drogą można traktować jako kolejny dowód na twierdzenie, iż świadomość nie jest równoznaczna z percepcją. Z drugiej strony w sytuacji, w której nie będą występowały ruchy oczu, widzenie zanika. Można stwierdzić to w łatwy sposób, fiksując wzrok na danym punkcie przez kilka, kilkanaście minut. Po upływie tego czasu całe pole widzenia zaczyna mrowić się od mroczków i rozmywać, a jedynym sposobem, by temu zapobiec, jest mruganie lub poruszenie oczami. Obie te właściwości fizjologii widzenia – ograniczony obszar o największej rozdzielczości i konieczność wykonywania ciągłych ruchów – są ze sobą niewątpliwie powiązane i wraz z innymi cechami przedstawiają obraz systemu, który przystosowany jest do funkcjonowania w dynamicznie zmieniających się warunkach, wymagających ciągłego przenoszenia uwagi. Wynika on z przeszłości ewolucyjnej człowieka, lecz także jest to cecha organizmów należących do królestwa zwierząt³¹, które obdarzone są istotną zdolnością: możliwością aktywnego przemieszczania się. Nietrudno również zauważyć, iż taka charakterystyka, to znaczy ruch, dynamizm i zmiana, odnoszą się nie tylko do płaszczyzny biologicznej, lecz także psychicznej. W istocie zdaje się, że jest to jedna z fundamentalnych cech, jaką możemy przypisać umysłowi. Psychologia potoczna zna wiele określeń tego stanu, wśród których można wymienić choćby „gonitwę myśli” czy „niekończące się myśli”. Skądinąd w psychologii naukowej uznaje się powszechnie, że nie można nie myśleć o niczym. Opisane przez nas jednak podstawowe właściwości funkcjonowania organizmów żywych, ze szczególnym uwzględnieniem człowieka, są jak najbardziej uzasadnione względami adaptacyjnymi, można wskazać również ich wady. Podstawową jest z pewnością ta, iż nigdy nie widzimy całości obrazu, a zamiast tego jedynie pewne wycinki czy szczegóły, w każdym możliwym znaczeniu tego sformułowania. Z epistemologicznego punktu widzenia może to mieć o tyle doniosłe konsekwencje, iż taka konstatacja zdaje się implikować, że człowiek z samej swej natury nigdy nie będzie w stanie stworzyć teorii wszystkiego, wielkiej unifikacji. Jako że w pewnym sensie każdy człowiek jest dla siebie „całym światem”, problem ten również może dotyczyć samej świadomości. Nie przekreśla to jednak prób opisywania poszczególnych jej aspektów, z czego również można wyciągać pewne wnioski.

Ogólnie rzecz biorąc, jeżeli rozważamy świadomość pod kątem percepcji, podstawowym staje się pytanie, na którym etapie przetwarzania bodźca pojawia się percept świadomy. Wydaje się oczywiste, iż nie są nim narządy zmysłów – w naszym przypadku oko, a konkretnie siatkówka. Choć przy zupełnym wypadnięciu funkcji oka, niezależnie czym jest ono spowodowane, postrzeganie staje się niemożliwe, oznacza to tylko tyle, że sprawny aparat percepcyjny jest warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym. Dowodzi tego fakt, iż możliwe jest odbieranie przez oko bodźców, które nie stają się uświadomione³², czym zajmiemy się przy opisywaniu funkcji kory mózgowej. Podobnie kwestia przedstawia się w przypadku wszystkich elementów drogi wzrokowej. Uszkodzenia nerwów wzrokowych, skrzyżowania nerwów wzrokowych, pasma wzrokowego czy promienistości wzrokowej powodują ubytki w polu widzenia dające się łatwo wyjaśnić na podstawie zniesienia przewodzenia bodźców przez określone neurony. Dlatego też nie będziemy się bliżej zajmowali opisywaniem wymienionych struktur i ich roli. Jediną strukturą zaliczającą się do drogi wzrokowej, której znaczenie opisujemy, będzie ciało kolankowate boczne. Tymczasem jednak w kontekście drogi wzrokowej warto pochylić się jeszcze nad problemem, w jaki właściwie sposób kodowana jest informacja o bodźcach. Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, w naszych rozważaniach musimy powrócić jeszcze na chwilę do poziomu receptorów. Fundamentalnym atrybutem komórek zmysłowych (nie tylko wzrokowych) jest

³⁰ Za ten efekt odpowiedzialne jest przede wszystkim zjawisko tłumienia sakadowego. Jego mechanizm budzi wiele kontrowersji; patrz: Koch (2008).

³¹ Żeby nie zakłócać toku wywodu, pomijam tutaj inne królestwa organizmów, które również dysponują różnorodnymi sposobami poruszania się. Obszerny wywód osadzający problem świadomości w kontekście ewolucji życia przedstawił LeDoux (2020).

³² Jednym z przykładów jest zjawisko maskowania, które polega na zniesieniu percepcji danego bodźca poprzez zestawienie go z innym w krótkim odstępie czasu – patrz: Jaśkowski (2009), Koch (2008).

pole recepcyjne. Polem recepcyjnym fotoreceptorów jest obszar, składający się z centrum i otoczki³³, w obrębie których dochodzi do detekcji i różnicowania bodźca. Pojęcie to obejmuje jednak także długość fali świetlnej, na jaką dana komórka reaguje najsilniej czy kierunek bodźca preferowanego przez neuron. Okazuje się, że nie tylko detekcja bodźca, lecz także i jego kodowanie może opierać się na specyfice poszczególnych komórek przekazujących sygnały. Jak opiszemy to dalej, swoista wybiórczość neuronów nie jest w tym przypadku wyjątkiem. Tymczasem należy poświęcić teraz uwagę właśnie sygnałom – tzn. impulsom nerwowym. Sprawą bezsporną jest to, że właśnie za ich pośrednictwem w układzie nerwowym jest przekazywana informacja, kwestią dyskusyjną pozostaje jednak sposób kodowania. Jako że impulsy nerwowe działają na zasadzie wszystko albo nic (to znaczy komórki nerwowe przewodzą sygnały o maksymalnej amplitudzie albo nie przewodzą ich wcale), kodowanie na sposób analogowy jest niemożliwe. Obserwacje wskazują, że informacja przekazywana jest pod postacią częstotliwości wyładowań³⁴ – i tak np. intensywność bodźca na ogół koreluje dodatnio z liczbą pobudzeń. Istnieją jednak również dowody na to, że kodem może być określony czas wystąpienia impulsu (Koch, 2008). Ponadto osobną kwestią jest fakt, iż komórki receptorowe mogą reagować zarówno na pojawienie się bodźca, jak i jego zniknięcie.

Poszukiwanie neuronalnych podstaw świadomości nieuchronnie prowadzi nas do kory mózgu. W przypadku widzenia pierwszym obszarem, który szczególnie zwraca naszą uwagę, jest pierwszorzędowna kora wzrokowa (V1). Znajduje się ona w bruzdzie ostrogowej płata potylicznego i odpowiada polu 17 według klasyfikacji Brodmanna. Pierwsze owocne badania nad rolą tej struktury przeprowadzili David Hubel i Torsten Wiesel³⁵. Poniekąd przypadkiem odkryli oni, iż neurony korowe reagują na krawędzie, pałeczki i równoległe linie. Było to przełomowe osiągnięcie, ponieważ do tego czasu próbowano – bez większego sukcesu – szukać reakcji na bodźce okrągłe: punkty i pierścienie. Stwierdzono, że tym, na co reaguje kora wzrokowa, są bodźce, które są w pewien sposób zorientowane³⁶. W gruncie rzeczy gdyby się nad tym zastanowić, odkrycie to wcale nie jest zaskakujące – wszak człowiek (i inne organizmy żywe) funkcjonuje wśród pewnych punktów odniesienia, takich jak poziomy horyzont. Można więc pokusić się o wniosek, iż nawet na tak podstawowym poziomie przetwarzania bodźców wzrokowych układ nerwowy jest przystosowany do odbierania informacji o znaczeniu, które nie zawiera się bezpośrednio w nim samym – w tym przypadku w relacji do przestrzeni. Na podobnej zasadzie inne komórki mogą reagować na ruch pałeczki o danej orientacji, która porusza się w określonym kierunku – stąd jego nazwa kierunek preferowany (Koch, 2008). Obserwacje te nabiorą jeszcze głębszego sensu, jeżeli nadmienimy, że drogi wzrokowe charakteryzują się organizacją topograficzną, to znaczy takim sposobem uporządkowania, że poszczególne obszary pola widzenia przypisane są analogicznym obszarom mapy znajdującej się w korze wzrokowej. Anatomiczne i fizjologiczne szczegóły akurat tutaj nie są dla nas tak interesujące jak filozoficzne implikacje, które wynikają z samego faktu istnienia takiej mapy. Otóż w miarę jak analizujemy poszczególne aspekty wiążące się ze świadomością percepcyjną, coraz bardziej oczywiste staje się, że także ta forma objawiania się świadomości ma charakter głęboko subiektywny. Co tak naprawdę oznacza? Można wyobrazić sobie, że postęp techniczny w bliżej nieokreślonej przyszłości umożliwi człowiekowi takie pobudzenie kory wzrokowej, że wywołane doświadczenia fenomenalne będą nieodróżnialne od spowodowanych normalnym procesem postrzegania. A zatem tak naprawdę nie ma znaczenia, jaka jest ontologiczna natura perceptu – niezmienna

³³ Dokładny opis mechanizmu kodowania bodźców wzrokowych w komórkach receptorowych patrz: Jaśkowski (2009), Koch (2008).

³⁴ Badanie przeprowadzone przez Wiliama Newsome'a, Anthonego Movshona i wsp. (1989) pozwoliło dowiedzieć roli częstotliwości impulsów w kodowaniu informacji poprzez wykazanie, że ich uśredniona ilość jest czynnikiem predykcyjnym pozwalającym na przewidzenie zachowań badanych zwierząt.

³⁵ Hubel i Wiesel (1959). Por.: Koch (2008).

³⁶ Jakkolwiek to nie komórki kory V1 odpowiadają bezpośrednio za percepcję głębi, która zachodzi na wyższych etapach przetwarzania, jak dowiedli w swoich doświadczeniach Cumming i Parker (1997, 2000).

pozostaje jedynie osoba postrzegającego i jej osobiste doświadczenie. Natura świadomości bliższa jest zatem przeżywaniu niż postrzeganiu, albo też przeżywaniu postrzegania. Oczywiście nie ulega kwestii adaptacyjna rola percepcji dla samej percepcji jako krytyczna do przetrwania, wystarczy tu chyba przywołać stwierdzenie Davida Marra, że widzimy, aby wiedzieć, gdzie co jest (Jaśkowski, 2009). Tym niemniej wydaje się, że postrzeganie jest podrzędne względem przeżycia – innymi słowy, bez przeżycia nie byłoby postrzegania. Można tu oczywiście przytoczyć argument, że to postrzeganie jest źródłem przeżycia, ponieważ przeżycie musi zawierać w sobie jakąś treść, choćby brak jakichkolwiek doświadczeń. Ale nie zmienia to faktu, iż podmiot postrzegający jest tym, który doświadcza spostrzeżenia. Innymi słowy, oznacza to, że nie można w pełni rozpatrywać problemu świadomości w oderwaniu od osoby, u której manifestują się jej fenomeny – i nie chodzi nam tu tylko o kwestię czysto techniczne, lecz o fakt, iż obecność świadomego podmiotu jest istotna także ze względów teoretycznych³⁷. Problem osobistego doświadczenia w kontekście świadomości będziemy widzieć szczególnie wyraźnie w ujęciu przedstawicieli kultury Wschodu. W tym właśnie kontekście należy rozpatrywać naszym zdaniem wszelkie obiektywnie istniejące zjawiska i struktury mózgowie umożliwiające człowiekowi interakcje z otoczeniem.

Czy zatem na poziomie pierwszorzędowej kory wzrokowej powstaje percept świadomy? Filozof Ned Block uważa, że tak. Twierdzi on, że funkcjonowanie kory V1 jest wystarczające, natomiast dalsze przetwarzanie bodźców wiąże się jedynie z umożliwieniem dostępu poznawczego (zdolności do introspekcji oraz werbalnego opisu spostrzeżeń) (Block, 1996; LeDoux, 2020). Tym samym jest zwolennikiem teorii pierwszego rzędu, jak określa się teorie doszukujące się źródła świadomości w pierwotnych reprezentacjach świata fizycznego. W opozycji do nich formułuje się teorie drugiego rzędu – które wskazują na kluczową rolę przetwarzania bodźców w wyższych ośrodkach kory wzrokowej lub w innych obszarach kory, zwłaszcza w korze przedczołowej. Istnieją również teorie globalnej przestrzeni roboczej, które zakładają, że świadomość jest wynikiem współdziałania różnych struktur korowych. Czy można choćby z małym prawdopodobieństwem ocenić, które z nich są bliższe prawdy? Jako że w nauce kryterium prawdziwości danej teorii stanowi jej falsyfikowalność, zastanówmy się, czy istnieją jakieś neurobiologiczne przesłanki przemawiające jednoznacznie przeciwko którejś z nich. W tym celu odwołamy się znów do często stosowanego w dyskusji nad świadomością konceptu warunków koniecznych, lecz niewystarczających. Jak dowodzi Christof Koch, obserwacje kliniczne przemawiają przeciwko tezie, jakoby to w korze V1 powstawały świadome percepty wzrokowe (Koch, 2008). Wskazuje on między innymi na fakt, iż pacjenci z uszkodzeniami w obrębie pasa pól korowych otaczających w górnym lub dolnym brzegu bruzdy ostrogowej korę V1, u których ta prawidłowo funkcjonuje, nie widzą obiektów w odpowiadającej uszkodzeniu ćwiartce pola widzenia. Wynika to ze zjawiska widzenia obuocznego. Po pierwsze w korze V1 znajdują się bowiem komórki, które „wiedzą”, z którego oka otrzymały sygnał, a człowiek nie potrafi tego odróżnić, po drugie aktywność komórek kory V1 podczas zjawiska współzawodnictwa siatkówek³⁸ nie zależy od tego, który z bodźców jest aktualnie odbierany.

³⁷ Chcemy przez to powiedzieć, że naszym zdaniem tak naprawdę nie można mówić o świadomości w znaczeniu ogólnym, jako o oderwanym od podmiotu zjawisku obserwowanym u większości ludzi. Uważamy, że aby w pełni zrozumieć, czym jest świadomość, należy podchodzić do niej jako do manifestacji pewnej jakości psychicznej u poszczególnych ludzi, która ma pewne cechy ogólne, lecz w swym aspekcie fenomenalnym jest subiektywna nie tylko w znaczeniu uwarunkowań osobistych, ale także pod względem stricte ontologicznym jako sposobu istnienia danej osoby, poprzez którą manifestuje ona swoją wolę i intencjonalność. Innymi słowy, postulujemy, by w nowy sposób podejść do znanego problemu homunkulusa – zamiast prób ominięcia go czy rozbicia w postaci postulowanych neuronalnych systemów percepcyjnych i wykonawczych zintegrować ten koncept w ramach teoretycznych.

³⁸ Polega ono na tym, że każdemu oku przedstawia się różne bodźce, w wyniku czego powstaje niestabilny percept. Widzi się wówczas naprzemiennie raz jeden, a raz drugi obraz, przy czym zmiany pomiędzy nimi są przypadkowe i niezależne od woli. Patrz: Jaśkowski (2009), por. także Koch (2008).

Czy można więc dokładniej sprecyzować, jaką funkcję pełni pierwszorzędowa kora wzrokowa? Pewne fakty sugerują, iż kora V1 przede wszystkim odtwarza obrazy odbierane przez siatkówkę³⁹. Jak już wspomniano, znajdują się w niej komórki reagujące na linie o określonej orientacji, a także komórki, które reagują na bardziej złożone kształty⁴⁰. Znaczenie kory V1 komplikują jednak inne badania⁴¹, które pokazały, że na podstawie wzorca jej aktywności możliwe było niemal idealne odtworzenie treści świadomości. Ponadto przeciwko postrzeganiu kory V1 jako zwykłego „odbiornika” informacji z siatkówki może świadczyć istnienie licznych połączeń zwrotnych z wyższych ośrodków korowych, co sugeruje jej bardziej czynny udział w powstawaniu perceptu (Jaśkowski, 2009). Aczkolwiek i z tego faktu nie powinno się wyciągać zbyt daleko idących wniosków, ponieważ ogólnie architektura mózgu odznacza się bardzo skomplikowaną sieciowością, której hierarchiczność czasami bywa dyskusyjna⁴². Obecność takich połączeń zwrotnych może bowiem świadczyć zarówno o odgórnym hamowaniu (tłumieniu) znajdujących się niżej w hierarchii koalicji neuronalnych, jak i o bardziej modulującym charakterze pobudzeń płynących z innych ośrodków. Dobrym przykładem struktury, która otrzymuje wiele połączeń zwrotnych jest wspomniane już ciało kolankowate boczne (LGN). Poprzez tę strukturę płyną dwa rodzaje kanałów (dróg) prowadzących z siatkówki: drobnokomórkowy⁴³ i wielkokomórkowy⁴⁴, stanowiące razem główny szlak przekazujący informacje do kory. Jednocześnie jednak do LGN dociera dużo połączeń zstępujących z kory, a także z projekcji pnia mózgu. Znaczenie tych pierwszych jest wciąż dyskusyjne, tym niemniej przypuszcza się, że kora moduluje impulsację pochodzącą z siatkówki (Koch, 2008). Taka budowa neuroanatomiczna nie wydaje się jednak zaskakująca, jeżeli uwzględnimy, iż mózg w czynny sposób tworzy percept wzrokowy, a nie jest jedynie biernym odbiornikiem danych. Z filozoficznego punktu widzenia natomiast można dopatrywać się w niej kolejnego dowodu na twierdzenie, że człowiek widzi wytwory własnego umysłu.

W kontraście do przedstawionej powyżej sieciowej charakterystyki układu nerwowego należy jednak przytoczyć dane przemawiające za lokalistyczną wizją genezy perceptów świadomych. Koronnym przykładem są tutaj tak zwane komórki babcine (gnostyczne)⁴⁵, mogące znajdować się w różnych strukturach mózgu, takich jak ciało migdałowe czy kora skroniowa. Różne umiejscowienie tychże osadza je z pewnością w innym neurobiologicznym kontekście – np. można wnioskować, że pobudzenie znajdujących się w obrębie ciała migdałowego komórek reagujących selektywnie na obraz Billa Clintona (Kreiman, Koch, Fried, 2000) ma również swoją komponentę emocjonalną⁴⁶, jednakże z punktu widzenia naszych rozważań szczególne znaczenie ma samo istnienie takich komórek. Dowodzi ono bowiem, że – przynajmniej do pewnego stopnia – można doszukiwać się źródeł świadomego perceptu na

³⁹ Komórki kory V1 odpowiadają identycznie zarówno podczas płynnego śledzenia wzrokiem poruszającego się obiektu, jak i na poruszanie się tego obiektu względem nieruchomych oczu, patrz: Koch (2008). Tym samym dla kory mózgu nie ma różnicy pomiędzy ruchem oczu a ruchem obrazu, co jak wiemy, nie odpowiada świadomemu doświadczaniu świata.

⁴⁰ W tym również koła – patrz: Jaśkowski (2009) – które jednak mają również ograniczone krawędzie, w przeciwieństwie do zwykłych plamek światła (innymi słowy, światła rozproszonego), jakich bezskutecznie używał w latach 50. XX wieku Richard Jung.

⁴¹ Haynes i Rees (2005), por: Jaśkowski (2009).

⁴² Schemat sieci neuronalnych łączących poszczególne struktury mózgowie uczestniczące w przetwarzaniu informacji wzrokowych przedstawia Koch (2008) za: Fellman i Van Essen (1991), oraz Saleem i wsp. (2000).

⁴³ Odbierający aksony od każdej małej komórki zwojowej typu P i przekazujący dalej projekcje do ściśle określonej podwarstwy w pierwszorzędowej korze wzrokowej. Na podstawie: Koch (2008).

⁴⁴ Odbierający aksony od każdej komórki zwojowej typu M i tworzący połączenia z warstwami 4cα i 6 w pierwszorzędowej korze wzrokowej. Na podstawie: Koch (2008).

⁴⁵ Pojęcie to wprowadził polski neurofizjolog Jerzy Konorski (1967). Prawdziwość koncepcji Konorskiego potwierdziło odkrycie dokonane przez Charlesa Grossa i wsp. (1969), którzy zlokalizowali w korze skroniowej dolnej komórki reagujące wybiórczo na dłonie i twarze.

⁴⁶ Sformułowania „emocjonalna” używamy tutaj jako pewnej metafory; należy bowiem podchodzić z dużą dozą ostrożności w doszukiwaniu się źródeł świadomych emocji w regionie ciała migdałowego, jak wskazuje na to LeDoux w swoich obszernych monografiach (2017 i 2020).

poziomie poszczególnych komórek. Rzecz jasna, jak wskazuje Christof Koch, aktywność pojedynczego neuronu nie wystarczy, żeby stworzyć neuronalny korelat danego perceptu (Koch, 2008), jednakże można z pewną dozą prawdopodobieństwa wnioskować, iż w mózgu obecne są całe koalicje takich neuronów, zdolne do tworzenia istotnych klinicznie pobudzeń. Jednak nawet uwzględniając to zastrzeżenie oraz fakt, że komórki gnostyczne są raczej wyjątkiem niż regułą⁴⁷, filozoficzne implikacje tego faktu wydają się doniosłe. Można rzec, że jest to koronny dowód potwierdzający materialistyczną wizję umysłu, ponieważ umożliwia lokalizowanie poszczególnych perceptów w ściśle określonych strukturach. Argument ten jednak nie traci na swojej mocy, również jeżeli zamiast poszczególnych komórek będziemy rozpatrywać mniej wyspecjalizowane ich grupy, odwołując się do innych sposobów kodowania form reprezentacji neuronalnych. Chociaż luka eksplanacyjna nadal pozostaje w tym przypadku niezasypana, niepodważalny pozostaje fakt, że spostrzeżenie obiektów świata zewnętrznego odnajduje swoje pobudzenie czy to w pojedynczych komórkach, czy też w ich grupach. Rzecz jasna należy pamiętać o tym, że korelacja nie oznacza przyczynowości, co można najlepiej zrozumieć, przechodząc do omawiania funkcji wyższych ośrodków korowych.

Hierarchiczność w uporządkowaniu funkcjonalnym mózgu, jakkolwiek w wielu przypadkach dyskusyjna, wydaje się własnością okolic odpowiadających za przetwarzanie zmysłowe (Koch, 2008). Kolejne pola wzrokowe: V1, V2, V3, V3A, V4 oraz MT zawierają odpowiadające reprezentacje otoczenia w postaci zniekształconych map ze szczególnie dużym obszarem przeznaczonym dla dołka środkowego (Koch, 2000), przy czym w miarę przemieszczania się w kierunku wyższych poziomów obserwuje się rosnącą specyficzność cech bodźca wywołujących pobudzenie, a także wzrost wielkości pól recepcyjnych, co wskazuje na coraz większą specjalizację. Podstaw hierarchii upatruje się jednak we wzorcu połączeń korowo-korowych, wśród których wyróżnia się trzy rodzaje: wstępujące, zwrotne i boczne (Koch, 2008). Różnicuje się je na podstawie charakterystyki histologicznej warstw kory, z których się wywodzą i do których neurony wysyłają poszczególne aksony. Ponadto należy również wspomnieć o istnieniu tak zwanych dwóch szlaków przetwarzania wzrokowego: grzbietowego i brzuszkiego. Główną przesłanką przemawiającą za ich obecnością jest fakt, że obszary kory odpowiedzialne za rozpoznawanie i kategoryzowanie obiektów⁴⁸ znajdują się głównie w płacie skroniowym, natomiast te, których funkcją jest określanie lokalizacji przedmiotów, w tylnej części płata ciemieniowego⁴⁹. Tezę tę popierają również przypadki pacjentów z agnozą i ataksją wzrokową⁵⁰, sugerujące rozdzielność świadomego widzenia przedmiotów i wzrokowej kontroli działania, a więc także – istnienie odpowiadających za te funkcje dwóch osobnych szlaków neuronalnych. Najogólniej szlak grzbietowy ma więc zapewniać informacje konieczne do świadomego działania pod kontrolą wzroku, szlak brzuszny natomiast dokonuje analizy cech bodźca pozwalającej na jego rozpoznanie (Jaśkowski, 2009). Jakże zatem wnioski możemy wysnuć z takiego rozdziału funkcjonalnego widzenia? Przede wszystkim nasuwa się teza, iż percepcja nie jest bezpośrednio podporządkowana działaniu, lecz stanowi modalność samą w sobie. Innymi słowy, nie ma neuroanatomicznego uzasadnienia dla prostego przekładania wzro-

⁴⁷ Częstszym sposobem kodowania jest bowiem kodowanie populacyjne, które polega na tym, że na dany bodziec odpowiada duża grupa mniej wyspecjalizowanych neuronów. Patrz: Koch (2008).

⁴⁸ Będące bardziej skomplikowanymi funkcjami, a co za tym idzie, zgodnie z przyjętą logiką rozumienia budowy mózgu, odpowiadają za nie ośrodki korowe wyższe w hierarchii.

⁴⁹ Koncepcję tę zaproponowali Ungerleider i Mishkin (1982), jednak już w latach 40. XX wieku odkryto, że uszkodzenie płatów skroniowych prowadzi do zaburzeń rozpoznawania obiektów i ich kształtów – Klüver i Bucy (1938). Na podstawie: Jaśkowski (2009).

⁵⁰ Agnoza wzrokowa to zaburzenie objawiające się niemożnością rozpoznawania wzrokiem przedmiotów ani ich rozmiarów, kształtów i funkcji, chociaż możliwe jest to przy pomocy innych zmysłów, np. dotyku. Pacjenci potrafią natomiast przy pomocy wzroku kontrolować swoje działanie. Odwrotnie sytuacja przedstawia się w przypadku ataksji wzrokowej. Zaburzenie to objawia się niezbornością ruchów przy czynnościach wymagających informacji wzrokowych, nienaruszona pozostaje natomiast wzrokowa zdolność rozpoznawania przedmiotów. Na podstawie: Jaśkowski (2009).

kowego przetwarzania informacji w kontekście ich użyteczności w działaniu. Można więc stwierdzić, że postrzeganie jest aktem, a zatem – przynajmniej w pewnym stopniu – podlega woli. Tym samym wyraża się w nim subiektywność danej jednostki.

1.3. Neuronaukowe aspekty subiektywności

Przystępujemy teraz do sedna rozważań na temat neuronaukowej natury świadomości. W tym ujęciu percepcja obiektów jawi się nam jako rezultat konkurencji koalicji neuronalnych, czyli strukturalno-funkcjonalnych elementów znajdujących się w danych ośrodkach korowych. Różne struktury na różnych piętrach organizacji neuronalnej odpowiadają za różne aspekty postrzegania, korzystając z działania leżących niżej elementów, aż do najniższego poziomu, na którym są narządy zmysłów włącznie. Neurofizjologicznym podłożem tych zjawisk są najpewniej potencjały czynnościowe (rozchodzące się fale depolaryzacji błon komórek nerwowych), przy czym wciąż nie jest jednoznaczne, w jaki sposób poszczególne ich cechy odpowiadają danej informacji. Nie znamy także ich ontologicznej relacji ze świadomością fenomenalną, której doświadczamy na co dzień – nazywamy to luką eksplanacyjną. W każdym razie widzenie nie jest biernym odbieraniem bodźców zewnętrznych, lecz raczej czynnym tworzeniem perceptu świadomego aktywnie budowanego przez mózg na podstawie pobudeń w odpowiednich regionach map wzrokowych, poddawanych różnorodnym przekształceniom, a przede wszystkim – aktywnej selekcji. Jest to możliwe dzięki budowie i fizjologii narządu wzroku i tych części mózgu odpowiadających za przetwarzanie płynących zeń informacji, a także dzięki istnieniu mechanizmu uwagi, która może koncentrować się na jednych bodźcach czy aktywnościach, pomijając te informacje, jakie mogą zostać przetworzone bez jej udziału⁵¹. Należy jednak zaznaczyć, że nie dotyczy to jedynie takich form aktywności układu nerwowego jak proste odruchy, lecz również skomplikowanych zadań zmysłowo-ruchowych, czego dowodzi na przykład zjawisko lunatyzmu, gdzie przy braku świadomości możliwe jest koordynowanie skomplikowanych procesów wykonawczych i percepcyjnych⁵². W zależności od wyznawanych poglądów można więc dopatrywać się w świadomości zjawiska o różnym stopniu ontologicznej rozciągłości – od epifenomenalizmu po panpsychizm. Jednakże jak się wkrótce przekonamy, z punktu widzenia neuroanatomicznego najbardziej istotne znaczenie dla istnienia świadomości wydaje się mieć kora przedczołowa i ogólnie płaty czołowe. Te ostatnie są, jak wiemy, najbardziej rozwinięte u ludzi, co zdaje się sugerować, że świadomość taka, jaką ją najczęściej rozumiemy, może być ewolucyjną zdobyczą człowieka. W każdym razie jedno jest pewne: świadomość jest zjawiskiem o naturze subiektywnej i dlatego jest tak trudna do wyjaśnienia.

Subiektywność na najbardziej podstawowym poziomie jest bez wątpienia zagadnieniem filozoficznym. Istniejemy jako pojedyncze jednostki, nasza świadomość jest niepodzielna – do rozważań nad pewnymi patologiami przystąpimy później – a więc także stany świadomości, których doświadczamy, dostępne są tylko określonym jednostkom. Warto jednak w tym miejscu znów podkreślić za Searle'em, iż ontologiczna subiektywność nie wyklucza wcale możliwości obiektywnego poznania epistemicznego (Searle, 2010). Skoro zakreśliliśmy fundamenty zagadnienia, które jest przedmiotem naszych rozważań, przystąpimy teraz do omówienia wybranych jego aspektów w kontekście roli, jaką odgrywa w neurobiologicznym ujęciu świadomości. Kiedy mówi się o neurobiologicznych podłożach subiektywizmu, jedną z pierwszych, jeśli nie pierwszą rzeczą, która przychodzi na myśl, jest pamięć. Od razu chcielibyśmy w tym miejscu zaznaczyć, jaki jest nasz pogląd na kwestię roli pamięci w konstytuowaniu świadomości. Otóż uważamy, że długotrwała pamięć deklaratywna nie jest konieczna do powstania

⁵¹ Dotyczy to rzecz jasna również funkcji wykonawczych. Patrz: Jaśkowski (2009), Nęcka, Orzechowski, Szymura (2013).

⁵² Nie bez powodu Koch (2008) obwody neuronalne odpowiedzialne za te i inne procesy mentalne zachodzące bez udziału świadomości nazywa obrazowo „agentami zombie”.

świadomości. To za pośrednictwem pamięci wszystkie przeżycia mogą konstituować to, jakimi ludźmi jesteśmy i w tym sensie pamięć jest niezbędna do tego, żeby subiektywność mogła nabrać znaczenia, jakiego jej zazwyczaj nadajemy. Jednakże jedyną formą pamięci, której obecność wydaje się silnie powiązana funkcjonalnie ze świadomością, jest pamięć krótkotrwała, a zwłaszcza ikoniczna. Koch opisuje badania⁵³, w których myszy poddawano warunkowaniu opóźnionemu i śladowemu, wystawiając je na działanie bodźców elektrycznych poprzedzonych dźwiękiem. W pierwszym przypadku wstrząs elektryczny następował zaraz po zakończeniu odtwarzania dźwięku, w drugim natomiast oba bodźce oddzielał krótki odstęp czasu. Podczas prób badawczych wyświetlano dodatkowo błyski ostrego światła – dystraktor. Okazało się, że upośledzał on efektywność warunkowania śladowego, natomiast nie miał wpływu na warunkowanie opóźnione, co może sugerować, że w powstawaniu skojarzenia uczestniczy pewien proces pamięciowy. A zatem – jak twierdzi Koch – błyski światła osłabiają świadomość związku pomiędzy bodźcem warunkowym i bezwarunkowym. Odwołuje się przy tym do innych badań, tym razem przeprowadzonych na ludziach, które wykazały, iż odwrócenie uwagi badanego upośledza proces warunkowania śladowego (Clark, Squire, 1998).

Reasumując, pamięć krótkotrwała jest powiązana ze świadomym przetwarzaniem bodźców, a jednym z dowodów na to twierdzenie jest fakt, iż odwrócenie uwagi powoduje upośledzenie nabywania uwarunkowań. Innym może być istnienie szybko zanikającego rezerwuaru danych wzrokowych zwanych pamięcią ikoniczną, której funkcją zdaje się być umożliwienie mózgowi przetwarzania krótko trwających sygnałów (Koch, 2008). Ujmując problem ogólniej, można stwierdzić, iż świadome postrzeganie wiąże się z powstawaniem krótkotrwałych koalicji neuronalnych, których obecność poprzedza w czasie pojawienie się doświadczenia świadomego perceptu. Rzecz jasna jedynie część informacji przedostaje się do świadomości, przefiltrowana przez mechanizmy przetwarzania zlokalizowane w różnych ośrodkach, takich jak IT (*infratemporal*, kora podskroniowa) czy PFC (*prefrontal cortex*, kora przedczołowa)⁵⁴. Ażeby informacja o bodźcu mogła to osiągnąć, odpowiedzialne za nią koalicje neuronalne muszą być w odpowiednim stopniu wzmocnione m.in. za sprawą pętli sprzężenia zwrotnego między wspomnianymi ośrodkami mózgowymi a przyśrodkowymi płacami skroniowymi i fragmentami wzgórza (Koch, 2008). I właśnie jako te neuronalne procesy rozumie się pojęcie pamięci ikonicznej, a zatem mamy tutaj również do czynienia ze zjawiskami odpowiadającymi bezpośrednio za świadomy percept. Jeżeli natomiast chodzi o rolę pamięci długotrwałej wydaje się ona co najmniej sporna. Z jednej strony LeDoux wskazuje na jej istotną rolę w tworzeniu percepcji „ja” za sprawą tworzenia reprezentacji samego siebie w przeszłości (reprezentacje typu co–gdzie–kiedy), co połączone jest z wykonywaniem tzw. „umysłowej podróży w czasie”. Z drugiej jednak strony prosty eksperyment myślowy pozwala wyobrazić sobie człowieka, który nie posiada o sobie żadnych wspomnień, nie wie nic o tym, kim jest, a także nie potrafi zapamiętywać żadnych informacji, a mimo tego potrafi być świadomy, a przynajmniej świadomy otaczającego go świata. Najbliższy temu „idealnemu człowiekowi bez pamięci” wydaje się być przypadek słynnego pacjenta H.M., który choć potrafił przywoływać pewne wspomnienia sprzed operacji, praktycznie nie był zdolny do tworzenia nowych⁵⁵. Pacjent H.M. niewątpliwie posiadał świadomość, w tym jej najwyższą postać – samoświadomość. Wydaje się więc, że pamięć jest konieczna do tworzenia umysłowej reprezentacji samego siebie, niekoniecznie natomiast wymaga jej świadomość. Istotnie, stoimy na stanowisku, iż te dwie kwestie, choć powiązane („ja”, a więc i pamięć epizodyczna są bez wątpienia elementami subiektywności, która z kolei jest, jak tutaj

⁵³ Koch (2008), patrz: Han i wsp. (2003).

⁵⁴ Freedman i wsp. (2001, 2002) przeprowadzili badania na małpach, w których wykazali, iż komórki IT (kory podskroniowej) zajmują się obrazami *per se*, natomiast komórki PFC (kory przedczołowej) odpowiadają za określenie kategorii wejścia. Na podstawie: Koch (2008).

⁵⁵ Historię pacjenta H.M. w bardzo interesujący sposób przedstawił w swoim reportażu *Eksperyment* Luke Dittrich, wnuk chirurga, który w 1953 r. przeprowadził operację, która okazała się przełomowa w historii badań nad pamięcią, patrz: Dittrich (2020).

dowodzimy, jedną z kluczowych cech świadomości) stanowią jednak osobne problemy, choćby z tej prostej przyczyny, iż reprezentacja samego siebie osadzona jest w czasie, natomiast świadomość wcale nie musi być⁵⁶. Ten jej aspekt jest również szczególnie dobrze widoczny w nauczaniach mistrzów Wschodu.

Przywoławszy przypadek pacjenta, u którego chirurgiczne uszkodzenie pewnych struktur mózgowych przyczyniło się do rewolucji w nauce o pamięci, omówimy teraz inne rodzaje zabiegów, które obejmowały struktury najbardziej interesujące w kontekście naszych rozważań na temat subiektywności. Mowa rzecz jasna o płatach czołowych. Po zabiegach przeprowadzanych w ich obrębie obserwowano poważne zmiany osobowościowe⁵⁷, do różnych form upośledzenia psychicznego włącznie, również otępienia⁵⁸. Powszechnie znany jest również tzw. syndrom płatów czołowych; u osób z uszkodzeniami płatów czołowych na pierwszy rzut oka nie obserwuje się zazwyczaj poważniejszych zaburzeń. Ubytki funkcjonalne można rozpoznać dopiero jeżeli prześledzi się zmianę ich stylu życia po urazie – pacjenci ci stają się impulsywni, działają nieodpowiedzialnie, nie potrafią kontrolować swojego życia, mają także upośledzoną zdolność podejmowania decyzji (Jaśkowski, 2009; Miller, 2000). Objawy te wskazują wyraźnie na związek płatów czołowych z funkcjami wykonawczymi i ich hamującym wpływem na inne ośrodki mózgowie. Jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że dokładny zakres i stopień uszkodzeń można różnić się znacznie w poszczególnych przypadkach, dlatego tego typu argumenty nie mogą być uznawane za rozstrzygające. Posłużyliśmy się jednak tymi przykładami, żeby w ten sposób obrazowo wskazać, iż samoświadomość, a także konstrukt „ja”, są budowane przez różnorodne struktury, które pełnią odmienne funkcje i współpracują ze sobą za sprawą licznych połączeń. Wychoząc więc od tych ogólnych spostrzeżeń, za LeDoux⁵⁹ przystąpimy teraz do opisu wybranych struktur korowych, a także ich roli w kontekście doświadczenia siebie. Spoglądając na mózg od strony powierzchni przyśrodkowej, jeżeli rozpoczniemy od strony czołowej, wymienić należy biegun czołowy (FP, *frontal pole*), który odpowiada za autorefleksję i introspekcję. Leżący głębiej przedni zakręt obręczy (ACC, *anterior cingulate cortex*) uaktywnia się w bardzo wielu sytuacjach⁶⁰, do których można zaliczyć kierowanie uwagi na siebie czy przypomnianie sobie informacji dotyczących „ja” z pamięci autobiograficznej. Znajdująca się powyżej ACC grzbietowo-przyśrodkowa kora przedczołowa (DMPFC, *dorsomedial prefrontal cortex*) odgrywa rolę przy autorefleksji, osądzie i rozmyślaniu o sobie, a także uczestniczy w podejmowaniu decyzji związanych z samym sobą. Z kolei leżąca poniżej ACC brzuszno-przyśrodkowa kora przedczołowa (VMPFC, *ventromedial prefrontal cortex*) wiąże się z odnoszeniem się do samego siebie oraz z wytwarzaniem poczucia własności. Dalej ku tyłowi od VMPFC leży przednia część wyspy, uczestnicząca w tworzeniu reprezentacji ciała. Jak więc widzimy, różne elementy kory mózgowej uaktywniają się w trakcie doświadczenia różnych elementów konstrukt „ja”. Do tej pory opisując subiektywność, pomijaliśmy problem samego konstrukt, czy też reprezentacji jako takich, ponieważ jest to szczególnie istotna kwestia, która wymaga osobnego omówienia.

W neuronauce istnieje tzw. problem homunkulusa. W gruncie rzeczy sprowadza się on do pytania, kim właściwie jest „ja”, które steruje naszym działaniem i nadzoruje procesy poznawcze. Przy czym przyjmuje się na ogół, na przekór zdroworozsądkowej intuicji, że w istocie nie ma żadnego „ja”, natomiast jego funkcję pełnią różnorakie nieświadome procesy neuronalne. Jedną z bardziej interesujących propozycji rozwiązania tego problemu jest model Koechlina. Podobnie jak niektóre inne teorie, również ta opiera się na idei, że monolityczne wyobrażenie homunkulusa w rzeczywistości

⁵⁶ Wystarczy uświadomić sobie wszystkie metafory „ulotności chwili”.

⁵⁷ Przede wszystkim pacjenci stawali się bardziej bierni.

⁵⁸ Np. pierwsza pacjentka, na której w latach 30. XX w. portugalski psychiatra i neurochirurg wykonał zabieg lobotomii nie potrafiła po nim określić, ile ma lat ani gdzie się znajduje.

⁵⁹ Patrz: LeDoux (2020), schematy na str. 365.

⁶⁰ W tak wielu, że nie znając wyników badań obrazowych mózgu można trafnie odgadnąć, że był on jednym z aktywnych obszarów, jak uczynił to Ramachandran (2019). To dowodzi, jak istotna jest jego funkcja.

procesów mentalnych jest fałszywe. W tym ujęciu skomplikowane funkcje wykonawcze składają się z wielu prostszych procedur, natomiast kontrolujące je mechanizmy są ułożone hierarchicznie⁶¹. Tym, co rozróżnia poszczególne elementy w tym uporządkowaniu, jest stopień złożoności pełnionych przez nie zadań, znajdujący swoje odzwierciedlenie w neuroanatomicznym umiejscowieniu odpowiadających za nie obwodów. Koechlin lokalizuje je w poszczególnych częściach kory czołowej; rozpoczynając od strony bruzdy środkowej w kierunku bieguna czołowego, wyróżnia więc obszary odpowiedzialne kolejno za kontrolę uczuciowo-motoryczną, kontrolę kontekstową (zależną od chwilowego kontekstu), kontrolę epizodyczną (zależną od przeszłych zdarzeń) oraz rozgałęzienie poznawcze w samym FP⁶². To właśnie rozgałęzienie poznawcze spośród wszystkich procesów wykonawczych ma być najwyższym. Jeżeli jednak głębiej się zastanowić, takie wyjaśnienie raczej omija niż rozwiązuje problem homunkulusa. Koechlin przypisuje koncepcji rozgałęzienia poznawczego dość utylitarne znaczenie. Ma ono bowiem pojawiać się w sytuacjach, w których potencjalne nagrody i kary obu opcji działania są zbyt wysokie, ażeby jedną z nich zwyczajnie porzucić. Dlatego też decyzja, które zadanie zostanie wykonane najpierw, a które po odłożeniu go w stan gotowości, następuje po starannym porównaniu ich wagi (Jaśkowski, 2009). W tego typu argumentacji pozostaje wyraźny wpływ behawioryzmu, ponieważ jak to czyni Jaśkowski, można zapytać: „>>kto<< decyduje o postawieniu w stan gotowości danego zadania, w celu powrotu do niego po rozwiązaniu innego problemu?”⁶³.

To, jak trudno pozbyć się homunkulusa, może wydawać się zaskakujące w porównaniu z tym, co wiemy na temat płynności „ja”. Jak pisze LeDoux: „ujmowanie samego siebie, poprzez zaimki >>ja<<, >>mnie<<, implikuje, że coś jest w tym oto ciele”⁶⁴. Następnie wymienia najróżniejsze czynniki, które mogą warunkować „schemat ja”, wpływając na jego zmienność w zależności od chwili. W tym ujęciu „ja” jawi się jako konstrukt stricte funkcjonalny, powiązany z odpowiednimi narzędziami lingwistycznymi przy pomocy których jednostka określa swój rozdział ze światem zewnętrznym (innymi słowy przeciwstawia swoją subiektywność obiektywnej rzeczywistości). A zatem „ja” jest złudzeniem, a przynajmniej to tylko obiekt percepcji. Kognitywista Anil Seth mówi: „musimy pozbyć się przekonania, że to >>ja<< jest odpowiedzialne za percypowanie, że doświadcza tego wszystkiego i decyduje, jak się zachować”⁶⁵. Rozwiązanie to, charakterystyczne dla podejścia kognitywistycznego, które osadzone jest również w tradycji behawioryzmu, nie uwzględnia jednak jednego problemu o fundamentalnym znaczeniu, a mianowicie tego, że złudzenie jest funkcją umysłu, dlatego jeżeli nazywamy tak samo postrzegający podmiot (tzn. „ja”), należy uwzględnić również jakiś inny podmiot, z perspektywy którego to złudzenie powstaje. Warunkiem istnienia złudzenia jest podmiot mu ulegający. Nie oznacza to jednak, że kognitywistyczne pojmowanie „ja” jako konstruktu percepcyjnego jest błędne; wprost przeciwnie, wydaje się, że tym ono właśnie jest. Tym niemniej naszym zdaniem powinno się uwzględnić również jakieś drugie „ja”, co do natury którego trudniej jest się wypowiedzieć, wiadomo o nim z pewnością, iż to ono jest podmiotem obserwującym „ja” pierwsze. Można przyjąć, że to drugie „ja” odnosi się właśnie do homunkulusa.

W obronie homunkulusa występuje także Christof Koch, umiejscawiając go w kontekście teorii świadomości stanu pośredniego zaproponowanej przez Jackendoffa⁶⁶. Postuluje ona, że tak naprawdę nie jesteśmy świadomi swojego świata wewnętrznego, to znaczy nasze doświadczenia percepcyjne są pośrednie, co oznacza, że zostały utworzone po przefiltrowaniu i przetworzeniu informacji docierają-

⁶¹ Koechlin, Ody i Kouneiher (2003), Koechlin i Summerfield (2007), za: Jaśkowski (2009).

⁶² Patrz: Jaśkowski (2009), schemat na s. 229.

⁶³ P. Jaśkowski. *Neuronauka poznawcza. Jak mózg tworzy umysł*. Vizja Press&IT, Warszawa 2009, s. 231.

⁶⁴ J. LeDoux. *Historia naszej świadomości (...)* op. cit., s. 358.

⁶⁵ M. Hawranek. *Między kontrolą a halucynacją. Rozmowa z profesorem neuronauki kognitywnej Anilem Sethem*. Przekrój [online] 19.03.2021; 3573 [dostęp: 25.10.2023]. Dostępny w internecie: [Między kontrolą a halucynacją – Kwartalnik Przekrój \(przekroj.pl\)](http://międzykontroląaahalucynacją.pl).

⁶⁶ Jackendoff (1987), patrz: Koch (2008), który przytacza długą tradycję podobnej myśli, włączając w to Immanuel Kanta i Zygmunta Freuda.

cych bezpośrednio z narządów zmysłów, natomiast odpowiadające za to procesy nie są dostępne dla świadomości. Również nasze myśli według tego podejścia pozostają ukryte, wyrażając się za pośrednictwem wyobrażenia, wewnętrznej mowy lub eksternalizacji. W tym świetle homunkulus jest dla Kocha metaforą zespołu sieci neuronalnych płata czołowego, którego warstwa wejściowa otrzymuje projekcje napędowe z tylnych obszarów kory odpowiadających za przetwarzanie zmysłowe, jego aktywność natomiast pozostaje nieświadoma (Koch, 2008). Idea, że procesy mentalne są w istocie nieświadome, okaże się, jak się przekonamy, bardzo istotna w dalszej części naszych rozważań, właśnie w kontekście relacji do problemu jednostkowego podmiotu, przeciwko istnieniu którego przemawiają wszelkie dowody, a który jednak wciąż wydaje się nieuchronnie narzucać. Reasumując, dwa główne sposoby radzenia sobie z nim, to deprecjonowanie tej koncepcji lub też zmiana jej sensu (jak to uczynił Koch, przedstawiając homunkulusa jako metaforę obwodów neuronalnych w korze czołowej). Aczkolwiek, jak chcielibyśmy to pokazać, innym rozwiązaniem jest radykalna zmiana sposobu charakteryzowania, to znaczy odrzucenie zwyczajowo przypisywanych podmiotowi atrybutów, które nadają mu wymiar jakościowy (określany przez rzeczowniki), czy też zdolności sprawcze ułożone w nim samym, przy jednoczesnym zachowaniu podstawowego aspektu tej koncepcji, czyli wymiaru subiektywnego. Przy czym, co warto podkreślić, nie oznacza to, iż nie można jej rozpatrywać z punktu widzenia neuronauki. Jako że zarówno określenie „drugie ja”, jak i „homunkulus” mogą być mylące o tyle, że zdają się sugerować istnienie skonkretyzowanego podmiotu, dla nazwania tego swego „punktu widzenia” czy też „manifestacji subiektywności” proponujemy zupełnie nowy termin. Jego źródłosłów zaczerpnięty jest z sanskrytu, bliższe szczegóły natomiast przedstawimy przy okazji omawiania nauk śri Ramany Maharisziego. Słowo to, będące w istocie zbitką wyrazową, brzmi: *satananda*, a jego pierwszy człon „*sat*” oznacza istnienie, natomiast drugi „*ananda*” – błogość. W tym miejscu warto również zaznaczyć, że odwołuje się ono do istotnego we wschodniej myśli motywu pewnego uniwersalizmu doświadczenia, który wykracza poza subiektywizm „*ja*” jednostkowego i dlatego też opisowe określenie „drugie ja” wydaje nam się nie do końca właściwe.

Wracając jednak do koncepcji nieświadomego homunkulusa, do której zwolenników zalicza się Koch, należy jeszcze wspomnieć, iż okazuje się ona przydatna do wyjaśniania pewnego interesującego zjawiska, znanego od dawna, a do dzisiaj do końca nierozstrzygniętego, w kontekście chińskiej tradycji buddyzmu zen natomiast szczególnie interesującego dla naszych rozważań i wymagającej tutaj omówienia. Chodzi o tak zwane olśnienie⁶⁷, czyli nagłe znalezienie rozwiązania problemu, z którym dana osoba zmagala się od dłuższego czasu, lecz także twórcze „natchnienie”, „wizje” czy też jakiegokolwiek inne określenia, jakie nadaje się nagłemu ujrzeniu odpowiednio skomponowanego materiału, nad którym w danym czasie pracuje artysta (Jaśkowski, 2009). Ponadto niewykluczone, że zjawisko to może dotyczyć również każdej, nawet najbardziej trywialnej sytuacji, jak się przekonamy, poznając tradycję związaną z *satori*. Choć może być tak trywialne i powszechne, ma ono jednak istotne znaczenie, wręcz o przełomowej wartości z psychologicznego punktu widzenia dla danej jednostki. Co istotne, wydaje się, że proces dochodzenia do pożądanego rezultatu jest nieświadomy⁶⁸. Według Kocha to właśnie neuronalne obwody nieświadomego homunkulusa odpowiadają za wypracowywanie pożądanego rozwiązania, a więc i za zjawisko olśnienia. Należy jednak zwrócić uwagę, że koncepcja ta nie ma na celu wyjaśnienia istoty *qualiów*; homunkulus Kocha jest raczej jednostką obliczeniową. Z jednej strony unika w ten sposób zarzutu do koncepcji homunkulusa, który sprowadza ją do absurdu, wskazując na konieczność istnienia nieskończonego ciągu innych homunkulusów, kontrolujących działania tych znajdujących się niżej w hierarchii. Z drugiej jednak strony, jak już zwracaliśmy na to uwagę, odbiera po części przymioty zwyczajowo przyznawane homunkulusom. To podejście, jakkolwiek jedynie części-

⁶⁷ Do najsłynniejszych przykładów należą historia odkrycia prawa wyporu przez Archimedesesa czy budowy benzenu przez Kekulęgo.

⁶⁸ Dowodów na to twierdzenie dostarcza również kognitywistyka, np.: Schooler, Ohlson i Brooks (1993), por. Koch (2008).

wo pokrywa się z naszym, może nieść pewne interesujące sugestie dla dalszych rozważań. W każdym razie jedno jest pewne: postrzeganie, również to związane z „ja”, wymaga uświadamiania sobie pewnych niższych, pierwotnych względem świadomego perceptu doznań, w neuronaukowym języku natomiast oznacza to tworzenie reprezentacji wyższego rzędu na podstawie reprezentacji niższego rzędu.

Z problemem reprezentacji zetknęliśmy już podczas omawiania percepcyjnej natury świadomości, teraz natomiast przyjrzymy mu się bliżej, opisując pewne interesujące teorie i ich implikacje. Pierwszą jest model HOT (*higher-order thought*, teoria wyższego rzędu) autorstwa Davida Rosenthala zakładający, iż świadomy percept powstaje w wyniku wtórnej reprezentacji (a konkretniej re-reprezentacji) pierwotnej reprezentacji sensorycznej pierwszego rzędu⁶⁹. Dlatego właśnie nazywa się ona teorią wyższego rzędu, chociaż tak naprawdę istnieje wiele teorii poznawczych prezentujących podobny pogląd w opozycji do teorii zaproponowanej przez Blocka. Z teorii tej wynika, że po pierwsze musi istnieć pierwotna reprezentacja niższego rzędu, a po drugie, możliwe jest uświadomienie sobie jedynie reprezentacji niższego rzędu; żeby reprezentacja wyższego rzędu mogła być uświadomiona, musi powstać kolejna reprezentacja, jeszcze wyższego rzędu (LeDoux, 2020). Innymi słowy, świadomość w tym ujęciu pozostaje jedynie zdawaniem sobie sprawy z danego perceptu, czy też z faktu bycia świadomym tego perceptu. A zatem zgodnie z tym modelem świadomość musi być powiązana z jakimś obiektem, nie może istnieć sama w sobie. Kolejną interesującą teorią jest GWT (*global workspace theory*, teoria globalnej przestrzeni roboczej), zaproponowana przez Bernarda Baarsa (Baars, 1988). Przyjmuje ona, że w tylnych obszarach korowych istnieją wyspecjalizowane moduły odpowiedzialne za przetwarzanie różnych rodzajów informacji, których działanie jest nieświadome, rywalizują jednak o dostęp do poznawczej przestrzeni pamięci roboczej. Świadomość według tej koncepcji jest równoważna z rozgłaszaniem danej informacji po całym mózgu, dzięki czemu może być wykorzystana w różnych procesach (LeDoux, 2020). Jak powiedziałby Christof Koch, przedostanie się do świadomości jakiejś informacji oznacza, że odpowiadająca za nią koalicja neuronalna okazała się zwycięska. Przy czym kluczową rolę mają tu znów pełnić przedczołowe sieci poznawcze odpowiedzialne za pamięć roboczą. Istnieje również inna teoria podobna do HOT, która powstała pod wpływem krytyki opierającej się na trudności w wyjaśnieniu przez HOT sytuacji, w jakich świadome percepty błędnie reprezentują świat (tak jak to ma miejsce w przypadku ślepoty barw czy halucynacji) (LeDoux, 2020). Model ten nazywa się HOROR (*higher-order representation of a representation*, teoria reprezentowania reprezentacją wyższego rzędu) i został przedstawiony przez Hakwan Lau i Richarda Browna, którzy zaproponowali, żeby odrzucić założenie o konieczności istnienia reprezentacji zmysłowych pierwszego rzędu do powstania świadomego perceptu. Również ona wskazuje na istotną rolę kory przedczołowej, wyróżnia się jednak tym, że jej autorzy dostarczyli danych empirycznych wskazujących na korelację uszkodzeń tej struktury lub jej funkcjonalnej inaktywacji z zaburzeniami percepcyjnymi doświadczeń świadomych⁷⁰. Zidentyfikowali również potencjalne obszary odpowiadające za świadomość percepcyjną wyższego rzędu (LeDoux, 2020). Jednym z nich jest grzbietowo-boczna kora przedczołowa, która posiada wymagane połączenia aferentne pochodzące z drugorzędowych obszarów korowych. Jest więc teoretycznie zdolna do utworzenia reprezentacji wyższego rzędu stanów percepcyjnych stanów niższego rzędu. Do swojego modelu Lau i Rosenthal włączyli również obszar bieguna czołowego, który charakteryzuje się licznymi połączeniami ze strefami konwergencji w rejonach multimodalnych kory nowej mózgu⁷¹. Jak wskazuje LeDoux ze względu na tak rozwiniętą sieć połączeń region ten wydaje się dobrym kandydatem dla struktury przetwarzającej informacje o naturze pojęciowej, a zatem odpowiedzialnej za reprezentacje wyższego rzędu.

⁶⁹ Np.: Rosenthal (2004), na podstawie: LeDoux (2020).

⁷⁰ Lau, Rosenthal (2011), na podstawie: LeDoux (2020).

⁷¹ W tym z bieguna skroniowego i innych obszarów przedczołowych. Na podstawie: LeDoux (2020).

Jak widzimy, problematyka aspektu percepcyjnego świadomości łączy się z jej aspektem ontologicznej subiektywności również na poziomie struktur neuronalnych. Bowiem zarówno regiony odpowiedzialne za reprezentacje sensoryczne najwyższego rzędu, jak i elementy doświadczania siebie zdają się leżeć w tych samych lub sąsiadujących regionach jednego obszaru – płata czołowego. Na koniec naszych rozważań dobrze byłoby poświęcić uwagę temu, co wyróżnia ten płat u ludzi, czyniąc go wyjątkowym w królestwie zwierząt. LeDoux opisuje kilka takich elementów, zaczynając od charakterystycznych dla wszystkich naczelnych, a potem przechodząc do tych specyficznych dla ludzi. Spośród tej pierwszej grupy należy przede wszystkim wspomnieć o fakcie, iż wśród ssaków tylko naczelne posiadają komórki ziarniste w warstwie IV kory przedczołowej (LeDoux, 2020). Za sprawą tych komórek istnieją wyjątkowe możliwości przetwarzania informacji pomiędzy różnymi warstwami kory mózgu. Natomiast jako wyłącznie specyficzne dla ludzi LeDoux wymienia niepowtarzalny sposób rozmieszczenia neuronów, a także połączeń wewnątrz i między warstwami kory mózgu (LeDoux, 2020). Z kolei Koch wskazuje na komórki wrzecionowate, które obserwuje się tylko w dwóch polach płata czołowego: w przednim zakręcie obręczy i w obrębie pola FI. Obecne są one u ludzi, chociaż nie mają ich jeszcze noworodki, nielicznie występują także u małych człokształtnych, nie posiadają ich natomiast inne ssaki. Przypuszcza się, że mogą one pełnić rolę w samokontroli i w samoświadomości (Koch, 2008). Podsumowując, jak wskazuje LeDoux, wydaje się, iż za szczególne zdolności poznawcze człowieka, a zatem prawdopodobnie również świadomość, odpowiedzialne są wyjątkowe cechy okolic multimodalnych ludzkiego mózgu. Jednocześnie jednak LeDoux podkreśla, iż nie powinno się pomijać znaczenia kultury, której ewolucja w przypadku gatunku ludzkiego zaczęła następować zdecydowanie szybciej od biologicznej, a i jej wpływ na umysłowość człowieka nie może pozostać niedoceniana (LeDoux, 2020).

Kończąc rozważania o neurobiologicznej naturze świadomości, poruszymy jeszcze jeden istotny problem. A mianowicie „jedność” – jak Searle nazywa ten jej aspekt, który oznacza zarazem niepodzielność całkowitego doświadczenia bodźców (w tym znaczeniu, że poszczególne doznania zmysłowe nie są percepowane osobno, jako oddzielne modalności, lecz raczej tworzą razem spójny całokształt składający się na przeżywanie danej chwili), jak i fakt, że istnieje tylko jeden podmiot, który ich doświadcza. Zwłaszcza w tym drugim znaczeniu jedność wydaje się być warunkiem koniecznym dla istnienia subiektywizmu; w końcu opiera się on na doświadczeniu jednostkowym (Searle, 2010). Istnieją jednak pewne stany patologiczne – spowodowane najczęściej przez samego człowieka – w których warunek ten staje się co najmniej dyskusyjny. Mowa rzecz jasna o pacjentach z rozszczepionym mózgiem, tzn. takich, którym w celu leczenia odpornej na wcześniejsze formy terapii padaczki przecięto chirurgicznie spoidło wielkie mózgu. Naukowy mentor Josepha LeDoux, Michael Gazzaniga, w ramach swojej pracy doktoranckiej prowadził badania nad takimi pacjentami, które z pewnością okazały się przełomowe. Pytanie w jakim stopniu; materialista LeDoux nadaje im znaczenie dość fundamentalne, przekonując, że ich wyniki okazały się długo poszukiwanym przez naukowców dowodem na zależność świadomości od obwodów neuronalnych, a nie jak postulował Kartezjusz, od niematerialnej duszy (LeDoux, 2020). Naszym zdaniem jednak w wydawaniu takich sądów należy zachować pokorę; jak wiemy, jedną z naczelnych zasad nauki jest: korelacja nie oznacza przyczynowości. Innymi słowy, świadomość z pewnością jest powiązana z obwodami neuronalnymi, jednak wyniki, które opiszę poniżej, nadal nie mówią nam nic o związku przyczynowym między nimi. Dla zwolenników niematerialnej duszy (czy jakkolwiek nazywać stanowisko dualistyczne) tego typu argumenty mogą nie być wystarczające, w każdym razie aż do chwili, w której przekonująco zostanie zasypana luka eksplanacyjna. Co jednak odkryli Gazzaniga i jego promotor Roger Sperry? Najogólniej rzecz ujmując, dowiedli oni, że po przecięciu spoidła wielkiego świadome przeżycia mogą być ograniczone do pewnej części mózgowia (Gazzaniga, 1970). Pacjenci ci nie potrafili na przykład nazywać obrazów pokazywanych ich prawej półkuli (ponieważ mowa jest zwykle kontrolowana przez lewą półkulę), natomiast potrafili reagować na nie w sposób niewerbalny. Co więcej, badania przeprowadzone później przez LeDoux, który z kolei był doktorantem Gazzanigi, wykazały, że reakcje ruchowe wygenerowane przez prawą

półkulę były przyjmowane jako kierowane własną inicjatywą (np. pacjent, którego prawej półkuli pokazano polecenie wstania, wstawał, usprawiedliwiając to koniecznością rozprostowania kości, a więc w oczywisty sposób konfabulując) (LeDoux, 2020). Tym samym wydaje się, że dostępne świadomości przeżycia zostały ograniczone do lewej półkuli, procesy przetwarzane przez prawą w jakiejś części stały się nieświadome. LeDoux wyjaśnia to zjawisko, odwołując się do efektu tzw. „podecзыyjnej racjonalizacji”, będącej elementem teorii dysonansu poznawczego Leona Festingera (Festinger, 1957). Zgodnie z tym tłumaczeniem, mózg tworzy wtórne racjonalizacje, ażeby uniknąć przykrego uczucia dysonansu, które powstałoby, gdyby do świadomości przedostała się wiedza, iż podjęte działania nie zostały zainicjowane przez pacjenta (LeDoux, 2020).

Co jednak wynika dla naszych rozważań z faktu istnienia pacjentów z rozszczepionym mózgiem? Wydaje się, że można postawić pytanie, czy rzeczywiście przetwarzanie w niedominującej półkuli jest w pełni nieświadome. Innymi słowy, czy możliwe jest takie rozszczepienie świadomości, iż jedna jej część pozostaje dominująca i jednocześnie nieświadoma istnienia drugiej? Szczególnie interesujące w tym kontekście wydają się przypadki pacjentów z innymi zaburzeniami, takimi jak zespół obcej ręki czy dysocjacyjne zaburzenie osobowości. Czy rzeczywiście świadomość jest tak niepodzielna, jak się powszechnie uważa? Jakkolwiek takie przypuszczenie wydawałoby się nieprawdopodobne, naszym zdaniem przy obecnym stanie wiedzy powinno się zachować daleko idącą powściągliwość w ocenianiu tego, co w kontekście świadomości jest możliwe, a co nie. Pewne jest jedno, iż wciąż poznajemy kolejne jej aspekty, co jest celem również tych rozważań. W następnej części publikacji przystąpimy zatem do omówienia problematyki świadomości w tradycji Wschodu, starając się w nauczaniach wybranych mistrzów odnaleźć podobieństwa i różnice, a także potencjalne nowe punkty widzenia dla wszystkich tych kwestii, które znamy już dzięki perspektywie neurobiologii.

2. Odpowiedź nauczycieli Wschodu

Marcel Baron

2.1. Charakterystyczne zagadnienia duchowości wschodniej

Rozpoczynając tę część naszych rozważań warto sprecyzować, co konkretnie kryje się pod dość ogólnym i enigmatycznym pojęciem Wschodu. W tym artykule będziemy się odwoływać do nauczycieli, mistrzów, guru czy też duchowych autorytetów⁷² wywodzących się przede wszystkim z Indii, lecz także z Japonii, której interesujące nas elementy kulturowe osadzone są historycznie zarówno w Indiach, jak i Chinach, jednak w naszym wyborze nie znalazł się żaden reprezentant Chin. Do autorów wywodzących się z Indii należą: Jiddu Krishnamurti, śri Nisargadatta Maharaj (właśc. Maruti Shivrampant Kamblī), Osho Rajneesh (właśc. Rajneesh Chandra Mohan Jain) oraz śri Ramana Maharishi. Z kolei jedynym Japończykiem w gronie autorów, do których będziemy się odwoływać jest Shunryu Suzuki. W tym miejscu należy zaznaczyć, że poza Suzukim, mistrzem zen soto, nie będziemy poruszać kontekstu kulturowego – o ile nie okaże się to niezbędne – z dwóch ważnych względów: po pierwsze znacznie przekraczałoby to ramy niniejszej pracy, po drugie, jak się przekonamy, wiele aspektów ich nauczania ma charakter uniwersalny i jakkolwiek nierzadko zawiera elementy metafizyczne czy też duchowe, stanowią one najczęściej pewne rozszerzenie i można je stosunkowo łatwo oddzielić.

Tradycja buddyźmu zen, której poświęcimy uwagę w pierwszej kolejności, ponieważ w jej kontekście omówimy pewne problemy, jakie pojawiają się również w tekstach pozostałych autorów, zasługuje na nią nie tylko ze względów czysto pragmatycznych. Warto przyjrzeć jej się bliżej choćby ze względu na fakt, jak duże zainteresowanie Zachodu wzbudzała i wciąż wzbudza. Jednak już na początku, przy samej próbie zdefiniowania pojęcia zen, natrafiamy na niezwykle trudne do przezwyciężenia problemy. Wynikają one rzecz jasna z różnic w mentalności tych dwóch kultur, co jednak nie powinno nas zniechęcać, gdyż w spotkaniu odmiennych punktów widzenia dopatrujemy się niemożliwego do oszacowania bogactwa nowych perspektyw. Alan Watts w swojej znakomitej monografii twierdzi co prawda: „zen to przede wszystkim doświadczenie, którego niewerbalny charakter wyklucza możliwość ogarnięcia go za pomocą metod czysto filologicznych i naukowych”⁷³, jednak nie jest to w kontekście naszych rozważań problem nowy; w każdym razie jak się już przekonaliśmy przy okazji neurobiologicznego ujęcia świadomości, wymiar subiektywnych doświadczeń nie może być deprecjonowany. Niestety, różnice utrudniające nam zrozumienie zen i ogólnie wschodnią umysłowość sięgają głębiej i są związane z rozumieniem właśnie. W tym miejscu należy wprowadzić niezwykle istotne rozróżnienie rozumienia „konceptyjnego”, które z samej swej natury jest płytkie i nie pozwala tak naprawdę na poznanie danego problemu oraz rozumienie „z własnego doświadczenia”, stanowiące formę przeżycia tego, co obiektywnie rzecz biorąc, może być tylko opisywane przy pomocy symboli językowych⁷⁴. Według myśli wschodniej to właśnie ten drugi rodzaj rozumienia jest jedynym

⁷² Nazwy te, jak się przekonamy, w niektórych przypadkach mają istotne znaczenie w kontekście nauczania.

⁷³ A. W. Watts. Droga zen. Dom Wydawniczy Rebis. Poznań 1997, s. 13.

⁷⁴ Nasuwa się tutaj nauka Krishnamurtiego, który kładł szczególny nacisk na fakt, iż opis nie jest równoznaczny z opisywaną rzeczą.

właściwym, tzn. umożliwiającym dokonanie duchowej przemiany, taki cel nauczania przyświeca wszystkim mistrzom. Jako że celem autorów niniejszej pracy nie jest wskazywanie nikomu drogi duchowego rozwoju, lecz przybliżenie myśli wschodniej i osadzenie jej w kontekście rozważań na temat natury świadomości, ów niedoskonały⁷⁵, acz jedyny możliwy z naukowego punktu widzenia, sposób rozumienia musi być dla nas wystarczający, chociaż ciągle powinniśmy mieć w świadomości jego ograniczenia.

Czym zatem jest zen i w jaki sposób jego perspektywa może okazać się pomocna w zrozumieniu natury świadomości? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, wydaje się, że prościej będzie na początku opisać, co w kontekście zen leży poza świadomością w typowym jej rozumieniu. W tym celu odwołamy się znów do Christofa Kocha. Przy okazji rozważań na temat stereotypowych zachowań zmysłowo-ruchowych przytacza on cytaty ze znanej książki Eugena Herigela *Zen w sztuce lucznictwa*, w której autor kładzie nacisk na rolę długotrwałego treningu umożliwiającego osiągnięcie stanu, w którym możliwa jest „błyskawiczna reakcja, która nie wymaga świadomej obserwacji”⁷⁶. To właśnie doskonałe, można rzec mistrzowskie, opanowanie danej czynności jest niezwykle istotne, jeżeli przyglądamy się zen w kontekście jakiejś aktywności. Ma to neurobiologiczne uzasadnienie: po zakończeniu treningu znaczenie kory czołowej maleje, ponieważ ukierunkowane działania stają się domeną prążkowiec i jąder podstawnych (Koch, 2008). Ten – jak mogłoby się wydawać – paradoksalny element nieświadomości w zen, nie jest jednak dla samej tej tradycji i ogólniej dla umysłowości wschodniej czymś nieznanym. Nazywa się on *wu-hsin* i znaczy dosłownie „nie-umysł”, a zatem w pewnym sensie nieświadomość siebie. Jak pisze Watts: „Jest to stan jednorodności, w którym umysł pracuje swobodnie i bez wysiłku, bez przykrego uczucia, że drugi umysł lub ego pochyla się nad nim z kijem w rękę”⁷⁷. Przytoczony cytat jest o tyle znamienity, że poza problemem nieświadomości (czy też automatyzmów) porusza jeszcze jedną niezwykle ważną kwestię z nim powiązaną. Jak sobie przypominamy, kognitywistyka upatruje w „ja” pewnej formy percepcyjnego złudzenia tworzonych przez umysł, pomijając problem tego, względem jakiego umysłowego punktu odniesienia powstaje to złudzenie. Tutaj natomiast widzimy wyraźnie to swoiste „rozdwojenie jaźni”; w istocie problem dwóch rodzajów „ja”, którego się w tym kontekście dopatrujemy, a właściwie tego, w jaki sposób pozbyć się tego rozdziału, stanowi jedną z istotniejszych kwestii w nauczaniu wschodnich nauczycieli, choć istnieją różnorodne podejścia do samego istnienia „ja”.

Zanim jednak taka „nieświadomość działania” może zostać osiągnięta, adept zen musi się doskonalić w ciągłym wyostrowaniu uwagi. Nie bez powodu monografie na temat zen tak naturalnie nazwiemy „drogą”⁷⁸ – w opozycji do nauczania Jiddu Krishnamurtiego, który odrzucając wszelkie tradycje i metody, utrzymuje, że przemiana umysłu może być dokonana w jednej chwili⁷⁹. W innej książce Herrigel opisuje: „Początkowo wymaga się postrzegania wszystkiego, co istnieje całą pełnią zmysłów, w jednakowym stopniu tego co przyjemne i odpychające i utrzymywania tej dyspozycji nieustannie w umyśle”⁸⁰. Postrzeganie właśnie jest szczególnie istotne z perspektywy buddyźmu, nie tylko buddyźmu zen, ponieważ jednym z jego podstawowych założeń jest anatman – twierdzenie, że nie istnieje trwałe, niezmienne „ja” (atman). Zgodnie z myślą buddyjską podczas prawdziwego postrzegania nieobecny jest zarówno przedmiot, jak i podmiot obserwacji, stają się one jednym – postrzeganiem. W tym

⁷⁵ „Konwencjonalny”, jak pisze Watts o pojęciu wiedzy w zachodnim rozumieniu z perspektywy taoistów, patrz: Watts (1997).

⁷⁶ C. Koch. Neurobiologia na tropie świadomości. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2008, s. 224.

⁷⁷ A.W. Watts. Droga zen, op. cit., s. 43.

⁷⁸ Jeden z systemów filozoficznych, z których czerpał buddyzm – taoizm – zwany jest m.in. „Drogą życia”.

⁷⁹ Jakkolwiek i Shunryu Suzuki przyznaje w pewnym momencie, że jeśli tylko praktyka danego człowieka będzie „spokojna i zwyczajna”, droga ta jest w istocie natychmiastowa, ponieważ codzienne życie „samo w sobie jest oświeceniem” (Suzuki, 1970).

⁸⁰ E. Herrigel. Droga zen. Thesaurus-Pres. Wrocław 1992, s. 22.

ujęciu w buddyzmie możemy dopatrywać się wielu punktów wspólnych z kognitywistyką, która również utrzymuje, że „ja” jest pewną postacią konstruktów, który podlega percepcji. Przeciwny pogląd reprezentuje wedanta⁸¹, postulująca istnienie zarówno atmana (prawdziwej natury każdej istoty, tłumaczone często jako „jaźń”), jak i Brahmana (synonimu Absolutu, a zarazem jedynej prawdziwej istoty), które są w istocie jednym i tym samym. Mistrzem, którego nauki są osadzone w tej właśnie filozofii, jest śri Ramana Mahariszi. Spór o istnienie, czy też nieistnienie „ja” jest więc głęboko zakorzeniony w kulturze hinduskiej, dla naszych rozważań nie wnosi on jednak wiele poza wzmocnienie stanowiska kognitywistycznego, a także położeniem nacisku na rolę postrzegania. Jest ono bowiem również istotne dla tradycji wedanty, a to za sprawą postulowania istnienia powszechnej iluzji (mai), oddzielającej ludzi od prawdziwej natury rzeczywistości; środkiem na przezwycięzenie jej jest natomiast nic innego jak właśnie postrzeganie.

Jak zauważa Watts, u podstaw filozofii indyjskiej w ogólności leży doświadczenie wyzwolenia się („mokszy”), natomiast różne jej odmiany pełnią raczej funkcję systemów pojęć mających je przybliżyć, chociaż jest ono niewyraźne słowami w konwencjonalnym języku. Podobnie rzecz przedstawia się również w przypadku buddyzmu, w tym i buddyzmu zen, skupiającego się szczególnie na „praktykowaniu niezmaconej świadomości, widzenia świata takim jaki jest”⁸². Jak więc widzimy, subiektywizm jest tutaj mocno uzasadniony; wprost niemożliwe jest zrozumienie tego rodzaju systemów myślowych w oderwaniu ich od osobistego doświadczenia. Nieważne bowiem, czy zakłada się istnienie niezmiennego „ja”⁸³ czy też nie, w każdym podejściu przeżycie wyzwolenia jest czymś, co nie może zostać trafnie oddane słowami, lecz musi właśnie zostać przeżyte. W buddyzmie doświadczenie tego rodzaju nazywa się zwykle satori⁸⁴. Nie zmienia ono przedmiotów postrzegania, zmienia jednak jego charakter. Ażeby lepiej opisać ten stan, Eugen Herrigel przytacza słowa Daisetsu T. Suzukiego, wielkiego znawcy zen: „satori jest rodzajem wewnętrznej percepcji – aczkolwiek nie percepcji pojedynczej rzeczy, lecz rzeczywistości samej w sobie. Percepcja najwyższego ładu. Jeśli chcemy dotrzeć do samej prawdy w rzeczach, musimy je widzieć z punktu widzenia, kiedy ten świat nie został jeszcze stworzony i zanim świadomość tej lub innej rzeczy nie została jeszcze pobudzona”⁸⁵. Cytat ten wydaje się szczególnie interesujący, ponieważ Suzuki odwołuje się tu do świadomości samej w sobie, to znaczy pozbawionej konkretnego obiektu poza nią samą, tym samym przyjmując, iż taki jej stan jest możliwy. Ponadto, jak dalej podkreśla Herrigel, ten sposób postrzegania pozbawiony jest jakiegokolwiek formy myślowej refleksji; nie jest ono wynikiem treningu ani życzenia, nie powstaje także na skutek wiary w jego pojawienie się (Herrigel, 1992).

Opisany powyżej sposób doświadczania świadomości charakterystyczny dla umysłowości wschodniej wyróżnia się szczególnie dwoma cechami, którym teraz przyjrzymy się bliżej. Pierwsza z nich, którą wcześniej określiliśmy mianem aspektu jednościowego, na gruncie buddyzmu znana jest szerzej jako pełnia. Rolę takiego sposobu postrzegania widzieliśmy przy okazji opisu duchowego rozwoju adepta zen, mającego ostatecznie prowadzić do zrozumienia, iż „ja” według tej filozofii tak naprawdę nie istnieje. Taki pogląd rzecz jasna wynika z doświadczeń, które Watts opisuje w następujący sposób: „Jest to po prostu pozbawiona komentarza cicha świadomość tego wszystkiego, co akurat jest

⁸¹ Stanowiąca jeden z sześciu tzw. ortodoksyjnych systemów, którego założenia opierają się na interpretacji upaniszad i „Bhagawadgity” dokonanej przez Badarajanę w „Wedantasutrze”.

⁸² A.W. Watts. Droga zen, op. cit., s. 75.

⁸³ Dylemat ten może rozwiązywać zaproponowane przez nas pojęcie satanandy, które nie odwołując się do koncepcji „ja”, postuluje jednak istnienie pewnego „punktu widzenia” czy też płaszczyzny, na której manifestują się różne modalności zmysłowe, bądź też – mówiąc ściślej – reprezentacje umysłowe skorelowane z odpowiednimi koalicjami neuronalnymi.

⁸⁴ Zarówno w rozumieniu jedynie pewnego „przebłysku”, jak i trwałego stanu, chociaż czasem rezerwuje się pojęcie satori dla tego pierwszego, jako że dla drugiego istnieje stosowne pojęcie – samadhi, oznaczające oddzielenie siebie od wszystkich bodźców i niezmacony stan wewnętrzny.

⁸⁵ E. Herrigel. Droga zen, op. cit., s. 29.

tu i teraz. Świadomości tej towarzyszy niezwykle wyraźne poczucie >>nie różności<< własnej osoby i zewnętrznego świata, umysłu i jego treści”⁸⁶. Widzimy więc, że owo poczucie pełni nie obejmuje jedynie jedności jednostkowego bytu, lecz rozciąga się na cały postrzegany w danej chwili przez osobę świat. Co istotne, postrzeganie to pozbawione jest umysłowego komentarza, co możemy rozumieć jako nieobecność myślowych reprezentacji poznawczych wyższego rzędu typowych dla danej osoby, a zatem nabytych w trakcie życia schematów i uwarunkowań. Taki sposób postrzegania wydaje się sprzeczny z założeniami, na których opierają się neuronaukowe teorie funkcji poznawczych umysłu, według których mózg nie może obejść się bez pewnych schematów. Buddyizm postuluje jednak nieobecność umysłowego komentarza czy też schematów myślowych w tego rodzaju percepcji, w każdym razie aktywności wtórnej względem niej samej, a zatem przyjmuje, że takie „czyste” postrzeganie jest możliwe. W istocie, drugą ważną cechą tego rodzaju rozumienia świadomości, jest tzw. widzenie świata takim, jakim jest, czyli takosć (*tathata*). Watts definiuje ją jako „świat taki, jaki jest, nie poddany oglądowi i podziałowi przez symbole i określenia myślowe”⁸⁷. Słowo *tathata* w zasadzie jest jednak pozbawione prawdziwego znaczenia, ponieważ postulując, iż „wszystko jest umysłem”, implikuje, iż nie ma on żadnych granic, a zatem i ono nie należy do żadnej klasy, nie można go zdefiniować. Jest to jednak zabieg celowy, mający ukazać prawdę, że znaczenie i logika, z towarzyszącą im nierozdzielnie dwoistością są domenami myśli i języka, nie dotyczą natomiast rzeczywistego świata. Światopogląd zen opiera się na przekonaniu, że tożsamość i różnica są abstrakcjami, jak pisze Watts: „świat >>takości<< nie jest ani jeden, ani mnogi; ani jednolity, ani zróżnicowany”⁸⁸. Widzimy więc, że pełnia i takosć są ze sobą ściśle powiązane i obie są niezwykle istotne do zrozumienia istoty satori.

Kolejnym interesującym w kontekście naszych rozważań aspektem doświadczenia satori jest problem postrzegania czasu. Powszechnie znanym postulatem zarówno buddyzmu, jak i opartej na nim medytacji *mindfulness* jest zalecenie, by być w danej chwili czy też w terażniejszości. Jak pisze Watts: „Dzięki >>przebudzeniu się na obecną chwilę<< dostrzegamy, że [...] raczej przeszłość i przyszłość są nieuchwytną uludą, gdy wieczną rzeczywistością jest terażniejszość. Odkrywamy, że liniowe następstwo czasu jest pewną konwencją, narzuconą przez nasze jednotorowe myślenie werbalne, przez świadomość, która interpretuje świat, >>>wyłapując<< jego małe cząstki i nazywając je rzeczami czy zdarzeniami”⁸⁹. Osiągnięcie tego stanu nie jest jednak możliwe poprzez koncentrowanie się na chwili obecnej, lecz powstaje on, gdy zdamy sobie sprawę, iż tak naprawdę nie można być świadomym niczego innego. Watts przyrównuje to doświadczenie do naturalności, z jaką wrażenia zmysłowe są odbierane przez uszy i oczy – które rejestrują docierające do nich sygnały „bez żadnej pomocy”, ponieważ człowiek nie może zatrzymać dopływających do nich bodźców (Watts, 1997). Charakter przeżywania „wiecznego teraz” poddaje w wątpliwość konieczną rolę pamięci w konstytuowaniu „ja” jako podmiotu, od którego zależna jest świadomość (*satanandy*). Co więcej, bardzo popularnym motywem przewijającym się w nauczaniu wschodnich mistrzów jest śmierć „ja”, zniknięcie umysłu czy też kwestia uludy ego, co pojmuje się w wyniku przebudzenia⁹⁰. Pojawia się to najczęściej w kontekście rozróżnienia na umysł, świadomość bądź jaźń wyżej wartościowane, określane przymiotnikami takimi jak prawdziwy, pełny, wolny, czysty, rzeczywisty lub wieczny oraz na formę niższą, złudną, ograniczoną, nieureczywistnioną, nieprzebudzoną, itp. Ten podział wyraźnie koresponduje z koncepcjami neuronaukowymi

⁸⁶ A.W. Watts. Droga zen, op. cit., s. 191.

⁸⁷ Ibidem, s. 93. Twierdzenie to jest głęboko zakorzenione w doktrynie Dharmadhatu, przedstawionej w *Sutrze Awatamsaka* będącej kulminacją hinduskiej mahajany, której czterostopniową klasyfikację opracowali następnie chińscy komentatorzy.

⁸⁸ Ibidem, s. 162.

⁸⁹ Ibidem, s. 240.

⁹⁰ „Zapytaj, czym jest umysł, a zniknie. Poza myślą coś takiego jak umysł nie istnieje” oraz „Istnienie ego w każdej formie [...] jest uludą” – mówi śri Ramana Maharishi; Nauki duchowe (2006).

podkreślającymi rozdział mechanizmów świadomości i uwagi. Jest on również interesujący w kontekście poglądów traktujących świadome postrzeganie jako rodzaj interpretacji bądź nawet halucynacji (LeDoux, 2020), które na bazie naszych percepcyjnych, poznawczych, afektywnych oraz społeczno-kulturowych oczekiwań tworzą domysł co do rzeczywistych przyczyn bodźców napływających z narządów zmysłów. Wniosek, iż wiąże się to z zarzuceniem części kształtujących czy też modelujących percepcję procesów poznawczych, wydaje się bardzo daleko idący, jednak również opisy stanu umysłu po „przebudzeniu” sugerują jego diametralną zmianę jakościową. W każdym razie bez wątpienia można mówić o ogólnym zmniejszeniu bądź zmianie charakteru aktywności mózgu. Pewne jego aspekty, takie jak wrazenie spokoju czy błogości podczas medytacji mindfulness zostały potwierdzone doświadczeniem na buddyjskich mnichach. Dzięki tym badaniom wiadomo, iż podczas tego rodzaju medytacji następuje ogólna lewostronna lateralizacja aktywacji kory przedczołowej. Odpowiada ona zapewne za obecność pozytywnych emocji oraz postawy nieoceniającej akceptacji swobodnie napływających do umysłu treści. Z tą ostatnią może być również związana deaktywacja przyśrodkowego obszaru kory oczodołowo-czołowej, jako że obszar ten uczestniczy w podejmowaniu decyzji i kodowaniu wartości nagród. Aktywne są natomiast przede wszystkim lewe obszary czołowo-ciemieniowe, będące najprawdopodobniej zaangażowane w świadomy dostęp do treści myślowych i sensorycznych powstających w danym momencie (Raffone i wsp., 2007).

2.2. Shunryu Suzuki (1904–1971)

Zakreśliwszy powyżej ogólną charakterystykę problematyki związanej z mentalnością kultur wschodnich, przystąpimy teraz do szczegółowego omawiania nauk, przedstawicieli poszczególnych nurtów. Dysponując sformułowanymi zbiorami tematycznymi, przez ten pryzmat postaramy się przeanalizować wybrany materiał. W pierwszej kolejności, ze względu na ścisły związek z tradycją buddyzmu zen, na podstawie którego wyprowadziliśmy typowe dla mentalności wschodniej aspekty doświadczania świadomości, przybliżymy postać i nauczanie Shunryu Suzukiego. Był on japońskim mnichem buddyjskim, określanym mianem duchowego następcy Dogena, żyjącego w XIII wieku mistrza zen, założyciela szkoły soto. Nauczycielem Suzukiego był jeden z najważniejszych nauczycieli zen soto Gyokujun So-on-Daiosio, będący z kolei uczniem ojca samego Suzukiego, także mistrza zen. Shunryu Suzuki został uznany za mistrza w wieku trzydziestu lat, w Japonii odpowiadał za kilka świątyń i klasztor. Podczas drugiej wojny światowej był liderem grupy pacyfistycznej. W wieku 53 lat, pod wpływem zainteresowania Amerykanów sztuką zen, osiadł w USA, w San Francisco i założył poświęcony mu ośrodek. Tam też zmarł rok po wydaniu pierwszej książki *Umysł zen, umysł początkującego*, będącej zbiorem jego mów wygłoszonych do członków małej grupy w Los Altos w stanie Kalifornia (Suzuki, b.r.).

Shunryu Suzuki w swoim nauczaniu zgodnie z tradycją buddyjską podkreślał rolę praktyki w osiągnięciu oświecenia, w szczególności praktykowania odpowiedniej postawy⁹¹ i właściwego sposobu oddychania. Mniej istotne znaczenie miało dla niego rozumienie samej filozofii buddyzmu: „zen nie jest filozoficznym rozumieniem”⁹². Ważniejsze było głębokie zaufanie (wiara) w prawdziwość nauki głoszącej, że każdy człowiek posiada naturę Buddy, co oznacza, iż wszyscy mogą dostąpić oświecenia. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z powszechną, przyrodzoną właściwością ludzkiego umysłu, którą każdy na drodze odpowiednio wytrwałej praktyki może w sobie odkryć, aniżeli z jakimś rodzajem gnostycznych poziomów wtajemniczeń. Celem tych ćwiczeń jest stan, w którym będzie możliwe

⁹¹ Praktyka ta nazywa się zazen i polega na siedzeniu ze skrzyżowanymi nogami; istnieją cztery rodzaje pozycji praktykowanej podczas zazen – pełny lotos, półlotos, pozycja birmańska i siedzenie na piętach.

⁹² S. Suzuki. *Umysł zen, umysł początkującego*. P.P.U. Atext. Gdynia [b.r.], s. 89.

„zatrzymanie umysłu”, który wówczas „przenika całe [...] ciało”⁹³. Suzuki podkreśla jednak, że nie oznacza to zatrzymania jego aktywności – rozumie to raczej jako przeniesienie uwagi na ciało, przyjęcie w pole świadomości wszystkich doznań z niego płynących w miejsce wypełniających go zazwyczaj myśli. Aby pełniej ukazać ten punkt widzenia, należy wskazać na jeden z typowych elementów nauczania wschodnich mistrzów, obecny również u Suzukiego, a mianowicie rozróżnienie na „mały” („ograniczony”, „względny”) i „wielki” („spokojny”, „pogodny”, „uniwersalny”, „prawdziwy”) umysł⁹⁴. Ten pierwszy definiowany jest poprzez związanie z czymś zewnętrznym względem siebie, objawiający się ideami, myślami, wyobrażeniami itd. Według Suzukiego te fenomeny wiążą się z powstawaniem „fal umysłu”, które mącą jego „czystość”. Żeby lepiej zrozumieć, co ma przez to na myśli, posłużymy się cytatem, w którym opisuje on trudności, jakie mogą napotykać ludzie praktykujący zazen: „Gdy wcześniej rano dzwoni budzik i wstajecie, myślę, że nie czujecie się zbyt dobrze. Niełatwo jest przyjść i usiąść; i nawet po przybyciu [...] i rozpoczęciu zazen musicie zachęcać samych siebie, by siedzieć dobrze. To są fale waszego umysłu”⁹⁵. Widzimy więc, że można tu dopatrywać się braku pełnej akceptacji, niedostatecznej uważności w byciu w tej chwili, lecz również zwykłego zmęczenia lub braku koncentracji. W każdym razie naprawdę interesujące jest to, co Suzuki mówi o naturze postrzegania i relacji umysłu do obiektywnej rzeczywistości. Umysł „wielki” w ujęciu Suzukiego doświadcza wszystkiego w obrębie siebie, zarówno świata wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Można przez to odnieść wrażenie, że Suzuki wyznaje jakiś rodzaj idealizmu. Jednak jest ono mylne, ponieważ uznając twierdzenie, iż umysł „odbiera wrażenia i doświadczenia z zewnątrz”, za nieprawdziwe rozumienie jego działania, Suzuki nie ma na myśli istnienia we wszechświecie jedynie „mentalnej” substancji. Mówi raczej o stosunku człowieka do bodźców przychodzących z zewnątrz i tego, że to nie one są przyczyną jego zachowań czy też uczuć, lecz jego własne nastawienie: „wy sami tworzyście fale w waszych umysłach”⁹⁶.

Powyższy problem jest po prostu aspektem subiektywnego doświadczenia rzeczywistości. Suzuki, odnosząc się wprost do sporów pomiędzy materializmem a dualizmem w zachodniej mentalności, oznajmia: „My buddyści nie mamy koncepcji, że istnieje tylko materia lub tylko umysł, lub tylko twory umysłu, albo że umysł jest cechą istnienia. Zawsze mówimy, że umysł i ciało, umysł i materia są jednym”⁹⁷. W innym miejscu stwierdza natomiast: „to co istnieje poza świadomością, istnieje rzeczywistość i tam właśnie musimy ustanowić podstawę naszej praktyki”⁹⁸. Właściwe zrozumienie tego stanowiska może być kłopotliwe, ponieważ na pierwszy rzut oka kryje się tu paradoks: z jednej strony zdaje się on kłaść nacisk na rolę umysłu jako źródła czy też medium wszelkich doświadczeń, z drugiej natomiast podkreśla znaczenie niezmaconego postrzegania zewnętrznej rzeczywistości. Ma ono wynikać z „zapomnienia o wszystkim” i być stanem „doskonałego opanowania”, podczas którego „umysł jest spokojny i jest dostatecznie szeroki i czysty, aby mógł bez żadnego wysiłku widzieć i odczuwać rzeczy takimi, jakie są”⁹⁹. Najlepszą drogą do osiągnięcia tego stanu jest natomiast „nie utrzymywać żadnego wyobrażenia o rzeczach, bez względu na to, jakie by one nie były [...] nie pozostawiając żadnego śladu czy cienia myśli”¹⁰⁰. Ów paradoks jest więc pozorny i tak naprawdę sprowadza się do znanego zalecenia, z którym będziemy się tu jeszcze wielokrotnie spotykać, by pozbyć się wszelkich myślowych czy też uczuciowych nastawień. W istocie Suzuki zdaje się sugerować, że możliwe jest przezwyciężenie ograniczeń wynikających z subiektywnej natury postrzegania, co stanowi wyjątkowo

⁹³ Ibidem, s. 36.

⁹⁴ Przymiotniki użyte w polskim przekładzie.

⁹⁵ S. Suzuki. Umysł zen, umysł początkującego, op. cit., s. 31.

⁹⁶ Ibidem, 30.

⁹⁷ Ibidem, s. 125.

⁹⁸ Ibidem, s. 116.

⁹⁹ Ibidem, s. 116.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 116.

intrygujący wniosek w kontekście neuronaukowego, a zwłaszcza kognitywistycznego rozumienia działania umysłu jako posługującego się różnorodnymi schematami na różnych poziomach swojej organizacji. Twierdzenie to zasadza się na przekonaniu, o którym już tu wspomniano, że umysł uniwersalny („umysł zen”) pozostaje zawsze ten sam, nie różni się od umysłu kogoś innego. Jakkolwiek jednak dla Suzukiego ma charakter obiektywny, zdaje on sobie sprawę, że nie można go w taki sposób postrzegać: „nie możesz zobaczyć swoich oczu, a twoje oczy nie mogą zobaczyć siebie”¹⁰¹. To właśnie „ja” człowieka stanowi źródło ograniczeń wynikających z subiektywizmu, a w zasadzie jego „ja” nieprawdziwe, przejawiające się w myśleniu o sobie. Prawdziwym „ja” jest dla Suzukiego właśnie wszystko to, co w danym momencie podlega postrzeganiu. W ten właśnie sposób subiektywizm jednostkowej świadomości może stać się uniwersalny, a więc obiektywny i dlatego właśnie „ja” w znaczeniu, jakie mu zwyczajowo nadajemy, w nauce buddyzmu jest złudzeniem. Suzuki stwierdza wręcz wprost: „Nie możecie dokonać projekcji siebie jako jakiejś rzeczy obiektywnej, by móc się nad nią zastanawiać”¹⁰². Widzimy więc, że ten akurat pogląd wyraźnie koresponduje z kognitywistycznym stanowiskiem traktującym „ja” jako rodzaj konstruktów podlegającego percepcji, będącego aspektem powszechnego w neuronauce dążenia, by pozbyć się problematycznej koncepcji homunkulusa.

W tym miejscu warto przyjrzeć się bliżej koncepcji uniwersalizmu umysłu. Już po pobieżnej analizie tekstu Suzukiego można dostrzec, iż jest on w zasadzie pewną szczególną manifestacją ogólnego twierdzenia buddyzmu o jedności wszystkich rzeczy. W kontekście naszych rozważań nad umysłowością wschodnią problem ten pojawił się już pod nazwą „pełni”; również w nieco innym świetle poruszyliśmy go przy okazji opisu charakteru świadomości, w którym za Searle’em określiliśmy to zagadnienie mianem aspektu jednościowego. W specjalistycznych odmianach jest ono także znane neuronauce pod nazwą problemu scalania (*binding problem*) (Duch, 2000), aczkolwiek istnieją również sugestie, że jedność świadomości stanowi pewnego rodzaju iluzję i powinno się raczej mówić o strumieniu wrażeń interpretowanych jako całość (Dennett, 1981). W kontekście „ja” Suzuki jedność rozumie jako własność jego niezmienności: „Nie ma żadnej luki pomiędzy >>ja<<, zanim coś poznasz, a >>ja<< po poznaniu tego”¹⁰³. Jednakże, jak już wspominaliśmy, umysł jest tylko szczególną manifestacją dla tej ogólnej własności rzeczywistości buddyjskiej: „nie ma żadnych oddzielnych indywidualnych istnień. Istnieje po prostu wiele nazw dla jednego istnienia”¹⁰⁴. Z tym natomiast ściśle wiąże się widzenie rzeczy, takimi jakie są, czyli takóść (*tathata*), bowiem „jeżeli poznamy rzeczy takimi, jakie są, nie da się nic wyróżnić, nie sposób cokolwiek uchwycić i nie ma niczego do uchwycenia”¹⁰⁵.

Z pewnością nie jest łatwo pojąć ten punkt widzenia; co więcej, literalnie rozumiany wydaje się wprost absurdem. Jest to jednak typowe dla myśli buddyjskiej, która chętnie posługuje się tym środkiem wyrazu w swojej nauce. Z drugiej strony, jeżeli wyjaśniając naturę satori, przyjmujemy założenie o odrzuceniu schematów myślowych w percepcji, oczywistą wynikającą z nich konsekwencją byłaby właśnie niemożność do wyróżniania jakichkolwiek rzeczy. Stąd też – poza względami czysto pragmatycznymi wynikającymi z subiektywnej ontologii osobistych przeżyć – mogłaby wynikać powszechnie znana niemożność w słownym opisanie tego typu doświadczeń, ponieważ słowa są niczym więcej, jak pewnymi kategoriami czy też schematami i jako takie nie nadają się do oddania przeżyć wykraczających poza zakresy ich znaczeń. W praktyce oznacza to dla Suzukiego ciągle zachowywanie „umysłu początkującego”, co możemy rozumieć jako wykazywanie natężenia uwagi podczas wykonywania danej czynności w takim stopniu, jak przy robieniu jej po raz pierwszy. Konstatacja ta doprowadza nas znów do paradoksalnego wniosku, ponieważ pamiętając o opisywanej już roli automatyzmów, z drugiej strony

¹⁰¹ Ibidem, s. 124.

¹⁰² Ibidem, s. 124.

¹⁰³ Ibidem, s. 108.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 107.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 109.

widzimy teraz, że czynności im podlegające mają pozostawać pod kontrolną świadomej uwagi. W istocie jednak nie będzie on tak zaskakujący, jeśli postawimy w tym miejscu tezę, że to wg nauki buddyzmu oznacza na poziomie wykonawczym scedowanie kontroli właśnie na automatyzmy zmysłowo-ruchowe, na poziomie poznawczym natomiast ciągłą świadomą percepcję tych zachowań za sprawą koncentracji na nich uwagi.

2.3. Ramana Mahariszi (1879–1950)

Następną postacią, której nauki chcielibyśmy przeanalizować, jest śri Ramana Mahariszi, jeden z najbardziej znanych indyjskich guru, filozof, mistyk, bhagawan¹⁰⁶, święty hinduizmu. Urodził się w okolicach Maduraj, w stanie Tamil Nadu na południu Indii. Pochodził z rodziny bramińskiej, jego ojciec był skrybą i prawnikiem. Nadano mu imię Wenkataraman, w skrócie Ramana. W 1896 roku przeżył spontaniczne doświadczenie śmierci, które zupełnie odmieniło jego postrzeganie siebie. W wyniku tego porzucił dom i osiadł w Tiruwanmalai, mieście położonym w tym samym stanie, gdzie znajduje się święta góra śiwaitów¹⁰⁷ Arunačala (Góra Czerwonego Płomienia). Na początku przebywał głównie w świątyniach lub w ich pobliżu, praktycznie nic nie jedząc. Następnie przeniósł się do jaskiń na zboczach góry. Kiedy zyskał popularność, zaczął odpowiadać na pytania osób poszukujących, które przybywały do niego z całego świata. Ostateczną formę imienia Ramana Maharisziego, oznaczającego „Błogosławiony Najczcigodniejszy Wielki Ryszi Ramana”, nadał mu jego najbliższy uczeń, Swami Kavyaktanti Ganapati Siastri, który sam był już w tym czasie guru. To uczniowie również przyczynili się do utrwalenia nauk Maharisziego, rejestrując jego rozmowy i spisując je. Tak jak to często bywa w przypadku tego typu wydań, materiał opracowano w formie pytań i odpowiedzi, uzasadniając to możliwością wyobrażenia sobie przez czytelnika, że osobiście rozmawia z nauczycielem¹⁰⁸.

Istotą nauczania śri Ramana Maharisziego było wskazywanie na „ja” lub „jaźń”, a wynikało to właśnie z osobistego doświadczenia śmierci. Miał sobie wówczas uzmysłwić, iż pomimo śmiertelności, świadomość „jam jest” pozostaje nieśmiertelna. Jak relacjonował „słowa te przeniknęły mnie niczym potężna, żywa prawda, której doświadczałem niemalże bez udziału myśli. >>Ja<< [...] było w tym chwilowym stanie jedyną rzeczywistością. Wszelkie świadome funkcje mojego ciała rozplynęły się w owym >>ja<<. [...] Lęk przed śmiercią opuścił mnie na zawsze. Od tamtego czasu jestem całkowicie pogrążony w >>jaźni<<.” Rzecz jasna doświadczenie to ma wyraźnie mistyczny charakter i w tym kontekście przede wszystkim powinno się je interpretować, jako że jednak wykracza to poza ramy niniejszej publikacji, a także ze względu na fakt, że pokrewną tematykę związaną z satori również postanowiliśmy omawiać z pominięciem tego aspektu, pozwolimy sobie poprzestać na skonstatowaniu tego faktu, jakkolwiek z pewnością istnieje tu szerokie pole do eksploracji¹⁰⁹. Aczkolwiek jeśli spojrzeć na to przeżycie przez pryzmat problematyki świadomości, pojawia się natychmiast pytanie, jaka właściwie jest według Maharisziego jej natura. Rzeczywiście w tekście pada ono w literalnej postaci, natomiast guru odpowiada na nie w następujący sposób: „naturą świadomości jest istnienie-świa-

¹⁰⁶ Tytuł ten nadawany jest wybitnym osobom i bóstwom w hinduizmie, sugerując możliwość doświadczenia błogosławieństwa Bhagawana, czyli najwyższego i osobowego aspektu Absolutu.

¹⁰⁷ Odłam hinduizmu uznający Śiwę za najwyższego Boga, który według nich znajduje się jednocześnie w całym wszechświecie i we wszystkich stworzeniach, jak i poza nim.

¹⁰⁸ W tym opracowaniu opieramy się przede wszystkim na polskim wydaniu „Nauk duchowych” (Poznań, 2006); tytuł oryginału: „The Spiritual Teaching of Ramana Maharishi”; skąd zaczerpnęliśmy wszystkie cytaty i odwołania, o ile nie zostanie zaznaczone inaczej.

¹⁰⁹ Przykładowym opracowaniem dokonującym porównania osiągnięć myśli wschodniej i zachodniej w tym obszarze jest monografia „Wąska ścieżka prawdy” – K. Pawłowski (1996) – będąca niezwykle interesującą analizą porównawczą filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża.

domość-błogość”¹¹⁰. Dysponując powyższymi informacjami, w łatwy sposób można już powiązać to doświadczenie z kontekstem naszych wcześniejszych rozważań; warto szczególnie zwrócić uwagę na wyraźny zanik wszelkich kategorii umysłowych objawiający się w wyłącznym odczuwaniu „ja”, a także na towarzyszący mu aspekt błogości. Widzimy więc, że przeżycie to ma również charakter medytacyjny, porównywalny do tego, jakiego doświadczyli mnisi buddyjscy, których przebadano podczas medytacji *mindfulness* (Raffone i wsp., 2007), przy czym należy podkreślić, że nauki Maharisziego nie były zakorzenione w buddyzmie. Jego własna metoda oparta na osobistym doświadczeniu „niedwoistości”, opierała się na ciągłym zadawaniu sobie pytania „kim jestem?”. Ma to doprowadzić do zaniknięcia wszystkich innych myśli, łącznie z samym pytaniem, ponieważ praktyka ta według śri Ramany wskazuje na fakt, iż „ja” jest pierwszą myślą, początkiem, z którego umysł wywodzi wszelkie pozostałe. Innymi słowy, można powiedzieć, że sprowadza się ona do wskazywania na percepcję, a konkretniej na zwrócenie świadomej uwagi na myśli pojawiające się w umyśle. Jest to rzecz jasna przykład częstej we wschodniej myśli konstatacji, iż „obserwator” nie jest tożsamy z przydarzającymi mu się, szeroko pojętymi wytworami umysłu. Oparta jest ona z kolei na założeniu, obecnym również u Maharisziego, iż percepcyjny świat stanowi złudzenie. W istocie, „usunięcie” czy też „zniknięcie” świata jest dla niego warunkiem urzeczywistnienia jaźni, co może nastąpić właśnie dzięki „uspokojeniu” umysłu „który jest przyczyną wszystkich spostrzeżeń i działań”.

W ten sposób dochodzimy nieuchronnie do kolejnego problemu, który jest nierozdzielnie powiązany z kwestią „ja” i świata, a mianowicie postrzegania. Na przestrzeni historii tworzono rozmaite przedstawienia, mające obrazować tę relację. Każde czasy posiadały swoją własną metaforę umysłu, począwszy od glinianych tabliczek starożytnych Greków aż do programów komputerowych proponowanych przez współczesną kognitywistykę¹¹¹. Już sama ta podatność umysłu na przedstawianie go w postaci różnych wytworów ludzkiego umysłu – a więc bądź co bądź przedmiotów wtórnych wobec niego – powinna stanowić dla nas dostateczne ostrzeżenie, by nadmiernie nie ufać tego typu projekcjom. Pomijając fakt, iż to sam umysł dopatruje się analogii do siebie samego w zewnętrznym świecie, musimy mieć przede wszystkim na względzie jego stricte organiczny charakter. Oznacza to, iż umysł jako taki jest fenomenem przejawiającym się podczas funkcjonowania ludzkiego mózgu, a zatem organu bytu biologicznego, o swojej własnej unikatowej charakterystyce wynikającej z jego anatomii i fizjologii. Dopóki więc nie zostanie niezbicie udowodnione, iż możliwe jest skonstruowanie maszyny posiadającej świadomość¹¹², lub z drugiej strony, że świadomość jest w jakiś sposób immanentną własnością rzeczywistości, jak sugeruje panpsychizm, należy zachowywać w pamięci powyższe zastrzeżenia. Mając to wszystko na względzie, przystąpimy jednak do przedstawienia poniższej metafory, ponieważ mimo wszystko wydaje się, iż środek ten jest pomocny w zrozumieniu zasad rządzących działaniem umysłu. Śri Ramana Mahariszi, który żył jeszcze przed erą komputerów, swoją własną charakterystykę relacji umysłu i świata oparł na projekcji filmowej. W jego propozycji lampa wewnątrz aparatu jest jaźnią (w jej duchowym rozumieniu, jako uniwersalnego umysłu czy też absolutu – brahmana¹¹³), obiektyw przed lampą to czysty (*sattwicny*¹¹⁴) umysł bliski jaźni, film będący ciągiem poszczególnych klatek odpowiada strumieniowi „ukrytych skłonności składających się

¹¹⁰ Czyli *sat-ċit-ananda*, będące jednocześnie trzema „naturalnymi cechami”, jakie przybiera Bóg; stąd właśnie zaczerpnęliśmy termin *sat-ananda* mający stanowić właściwą nazwę dla opisowego określenia „drugie ja”. Człon „ċit” odpowiadający świadomości pominęliśmy w celu uniknięcia tautologii.

¹¹¹ Chociaż wypada zauważyć, że i sami kognitywiści przyznają, iż nie można symulować umysłu przy pomocy programu komputerowego, patrz: Duch (2000).

¹¹² Ze względu na nieredukowalnie pierwszooosobową ontologię świadomości wymóg ten na wstępie wydaje się niemożliwy do zrealizowania już z filozoficznego punktu widzenia.

¹¹³ W naszym ujęciu można przypisać jej rolę *sat-anandy*, patrz: przypis 116.

¹¹⁴ Z sanskryckiego *sattwa*.

z subtelnych myśli¹¹⁵, układ optyczny projektora tworzący skupioną wiązkę światła Mahariszi opisuje łącznie jako umysł, jego światło i jaźń, składające się razem na obserwatora (*dziwa*¹¹⁶), światłem przechodzącym przez obiektyw i padającym na ekran jest dla niego „światło jaźni emanujące z umysłu za pośrednictwem zmysłów i padające na świat”¹¹⁷, w obrazach pojawiających się na ekranie dopatruje się form i nazw pojawiających się pod postacią przedmiotów otaczającego świata¹¹⁸, z kolei dla mechanizmu wprawiającego film w ruch przypisuje pojęcie „boskiego prawa” poruszającego ukrytymi w umyśle skłonnościami¹¹⁹, tym samym dokonując domknięcia kauzalnego swojej duchowej wizji całej rzeczywistości. Dysponując powyższym obrazem, możemy teraz lepiej zrozumieć, co Mahariszi ma na myśli, mówiąc o „urzeczywistnieniu jaźni” i co jest dla nas szczególnie interesujące właśnie w kontekście postrzegania. Rzecz jasna spodziewamy się, że będzie ono jakościowo różne dla kogoś, kto przeszedł ten proces i dla kogoś, kto tego nie osiągnął, tak jak sugerują to liczne opisy. Jeśli natomiast przy analizowaniu tego problemu przyjąć wstępnie naszą ogólną i nieprecyzyjną hipotezę na temat zaniku schematów myślowych, może ona nam również dostarczyć wyjaśnienia dla jakościowego fenomenu „prawdziwego istnienia”. Skoro bowiem dostrzeże się „uludę” postrzeganych obiektów, logicznym następstwem takiego mentalnego odrzucenia poczucia rzeczywistości percepcji jest wytworzenie w jej miejsce jakiegoś rodzaju wrażenia czy też przeżycia przenikającej wszystko jedności, które będzie wypełniało powstałą lukę. Dla Maharisiego jest to kwestia o znaczeniu fundamentalnym, tak bowiem charakteryzuje różnicę pomiędzy *dźnianim* (mędrcom, tym, który urzeczywistnił jaźń) a *adźnianim* (człowiekiem, który jaźni nie urzeczywistnił): „kiedy *dźniani* widzi świat, dostrzega jaźń, która jest podstawą wszystkiego, co widzi, *adźniani*, czy widzi świat czy nie, nie wie nic o swojej prawdziwej istocie, o jaźni”¹²⁰. Jednocześnie nie zaprzecza, że obaj widzą ten sam świat, ale wskazuje, że różni ich „punkt widzenia”. Aczkolwiek kwestia postrzegania zewnętrznego świata nie ma dla niego większego znaczenia dla odkrycia swojej prawdziwej istoty (odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?”), ponieważ z niego wypływa według Maharisiego wszelkie zrozumienie.

Jeżeli zagłębić się bardziej w tego rodzaju doświadczeniach, łatwo można dostrzec, jak głęboki sens ma mówienie o ich subiektywnym charakterze. Sięgając już do samej biografii śri Ramany, który przez wiele lat trwał pogrążony w medytacji do tego stopnia, że nie wykazywał potrzeby jedzenia ani mówienia, do czego wręcz zmuszali go inni ludzie, bez trudu zauważymy, jak silny i przemożny musi być ten stan. Tym co jednak wydaje się szczególnie interesujące dla naszych rozważań, jest stopień, w jakim guru faktycznie był nieświadomy otaczającego go świata. Przywodzi to na myśl stan „nieumysłu” znany buddyzmowi, nie jest także zaskakujące, jeśli weźmie się pod uwagę tradycję kulturową, w której śri Ramana był wychowany. Wystarczy odwołać się do różnego rodzaju praktyk duchowych,

¹¹⁵ R. Mahariszi. *Nauki duchowe*. Dom Wydawniczy Rebis. Poznań 2006, s. 42. W innym miejscu Mahariszi stwierdza: „Szkła obiektywu powiększają małeńkie plamki na kliszy do olbrzymich rozmiarów i projektor rzuca na ekran w ciągu sekundy bardzo wiele kadrów; tak samo umysł rozwija tkwiące w nim załączkowe skłonności w myśli potężne jak drzewa, ukazując w jednej chwili niezliczone światy” (s. 41), a zatem owe „załączkowe skłonności” wydają się być paralelne z szeroko rozumianymi schematami percepcyjnymi.

¹¹⁶ Tłumaczone jako „indywidualna dusza”; dopatrujemy się tu analogicznej koncepcji do zaproponowanego przez nas pierwszego „ja”, które jak w ogólności zgadzają się zarówno filozofie wschodnie i zachodnie, a także i neuro-nauka, jest „złudzeniem” czy też „percepcją”, w kontraście do satanandy („drugiego ja”) postulowanej przez nas jako koniecznego wymogu logicznego dla ukonstytuowania punktu widzenia, względem którego owo „pierwsze ja” może być postrzegane, por. zwłaszcza rozważania Searle’a (2010) na temat powodów, dla których musimy dysponować choćby czysto teoretycznym konceptem „ja”.

¹¹⁷ R. Mahariszi. *Nauki duchowe*, op. cit., s. 42. W tym miejscu warto zauważyć, że Mahariszi wyraża intuicję obecną w „psychologii potocznej”, jakoby umysł był zdolny za pośrednictwem niesprecyzowanej energii oddziaływać z zewnętrznym światem.

¹¹⁸ Nie są więc to „wytwory umysłu” w znaczeniu myśli i wyobrażeń, a przeżycia percepcyjne, którym Mahariszi przypisuje tym samym rolę złudzenia – i w tym właśnie sensie mówi się, że „świat jest złudzeniem”.

¹¹⁹ Z naukowego punktu widzenia równie dobrze przymiotnik „boski” można zastąpić przymiotnikiem „naturalny”, bez istotnego wypaczenia sensu wypowiedzi.

¹²⁰ R. Mahariszi. *Nauki duchowe*, op. cit., s. 113.

które sam opisuje, ażeby zobaczyć wyraźnie to samo zjawisko: „W *dhjanie* nie wchodzi się w kontakt z przedmiotami narządów zmysłu”¹²¹, a także: „jogini pozostają dowolnie długo w stanie, w którym nie mają świadomości ciała, sprawiając przy tym wrażenie, jakby odczuwali wielką błogość”¹²². Z kolei najdoskonalszą *dhjaną*¹²³ jest stan trwania w jaźni, innymi słowy, jak wskazuje sam Mahariszi, chodzi o trwanie w formie „takości”, który to stan w języku hindi nazywa się *tadakaranilai*. Jednak ze względu na fakt, że w powyższych przypadkach uwaga koncentruje się przeważnie na mantrze bądź oddechu, nie byłoby uzasadnione, by w tym kontekście mówić o świadomości samej w sobie, tym niemniej zasadny wydaje się wniosek o czysto praktycznej zdolności do swoistego oderwania świadomości od percepcji. Należy tu jednak wyrazić głębokie zafascynowanie możliwościami skupienia ludzkiego umysłu, choć dokładne ich badanie wykracza już poza ramy tej publikacji. Na gruncie neurobiologii tego typu doświadczenia: „akt połączenia się z jaźnią [...] czy też stan wewnętrznego nieporuszenia są bardzo intensywne: wymagają zaangażowania całego umysłu, bez przerwy”¹²⁴, mogą okazać się z kolei intrygującymi przedmiotami do badań nad obszarami, które się wówczas aktywują. Przede wszystkim zidentyfikowanie wzorca pobudzeń towarzyszących poczuciu pełni, takości czy też niedwoistości wydaje się szczególnie istotne ze względu na ich ścisły związek z doświadczaniem czystej świadomości, świadomości jako takiej. Ponadto w kontekście teorii percepcji drugiego rzędu interesujące są przypadki, kiedy osoba pogrążona w medytacji, patrząc, tak naprawdę nie widzi i – z drugiej strony – czy istnieje jakaś uchwytna neurobiologiczna różnica w postrzeganiu świata przez „oświeconego” mędrca, skoro wydaje się ona tak znamienita z perspektywy subiektywnej.

Warto więc przyjrzeć się bliżej, jakimi cechami wyróżnia się jakościowe doświadczanie świadomości przez mędrca (*dżinianiego*). Pierwsza z nich, o której była już tutaj mowa, to błogość (*anandam*). Ma ona wielkie znaczenie, ponieważ w praktyce „jaźń [...] jest błogością”¹²⁵, a jej „urzeczywistnienie to nieporuszenie albo spokój”¹²⁶. Śri Ramana opisuje je jako wolne od wszelkiej (umysłowej) aktywności i podobne do głębokiego snu, a zatem wyróżniające się nieobecnością myśli (*kewala nirwikłapa*). Co ciekawe, ten sam stan występuje według Mahariszego również w wypadkach, kiedy mówi się o wpływie rzeczy lub sytuacji, wywołujących odczucia przyjemności, a zatem z neurobiologicznego punktu widzenia, gdy następuje pobudzenie układu nagrody. Różnica pomiędzy tymi sytuacjami a rzeczywistym urzeczywistnieniem jaźni polega natomiast na nieuświadomianiu sobie, iż błogość stanowi immanentne szczęście jaźni, że do jej osiągnięcia nie potrzeba żadnych zewnętrznych stymulatorów. Następną cechą, o jakiej również tu pośrednio wspominaliśmy, jest stan wygaśnięcia działań (*niwritti*). Mahariszi opisuje go w następujący sposób: „działania i czyny człowieka mądrego istnieją jedynie w umysłach innych ludzi, nie zaś jego własnym, [...] chociaż bierze on na siebie ogromne zadania, w rzeczywistości nie robi nic [...] wszystkie czynności zachodzą jedynie w jego obecności [...]. Będzie zatem milczącym świadkiem wszystkiego, co zachodzi”¹²⁷. Należy to rozumieć w ten sposób, że chociaż *dżiniani* fizycznie wykonuje różne czynności, pozbawiony jest emocjonalnego nastawienia względem nich (zniechęcenia, zafascynowania, itd.)¹²⁸, w pewnym sensie zdając się na wykonywanie ich w sposób automatyczny, jakkolwiek nie wyklucza to świadomego obserwowania. Rzecz jasna pierwsza powiązana jest ściśle z drugą, ponieważ to właśnie błogość umożliwia wystąpienie stanu wygaśnięcia działań. Jak tłumaczy Mahariszi: „Przeszkodą [w doświadczaniu błogości] jest poczucie >>ja pracuję<<. Zapytaj siebie: >>Kto pracuje?<< [...]. Wówczas praca nie będzie cię wiązać; będzie

¹²¹ Ibidem, s. 36.

¹²² Ibidem, s. 36.

¹²³ Termin sanskrycki, odpowiada chińskiemu *ch'an* albo *ch'an-na* i japońskiemu *zen*; w ujęciu Mahariszego *dhjana* oznacza powtarzanie w myślach słów lub imion w duchu uwielbienia (Mahariszi, 2006).

¹²⁴ R. Mahariszi. Nauki duchowe, op. cit., s. 38.

¹²⁵ Ibidem, s. 87.

¹²⁶ Ibidem, s. 86.

¹²⁷ Ibidem, s. 46.

¹²⁸ Słowami Shunryu Suzukiego można by zapewne powiedzieć, że nie wytwarza „fal umysłu”.

czynnością automatyczną. Nie staraj się ani pracować, ani się wyrzekać pracy; twój wysiłek cię wiąże”¹²⁹. Kolejną istotną cechą jest pojęcie czystej świadomości i sposób, w jaki się ona manifestuje. Można rzec, że odpowiada ona stanowi czystego istnienia, który występuje „w głębokim uśpieniu, w chwili zasłabnięcia i innych podobnych stanach, kiedy znika cały wszechświat”¹³⁰. Twierdzenie to, już na pierwszy rzut oka sprzeczne z ogólnie obowiązującymi obecnie poglądami na temat stanu świadomości (a właściwie jej braku) w tego typu sytuacjach, wynika właśnie z osobistego doświadczenia Maharisiego, dla którego owo poczucie istnienia było nieustannie obecne¹³¹, a zatem najprawdopodobniej zawsze śnił świadomie. Albowiem „rzeczywistość czystej świadomości jest z natury wieczna i dlatego istnieje tak samo w tak zwanym stanie czuwania, w czasie głębokiego uśpienia i podczas marzeń sennych”¹³².

2.4. Nisargadatta Maharaj (1897–1981)

Kolejną postacią, której nauki chcielibyśmy teraz przybliżyć, jest inny współczesny indyjski guru, śri Nisargadatta Maharaj. Należał on do wywodzącej się ze stanu Maharasztra linii nauczycieli zwanej Inchagiri Sampradaya, której przekaz osadzony był w tradycji Adwajty, czyli monistycznego nurtu wedanty, reprezentującej niedualistyczne (jednościowe) stanowisko postrzegania świadomości w znaczeniu pozbawionej ośrodka, innymi słowy, postulującej przekroczenie dychotomii „Ja-Inne”. Urodzony jako Maruti Shivrampant Kampli, pochodził z biednej wiejskiej rodziny i ukończył jedynie szkołę podstawową. Z zawodu był sklepikarzem, następnie założył niewielkie przedsiębiorstwo handlowe. Miał żonę i czwórkę dzieci, z którymi żył wspólnie do roku 1937, kiedy to po śmierci swojego duchowego mistrza, śri Siddharameshewara Maharaja, postanowił wieść życie wędrownego ascety. Po jakimś czasie powrócił jednak do swojego domu i pracy. Kiedy jego syn przejął sklep, dwa razy dziennie o ustalonej porze zaczął przyjmował ludzi, którzy pragnęli rozmowy z nim. Jednym z nich był Polak, Maurycy Frydman. Został on przyjacielem Maharaja i to dzięki Frydmanowi dysponujemy obecnie spisanyimi tekstami rozmów, które zostały wykorzystane w tym opracowaniu.

Nauczanie śri Nisargadatty Maharaja sprowadzało się przede wszystkim, podobnie jak Maharisiego, do wskazywania na istnienie przemożnej świadomości „jestem”. Jednemu z rozmówców powiedział: „Może pan o sobie stwierdzić tylko >>jestem<<. Jest pan czystym bytem, Najwyższą Świadomością i szczęśliwością. Uświadomienie sobie tego stanowi kres wszelkich poszukiwań”¹³³. Abstrahując znów od wyraźnie duchowego charakteru tego doświadczenia, można jednak zadać zasadne pytanie, czym w zasadzie jest owo „jestem”. Maharaj przedstawia to w następujący sposób: „Tego [...] czym pan jest, nie można opisać inaczej jak przez zupełne zaprzeczenie. Jedyne, co może pan stwierdzić, to >>nie jestem tym, nie jestem tamtym<<. Nie można sensownie orzec: >>oto czym jestem<<. [...] Nie może pan również być >>czymś innym<<. Nie jest pan niczym postrzegalnym czy wyobraźalnym. A jednak bez pana nie może być ani postrzegania, ani wyobrażania sobie. Obserwuje pan, jak czuje serce, myśli umysł, porusza się ciało”¹³⁴. Świadomość jest zatem w jego ujęciu punktem widzenia, pełni rolę ontologicznie subiektywnego medium warunkującego możliwość wystąpienia wszelkich doświadczeń. Widzimy w tym opisie zarazem niemożliwość istnienia „ja” w znaczeniu konceptu osobowego konstrukt, o którym można by orzec „oto czym jestem”, i konieczność dysponowania pojęciem „ja uniwersalnego”, które choć manifestuje się subiektywnie, nie posiada cech tożsamościo-

¹²⁹ R. Mahariszi. *Nauki duchowe*, op. cit., s. 63.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 56.

¹³¹ Jakkolwiek przyznaje on w innym miejscu, że w „zwykłym śnie” w przeciwieństwie do „snu przebudzającego” „nie ma nie tylko myśli, lecz także świadomości”.

¹³² R. Mahariszi. *Nauki duchowe*, op. cit., s. 136.

¹³³ N. Maharaj. *Rozmowy z mędrcem*. Biblioteka Wiedzy Potrójnej. Warszawa 1992, s. 110.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 21.

wych. W istocie można się tutaj odwołać do filozoficznej tradycji Adwajty, której ideami Maharaj się posługiwał: „Odróżnia się osobę od świadka-observatora. Gdy ujmie pan to jako jedność i ten stan przekroczy, znajdzie się pan w Stanie Najwyższym”¹³⁵. Ta pierwsza „nie jest nigdy podmiotem”¹³⁶. Osoba przybiera bowiem swój kształt „na podstawie pamięci i nawyków”¹³⁷ i jest według Maharaja jedynie „sumą wszystkich wspomnień”¹³⁸, i jako taka może istnieć jedynie za sprawą postrzegania przez świadka. Jej charakter jest dla niego wyjątkowo zmienny, jak twierdzi: „pański obraz własnej osoby jest najmniej trwałą z rzeczy, jakie pan posiada”¹³⁹. Z kolei owo „jestem” znajduje się poza umysłem, nie jest niczym uwarunkowane, nie jest też jego wytworem: „Formuła >>jestem<< nie jest myślą w umyśle. To umysł mi się zdarzył, a nie ja umysłowi”¹⁴⁰. Jednocześnie jednak Maharaj nie neguje łączącego je związku: „Pomiędzy ciałem i przenikającą je świadomością, znajduje się umysł”, życie bowiem stanowi dla niego warunek konieczny występowania świadomości: „świadomość nie może istnieć bez życia”¹⁴¹. Nie jest to jednak stanowisko przypominające naturalizm biologiczny Searle’a, przywodzi raczej na myśl panpsychizm, ponieważ Maharaj twierdzi również, że zależność ta istnieje także i w drugą stronę, iż świadomość jest źródłem wszystkiego: „Świadomość [...] jest tylko odbiciem Świadomości Najwyższej w przyrodzie, substancją wszystkich jej przejawów”¹⁴².

Opisywana powyżej czysta świadomość, jak łatwo można to przewidzieć, w praktyce wiąże się z funkcjonowaniem pewnego rodzaju automatyzmów czy też przesunięciem uwagi z aktualnie wykonywanych czynności¹⁴³ na samo poczucie „jestem”. Jak twierdzi Maharaj: „Może nie jesteście świadomi swoich fizjologicznych funkcji, ale jeśli chodzi o myśli i uczucia, pragnienia i obawy, macie bardzo rozbudowaną świadomość. U mnie natomiast zjawiska te znajdują się również w dużym stopniu poza kręgiem świadomości”¹⁴⁴. Nieco dalej natomiast, podczas tej samej rozmowy, chcąc wyjaśnić, dlaczego w takim razie nie zachowuje się jak automat, zapytuje retorycznie: „Dlaczego nie mielibyśmy przyjąć, że całe jednostkowe bytowanie człowieka może opaść znacznie poniżej progu świadomości, a jednak przebiegać gładko i sprawnie?”¹⁴⁵ Jest to jeden z powodów, dla których w kontekście „oświecenia”, „przebudzenia”, czy też „ureczywistnienia jaźni” zwykło się mówić o pewnym rodzaju śmierci; słowo to najlepiej chyba oddaje zachodzącą w wyniku tego procesu zmianę osobowościową. Z punktu widzenia naszych rozważań szczególnie intrygująca wydaje się idea, iż wszystkie te czynności i procesy umysłowe, które zwyczajowo uważa się za istniejące w świadomości czy wręcz konstytuujące świadomość, mogą znajdować się poza jej polem. Przywodzi ona szczególnie na myśl teorię świadomości stanu pośredniego zaproponowaną przez Jackendoffa (Jackendoff, 1987; Koch, 2008), według której nie jesteśmy świadomi swojego świata wewnętrznego, innymi słowy, nasze myśli tak naprawdę są ukryte, wyrażając się za pośrednictwem wyobrażenia, wewnętrznej mowy lub eksternalizacji. Konstatacja ta w ogólności daje się również pogodzić z różnorodnymi teoriami reprezentacji poznawczych wyższego rzędu, w świetle których takie umiejscowienie zjawisk umysłowych „poza kręgiem świadomości” oznaczałoby po prostu brak odpowiadających za ich uświadomienie reprezentacji wyższego

¹³⁵ Ibidem, s. 63.

¹³⁶ Ibidem, s. 87.

¹³⁷ Ibidem, s. 76.

¹³⁸ Ibidem, s. 76.

¹³⁹ Ibidem, s. 86.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 138.

¹⁴¹ Ibidem, s. 64.

¹⁴² Ibidem, s. 134.

¹⁴³ A przede wszystkim z myśli i emocjonalnych nastawień, które zwykły pojawiać się w polu świadomości na skutek działalności umysłu, lecz wraz ze śmiercią „ja” osobowego zostały znacząco zredukowane. Tym samym z czysto logicznego punktu widzenia trudno mówić o przeniesieniu uwagi z nich na inny obiekt w przypadku omawiania stanu mentalnego *dźnianięgo*. Jak twierdzi sam Maharaj: „Coś z dawnych uczuciowych i myślowych reakcji pojawia się czasem we mnie, ale jest to natychmiast zauważane i oddalane”.

¹⁴⁴ N. Maharaj. Rozmowy z mędrcem, op. cit., s. 55.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 57.

rzędu. Tym niemniej otwarte pozostaje pytanie o neuronalną charakterystykę owego doświadczenia świadomości samej w sobie, świadomości „jestem”, która tak wyraźnie przebija się z wypowiedzi nauczycieli. W tym miejscu można by również postawić hipotezę, iż podobnie jak w przypadku zjawisk takich jak lunatyzm, kiedy przy braku świadomości obserwuje się zachowania wynikające z działania zaawansowanych automatyzmów zmysłowo-ruchowych, podobnie dzieje się w stanie, w którym znajduje się *dźniani*, jego zewnętrzne zachowania w jakimś stopniu polegają na manifestacji pobudzenia obwodów, które można by określić mianem semantyczno-werbalizacyjnych.

Z subiektywizmem wiąże się ściśle problem postrzegania i pod tym kątem przeanalizujemy teraz poglądy śri Nisargadatty Maharaja. W tym względzie są one wyjątkowo wręcz spójne z wnioskami neuronauk, które jak wiadomo, można sprowadzić do uproszczonego twierdzenia, że mózg czynnie tworzy percepty na podstawie sygnałów dopływających z narządów zmysłów, tym samym nie wchodząc w bezpośrednią relację ze światem, lecz za pośrednictwem swego rodzaju złudzenia¹⁴⁶. Również Maharaj przyznaje otwarcie, że postrzeganie jest imaginacją, co więcej, rozwija swoją myśl w bardzo ciekawy sposób: „percepcja to rozpoznawanie. Coś zupełnie dotąd nieznanego może być odczute, ale nie spostrzeżone. Postrzeganie polega na pamięci”¹⁴⁷. Można więc powiedzieć, że wprost odnosi się do szeroko pojętych wzorców i schematów percepcyjnych, których badaniem zajmuje się kognitywistyka i psychologia poznawcza, a ich obecny rozwój nastąpił już po jego śmierci. Co więcej, w innym miejscu Maharaj wyjaśniając powody, dla których posługuje się dwoma angielskimi terminami oznaczającymi świadomość – *awarness* i *consciousness*, stwierdza: „>>Awarness<< to praświadomość. Jest to stan odwieczny, bez początku i końca, niczym niespowodowany, samoistny, niepodzielny, niezmienny. >>Consciousness<< to świadomość ludzka. Wywodzi się ona z łączności ze światem, jest powierzchowna i dwoista. Świadomość nie może istnieć bez praświadomości, ale praświadomość istnieje niezależnie od świadomości, jak na przykład w głębokim śnie. [...] świadomość zależna jest od swojej treści i dotyczy zawsze czegoś. [...] Praświadomość to pełnia, niezmiennność i spokój, to powszechne źródło i podpora każdego doświadczenia”¹⁴⁸. W tym fragmencie można bez trudu odnaleźć wiele wątków, które przewijały się już wielokrotnie w naszym wywodzie, szczególną uwagę chcielibyśmy jednak zwrócić na owo rozróżnienie rodzajów świadomości. Przywodzi ono na myśl przede wszystkim naukowe rozróżnienie stopni nasycenia świadomości, mianowicie przytomność, świadomość i samoświadomość. Kiedy więc Maharaj mówi o praświadomości możemy pod tym pojęciem rozumieć odwołanie do pewnej świadomości podstawowej wynikającej z pobudzeń obwodów takich jak twór siatkowaty. Jeśli przyjmiemy taki punkt widzenia, nowy neurobiologiczny sens zyskuje również twierdzenie o „śmierci ja”, czy też jego nieobecności, ponieważ jak pamiętamy, doświadczenie poczucia samego siebie powiązane jest z pobudzeniem ośrodków w korze czołowej, takich jak przedni zakręt obręczy czy grzbietowo-przyśrodkowa kora przedczołowa (LeDoux, 2020). Ponadto, jak widać w tym rozróżnieniu, owa „praświadomość” (*awarness*) charakteryzuje się tym, że „jest to stan [...] niczym niespowodowany”, co możemy rozumieć jako „oderwany od percepcji”, czy „pozbawiony obiektu” w przeciwieństwie do świadomości (*consciousness*), która „dotyczy zawsze czegoś”. A zatem

¹⁴⁶ W kontrze do takich poglądów występuje Searle (2010), proponując stanowisko nazwane realizmem bezpośrednim, które opiera na argumentacji odwołującej się do tego, iż w celu posiadania skutecznych środków komunikacji konieczne jest dysponowanie takimi samymi przedmiotami odniesienia. Z tego wyciąga wniosek, iż skoro większość ludzi zgadza się co do natury postrzeganych przedmiotów, nie można mówić o widzeniu widoków danego przedmiotu, a o widzeniu samego przedmiotu, ponieważ „widzieć widok przedmiotu to po prostu widzieć, jak on wygląda”. Naszym zdaniem jednak nie wyklucza to imaginacyjnej natury percepcji, jako że można przyjąć, iż wszyscy ludzie wyposażeni są w identyczny aparat percepcyjny, co więcej należy się również zgodzić, że wszyscy są poddawani swego rodzaju percepcyjnemu warunkowaniu – czy istnieje bowiem rodzic, który pokazując dziecku konia, nazwie go choćby krową? Dlatego też, jeśli wszyscy jego użytkownicy doświadczają złudzenia tego samego rodzaju, możliwy jest wspólny język, pomimo interpretacyjnego charakteru postrzegania.

¹⁴⁷ N. Maharaj. Rozmowy z mędrcem, op. cit., s. 48.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 52.

uzasadniony jest wniosek, że w pewnym aspekcie istnieje świadomość jako taka, choć z drugiej strony jej podstawową funkcją pozostaje uświadamianie sobie rzeczy.

Kolejnym zagadnieniem, jakie pojawiło się w kontekście rozróżnienia na praświadomość (*awarness*) i świadomość (*consciousness*), i któremu warto również przyjrzeć się bliżej, jest problem snu. Kwestia ta pojawia się szczególnie często w rozmowach Maharaja i choćby z tego względu wymaga poruszenia. Stoi on mianowicie na stanowisku, iż świadomość jest ciągle obecna, również w trakcie głębokiego snu, ponieważ „brak doświadczenia jest także doświadczeniem”¹⁴⁹. Brak jego ciągłości tłumaczy natomiast jako nieobecność wspomnień: „Sen stanowi po prostu przerwę w pamięci”¹⁵⁰. Swoje stanowisko osadza w szerszym, duchowym kontekście, odnosząc te same zagadnienia do okresu przed narodzinami i po śmierci, jednakże czyni również kilka interesujących spostrzeżeń empirycznych: „powinien pan dokładnie przyjrzeć się swemu stanowi na jawie. Odkryje pan w nim wiele przerw, kiedy umysł jest nieczynny. Niech pan zwróci uwagę, jak niewiele pan pamięta nawet w stanie pełnego czuwania”¹⁵¹. Sama pamięć jednak nie ma tak istotnego znaczenia dla Maharaja, ponieważ nie może odnosić się do chwili terażniejszej, w której znajduje się „jestem”. Jak twierdzi: „Wydarzenie bieżące ma w sobie coś wyjątkowego, jedyne, czego nie mają wydarzenia dawniejsze ani przyszłe. Jest ono żywe, rzeczywiste, mamy je przed sobą jakby oświetlone”¹⁵² i nieco dalej: „Co czyni wydarzenie bieżące tak odmiennym? Oczywiście moja obecność. Ja jestem rzeczywisty, bo jestem zawsze teraz, w terażniejszości, i to, co mnie teraz spotyka uczestniczy w mojej rzeczywistości. Przeszłość istnieje w pamięci, przyszłość – w wyobraźni”¹⁵³. Można więc z tego wyciągnąć wniosek, iż według Maharaja pamięć, a konkretniej długotrwała pamięć deklaratywna, nie jest koniecznym elementem konstytuującym świadomość. Jej rola sprowadza się jedynie do przywoływania przeszłości pod postacią wspomnień. Pogląd taki może się wydawać zaskakujący, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, jak istotną rolę pełni pamięć dla tworzenia poczucia „ja” (LeDoux, 2020), jednak wcale taki nie jest, o ile uświadomimy sobie, iż „ja”, o którym mowa, jest owym „pierwszym ja”, to znaczy tym, które jak słusznie postuluje kognitywistyka, stanowi konstrukt percepcyjny, złudzenie, czy też halucynację. Tymczasem sposób postrzegania homunkulusa czy też satanandy, jak to określiliśmy, odnosi się właśnie do praświadomości (*awarness*), świadomości samej w sobie, pozbawionej obiektu, niezmiennej, ciągłej i dotyczącej jedynie terażniejszości. Maharaj nazywa to ośrodkiem świadomości i jego relację ze świadomością opisuje w następujący sposób: „Coś, czemu nie można przypisać ani nazwy, ani kształtu, ponieważ nie ma ono żadnych właściwości i znalazło się poza świadomością. [...] To jakby otwór w umyśle, przez który wlewa się do niego światło. Otwór jednak to jeszcze nie światło. To tylko otwór”¹⁵⁴.

2.5. Osho Rajneesh (1931–1990)

Osho Rajneesh, którego nauki chcielibyśmy teraz przeanalizować, jest prawdopodobnie najśłynniejszą, a z pewnością najbardziej kontrowersyjną postacią ze wszystkich, jakie znalazły się w tym wyborze. Pochodził ze stosunkowo zamożnej rodziny wyznającej odłam dżinizmu¹⁵⁵, jego ojciec był handlarzem płótnem i ubraniami. W 1957 roku ukończył studia na uniwersytecie w Sagar, uzyskując tytuł magistra filozofii, którą najpierw wykładał na Akademii Sanskrytu w Raipurze, a potem do 1966

¹⁴⁹ Ibidem, s. 33.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 33.

¹⁵¹ Ibidem, s. 46.

¹⁵² Ibidem, s. 27.

¹⁵³ Ibidem, s. 27.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 60.

¹⁵⁵ Nonteistyczny system religijny i filozoficzny powstały w Indiach około VI wieku p.n.e. w odpowiedzi na silnie zrytualizowany braminizm.

na uniwersytecie w Dżabalpurze. Jednocześnie zaczął prowadzić pierwsze obozy medytacyjne oraz centra medytacji, co stało się niebawem jego główną działalnością. W swoich wykładach krytykował socjalizm i Gandhiego, w 1968 roku wywołał skandal w gronie przywódców religijnych, ganiąc hinduski stosunek do miłości i seksu. W 1981 roku przeniósł się ze swojego aśramu w Punie do USA, pierwotnie ze względów zdrowotnych. Osiedł tam jednak, kiedy jego uczniowie zakupili w stanie Oregon wielkie ranczo, które wkrótce zostało przekształcone w komunę o nazwie Rajneeshpuram. Od tego czasu pomiędzy przebywającą tam społecznością a okolicznymi mieszkańcami dochodziło do coraz poważniejszych konfliktów. Sekta sannjasinów, której Osho był guru, usiłowała wpłynąć na miejscowe wybory, dopuszczając się zamachu bioterrorystycznego przy użyciu bakterii salmonelli.

Osho słynął z zamiłowania do drogich zegarków i samochodów, którymi miał w zwyczaju codziennie przejeżdżać przez teren komuny Rajneeshpuram. Ostatecznie w 1985 roku został aresztowany i usłyszał 34 zarzuty, zgodził się na wyrok w zawieszeniu pod warunkiem, że opuści Stany Zjednoczone. Imię przyjęte na dwa lata przed śmiercią stało się doskonale sprzedającą się marką handlową, pod którą opublikowano kilkaset książek w ponad 50 językach.

W swoim nauczaniu Osho łączył osiągnięcia myśli wschodniej i zachodniej, a jednocześnie sprzeciwiał się jakimkolwiek systemowi wiary. Częściej niż pozostali guru odwoływał się do myśli innych guru i tradycji, nierzadko wchodząc z nimi w polemikę. Poza wspomnianym synkretyzmem i największym stopniem komercjalizacji swojego przekazu, nauka Rajneesha wyróżnia się tym, że proponuje wiele praktycznych metod, które mają doprowadzić do przebudzenia. Tym niemniej w materiale źródłowym można odnaleźć te same motywy, jakie przewijały się w opracowaniach nauk pozostałych mistrzów. Jednym z nich jest problem związku pomiędzy świadomością a tak zwanymi automatyzmami. Przy opisywaniu różnorodnych sposobów i okoliczności, za sprawą których można wykonać „skok”¹⁵⁶ w kontekście tańca derwiszy stwierdza: „Dzięki rytmicznym ruchom ciała, tancerz zaczyna szybko wyczuwać, że jest czymś odmiennym od ciała, jest od niego oddzielony. Trzeba zacząć ruch, ale wkrótce przejmuje prowadzenie mechanizm mimowolny”¹⁵⁷. Z jednej strony więc poszukując sytuacji, w jakiej manifestuje się czysta świadomość, natrafiliśmy na przykład, o którym z pewnością można powiedzieć, iż stanowi rodzaj transu, a zatem paradoksalnie po raz kolejny mamy do czynienia ze stanem jej zawężenia. Z drugiej strony nieco dalej Osho podkreśla rolę uważności: „Przychodzisz do swojego biura zupełnie nieświadomy tego, że się poruszasz: odwracasz się, idziesz, otwierasz drzwi. Robisz to przez całe życie. Stało się mechanizmem niezależnym od woli, usunęło się na dobre z twojej świadomości. [...] Potrafisz być uważny jedynie w nieoczekiwanych, nagłych sytuacjach. [...] Lecz gdy jesteś z jakąś sytuacją zaznajomiony, wówczas wcale nie będziesz uważny”¹⁵⁸. Bycie „bardziej świadomym”, co w praktyce oznacza medytację, jest dla niego także sposobem pracy nad samorozwojem: „Skłonność do przemocy jest procesem nabytym; może istnieć tylko wówczas, gdy nie jesteś go świadomy. Twoja świadomość wszystko zmienia: nie możesz być gwałtowny, gdy jesteś świadomy”¹⁵⁹. Kluczowym dla przełamania tych automatyzmów jest dla Rajneesha aspekt nowości, zaskoczenia; wytrenowanie w danej czynności jest tym, co przeszkadza w wykonaniu skoku: „biegłość oznacza, że wszystko dokonuje się dzięki niezależnej od woli części umysłu”¹⁶⁰. Sprzeczność tych dwóch, wydawałoby się wykluczających się elementów, okaże się pozorną, o ile założymy, iż w związku pomiędzy działaniem a świadomością najistotniejszą kwestią jest byciem świadomym siebie jako działającego podmiotu, innymi słowy, przesunięcie uwagi z „ja” jako osoby w znaczeniu percepcyjnego konstrukt,

¹⁵⁶ Tak Rajneesh nazywał moment, w którym następuje oświecenie, przebudzenie czy też satori, podkreślając tym samym konieczność pewnego odpuszczenia kontroli (uzasadnione jest tu skojarzenie do skoku w przepaść) po – często długim i wyczerpującym – okresie przygotowań do tej chwili.

¹⁵⁷ R. Osho. *Medytacja. Sztuka ekstazy*. Wydawnictwo KOS. Katowice 2007, s. 108.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 110.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 153.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 110.

owego pierwszego ja na ja drugie (satanandę), świadka-oberwatora. Wskazuje na to element woli, szczególnie eksponowany u Osho, którego podkreślenie implikuje obecność posługującego się nią podmiotu. Nie oznacza jeszcze, iż jest on samoświadomy w sensie, o którym tutaj mówimy. Tym niemniej, jeśli wziąć pod uwagę kontekst poprzednich rozważań, wydaje się, że można powyższy problem rozumieć właśnie w świetle „urzeczywistnienia jaźni”, co również prowadzi do przesunięcia poza pole świadomości pewnych aspektów życia wewnętrznego, za sprawą uzyskanej dzięki temu „przestrzeni” do odczuwania siebie, siłą rzeczy pozwala również na dostęp do wyrażania nieuwarunkowanej woli.

Wniosek powyższy, opierając się na przesłankach neurobiologicznych, filozoficznych i duchowych, wykracza jednak poza zakres tej monografii, ponieważ jakkolwiek frapujący, problem wolnej woli nie stanowi jej tematyki. Wola jako taka może być tutaj poruszana tylko w kontekście szerszego problemu „ja”, do czego teraz przystąpimy. Opisując znaczenie ruchu w swoim autorskim sposobie medytacji dynamicznej, Osho stwierdza: „Tańcząc szaleńczo, chaotycznie, płacząc, nieregularnie oddychając, dopuszczasz do głosu swoje szaleństwo. Wtedy zaczynasz sobie uświadamiać obecność subtelного punktu, ukrytego głęboko w tobie, punktu, który jest cichy i spokojny”¹⁶¹. Pogląd ten opiera się co prawda na przeciwstawnej sytuacji, w której medytacja jest statyczna i cicha, czego jednak nie zaleca, ponieważ wówczas „budzisz wewnątrz tyle szaleństwa, że jeśli jesteś szczerze temu oddany i nie rezygnujesz, możesz naprawdę oszaleć”¹⁶². Tym niemniej można założyć, że ów „subtelny punkt” istnieje również poza kontekstem tego praktycznego antagonizmu, ponieważ wszelkie „szaleństwo” jest tylko formą działalności umysłu, jedynie „przesłaniając” sobą kryjący się „głębiej” spokój. Tak rozumując, nie ma innej możliwości jak dostrzec analogie ujęcia Osho do opisów innych mistrzów, przy których obiekt niniejszych rozważań określiliśmy, odwołując się do tradycji hinduizmu, nazwą satanandy. Sama medytacja jest jednak wyłącznie środkiem: „Jeśli stałeś się medytacją, przestajesz jej potrzebować. Możesz wówczas być aktywny, lecz nawet w tej aktywności zawsze będziesz biernym obserwatorem. Nie jesteś już aktorem, jesteś świadomością świadka”¹⁶³. Widzimy więc, że „bierność” jest kolejną obok pustki, jednorodności, błogości, ciszy, itd. cechą opisywanego stanu czy też manifestacji świadomości¹⁶⁴ i dlatego też mówiąc o satanandzie w kontekście szeroko pojętych automatyzmów, pojmujemy ją jako swego rodzaju punkt widzenia, który nie jest bezpośrednio zaangażowany w podejmowane działania. Otwartą kwestią pozostaje pytanie, w jaki neurobiologiczny sposób zachodzi takie rozdzielenie podmiotu i aktywności. Rzecz jasna stwierdzenie to ma sens, o ile przyjmujemy istnienie swego rodzaju homunkulusa, czyli owej satanandy – co właśnie postulujemy w tej pracy. Oczywiście można również przyjąć przeciwstawną hipotezę, iż to pewne reprezentacje wyższego rzędu odpowiadają za uświadamianie sobie wykonywanych działań. Lecz naszym zdaniem właśnie „sobie” jest słabym punktem tego, nomen omen, punktu widzenia; co więcej, przytoczone tu liczne świadectwa mistrzów wskazujące na przemożne poczucie „jestem” implikują istnienie czegoś, co trudno określić inaczej niż orzeczeniem domagającym się podmiotu. Aczkolwiek mając na względzie stanowisko buddyjskie negujące istnienie „ja” i postulujące jedynie obecność samej funkcji postrzegania, podkreślamy również, iż owa podmiotowość w istocie sprowadza się do form opisywanych zazwyczaj przez czasowniki¹⁶⁵ – tym niemniej, siłą rzeczy, choćby z czysto fizycznych¹⁶⁶ względów, musimy się zgodzić, że istnieje biologiczny byt, w ontologicznej subiektywności którego manifestuje się ten fenomen, akurat w tym wypadku bez znaczenia, jaką epistemiczną naturę posiada.

¹⁶¹ Ibidem, s. 74.

¹⁶² Ibidem, s. 74.

¹⁶³ Ibidem, s. 37.

¹⁶⁴ Jak wskazują niektórzy z mistrzów, tak naprawdę nie można tego nazywać „stanem” jako że fenomen ten wykracza poza znaczenie tego słowa zakładające pewne semantyczne domknięcie.

¹⁶⁵ Na rolę części mowy w rozumieniu świadomości zwraca uwagę np. Niebauer (2021).

¹⁶⁶ Fizycznych, to znaczy rzeczywistości dającej opisać się kategoriami fizyki, w której w określonym układzie współrzędnych obecny jest dany pojedynczy obiekt obdarzony masą, czyli ciało materialne, co jest, jak skądinąd wiemy, właściwością posiadaną przez każdego człowieka.

Przechodząc do tematyki postrzegania, która jest w zasadzie jedną z metod poznania, wypada wspomnieć, iż Osho dostrzegał granice poznania racjonalnego, o czym wspomina, odwołując się m.in. do Wittgensteina: „usiłował racjonalnie podejść do fenomenu, jakim jest życie i istnienie, i nagle dochodzi do pewnego punktu i mówi: >>Po przekroczeniu tej granicy, nic już nie można powiedzieć<<. I to coś znaczy, coś bardzo ważnego. [...] Granica, po przekroczeniu której niczego nie można zdefiniować”¹⁶⁷. W rzeczy samej jest to problem, jaki przewijał się już wielokrotnie w naszych rozważaniach, jeśli nie w formie otwartej, to w postaci ukrytych założeń i z którym, prawdę mówiąc, od zawsze boryka się mistyka (oraz w jakiejś części filozofia), a od niedawna również nauka, wkraczając na obszary do tej pory zarezerwowane wyłącznie dla tych pierwszych. Mając w pamięci to istotne zastrzeżenie, mimo wszystko usiłujemy jednak powiedzieć coś o tego typu zjawiskach, zgodnie z przyjętą wcześniej metodą poszukiwania intuicji, które mogą okazać się znaczące empirycznie. W każdym razie jedno wydaje się pewne, a mianowicie istnienie ścisłych powiązań pomiędzy poruszonymi tu zagadnieniami. I tak na przykład zjawisko, które Osho określa mianem „uważności”, a które odpowiada w przybliżeniu „urzeczywistnieniu jaźni” lub samadhi, równie dobrze można rozpatrywać z perspektywy „ja”, jak i postrzegania. Gwoli ścisłości należy zauważyć, że „uważność” Osho traktował jako stan, w którym zanika zarówno podmiot, jak i przedmiot postrzegania: „W uważności nie ma nikogo, kto byłby świadkiem, ani nikogo, kto byłby przedmiotem bycia świadkiem”¹⁶⁸. Jest ona „aktem totalnym, zintegrowanym”¹⁶⁹ i jako taka pozostaje niezależna zarówno od osoby, jak i przedmiotu percepcji: „Uważność nie oznacza [...], że ktoś jest uważny; nie znaczy też, że na coś się uważa”¹⁷⁰. Tak opisywana wydaje się najściślej odpowiadać kryteriom, jakie ustanowiliśmy dla koncepcji „czystej świadomości”¹⁷¹ czy też „świadomości samej w sobie”. Z drugiej strony, wracając jeszcze do problematyki „ja”, takie ujęcie wydaje się przeczyć naszemu twierdzeniu o pierwszym i drugim „ja”, jako że przecież „uważność jest całkowicie pozbawiona podmiotowości”¹⁷². Twierdzimy jednak, że jest to sprzeczność pozorna, o ile zamiast typowo rozumianego „ja” zastosuje się koncepcję satanandy bardziej jako konceptu logicznego czy też wymogu formalnego, swoistego punktu widzenia, jakości postrzegania posiadającej uniwersalistyczne cechy, aniżeli bytu fenomenologicznego. Ponadto można się tu choćby odwołać do przytoczonych wcześniej koncepcji Adwajty, którymi posługiwał się śri Nisargadatta Maharaj i w tym kontekście je rozumieć. Rzecz jasna, należy jednocześnie podkreślić, że koncept ten, którego istnienie postulujemy, jakkolwiek teoretyczny, ma również swoje neurobiologiczne odniesienie. Jak już przy innej okazji spekulowaliśmy, można na przykład doszukiwać się go w pobudzeniu struktur tworzących siatkowatego¹⁷³. Na brak lub istotne ograniczenie znaczenia kory mózgu w jego tworzeniu może wskazywać właśnie owo poczucie „jednorodności”, możliwe dlatego, że „wznosząc się ponad przedmiot, wznosicie się tym samym ponad podmiot”¹⁷⁴. Oba te przypadki niewątpliwie się różnią, co

¹⁶⁷ R. Osho. Medytacja. Sztuka ekstazy, op. cit., s. 29.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 204.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 204.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 204.

¹⁷¹ „Jest ona [uważność] czystą świadomością”, stwierdza wprost Osho w innym miejscu.

¹⁷² Ibidem, s. 204.

¹⁷³ R. Osho. Medytacja. Sztuka ekstazy, op. cit., s. 23. Najprawdopodobniej decydujące znaczenie odgrywa mimo wszystko odpowiednia aktywność kory, tak jak to stwierdzili Raffone i wsp. (2007) w badaniu na mnichach buddyjskich podczas medytacji *mindfulness*. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, iż badani mnisi niekoniecznie znajdowali się w stanie odpowiadającym opisom samadhi czy urzeczywistnienia jaźni. Nie można również wykluczyć, że w rzeczywistości neurobiologicznej odpowiadające mu pobudzenia są zależne od stopnia pewnego wytrenowania w medytacji. W każdym razie najbardziej prawdopodobna hipoteza wydaje się łączyć znaczenie – skądinąd niezaprzeczalne – pobudzeń układu siatkowatego i odpowiedni wzorzec pobudzeń kory mózgu.

¹⁷⁴ Jak pisze LeDoux: „zdolność do przeżywania >>ja<< jako podmiotu [...] najprawdopodobniej jest uwarunkowana aktywnym udziałem biegunowej części płata czołowego”, co wpisuje się w nasz wywód w zbiorze kategorii dotyczących „ja pierwszego” (J. LeDoux. Historia naszej świadomości, op. cit., s. 373). Tym niemniej nasze stanowisko można zapewne wpisać do tradycji „ujmowania stanów umysłowych w kategoriach wyrażen propo-

podkreśla sam Osho: „Świadomość to cecha umysłu, uważność to transcendencja, wykroczenie poza umysł”¹⁷⁵. Wyróżnia on jeszcze trzeci przypadek, który zdaje się znajdować pomiędzy tymi dwoma skrajnościami, a mianowicie bycie świadkiem, co ma umożliwić wykonanie „skoku”: „Jeśli zaczniesz się od bycia świadkiem świadomego działania, przeskoczyć staje się łatwiejszy – przeskoczyć do uważności”¹⁷⁶.

Jednocześnie jednak Osho dostrzega tę istotną właściwość zwykłej świadomości, jaką jest konieczność posiadania określonego obiektu świadomości. W tej materii wypowiada twierdzenia wprost przywołujące na myśl teorie reprezentacji poznawczych wyższego rzędu: „Gdy jesteś czegoś świadomy, nie jesteś świadomy bycia świadomym”. Już w następnym zdaniu jednak zakłada istnienie owego punktu widzenia: „Twoja świadomość skupia się na czymś, uwaga nie ogniskuje się na źródle świadomości”¹⁷⁷. Z drugiej strony dostrzega także zależność tego, co określamy mianem „pierwszego ja” ze światem zewnętrznym: „Jeśli wciąż tutaj jesteś, są też i inne objekty. >>Ja jestem<<, lecz to >>ja<< nie potrafi istnieć w całkowitym osamotnieniu; >>ja<< istnieje w związku ze światem zewnętrznym. [...] A wtedy jaźń, to >>ja jestem<<, jest czymś wewnątrz ciebie, co istnieje w relacji z czymś, co jest na zewnątrz. Gdy jednak to zewnątrz znika, pryska wówczas to, co wewnętrzne; mamy wówczas prostą, spontaniczną świadomość”¹⁷⁸. Widzimy więc, że ogólnie pojmowane „postrzeganie” w jego ujęciu jawi się nam jako nierozdzielnie powiązane z konceptem podmiotowości jednostki, za sprawą ścisłego związku między subiektywnością jej doświadczeń a obiektywnym światem zewnętrznym. Mimo tego możliwe jest selektywne przeżywanie własnego „jestem”, swoiste odseparowanie się od bodźców zewnętrznych, czyli po prostu świadomość sama w sobie. Przychodzi tutaj na myśl doświadczenie śri Ramany Maharisziego, który nie widział, „kiedy słońce wstało ani kiedy zaszło”, trwając pogrążony w samandhi. Jak oznajmia sam Osho: „głęboka świadomość własnego ja izoluje cię od wszystkiego innego”¹⁷⁹. Jednakże wydaje się, iż jest to skrajność możliwej do osiągnięcia jakości doświadczenia. Warto bowiem zwrócić uwagę, że pewien zauważalny wzrost czujności i receptywności wiążący się z osiągnięciem „przebudzenia” można odnieść do ogólnie przyjmowanej funkcji świadomości, jaką jest ułatwienie dostosowania zachowania jednostki do zmiennych warunków środowiska¹⁸⁰. Jak to już widzieliśmy w kontekście automatyzmów, podobny pogląd wyraża również Osho: „Wraz z nowymi obiektami stajemy się bardziej świadomi. [...] Gdy żyjesz z pewnym obiektem przez jakiś czas, stajesz się jego nieświadomy”¹⁸¹. Taka właściwość świadomego postrzegania jest wprost powiązana ze stanem czuwania i snu, kiedy bowiem „nic nie przyciąga twojej uwagi, odczuwasz senność – potrzebujesz czegoś, czego byłbyś świadomy”¹⁸², z kolei w sytuacji odwrotnej, jak łatwo można przewidzieć „ktoś, komu myśli nie dają chwili wytchnienia, nie potrafi zasnąć”¹⁸³. W tym ujęciu stan samandhi czy też

zycjonalnych”. Jeśli mowa o percepcji oznacza to, iż wraz z orzeczeniem oznaczającym czynność postrzegania i dopełnienia bliższego odpowiadającego postrzeganemu obiektowi, obecny jest również podmiot, czyli „ja”. Jak wskazuje LeDoux stanowisko to prowadzi do założenia, że oznacza to, że świadome „ja” musi być częścią przeżycia percepcyjnego wyższego rzędu. Tymczasem jak dowodzi, „istnieje różnica między byciem noetycznie świadomym tego, że przedmiot istnieje tu i teraz [...] a auto-noetyczną świadomością, że >>ja<< jest częścią przeżycia” (ibidem, s. 373). Nie twierdzimy, że pogląd ten jest błędny, już choćby w samych nauczaniach mistrzów można dostrzec pewne analogie do tego rozróżnienia; twierdzimy jednak, że przyjęcie konceptu satanandy jako punktu widzenia „bazowej” świadomości pozwala na lepsze zrozumienie i uporządkowanie relacji zachodzących pomiędzy postrzeganiem zewnętrznym, postrzeganiem „ja” a samym „ja”.

¹⁷⁵ R. Osho. *Medytacja. Sztuka ekstazy*, op. cit., s. 205.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 205.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 21.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 24.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 24.

¹⁸⁰ Na stanowisku tym stoi zwłaszcza nurt psychologiczny zwany funkcjonalizmem, reprezentowany przez taki autorytet, jak np. William James.

¹⁸¹ R. Osho. *Medytacja. Sztuka ekstazy*, op. cit., s. 22.

¹⁸² Ibidem, s. 22.

¹⁸³ Ibidem, s. 22.

ureczywistnienia jaźni, w którym upatrujemy świadomości samej w sobie, odpowiada swoistemu zarzuceniu naturalnej funkcji świadomości, jaką jest skupianie uwagi na zmieniających się warunkach środowiska przy zaangażowaniu wchodzącego z nim w relację konstrukt „ja”. Ta obecność „ja” jako przeżywającego podmiotu jest kluczowym elementem, ponieważ rzecz jasna nie można stwierdzić, że duchowi mistrzowie nie są już zdolni, by doświadczać bodźców płynących z narządów zmysłów. Tym niemniej przewijający się motyw śmierci, a także świadectwa o możliwości odseparowania przeżywania „jestem” od zewnętrznych bodźców silnie przemawiają za tezą, iż najogólniej rzecz ujmując, następuje przekierowanie zwykłego dążenia człowieka na zewnątrz na kierunek do wewnątrz, co prowadzi do odkrycia wewnętrznego obserwatora. Konsekwencją tego jest również zmiana postrzegania świata zewnętrznego, ponieważ w ten sposób dochodzi do odrzucenia perspektywy „ja” jako przeżywającego podmiotu, która za sprawą emocjonalnych, semantycznych itd. nastawień modyfikowała je, nie pozwalając na widzenie świata takim, jaki jest (takości). Nie dziwi więc fakt, że w tego rodzaju nieprzebudzonym postrzeganiu o wiele większą rolę odgrywa pamięć.

2.6. Jiddu Krishnamurti (1895–1986)

Ostatnim mistrzem, którego nauki chcielibyśmy przeanalizować, jest Jiddu Krishnamurti urodzony w Madanapalle koło Madrasu jako ósme dziecko w religijnej rodzinie bramińskiej. Zgodnie z obowiązującą tradycją otrzymał imię na cześć boga Kryszny. Jego ojciec, który był członkiem Towarzystwa Teozoficznego, po wczesnej śmierci żony, zmuszony ubóstwem, w jakie popadli, poprosił o pomoc Annie Besant. W 1908 roku wraz Jiddu i jego trzema pozostałymi przy życiu braćmi osiedli na przedmieściach Madrasu, gdzie mieściła się siedziba Towarzystwa. Krishnamurti, który był chorowitym dzieckiem, często opuszczał lekcje; zamiast tego wolał włączyć się samotnie, rozwijając w sobie przyrodzoną wrażliwość i zamiłowanie do obserwowania świata. W tym samym czasie, pracujący w Towarzystwie Teozoficznym angikański duchowny, Charles Leadbeater zainicjował poszukiwanie przepowiedzianego przez Helenę Bławatską „Nauczyciela Świata”. Ze względu na fakt, iż jego umysł nie był ukształtowany przez edukację, a także wyróżniającą go empatię, dopatrzono się inkarnacji Mesjasza, Buddy Maiteri, właśnie w piętnastoletnim Krishnamurtim. Przysporzyło mu międzynarodowej sławy. Specjalnie dla niego założono Zakon Gwiazdy Wschodu, któremu miał odtąd przewodzić. Wymagało to jednak odpowiedniego przygotowania, co oznaczało poddanie go procesowi specjalnie opracowanej edukacji, którą odbył w Anglii. Od początku jednak młody Jiddu sprzeciwiał się temu, jednak dopiero po 1925 roku, kiedy doznał metafizycznego doświadczenia, odnalazł w sobie siły, by stopniowo uwalniać się od wpływów otaczających go ludzi. Kulminacją tego było słynne przemówienie z 1929 roku, wygłoszone na szóstym Obozie Gwiazdy w Ommen, w którym publicznie rozwiązał założony dla niego zakon. Od tego czasu aż do śmierci wygłaszał na całym świecie improwizowane mowy, których przekaz sprowadzał się przede wszystkim do podkreślania konieczności odrzucenia wszelkich autorytetów w poszukiwaniu życiowej prawdy.

Zdając sobie sprawę z powyższego faktu, a także tego, że często w swoich mowach Krishnamurti podkreślał, by nie traktować w sposób autorytatywny jego słów, kładąc nacisk na rozumienie z własnego doświadczenia, w kontraście do rozumienia koncepcyjnego, zmuszeni jesteśmy posługiwać się środkami tego ostatniego, co jednak, jak już zwracaliśmy na to uwagę, nie stanowi problemu uniemożliwiającego właściwą interpretację, jako że omawiane tu kwestie mają charakter teoretyczny, a nie praktyczny w sensie duchowym. Osadzając jego nauki w kontekście naszych rozważań, już na pierwszy rzut oka można dostrzec twierdzenia znajdujące odzwierciedlenie w rozwijanych przez nas koncepcjach. Jeśli bowiem zadać pytanie, czym właściwie jest ta „prawda” będąca „krainą bez dróg”, okaże się, że najogólniej sprowadza się ona do relacji pomiędzy fenomenami mentalnymi a postrzegającym (i doświadczającym) podmiotem. Innymi słowy, kryje się tu odpowiedź na nurtujące nas od początku pytanie, czym w zasadzie jest świadomość. Właśnie to pytanie pada na początku jednego

z opracowań nauk Krishnamurtiego. Odpowiadając na nie, Jiddu zwraca uwagę na konieczność głębokiego wniknięcia w problem, podczas którego „ujawniłby się niezwykle stan, którego umysł, być może, nigdy nie dotknął, wymiar nietknięty przez powierzchowną świadomość”¹⁸⁴. Z kolei powierzchowną świadomość rozumie on jako czystą manifestację funkcjonowania zmysłów, pozbawioną psychologicznego zaangażowania, to znaczy umysłowych nastawień i interpretacji: „postrzegamy zmysłami to, co się wokół nas dzieje: barwę kwiatu, ponad nim kolibra, blask kalifornijskiego słońca, tysiące przeróżnych dźwięków”¹⁸⁵. Podkreśla przy tym znaczenie rozróżnienia pomiędzy tym, co postrzegane, a określeniem, jakie jest mu nadawane, które „nigdy nie jest tym, co określa”¹⁸⁶. Jest to kluczowa kwestia w nauczaniach Krishnamurtiego i innych mistrzów, gdyż opierają się one na osobistym doświadczeniu. W tym właśnie kontekście pisaliśmy o odrzuceniu schematów myślowych – rozumiejąc je jako struktury czy też konstrukty myślowe o charakterze semantycznym, konceptualnym, emocjonalnym i wyobrażeniowym. Same w sobie mogą być one dostępne dla świadomego oglądu w przeciwieństwie do odpowiedzialnych za ich przetwarzanie procesów poznawczych, a także, ma się rozumieć, korelujących z nimi zjawisk zachodzących na poziomie organizacji neuronalnej. Co równie istotne, zarówno powierzchowna świadomość związana z percepcją zmysłową pozbawiona psychologicznego zaangażowania, jak i samo psychologiczne zaangażowanie są względem siebie równorzędne w sensie reprezentacji poznawczej: „Mamy świadomość róży i świadomość reakcji wobec niej. Często ta reakcja pozostaje nieświadoma. W rzeczywistości ta sama świadomość spostrzega różę i spostrzega reakcję”¹⁸⁷. Z jednej strony więc można tu odnaleźć twierdzenia analogiczne do tez stawianych przez teorie reprezentacji wyższego rzędu, z drugiej natomiast do naszych koncepcji „pierwszego ja” jako konstruktów i satanandy („drugiego ja”) jako punktu widzenia. Warto jeszcze w tym miejscu wspomnieć, że wynikające z istnienia tegoż konstruktów umysłowe reakcje identyfikacji i awersji są źródłem podziału na postrzeganie siebie i innego, „ja” i „nie-ja”, co z kolei jest źródłem wszelkich konfliktów: „rozdzielenie jest życiem i rozkwitem całej naszej tak zwanej psychicznej istoty”¹⁸⁸. Natomiast sposobem na ich rozwiązanie jest właśnie przewyciężenie tej dualności, innymi słowy, odrzucenie perspektywy „ja” jako podmiotu doświadczającego ukształtowanych przez wcześniejsze przeżycia stosunków do postrzeganych obiektów. Przewyciężenie to jest możliwe, jeśli przyjmujemy istnienie owego niezwyklego stanu, czyli po prostu świadomości samej w sobie, odpowiadającej zaproponowanej przez nas koncepcji satanandy, pod postacią której się ona wyraża.

Istnienie „ja” jako konstruktów jest rzecz jasna uwarunkowane przez przeszłość, a właściwie przez wynikające z minionych przeżyć wspomnienia. Dlatego też pamięć, a konkretniej długotrwała pamięć deklaratywna, integrując jego doświadczanie, stanowi przeszkodę w odkryciu istnienia świadomości podstawowej, lub mówiąc słowami Krishnamurtiego, w osiągnięciu przebudzenia: „sprzeczność będzie trwała, aż nie nastanie wolność od tego, co znane, to znaczy od przeszłości. Wolność od przeszłości oznacza życie w niezwiązanej czasem terażniejszości”¹⁸⁹. To właśnie pamięć odpowiada za opisywane powyżej „psychologiczne zaangażowanie”, kiedy bowiem „pojawia się reakcja psychologiczna [...], jest ona uwarunkowana, jest to odpowiedź pamięci o tym, co było, rezonans minionych przeżyć”¹⁹⁰. Stwierdzenie, iż korzenie uwarunkowania leżą w przeszłości, nie jest niczym odkrywczym, jednakże odmawianie im jakiegokolwiek znaczenia może brzmieć co najmniej rewolucyjnie. Lecz tak właśnie czyni Krishnamurti, zwracając uwagę słuchaczy University of California w Berkeley na znaczenie właściwego rozumienia terażniejszości, które w praktyce sprowadza się do medytacji: „Zrozu-

¹⁸⁴ J. Krishnamurti. O konieczności przemiany. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1994, s. 7–8.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 8.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 8–9.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 9.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 9.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 52.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 9.

mienie >>teraz<< jest wielkim problemem medytacji, już samo w sobie jest medytacją. Dogłębne zrozumienie przeszłości, odkrycie jej znaczenia, a właściwie zupełnego braku znaczenia, zrozumienie natury czasu – to wszystko zalicza się do medytacji”¹⁹¹. Jak już wielokrotnie podkreślaliśmy, tego typu konstatacje mają sens, o ile założymy istnienie swego rodzaju nieuwarunkowanej „świadomości podstawowej”, której manifestacja sprowadza się do charakteryzującej się poczuciem błogości, pustki, jednorodności itd. czystej funkcji postrzegania. W istocie Krishnamurti rozróżnia „myśl” od „wglądu”, przy czym w tym drugim możemy się właśnie dopatrywać tego zjawiska: „wgląd to to samo, co zrozumienie, niezwykła ostrość widzenia, bez zakłóceń”¹⁹². Co więcej, jego obecność możliwa jest tylko wtedy, kiedy myślący umysł jest wyciszony, a więc gdy nastąpiło odrzucenie ogólnej dwoistości: „Jasność umysłu, wgląd czy też zrozumienie są możliwe tylko wtedy, gdy myśl jest w stanie zawieszenia, gdy umysł jest wyciszony”¹⁹³. Podobnie rozróżnia również patrzenie oczami od patrzenia jako aktu psychiki: „Patrzenie oczami odbywa się za pośrednictwem zmysłów, ale jest jeszcze patrzenie jako akt psychiki”¹⁹⁴. To pierwsze można rozumieć jako czystą funkcję percepcji zmysłowej, natomiast kiedy dodać do widzianego przedmiotu zapamiętane obrazy mamy do czynienia z postrzeganiem zmałym uwarunkowaniami. W istocie świadome postrzeganie w ujęciu Krishnamurtiego sprowadza się do braku uwarunkowań: „Świadomość nie jest zaangażowaniem się w coś. Świadomość jest zewnętrzną i wewnętrzną obserwacją, z której zniknęło ukierunkowanie. Ma się świadomość, lecz przedmiot świadomości nie jest podtrzymywany ani zasilany. Świadomość nie oznacza koncentracji na czymś, nie jest działaniem woli wybierającej przedmiot uwagi i poddającej go analizie z zamiarem spowodowania jakiegoś rezultatu”¹⁹⁵. Takie świadome przeżywanie, które jest w ten właśnie sposób postrzegane, Krishnamurti nazywa „przeżywaniem do końca” i uznaje w nim sposób, by doświadczać zdarzeń nieprzekładających się na późniejsze uwarunkowania: „Jeśli spotyka cię coś wspaniałego, staraj się odczuć tę wspaniałość aż do jej wyczerpania, tak byś uwolnił się od tego doznania, a wówczas nie pozostanie po nim żadne piętno w postaci wspomnień”¹⁹⁶.

Logiczną konsekwencją mówienia o odrzuceniu wszelkich uwarunkowań jest również zrzeczenie się wyjątkowości jednostki jako podmiotu, ponieważ nic innego jak nabywane w trakcie życia uwarunkowania są czynnikiem determinującym psychologiczną różnorodność istot ludzkich. Dlatego też można się spodziewać zidentyfikowania w tekstach mów Krishnamurtiego twierdzeń o „śmierci ja” czy też tego swoistego uniwersalizmu „ja”. I rzeczywiście, tego typu myśli są obecne: „>>Ja<< nie jest różne od >>ty<<, masz bowiem te same problemy co ja, tyle tylko, że ubierasz je w inne słowa, używasz innych środków wyrazu. Jest to jednak jedno i to samo >>ja<<, które przejawia się na różne sposoby”¹⁹⁷. Jeszcze dobitniej wyrażona jest ona w innym miejscu: „tak zwana indywidualność w ogóle nie istnieje, gdyż umysł jednostki czerpie ze wspólnego zasobu uwarunkowań należącego do wszystkich ludzi”¹⁹⁸. Tego typu poglądy wydają się stać w sprzeczności z jakimkolwiek rozumieniem subiektywizmu; jako że jednak kwestia jednostkowości doświadczającego podmiotu była już tutaj wcześniej wyczerpująco omówiona, pozostajemy nadal przy poglądzie, iż musimy jakiś jego koncept posiadać. Innymi słowy, stanowisko Krishnamurtiego można rozumieć nie jako negację subiektywizmu ontologicznego, lecz epistemologicznego. W tym właśnie sensie subiektywizm może być uniwersalny lub – żeby posłużyć się paradoksem – obiektywny, wszyscy ludzie posługują się tymi samymi symbolami językowymi, w celu wyrażania przeżyć, które również można uznać za wspólne ze względu na takie same przy-

¹⁹¹ J. Krishnamurti. Ty jesteś światem. Autentyczny zapis wykładów i dyskusji na uniwersytetach amerykańskich. Dom Wydawniczy Rebis. Poznań 1997, s. 76.

¹⁹² Ibidem, s. 177.

¹⁹³ Ibidem, s. 177.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 34.

¹⁹⁵ J. Krishnamurti. O konieczności przemiany, op. cit., s. 55.

¹⁹⁶ J. Krishnamurti. Ty jesteś światem, op. cit., s. 34.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 144.

¹⁹⁸ J. Krishnamurti. O konieczności przemiany, op. cit., s. 133.

rodzone okoliczności ludzkiego bytu. Jako że słowne wyrażenia nie są tożsame z opisywanymi przez nie wrażeniami, należy mówić o istnieniu uwarunkowań, których nieprzystawalność do rzeczywistości stanowi źródło konfliktów pomiędzy oczekiwaniami a światem. Jednocześnie jest to również jeden z powodów, dla którego możemy mówić o subiektywizmie ludzkiego doświadczenia. Analogiczną argumentację można przeprowadzić dla percepcji zmysłowej, dowodząc, że jednocześnie ma ona charakter obiektywny ze względu na dysponowanie identycznym aparatem percepcyjnym i w tym sensie posiadający naturę złudzenia ze względu na charakterystykę funkcjonowania mózgu, a także subiektywny za sprawą niemożności oddania przeżyć fenomenalnych przy pomocy symboli mowy. Jako że i do niej można je odnieść, percepcja może być również zmażona w tym dodatkowym sensie, iż odbywa się poprzez umysłowe i emocjonalne nastawienia postrzegającego podmiotu. Krishnamurti wyraża tę myśl w następujący sposób: „Rozmyślne patrzanie nie jest patrzaniem. Dlatego faktycznie nigdy na kwiat nie patrzemy. Patrzemy nań poprzez wyobrażenie”¹⁹⁹.

Podsumowując, zapewne niemożliwe jest pozbycie się uwarunkowań wynikających z neurobiologii, jednak w dążeniu do uchwycenia sedna świadomości drogą do zrozumienia pozostaje pojmowanie związków zachodzących pomiędzy konstruktami takimi jak pojęcia, wyobrażenia i oczekiwania a przeżywaniem zjawisk mentalnych, takich jak percepcja zmysłowa i doświadczenie „ja”.

¹⁹⁹ Ibidem, s. 95.

3. Podsumowanie

Marcel Baron, Magdalena Piegza, Jarosław Sobiś

Powszechną i uzasadnioną praktyką w poznawaniu natury określonych form biologicznych jest dążenie do ustalenia pełnionych przez nie funkcji. Narządy i organy są definiowane przez swoje role, które pełnią w organizmie, natomiast charakterystyka anatomiczna i histologiczna jest kwestią drugorzędną o tyle, o ile jej elementy znajdują w nich swoje odzwierciedlenie. Dlatego że można stwierdzić, iż świadomość występuje powszechnie u istot ludzkich i przynależność człowieka do świata biologicznego również nie budzi wątpliwości, uzasadnione jest wnioskowanie o perspektywie ewolucyjnej w dyskusji o jej charakterze. W praktyce jednak okazuje się, że wskazanie jakiejś konkretnej funkcji świadomości fenomenalnej jest trudne. Dlatego też istnieje pogląd, że w rzeczy samej jest to niemożliwe: świadomość nie ma żadnej funkcji, ponieważ stanowi bądź produkt uboczny rozwoju innej cechy, na którą działa dobór naturalny, bądź też po prostu losowy wypadek ewolucji²⁰⁰. Z drugiej strony można przedstawić wiele argumentów na potwierdzenie tezy, że świadomość jest funkcjonalna²⁰¹.

W tym miejscu należy jednak zauważyć różnicę pomiędzy rozpatrywaniem funkcji wybranych, szczegółowych procesów manifestujących się mentalnie, a więc wchodzących w obręb świadomego oglądu, a rozważaniem znaczenia świadomości *per se* jako świadomości fenomenalnej. Konieczność czynienia tego rodzaju zastrzeżeń i rozróżnień wskazuje na ciągły brak powszechnego konsensusu co do samego rozumienia i stosowania pojęcia świadomości, dlatego też uzasadniona wydaje się ponowna próba uporządkowania znaczeń, którymi się posługujemy. Wykorzystamy do tego celu ramy zaproponowane przez Jakuba Jonkiszę w jego wyjątkowo przejrzystej i pomocnej pracy (Jonkisz, 2012). Zgodnie z zaproponowanymi kategoriami, pod względem epistemicznym interesuje nas przede wszystkim subiektywny rodzaj świadomości (aczkolwiek w kontekście neurobiologii poruszamy rzecz jasna również wiele problemów obiektywnych), semantycznym – głównie dwa najwyższe rzędy świadomości jako te, które odnoszą się do problemu „ja”, natomiast w aspekcie fizjologicznym w świetle nauczania mistrzów Wschodu poszukiwaliśmy możliwości odniesienia ich doświadczeń klasyfikowanych jako odmienne od normalnych stanów obecnych w przytomności.

Spośród powyższych klasyfikacji jedna wydaje się szczególnie istotna dla rozważań na temat funkcji świadomości. Jest nią semantyka, wyrażająca się w takim rozumieniu świadomości, które postuluje istnienie świadomości danego przedmiotu u danego podmiotu. Jak przekonuje Earl²⁰², świadomość jest wyłącznie informacją, czy to pod postacią bodźców zewnętrznych (wzrokowych, słuchowych, węchowych), czy odczuwanych wrażeń (dotykowych, stanu ustroju, emocji, nastroju i relacji do świata), czy też doznań pozbawionych wymiaru jakościowego (tzw. informacji bez qualiów, takich jak intencje). Również kognitywistyka w badaniu umysłu posługuje się jego modelami jako systemu przetwarzającego informacje. Ale i dawniejsi autorzy rozwijali koncepcje w ujęciu świadomości, wykorzystując kryterium informacji. Doskonałym przykładem jest tutaj zaproponowana przez

²⁰⁰ Jest więc spandrem, czyli cechą, która pierwotnie była efektem ubocznym, a nie właściwą adaptacją do środowiska, podobnie jak pacha, czego możliwość rozważył Robinson (2015).

²⁰¹ Ich przeglądu i omówienia dokonuje np. Earl (2014).

²⁰² Earl (2014), który słusznie zauważa, iż również sam termin informacja posiada różne definicje.

Kępińskiego teoria metabolizmu informacyjnego (Kępiński, 1974). Jakkolwiek stan wiedzy, do której się ona odnosi, od czasu jej opublikowania w znacznym stopniu zdezaktualizował się, jednak intuicje Kępińskiego, a także zaproponowane przez niego ramy teoretyczne w dalszym ciągu mogą okazać się przydatne dla analizy nowszych koncepcji. Zaletą jego ujęcia jest to, że próbował on osadzić swoje rozumienie działania umysłu w szerszym, fizycznym kontekście, posługując się w tym celu konceptem negatywnej entropii ustroju jako uporządkowania (w tym również informacji), którego wzrost (anabolizm) wymaga wydatkowania energii. Tym samym usiłował również zmniejszyć dystans pomiędzy obiektywnym opisem zjawisk neuronalnych a subiektywnym wymiarem przeżyć. Ażeby jednak móc zrozumieć, w jaki sposób w rzeczywistości mentalnej manifestują się informacje, należy odwołać się do koncepcji schematów opartej na idei modeli umysłowych. Do kognitywistyki została ona wprowadzona przez Minsky'ego (Minsky, 1975), który zaproponował, by wykorzystywać je do symulowania w modelach komputerowych odgórnych efektów poznawczych wykorzystywanych przez ludzki umysł podczas przetwarzania informacji. LeDoux charakteryzuje je w następujący sposób: „Ułatwiają one myślenie, rozumowanie i decydowanie, umożliwiają ocenę szans i zagrożeń związanych z różnymi opcjami. [...] Niektóre dotyczą cech bodźców w świecie (koloru lub kształtu obiektów wizualnych takich jak jabłka czy młotki, oraz działań powiązanych z jabłkami lub młotkami). Inne mają charakter bardziej pojęciowy i obejmują sytuacje (praca, przyjęcie, urlop), ludzi (rodzic, pracownik, demokrata), stany psychologiczne (emocje, myśli, przekonania, pragnienia) oraz własne >>ja<< (własne poglądy i typowe dla siebie sposoby myślenia o różnych sprawach bądź sposoby działania w pewnych sytuacjach)”²⁰³. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że takie pojmowanie schematów ma liczne punkty stykowe z ich rozumieniem przedstawianym przez nauczycieli Wschodu.

Posiadając tak sformułowany aparat pojęciowy, można przystąpić do właściwej analizy roli świadomości. Rzecz jasna rozumianej w sensie ewolucyjnym, cechę musi cechować adaptacyjność, to znaczy musi zwiększać u posiadającego ją organizmu szanse na przetrwanie. Earl (2014) zwraca przy tym uwagę, że przy ocenie dowodów przemawiających na rzecz tezy, iż świadomość jest taką cechą, istotne jest stwierdzenie, czy można utożsamić znaczenie samej świadomości ze znaczeniem struktur neuronalnych, którym się ją przypisuje. Jako że, jak przekonuje, funkcjonalnie są one ze sobą nierozdzielnie połączone, twierdzenie takie jest uzasadnione. Stanowisko przeciwnie na gruncie filozoficznym odwołuje się do epifenomenalizmu, aczkolwiek, przywołując panpsychizm, również można postawić podobną tezę, z tą różnicą, że wynika ona z zupełnie odmiennych przesłanek, mianowicie założenia, iż świadomość po prostu jest, stanowi immanentną cechę (ożywionej) rzeczywistości i jako taka nie musi pełnić żadnej funkcji. Mając w pamięci zarówno pierwszą, jak i drugą ewentualność kontynuujemy jednak rozpoczęte rozważania, pozostając na razie na bardziej ogólnym, teoretycznym gruncie. Umiejscawiając informację w czasoprzestrzennym kontinuum doświadczenia organizmu, można rozpatrywać ją w dwojaki sposób: jako statyczną, niezmienną porcję wiedzy odnoszącą się do obiektów w świecie zewnętrznym (lub wewnętrznym) lub jako dynamiczny, zmienny proces aktualizacji stanu wiedzy o otoczeniu. Jakkolwiek pierwszy rodzaj ma niewątpliwie znaczenie (np. wiedza o tym, co jest jadalne, a co trujące), wydaje się, że jakość doświadczenia żywego organizmu trafniej oddaje drugi. Jak zwraca uwagę Kępiński, ciągła, nieustająca rzeczywistość zmian potrzeb organizmu stanowi swoisty niewyczerpany motor napędzający jego dążenia: „Znanym faktem psychologicznym jest krótkotrwałość radości wynikającej z nasycenia potrzeb”²⁰⁴. Istotnie, konieczność ta, wprost wynikająca z fizjologii i metabolizmu, jawi się jako coś podstawowego i niezaprzeczalnego. W ujęciu Kępińskiego jest to proces nieustającej dialektyki tworzenia i niszczenia struktur informacyjnych, naprzemiennego konstruowania „własnego porządku” i jego dekonstrukcji przez „porządek otoczenia”. Rozumie on przez to nieprzerwane dążenie do aktualizowania wiedzy o środowisku zewnętrznym, którą posiada

²⁰³ J. LeDoux. Historia naszej świadomości (...), op. cit., s. 273–274.

²⁰⁴ A. Kępiński. Melancholia. PZWL. Warszawa 1974, s. 167.

dany organizm w celu jak najlepszego dostosowania się do niego. Rzecz jasna funkcjonowanie mózgu za pomocą umysłu dokonującego analizy sytuacji, wiąże się ze zużyciem energii i dlatego też Kępiński osadza metabolizm informacyjny na bazie metabolizmu energetycznego tzn. komórkowego. Tworzenie adekwatnych dla aktualnego stanu rzeczywistości struktur informacyjnych nazywa więc anabolizmem, analogicznie natomiast sytuację, w której zmieniające się warunki wymuszają ich weryfikację, określa mianem katabolizmu. Co prawda trudno mówić o jakiegokolwiek energii zmagazynowanej dzięki powstawaniu struktur informacyjnych, tym niemniej można to rozumieć jako mobilizację zasobów ustroju na skutek wywołanego zmianą sytuacji stresu lub też swoistego zaabsorbowania uwagi, jakie mogą powodować powstające w ten sposób kompleksy psychiczne. Opisaną dialektykę Kępiński przedstawia w jeszcze innym świetle, mianowicie w kontekście władzy, którą albo organizm ma nad otoczeniem, albo otoczenie nad organizmem. Ścisłej rzecz ujmując, postawa nazywana przez niego „rządzą”, oznacza, że organizmowi udało się wytworzyć takie schematy umysłowe otoczenia, które wystarczająco adekwatnie je interpretują. Ponadto największą kontrolę można uzyskać, kiedy wymiana informacji z otoczeniem jest jak najmniejsza, a zatem podczas snu. Tutaj też upatruje szczytu „anabolizmu informacyjnego”, paradoksalny w jego ujęciu brak kontroli przez „ja” tłumacząc faktem, iż sen stanowi czas oddzielenia od rzeczywistości, gdy nie występuje potrzeba świadomego adaptowania się do zmieniających się warunków otoczenia – a więc i kontroli.

Wspomniana powyżej intuicja Kępińskiego dotycząca rzutowania wzorców umysłowych na otoczenie – a zatem tworzenia swoistej projekcji – z jednej strony nakierowuje nas na sięgającą Kanta tradycję ujmowania percepcji w kategoriach interpretacji, z drugiej jednak prowadzi do bardziej szczegółowej refleksji o ewolucyjnym znaczeniu świadomego namysłu. W tym miejscu wypada rozważyć, jaka jest alternatywna, bardziej pierwotna możliwość reagowania na otaczającą rzeczywistość. Jest nią instrumentalne uczenie się, to znaczy zdolność zakładająca uczestnictwo pamięci o przeszłych doświadczeniach, zdobytej na drodze prób i błędów podczas interakcji z otoczeniem. Jak wskazuje LeDoux taka strategia jest owocna jedynie w przypadku już znanych sytuacji, natomiast w zetknięciu z całkiem nową, potencjalnie śmiertelnie niebezpieczną, jej zastosowanie może okazać się dla organizmu tragiczne w skutkach (LeDoux, 2020). W kontraście do takiego rozwiązania, przedstawia koncepcję namysłu poznawczego, która w jego ujęciu pozwala na swoiste mentalne odegranie możliwych scenariuszy reakcji i w ten sposób wybranie potencjalnie najoptymalniejszego w danej chwili. Badania na ludziach w istocie wskazują na wpływ modeli mentalnych na podejmowanie decyzji, przy uzyskiwaniu zmiennych na drodze prospekcji (Doll, 2015). Zasobem, na którym zespół procesów poznawczych może dokonywać tego typu operacji mentalnych, jest forma pamięci pierwotnie nazywana pamięcią krótkotrwałą, obecnie pamięcią roboczą (Baddeley, 1992). W przeciwieństwie do pamięci długotrwałej system ten opracowuje informacje związane z zadaniem umysłowym wykonywanym w danej chwili i jako taki cechuje się przede wszystkim zdolnością do krótkiego utrzymywania reprezentacji oraz możliwością scalania ich w nowe (LeDoux, 2020). Ta krótkotrwałość jest niewątpliwie konsekwencją nieustannej zmienności warunków świata zewnętrznego i wewnętrznego, co dostrzegali już Kępiński: „widzimy, jak nasze struktury czynnościowe niszczone wyrzucone w świat otaczający. Niszczą już w samym akcie ich tworzenia”²⁰⁵. Jak dowiodły niedawne badania, ma ona również głębszy, neurobiologiczny sens, okazuje się bowiem, że w przypadku pamięci jako takiej mówienie o trwałości jest dyskusyjne, a jej natura jawi się raczej jako zmienna w procesie przypominania sobie (Nader, 2010). Gwoli ścisłości jednak kryterium krótkiego trwania w innym nieco znaczeniu od dawna istnieje w naukowej dyskusji, z tym że przeważnie używa się go w kontekście zespołów komórek nerwowych w hebbowskim rozumieniu²⁰⁶, będących prawdopodobnym neuronalnym podłożem „wewnętrznej reprezentacji bodźca”. Najistotniejszym

²⁰⁵ A. Kępiński. *Melancholia*, op. cit., s. 176.

²⁰⁶ Hebb (1949); koncepcja ta jest prototypem rozwijanych później „koalicji neuronalnych”, o których pisaliśmy wielokrotnie podczas rozważań o neurobiologicznej naturze świadomości, por.: Koch (2008).

dowodem świadczącym na rzecz tej tezy jest fakt synchronizacji pobudzeń składających się na nie neuronów podczas ekspozycji na określony bodziec, przy braku takiej synchronizacji w innych wypadkach (Engel, 1991). Taką wysoce zsynchronizowaną aktywność stwierdza się nawet w przypadku neuronów położonych w różnych półkulach mózgu, co świadczy o sieciowej (dysponującej połączeniami zwrotnymi) strukturze tego typu zespołów, ponieważ jak pokazały badania na modelach, sprzyja ona jednoczesnej aktywacji wszystkich należących do nich komórek (Górska, Grabowska, Zagrodzka, 2012).

Problem synchronizacji aktywności grup neuronów nakierowuje nas nieuchronnie na ogólniejsze zagadnienie, jakim jest hipoteza o integrującej informację roli świadomości. Jak wiadomo, w danym momencie w jej polu znajdują się informacje o wyjątkowo zróżnicowanym charakterze, docierające na płaszczyźnie wielu modalności zmysłowych. A jednak wszystkie one wydają się połączone w jeden spójny percept (co określiliśmy mianem osobistego oglądu); dla filozofii stanowi to jedną z cech świadomości nazywaną jednością (Searle, 2010), dla neurobiologii natomiast pozostaje jednym z fundamentalnych problemów – problemem wiązania (*binding problem*). Również tutaj pojawiał się on wielokrotnie, teraz postaramy się osadzić tę kwestię w kontekście funkcjonalnym. Świadomość jako cecha adaptacyjna musi łączyć się z zachowaniem; jako że nie jest ona przystosowaniem ulepszającym w jakiś sposób budowę bądź fizjologię ciała, zalety wynikające z jej posiadania nieuchronnie wiążą się ze zmianą zachowania. Jak pamiętamy, LeDoux proces umożliwiający jego dostosowanie nazwał namysłem poznawczym; w jego ujęciu stanowi on rodzaj mentalnej symulacji, zachodzącej na drodze „planowania i ustalania strategii osiągnięcia celu”²⁰⁷. Koncentracja uwagi na danych bodźcach, przywoływanie stosownych wspomnień oraz utrzymywanie informacji w stanie aktywności w celu ich wykorzystania do przetwarzania nowych danych w tym ujęciu są funkcjami, które mają decydujący wpływ przy wyborze najważniejszej struktury czynnościowej. Z kolei Earl posługuje się koncepcją *flexible response mechanisms* (FRM), co można przetłumaczyć jako elastyczne mechanizmy reakcji. Różnią się one od programów automatycznych tym, że w poszukiwaniu najodpowiedniejszej odpowiedzi na daną sytuację czy problem dokonują selekcji informacji, odrzucając nieistotne i operując na kluczowych. Tymczasem te drugie obejmują reakcje wrodzone, nabyte w procesie warunkowania lub takie, które pierwotnie były wykonywane pod kontrolą uwagi, lecz w miarę upływu czasu uległy automatyzacji. Można odnieść wrażenie, że w istocie oba te ujęcia są komplementarne; z jednej strony LeDoux koncentruje się bardziej na znaczeniu i charakterystyce poszczególnych mechanizmów mentalnych, z drugiej natomiast Earl przedstawia bardziej ogólne zasady wiążące świadomość i zachowanie. W każdym razie, scalanie i selekcja informacji wydają się kluczowymi zadaniami świadomości, które znajdują swoje ugruntowanie w neurobiologicznej rzeczywistości funkcjonowania mózgu jako platformy składającej się z wielu połączonych sieci neuronów reagujących synchronicznie na określone bodźce. Taki model tłumaczy również sytuacje wykraczające poza zakres normy, zarówno pod względem fenomenologicznym, jak i neuronalnym, jak na przykład stan po zażyciu substancji takich jak psylocybina. Od strony subiektywnej objawia ona swoje działanie halucynacjami następującymi na skutek łączenia odmiennych reprezentacji w nietypowe kombinacje, co obiektywnie można zaobserwować jako ponadprzeciętne sprzęganie aktywności różnych struktur mózgu, takich jak kora, układ limbiczny i jądra podkorowe (Detri, 2014).

Jakkolwiek opisane powyżej zależności mogą wydawać się proste, kryje się tutaj niezwykle istotny problem. Wynika on z domyślnego, nomen omen, rozumienia takich koncepcji jak namysł poznawczy czy mentalna symulacja i wyraża się (mylnym) przeświadczeniem, iż procesy te zachodzą w obrębie świadomości. Jego źródłem jest zwyczajowe, częściowo ugruntowane w filozofii przekonanie, że czynności mentalne, takie jak podejmowanie decyzji, formułowanie myśli czy kreatywność, w całości znajdują się we władzy świadomego przetwarzania. Można wręcz stwierdzić, iż jest to swego

²⁰⁷ J. LeDoux. Historia naszej świadomości (...), op. cit., s. 269.

rodzaju złudzenie, któremu ulega każdy, kto sądzi, że pytając człowieka o powody, jakimi kierował się np. przy dokonywaniu wyboru, otrzyma wiarygodną odpowiedź odwołującą się do faktu ich zwerbalizowania w świadomości, racjonalnego przeanalizowania i następującym po tej ocenie odrzuceniu mniej optymalnych opcji. Tymczasem w rzeczywistości uzyska on utworzoną *post hoc* konfabulację, racjonalizującą przebieg w istocie nieświadomego procesu. Albowiem to, co jest dostępne dla świadomości, stanowi przede wszystkim wynik mentalnych operacji, ewentualnie dane wejściowe. Rzecz jasna LeDoux wyraźnie zwraca na to uwagę: „Nie jesteśmy świadomi wszystkiego, czym zajmuje się nasz mózg. A zatem z definicji cała informacja, na której budują się przeżycia świadome, sama jest nieświadoma”²⁰⁸. Jak pamiętamy, do tego właśnie faktu odwoływał się Koch (Koch, 2008), proponując swoją koncepcję nieświadomego homunkulusa, a odpowiedzialne za takie przetwarzanie informacji obwody neuronalne nazwał „agentami zombie”. Konstatacja ta pokrywa się także z twierdzeniami analizowanych przez nas nauczycieli Wschodu. Earl dokonał obszernego podsumowania, streszczając długą historię rozwoju tej myśli w zachodniej nauce, a także przedstawiając szereg badań dowodzących jej prawdziwości w wielu wypadkach zjawisk umysłowych, takich jak: proces prowadzący do percepcji, kontrola uwagi i selekcja informacji docierających do świadomości, rozwiązywanie problemów i kreatywność, operacje na liczbach, przechowywanie i odpamiętywanie wspomnień, logika oraz posługiwanie się abstrakcją, dobór słów i artykulacja przy pisaniu czy mówieniu, a wreszcie i takie fundamentalne czynności jak myśli, które również są nieświadomie zdeterminowane, podobnie jak kierowane intencją działania czy wspomniane już wybory i podejmowanie decyzji (Earl, 2014). Nie dziwi więc wynikające z takich przesłanek stanowisko, iż świadomość fenomenalna, świadomość sama w sobie, właściwie nie pełni żadnej funkcji. Jeszcze bardziej może deprymować uświadomienie sobie, iż to właśnie wszystkie te zjawiska są obiektem badań nad świadomością, a całe dziedziny wiedzy, takie jak kognitywistyka, które na nich się opierają, w istocie badają nieświadomość. To kolejne trudne zagadnienie dotyczące świadomości i rozliczne teorie usiłujące powiązać subiektywność osobistego doświadczenia i dające się zaobserwować obiektywnie procesy neurobiologiczne proponują swoje odpowiedzi na to, jak świadomość fenomenalna wyłania się z tych zjawisk. Z drugiej strony, jak pamiętamy, niektórzy podchodzą do tego fatalistycznie, postulując, że nie jest to możliwe do zrozumienia²⁰⁹. Jeszcze inne podejście proponuje panpsychizm, którego różne rodzaje postulują w jakimś stopniu uniwersalną naturę świadomości²¹⁰. Jako że wszystkie te nurty posiadają swoją bogatą literaturę, również tutaj zostały wcześniej omówione, postaramy się zaproponować względnie nową, teoretyczno-filozoficzną perspektywę patrzenia na problem jaką funkcję może pełnić świadomość.

Perspektywą tą jest nasze ujęcie myśli nauczycieli Wschodu, które tym się różni od tradycyjnych interpretacji, że rozpatruje osiągnięcia hinduizmu i buddyzmu w kontekście jednostkowym. Chcemy przez to powiedzieć, że nie negując aspektu uniwersalistycznego (czy wręcz „kosmicznego” jak to prezentuje choćby kosmopsychizm panenteistyczny) (Maharaj, 2020), skupiamy się na tym, w jaki sposób świadomość może się manifestować w rzeczywistości jednostkowego bytu. Innymi słowy, staramy się odnaleźć punkty wspólne, jakie można zidentyfikować dzięki osiągnięciom rygorystycznie naukowych dziedzin neurobiologii i kognitywistyki oraz wnioskowi płynącemu z wymienionych wyżej dziedzin filozofii i teologii (mistyki). W ten sposób, mamy wrażenie, można skorzystać z tych obu, dalekich sposobów pojmowania, jednocześnie nie próbując dokonać ich scalenia, jako że w tym względzie podzielamy poglądy Erwina Schrödingera i Stephena Jaya Goulda²¹¹, iż są to zupełnie odrębne strefy dyskursu. Dokonawszy tej klaryfikacji, musimy jeszcze dla ścisłości przypomnieć, iż na gruncie teoretycznym, w części przywołanych przez nas tradycji (buddyzm) – w praktyce natomiast we

²⁰⁸ J. LeDoux. Historia naszej świadomości (...), op. cit., s. 323.

²⁰⁹ Np. McGinn (1982, 2004); patrz. przypis 1.

²¹⁰ Swoje rozumienie panpsychizmu przedstawia również Koch (2014), por. także Goff (2017), z kolei w ujęciu tradycji indyjskiej filozofii patrz np.: Maharaj (2020).

²¹¹ Streszczone przez V.S. Ramachandran (2019), który również je podziela.

wszystkich – zaprzecza się realności „ja” osobowego, a zatem mówienie o „jednostkowym bytowaniu” powinno być opatrzone tym zastrzeżeniem. Te rozważania prowadzą nieuchronnie do koncepcji znacznie bliższej myśli zachodniej, a mianowicie do homunkulusa, powszechnie wizualizowanego w postaci siedzącego w głowie ludzika, który obserwuje świat zewnętrzny i wewnętrzny. Teoria ta słusznie uznawana jest za błędną, ponieważ prowadzi do logicznego absurdu polegającego na konieczności istnienia niekończącego się ciągu tego typu homunkulusów. Tym niemniej, jak już wielokrotnie przekonywaliśmy, koncepcja ta wydaje nam się niezbędną (a przynajmniej pomocną) dla rozumienia świadomości, choć wymaga ona pewnego przededefiniowania, którego dokonamy tutaj jeszcze raz, w sposób, który może okazać się funkcjonalny. Przy czym należy dodać, iż ze względu na filozoficzny (mystyczny) charakter przesłanek, na których się opieramy, a także na pogładowość tych rozważań, nasze propozycje pozostają w dużym stopniu teoretyczne i trudne do empirycznego przetestowania.

Jeśli należałoby wskazać jakiś jeden wspólny element, który obecny jest w nauczaniach wszystkich mistrzów, niewątpliwie byłaby to jednorodna, niezróżnicowana świadomość „jestem”²¹². Świadomość ta jest jednorodna i niezróżnicowana w tym znaczeniu, że sama w sobie nie zawiera żadnej innej treści poza przemożnym doświadczeniem „jestem”²¹³, jakkolwiek można jej przypisać ewidentnie pozytywną nastrojową barwę, tzn. powszechnie relacjonowany aspekt błogości. Tym niemniej, jak pokazuje choćby przykład śri Ramany Maharisiego, wszelkie doświadczenia zmysłowe wydają się być dodatkiem do niej i jako takie można je oddzielić. Podobnie wszelkie ewentualne wizje, jakich można doświadczać podczas medytacji kontemplującej, owo poczucie „jestem” stanowiąc mają jedynie ostatni przejaw aktywności niszczonego czy też umierającego umysłu. Jak stwierdza Krishnamurti: „Taka medytacja wykracza poza wszelkie doświadczenie. Nie jest to żadne mistyczne, romantyczne czy sentymentalne przeżycie [...]. Nie chodzi tu o żadne wizje, stany uniesienia wywołane myślami, ale o coś, co powstaje naturalnie”²¹⁴. Kolejny dowód, który przekonuje nas, że świadomość „jestem” sama w sobie pozbawiona jest treści, stanowi właśnie częste twierdzenie o śmierci „ja” czy też nierealności jednostkowego bytowania. Przy czym należy zwrócić uwagę, że twierdzenie to ma sens wyłącznie wtedy, jeśli przyjmujemy, że „ja” stanowi pewien rodzaj konstrukt, oprócz niego natomiast istnieje jakiś inny mechanizm, który stanowi punkt odniesienia dla percepcji (nazwaliśmy go *satanandą*). W tym miejscu można jeszcze mówić o jakimkolwiek „naukowym” sensie rozważań; mistrzowie wschodni zawsze jednak idą dalej i twierdzą, że po przezwyciężeniu tej dychotomii można uzyskać dostęp do jakiejś uniwersalnej obecności, tym samym wkraczając na teren mistyki. Warto więc odnotować tę granicę, poza którą nie będziemy się tutaj zapuszczać. Zamiast tego ograniczymy się jedynie do wskazania, że stąd właśnie wynika owo przekonanie o śmierci „ja” (czy też nieistnienia jednostkowego bytu, itd.), jakkolwiek, jak też już to robiliśmy, można je w różnoraki inny sposób tłumaczyć, w zależności od punktu widzenia. Jednym z nich jest ujmowanie tego rodzaju świadomości jako pewnej świadomości pierwotnej czy też podstawowej, która silnie przywodzi na myśl formę przytomności z typowych medycznych klasyfikacji nasycenia świadomości. Jeśli przyjąć takie założenie, można przedstawić wiele intrygujących wniosków. Pierwszym z nich jest potencjalne rozwiązanie dla problemu homunkulusa, które sprowadza się do stwierdzenia, iż *jest on patrzeniem* (a ściślej – jest każdym rodzajem modalności zmysłowej, jaką można rzutować na podstawowe, puste trwanie „jestem”) i jako taki nie może sam na siebie patrzeć. Samoświadomość, w zgodzie z powszechnie panującymi poglądami, stanowi więc i tutaj twór daleko bardziej skomplikowany, reprezentację wyższego rzędu korzystającą z różnych zasobów mentalnych, takich jak doświadczenia propriocepcyjne, mózgową reprezentacją

²¹² Można go również zidentyfikować w europejskiej mistyce, szczególnie w tradycji tzw. mistyków nadreńskich, których najwybitniejszym przedstawicielem był Mistrz Eckhart.

²¹³ Lub też – u tych autorów kładących szczególny nacisk na „nieistnienie ja” – sprowadzająca się do samego faktu postrzegania.

²¹⁴ J. Krishnamurti. *Ty jesteś światem (...)*, op. cit., s. 152.

ciała, pamięć epizodyczna itd. Kiedy więc przyglądamy się naszemu patrzeniu, nie jest to już pierwotne patrzenie, lecz jego wtórna reprezentacja.

Kolejny wyjątkowo interesujący wniosek, jaki można wyciągnąć z założenia istnienia pewnej podstawowej świadomości „jestem”, odnosi się do relacji pomiędzy świadomościami fenomenalną a nieświadomymi (lub podświadomymi) procesami umysłu. Na ile opisane przez nas wrażenie oddzielności świadomości podstawowej od jej obiektów i procesów mentalnych odpowiedzialnych za przetwarzanie odpowiadających im informacji jest ugruntowane w rzeczywistości neuronalnej, trudno tutaj ocenić²¹⁵, można jednak przeanalizować je z perspektywy subiektywnego doświadczenia. W każdym razie wydaje się pewne, iż samo w sobie doświadczenie „jestem” nie jest złudzeniem²¹⁶. Bardziej dyskusyjną kwestią pozostaje wyprowadzane przez nas rozumienie świadomości jako świadomości samej w sobie, umożliwiającej odbiór określonych bodźców w kontraście do bardziej powszechnego ujęcia świadomości jako uświadamiania sobie²¹⁷ danych bodźców, które w jakiś sposób wyłania się na bazie nieświadomych procesów przetwarzania informacji. To twierdzenie nie jest jednak osadzone w próżni, naszym zdaniem można przedstawić na nie dowody – zarówno na gruncie neurobiologii, jak i tradycji nauczania mistrzów Wschodu. W ujęciu kognitywistyki umysł jest funkcją mózgu, natomiast świadomość pozostaje rodzajem okna, które umożliwi badanie jego różnych mechanizmów, przy czym przyjmuje się, że ona sama stanowi w jakiś sposób wynik jego pracy. Wschodni nauczyciele przekonują jednak, że świadomość nie jest równoznaczna z umysłem, czego najsilniejszym neuronaukowym potwierdzeniem, naszym zdaniem, jest fakt, iż wszystkie badane procesy mentalne okazują się zachodzić poza światłem świadomości.

Drugim dowodem są natomiast same nauczania mistrzów, w których konsekwentnie pojawia się motyw odrzucania władzy, wpływu czy też perspektywy umysłu, patrzenia nie poprzez schematy myślowe. Problem schematów myślowych wydaje nam się szczególnie interesujący i choć jego rozwiązanie nie tłumaczy wcale, czym są qualia, ani nie prezentuje rozwiązania problemu umysł–ciało, to jednak wciąż może przedstawić interesującą perspektywę. Na wstępie warto wyjaśnić, co konkretnie oznaczają takie stwierdzenia jak zanikanie myśli. Mogłoby się wydawać, że w wyniku tego człowiek utraci wszystkie swoje zdolności mentalne i nagromadzoną wiedzę, lecz nie chodzi tutaj o ich destrukcję (zniszczenie połączeń neuronalnych), a raczej „wyciszenie” (zmniejszenie ich aktywności). Tę różnicę bardzo wyraźnie ukazuje Krishnamurti: „Myśl, podobnie jak pamięć, jest oczywiście niezbędna w codziennym życiu. Jest ona tylko narzędziem, które służy nam do porozumiewania się, wykonywania pracy zawodowej itd. Myśl jest reakcją na pamięć nagromadzoną dzięki doświadczeniu, wiedzy, tradycji, czasowi. Na podłożu pamięci reagujemy, a reakcją tą jest myślenie. Myśl jest więc w pewnych dziedzinach ważna. Jednak gdy myśl jako wyobrażenie przyszłości i przeszłości rzutuje na psychikę, wtedy umysł tępieje, a bierność umysłu staje się czymś nieuniknionym”²¹⁸. W praktyce oznacza to, by posłużyć się często przywoływanym przez Krishnamurtiego przykładem postrzegania drzewa, nastę-

²¹⁵ Jedną z możliwych neurobiologicznych perspektyw rozumienia tego fenomenu jest stare rozróżnienie funkcjonalne pomiędzy lewą półkulą jako mentalnego interpretatora, który posługuje się takimi narzędziami jak język, kategoryzacje, przekonania i osądy oraz prawą odpowiedzialną za postrzeganie przestrzenne, powstawanie znaczeń i rozumienia, przede wszystkim jednak tworzenie z różnych elementów doświadczenia pewnego „globalnego kształtu”. Prezentuje ją np. Niebauer (2021).

²¹⁶ Można by to przypisać filozofii jako jeden z jej niewątpliwych sukcesów, a zwłaszcza Kartezjuszowi i jego słynnej maksymie *cogito ergo sum*, która, w przeciwieństwie do wprowadzonego przezeń rozróżnienia na rzeczy rozciągłe i mentalne, nie zapoczątkowała trwających wiele wieków kontrowersji (nawet odwrócenie jej sensu, to znaczy stwierdzenie *sum ergo cogito*, zakłada również fakt prawdziwości „jestem”, a zatem odwołuje się do tego samego, podstawowego faktu). Przy czym ma się rozumieć, iż owo „jestem” odnosimy właśnie do *satanandy*; paradoksalne więc wydają się tutaj spostrzeżenia nauczycieli Wschodu, że „ja” ujmowane jako konstrukt tak naprawdę nie istnieje, tzn. jest złudzeniem.

²¹⁷ Warto tu zwrócić uwagę, że już sam fakt definiowania słowa przy użyciu jego samego dowodzi, iż definicja nie potrafi uchwycić kryjącego się w nim znaczenia.

²¹⁸ J. Krishnamurti. *Wolność od znanego*. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 2014, s. 50.

pującą różnicę w subiektywnej percepcji. Kiedy więc przebudzony widzi drzewo, można mówić w jego przypadku o czystej, pozbawionej reakcji percepcji zmysłowej, kiedy natomiast widzi je nieprzebudzony, można założyć, że percepcja wzbudza w nim przebiegający automatycznie ciąg myśli, np. „widzę drzewo → to klon → ma ładny pokrój → podoba mi się”, tym samym rzutując wzorzec wykształconych w ciągu życia schematów myślowych. Zaniknięcie udziału schematów myślowych przypadku przebudzonego nie oznacza więc ich destrukcji, nie traci on wiedzy semantycznej, raczej wiedza ta nie staje się przyczyną powstania wtórnych względem percepcji re-reprezentacji wyższego rzędu.

Przywołana tutaj koncepcja reprezentacji wyższego rzędu automatycznie staje się pierwszą perspektywą, przez pryzmat której można interpretować prezentowany przez Krishnamurtiego pogląd na działanie ludzkiego umysłu. W przypadku percepcji wzrokowej oznacza ona, że za uświadomienie sobie perceptu nie odpowiada aktywność kory VI, lecz wyższe ośrodki korowe, być może kora asocjacyjna w płacie czołowym (LeDoux, 2020). Żeby zrozumieć ujęcie Krishnamurtiego, trzeba jednak odwołać się do innych zasobów umysłu, takich jak pamięć semantyczna. Re-reprezentacje, które powstają w umyśle nieprzebudzonego, nie odpowiadają zatem reprezentacjom wyższego rzędu umożliwiającym powstanie czy też dostęp do świadomego perceptu, lecz należy ich upatrywać w reprezentacjach odpowiedzialnych za emocjonalną, pamięciową (w znaczeniu epizodyczną, tzn. odwołującym się do skojarzenia danego bodźca z określonymi wydarzeniami z życia jednostki), lub inną reakcją na bodziec. Rzecz jasna tego typu reakcje mają swoje różnorakie uzasadnienia ewolucyjne, tym niemniej fakt, iż możliwe jest oddzielenie od nich percepcji dla samej percepcji, wskazuje naszym zdaniem na rozdzielność świadomości z procesami poznawczymi. W ten sposób dochodzimy do kolejnego ujęcia problemu, które odwołuje się do omawianej wcześniej nieświadomości procesów mentalnych. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że to, co przy okazji rozważań na temat nauk mistrzów Wschodu określaliśmy mianem nieświadomości w zen czy też automatyzmów, odnosi się właśnie do wielokrotnie dowiedzionego faktu nieświadomego przetwarzania informacji przez mózg (Earl, 2014). W tym kontekście to, co proponuje Krishnamurti jawi się jako odrzucenie swego rodzaju złudzenia, którym jest właśnie przekonanie, że umysł panuje nad myślami, czy wręcz że sam podmiot doświadczający jest tylko myślami. Trudno więc się dziwić, że tego typu spostrzeżenie przekierowujące uwagę z zawartości świadomości na sam fakt obserwacji prowadzi do zmniejszenia nasilenia odpowiadających za powstawanie myśli procesów. Można również zrozumieć, że takie stępienie umysłu okaże się niekorzystne adaptacyjnie, o ile nastąpi nadmierne zafiksowanie się na już wytworzonych konstruktach wzorców myślowych czy też zachowań, ograniczające możliwość nowego świeżego spojrzenia. Stąd też nie zaskakuje, że subiektywne doświadczenie odrzucenia schematów myślowych jest możliwe do osiągnięcia. Skądinąd również znanym wschodnim mistrzom jest fakt, że pełniejsza obecność obserwatora umożliwia efektywniejsze nabywanie wspomnień, a więc i uczenie się²¹⁹. Dlatego właśnie taka zdolność przyjęcia bardziej świadomej czy też obecnej postawy w stosunku do świata wydaje się jak najbardziej uzasadniona ewolucyjnie. Czy jednak jest to jedyne możliwe wytłumaczenie dla istnienia niezmiennej świadomości „jestem”?

Poniższe propozycje mają niewątpliwie charakter spekulacji, w dodatku dość ogólnych, jednak stawiając sobie na początku tak całościowy zakres problematyki, należy zaakceptować tego rodzaju rezultaty. Na analogiczne pytanie: czym jest umysł, kognitywistyka odpowiedziałaby zapewne, iż ma bardzo prostą, ale niezbyt interesującą odpowiedź: „umysł jest tym, co robi mózg” (Duch, 1998). Tym niemniej nawet z ogólnych i nieprecyzyjnych odpowiedzi można wyciągnąć pewne wnioski. Postaramy się to pokazać na przykładzie naszej odpowiedzi na postawione w tytule niniejszej pracy pytanie:

²¹⁹ Jak mówił śri Nisargadatta Maharaj: „powinien pan dokładnie przyjrzeć się swemu stanowi na jawie. Odkryje pan w nim wiele przerw, kiedy umysł jest nieczynny. Niech pan zwróci uwagę, jak niewiele pan pamięta nawet w stanie pełnego czuwania”. N. Maharaj. Rozmowy z mędrcem, op. cit., s. 46.

świadomość jest manifestacją subiektywności jednostki. Ta definicja, choć wyjątkowo krótka, zawiera w sobie wszystkie problemy, o których mówi się w kontekście świadomości. Po pierwsze, użyliśmy słowa manifestacja, żeby zaznaczyć, że świadomą percepcję w dużym stopniu można traktować jako interpretację (podatną na błędy, a więc złudzenia) docierających za sprawą narządów zmysłów bodźców, która tworzona jest przez mózg za sprawą umysłu. Ponadto zawierają się w nim (wciąż nierozwiązane) dwa prawdopodobnie najbardziej frapujące problemy: problem umysł–ciało i problem qualiów (trudny problem). Jednocześnie uwzględnia przekonanie dotyczące pierwszeństwa funkcjonowania umysłu względem świadomego postrzegania, które z kolei nadaje jego wytworom płaszczyznę istnienia. Pojęcie subiektywności przywołuje z kolei problem nieredukowalnej subiektywnej ontologii świadomych przeżyć, a także zaproponowaną przez nas koncepcję osobistego oglądu, która obejmuje pozostałe cechy świadomości. Natomiast pojęcie jednostki jest o tyle ogólne, że można je dowolnie rozszerzać, rozumiejąc przez nie zarówno człowieka, przedstawicieli gatunków małych człokształtnych, ssaki, zwierzęta lub formy ożywione w ogólności czy też byty samoorganizujące się. Co więcej, osadzone jest na bazie materialnej rzeczywistości, nie wypowiadając się na tematy zarezerwowane dla dziedzin takich jak filozofia czy teologia. Jednak co najistotniejsze, z takiej odpowiedzi można wyciągnąć pewne wnioski na temat funkcji świadomości. Jeżeli rozumieć ją jako niezmienną, niezróżnicowane poczucie „jestem”, łatwo zauważyć, że cechuje się ono silnym wrażeniem „stałości” lub „niezmienności”. To z kolei nieuchronnie prowadzi do dostrzeżenia wyraźnego kontrastu pomiędzy ciągłą zmiennością warunków środowiska zewnętrznego i wewnętrznego, o której była mowa wcześniej. Również potencjalna korzyść, jaką niesie ze sobą posiadanie takiego niezmiennego poczucia „jestem” wydaje się dość oczywista, chociaż abstrakcyjna i trudna do wyrażenia. Mianowicie świadomość jawi się w tym ujęciu jako „egzystencjalna podpora”, punkt odniesienia dla jednostki, która wystawiona jest na nieustające wyzwania środowiska. Ścisłej rzecz ujmując, wydaje się, że z subiektywnego punktu widzenia posiadanie poczucia „jestem” jest konieczne dla prawidłowego funkcjonowania instynktu samozachowawczego, coż bowiem jednostkę miałyby bronić przed zagrożeniami świata zewnętrznego, jeśli nie jej własne „jestem”? Warto w tym miejscu przypomnieć, że owo „jestem” rozumiemy jako pierwotną i niezróżnicowaną postać świadomości, dlatego potencjalnie równie uzasadnione jest mówienie o nim w przypadku ludzi, jak i innych zwierząt, przynajmniej ssaków. Jest to paradoksalne o tyle, że choć określamy to satanandą lub homunkulusem, w rzeczywistości są to tylko koncepcje mające ułatwić zrozumienie problemu i w rzeczywistości doświadczenia jest to coś nieuchwytnego – odpowiadają one samemu doświadczeniu. Stąd nasze rozumienie homunkulusa nie jest narażone na błąd logiczny jego typowej koncepcji i stąd, jak już wielokrotnie podkreślaliśmy, mistrzowie mówią ciągle o śmierci „ja”, jak na przykład Krishnamurti: „Czy zauważyłeś kiedykolwiek, że gdy znajdujesz się w stanie pełnej uwagi, wówczas obserwator, myśliciel, >>ja<<, centrum, znika?”²²⁰. Nieco wcześniej natomiast stwierdza: „Sama czujna świadomość ujawniła, że obserwator jest zarazem przedmiotem obserwacji”²²¹. Takie koncepcje nie są obce również tradycji zachodniej myśli filozoficznej, jak bowiem słusznie wskazuje Jonkisz (Jonkisz, 2012). Zarówno Arystoteles, Locke, jak i Kant przyjmowali istnienie swego rodzaju zmysłu wewnętrznego, pozwalającego rejestrować własne stany mentalne. To stwierdzenie natomiast, jak łatwo zauważyć, jest niczym innym jak opisem świadomości.

Rzecz jasna „jestem” jednostkowe nie istnieje w oderwaniu, lecz w rzeczywistości relacji społecznej z innymi. Jak najbardziej uzasadnione jest wręcz przypuszczenie, że z ewolucyjnego punktu widzenia powinny wykształcić się mechanizmy umożliwiające ocenę zachowań otaczających daną jednostkę osobników, czy to ze względu na potencjalne korzyści (jak np. uczenie się umiejętności) czy też zagrożenia. Nie dziwi więc dokonane przez Giacomo Rizzolattiego (Rizzolatti, 1996) odkrycie w mózgu makaków zespołów neuronów uaktywniających się nie tylko wtedy, gdy małpa wykonywała

²²⁰ J. Krishnamurti. Wolność od znanego, op. cit., s. 113.

²²¹ Ibidem, s. 107.

dane działanie, lecz również w wypadkach, kiedy wyłącznie obserwowała, jak wykonuje je ktoś inny. Tego typu neurony występują również w wielu strukturach u ludzi, a o ich obecności świadczą między innymi specyficzne zaburzenia neurologiczne. Jedną z takich struktur jest na przykład zakręt nadbrzeżny, górna część płacika ciemieniowego dolnego (IPL, *inferior parietal lobule*), którego uszkodzenie prowadzi do zaburzenia zwanego apraksją ideomotoryczną. Objawia się ono niemożnością symulacji wykonania wyuczonych wcześniej czynności, pomimo ich poprawnego rozumienia i sprawnego aparatu ruchowego. Tym samym sugeruje brak umiejętności mentalnego odgrywania danej czynności, którą to funkcje można kojarzyć z neuronami lustrzanymi. Jeszcze bardziej spektakularnych przykładów dostarczają badania przeprowadzone przez Vilayanura Ramachandrana na pacjentach z kończynami fantomowymi, którzy obserwując, jak ktoś masuje rękę innego człowieka, czuli dotyk w swoim fantomie. Ramachandran tłumaczy to zjawisko, odwołując się do dynamicznej równowagi pomiędzy sygnałami z czołowych obwodów hamujących, neuronów lustrzanych i receptorów dotyku z danej kończyny (Ramachandran, 2019). W typowej sytuacji zerowa impulsacja docierająca z receptorów skórnych hamuje wrażenie dotyku wywoływane przez neurony lustrzane. Istnieje również zaburzenie nazywane echopraksją, polegające na niekontrolowanym naśladowaniu przez pacjenta cudzych gestów, które występuje w przypadku uszkodzenia płatów czołowych, a konkretniej ich obwodów hamujących.

Tym samym nowego sensu nabiera filozoficzne stwierdzenie, iż tak naprawdę nie istnieje jednostkowe „ja”; jako że możliwe jest dosłowne odczuwanie doznań innych, a także biorąc pod uwagę fakt, jak głęboko zakodowana jest w obwodach neuronalnych potrzeba naśladownictwa, zamiast o jednostkowym bytowaniu powinno się raczej mówić o bytowaniu jednostki w grupie. Analogicznie istnieją również hipotezy wskazujące na dysfunkcję neuronów lustrzanych w zaburzeniach takich jak autyzm. Wiele jego objawów, np.: nieumiejętność odczytywania intencji, naśladowania mimiki, zabawy w udawanie, uczenia się języka czy też upośledzenie empatii, można bowiem tłumaczyć jako nieumiejętność przyjęcia punktu widzenia drugiej osoby, za co odpowiadają właśnie neurony lustrzane (Ramachandran, 2019). Stanowią one pomost, który łączy czynności percepcyjne z wykonawczymi w procesach uczenia się. Wreszcie Ramachandran stawia również hipotezę, że są one odpowiedzialne również za wykształcenie najwyższej funkcji umysłu, jaką jest samoświadomość. Rozpoczynając od tworzenia reprezentacji modeli zachowań i intencji innych, mogły one przejść do wytworzenia reprezentacji swoich własnych stanów mentalnych. Tym samym proste, jednorodne i wyrażające się reakcjami instynktownymi nieświadome samego siebie „jestem”, które prawdopodobnie obecne jest u wielu zwierząt, u ludzi mogło spojrzeć samo na siebie, zapoczątkowując gwałtowny rozwój kultury i języka.

Piśmiennictwo

1. Baars B. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge University Press 1988.
2. Baddeley A. Working Memory. *Science* 1992; 255(5044): 556–559.
3. Block N. How can we find the neural correlate of consciousness? *Trends Neurosci.* 1996; 19(11): 456–459.
4. Braud W., Schlitz M. Consciousness interactions with remote biological systems: Anomalous intentionality effects. *SEEMJ Archives* 1991; 2(1): 1–46.
5. Chalmers D. *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press 1996.
6. Chiesa A., Serretti A. Are Mindfulness-based interventions effective for substance use disorders? A systematic review of the evidence. *Subst. Use & Misuse* 2013; 49(5): 487–491.
7. Clark R., Squire L. Classical conditioning and brain systems: The role of awareness. *Science* 1998; 280(5360): 77–81.
8. Cumming B., Parker A. Responses of primary visual cortical neurons to binocular disparity without depth perception. *Nature* 1997; 389: 280–283.
9. Cumming B., Parker A. Local disparity not perceived depth is signaled by binocular neurons in cortical Area V1 of the Macaque. *J. Neurosci.* 2000; 20(12): 4758–4767.
10. Dennet D. *Consciousness explained*. Little, Brown and Company. Boston 1991.
11. Dittrich L. *Eksperyment. Opowieść o mrocznej godzinie w dziejach medycyny*. Znak. Kraków 2020.
12. Doll B., Daw N., Duncan K., Shohamy D. & Simon D. Model-based choices involve prospective neural activity. *Nat. Neurosci.* 2015; 18: 767–772.
13. Duch W. Czym jest kognitywistyka? *Kognitywistyka i Media w Edukacji* 1998; 1: 9–50.
14. Duch W. Świadomość i dynamiczne modele działania mózgu. *Neurol. i Neuroch. Pol.* 2000; 34(50); Supl. 2: 69–84.
15. Earl B. The biological function of consciousness. *Front. Psychol.* 2014; 5: 697.
16. Edelman G. *Remembered Present: A Biological Theory Of Consciousness*. Basic Books. Nowy Jork 1989.
17. Edelman G., Tononi G. Reentry and the Dynamic Core: Neural Correlates of Conscious Experience. W: *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Red. T. Metzinger. Cambridge: MIT Press 2000, 139–152.
18. Engel A., König P., Kreiter A., & Singer W. Interhemispheric Synchronization of Oscillatory Neuronal Responses in Cat Visual Cortex. *Science* 1991; 252(5009): 1177–1179.
19. Felmann D., Van Essen D. Distributed hierarchical processing in the primate cerebral cortex. *Cereb. Cortex* 1991; 1(1): 1–47.
20. Festinger L.A. *Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford 1957, Stanford University Press.
21. Flanagan O. *Consciousness Reconsidered*. MIT Press. 1992.
22. Freedman D., Milner E., Poggio T. & Reisenhuber M. Categorical representation of visual stimuli in the primate prefrontal cortex. *Science* 2001; 291(5502): 312–316.
23. Freedman D., Milner E. & Nieder A. Representation of the Quantity of visual items in the primate prefrontal cortex. *Science* 2002; 297(5587): 1708–1711.
24. Gazzaniga M.S. *The bisected brain*. Appleton-Century-Crofts. New York 1970.
25. Goff P. *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford University Press. New York 2017.
26. *Mózg a zachowanie*. Red. T. Górska, A. Grabowska, J. Zagrodzka. Wyd. Naukowe PWN. Warszawa 2012.
27. Gross C., Bender D. & Rocha-Miranda C. Visual receptive fields of neurons in inferotemporal cortex of the monkey. *Science* 1969; 166(3910): 1303–1306.
28. Grush R., Churchland P.S. Gaps in Penrose's toiling. *J. Conscious. Stud.* 1995; 2(1): 10–29.
29. Hameroff S., Penrose R. Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules: A model for consciousness. *Math. Comput. Simul.* 1996; 40(3–4): 453–480.
30. Hameroff S., Penrose R. Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory. *Phys. Life Rev.* 2014; 11(1): 39–78.
31. Han Y.R., Gandhi C.C., Grossman H., Matzel L.D., Karnik M.S., Patel D., Scott N. & Specht S.M. Individual differences in the expression of a „general” learning ability in mice. *J. Neurosci.* 2003; 23(16): 6423–6433.

32. Hawranek M. Między kontrolą a halucynacją. Rozmowa z profesorem neuronauki kognitywnej Anilem Sethem. Przekrój [online] 19.03.2021; 3573 [dostęp: 25.10.2023]. Dostępny w internecie: Między kontrolą a halucynacją – Kwartalnik Przekrój (przekroj.pl).
33. Haynes J.D., Rees G. Predicting the orientation of invisible stimuli from activity in human primary visual cortex, *Nat. Neurosci.* 2005; 8: 686–691.
34. Hebb D. *The Organization of Behaviour. A Neuropsychological Theory.* John Wiley & Sons. New York 1949.
35. Herrigel E. *Droga zen.* Thesaurus-Press. Wrocław 1992.
36. Hofmann S.G., Sawyer A.T., Witt A.A., & Oh D. The effect of mindfulness-based therapy on anxiety and depression: A meta-analytic review. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 2010; 78(2): 169–183.
37. Hubel D., Wiesel T. Receptive fields of single neurones in the cat's striate cortex. *Physio.* 1959; 148(3): 574–591.
38. Jackendoff R. *Consciousness and the computational mind.* MIT Press. Cambridge 1987.
39. Jackson F. What Mary Didn't Know. *J. Philos.* 1986; 83(5): 291–295.
40. Jaśkowski P. *Neuronauka poznawcza. Jak mózg tworzy umysł.* Vizja Press&IT. Warszawa 2009.
41. Jonkisz J. Pojęcie świadomości w kognitywistyce i filozofii umysłu: próba systematyzacji. *Filozofia Nauki* 2012; 20(2): 29–55.
42. Jordan G., Mollon J.D. A study of women heterozygous for colour deficiencies. *Vision Res.* 1993; 33(11): 1495–1508.
43. Kępiński A. *Melancholia.* PZWL. Warszawa 1974.
44. Khoury B., Fournier C., Rush S. & Shrama M. Mindfulness-based stress reduction for healthy individuals: A meta-analysis. *J. Psychosom. Res.* 2015; 78(6): 519–528.
45. Klüver H., Bucy P.C. An analysis of certain effercts of bilateral temporal lobectomy in the rhesus monkey, with special reference to „psychic blindness”. *J. Psychol. Interdisciplinary and Applied* 1938; 5(1): 33–54.
46. Koch C. *Neurobiologia na tropie świadomości.* Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2008.
47. Koch C. Ubiquitous Minds. *Scientific American Mind* 2014; 25(1): 26–29.
48. Koechlin E., Summerfield C. An information theoretical approach to prefrontal executive function. *Trends Cogn. Sci.* 2007; 11(6): 229–235.
49. Koechlin E., Kouneiher F. & Ody C. The architecture of cognitive control in the human prefrontal cortex. *Science* 2003; 302(5648): 1181–1185.
50. Konorski J. *Integrative Activity of the Brain.* University of Chicago Press. Chicago 1967.
51. Kreiman G., Koch C. & Fried I. Category-specific visual responses of single neurons in the human medial temporal lobe. *Nat. Neurosci.* 2000; 3: 946–953.
52. Krishnamurti J. *O konieczności przemiany.* Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1994.
53. Krishnamurti J. *Ty jesteś światem. Autentyczny zapis wykładów i dyskusji na uniwersytetach amerykańskich.* Dom Wydawniczy Rebis. Poznań 1997.
54. Krishnamurti J. *Wolność od znanego.* Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 2014.
55. Krzystanek M., Krupka-Matuszczyk I., Martyniak E. & Pałasz A. Mechanika mitologenu społecznego. *Psychiatria* 2015; 12(2): 62–66.
56. Lau H., Rosenthal D. Empirical support for higher-order theories of conscious awareness. *Trends Cogn. Sci.* 2011; 15(8): 365–373.
57. LeDoux J. *Historia naszej świadomości. Jak po czterech miliardach lat ewolucji powstał świadomy mózg.* Copernicus Center Press. Kraków 2020.
58. LeDoux J. *Lęk. Neuronauka na tropie źródeł lęku i strachu.* Copernicus Center Press. Kraków 2017.
59. Lucas J.R. *Minds, Machines and Gödel.* *Philosophy* 1961, XXXVI, 112–127.
60. Maharaj A. (2020), Panentheistic Cosmopsychism: Swami Vivekananda's Sāṃkhya-Vedāntic Solution to the Hard Problem of Consciousness. W: *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind.* Red. G. Brüntrup, B.P. Göcke, & L. Jaskolla, Paderborn: Brill-Mentis 2020, 273–301.
61. Maharaj N. *Rozmowy z mędrce.* Biblioteka Wiedzy Potrójnej. Warszawa 1992.
62. Maharishi R. *Nauki duchowe.* Dom Wydawniczy Rebis. Poznań 2006.
63. McGinn C. *The Character of Mind.* Oxford University Press. Oxford 1982.
64. McGinn C. *The Consciousness and Its Objects.* Clarendon Press. Oxford 2004.
65. Miller E., Asaad W. & Rainer G. Task-Specific Neural Activity in the Primate Prefrontal Cortex. *J. Neurophysiol.* 2000; 84(1): 451–459.
66. Minsky M. A framework for representing knowledge. W: *The psychology of computer vision.* Red. P.H. Winston, McGraw-Hill. New York 1975.
67. Miskin M., Ungerleider L. Contribution of striate inputs to the visuospatial functions of parieto-preoccipital cortex in monkeys. *Behav. Brain Res.* 1982; 6(1): 57–77.
68. Mistrz Eckhart. *Dzieła wszystkie.* T. 1. Red. J. Czapczyk, G. Kubski. Wydawnictwo W drodze. Poznań 2013.
69. Moore G. E. *Philosophical Studies.* Routledge & Kegan Paul. London 1922.

70. Nader K., Einarsson E.O. Memory Reconsolidation: An Update, *Ann. NY Acad. Sci.* 2010; 1191: 27–41.
71. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Rev.* 1974; 83(4): 435–450.
72. Newsome W., Britten K. & Movshon J. Neuronal correlates of a perceptual decision. *Nature* 1989; 341: 52–54.
73. Nęcka E., Orzechowski J., Szymura B. *Psychologia poznawcza*. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2013.
74. Niebauer C. *Neuronauka a buddyzm. Realne życie czy jego iluzja?* Studio Astropsychologii. Białystok 2021.
75. Niketeghad S., Bonelli L., Dorn J., Greenberg R., Muralidharan A. Patel U. & Pouratian N. Phosphene perceptions and safety of chronic visual cortex stimulation in a blind subject, *J. Neurosurg.* 2019; 132(6): 2000–2007.
76. Osho R. *Medytacja sztuka ekstazy*. Wydawnictwo KOS. Katowice 2007.
77. Pawłowski K. *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*. Zakład Wydawniczy Nomos. Kraków 1996.
78. Petri G., Carhart-Harris R., Expert P., Hellyer P.J., Nutt D., Turkheimer F. & Vaccarino F. Homological scaffolds of brain functional networks. *J. R. S. Interface* 2014, 11(101).
79. Pinker, S. *Nowe Oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*. Wyd. Zysk i S-ka. Poznań 2018.
80. Radin D., Delorme A., Michel L. Psychophysical modulation of fringe visibility in a distant double-slit optical system. *Physics Essays* 2016; 29(1): 14–22.
81. Raffone A., Manna A., Perrucci G.M., Ferretti A., Belardinelli M.O. i wsp. Neural Correlates of Mindfulness and Concentration in Buddhist Monks: A fMRI study, 2007 Joint Meeting of the 6th International Symposium on Noninvasive Functional Source Imaging of the Brain and Heart and the International Conference on Functional Biomedical Imaging, Hangzhou, China 2007, 242–244, doi: 10.1109/NFSI-ICFBI.2007.4387740.
82. Ramachandran V.S. *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?* Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2019.
83. Ramachandran V.S., Brang D. Sensations evoked in patients with amputation from watching an individual whose corresponding intact limb is being touched. *Arch. Neurol.* 2009; 66(10): 1281–1284.
84. Rizzolatti G., Fadiga L., Fogassi L. & Gallese V. Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cogn. Brain Res.* 1996; 3(2): 131–141.
85. Robinson Z., Maley C. J. & Piccinini G. Is Consciousness a Spandrel? *Journal of the American Philosophical Association* 2015; 1(2): 365–383.
86. Rosenthal D. Varieties of higher-order theory. W: *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*. Red J. Gennaro. John Benjamin Publishing Company. Amsterdam 2004, 17–44.
87. Saleem K., Suzuki W., Tanaka K. & Hashikawa T. Connections between Anterior Inferotemporal Cortex and Superior Temporal Sulcus Regions in the Macaque Monkey. *J. Neurosci.* 2000; 20(13): 5083–5101.
88. Schooler J.W., Brooks K. & Ohlsson S. Thoughts beyond words: When language overshadows insight. *Journal of Experimental Psychology: General* 1993; 122(2): 166–183.
89. Searle J.R. Consciousness. *Ann. Rev. Neurosci.* 2000; 23: 557–578.
90. Searle J.R. *Umysł. Krótkie wprowadzenie*. Dom Wydawniczy Rebis. Poznań 2010.
91. Searle J.R. *Umysł na nowo odkryty*. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1999.
92. Sheldrake R. Challenging existing paradigms and redefining values (for a more beautiful world), wykład TEDGlobal. London 2013. <https://youtu.be/JKHUaNAxsTg> [online] dostęp: 28.09.2021.
93. Sheldrake R. Is the Sun Conscious - Rupert Sheldrake, Electric Universe Conference 2018, wykład Electric Universe conference, <https://youtu.be/E56cSMzFcW8> [online], Bath 7.07.2018 dostęp: 28.09.2021.
94. Sheldrake R. *Nauka. Wyzwolenie z dogmatów*. Manendra. Wrocław 2015.
95. Sheldrake R. The "Sense of being stared at" confirmed by simple experiments. *Rivista di Biologia – Biology Forum* 2005; 92: 53–76.
96. Strauss C., Cavanagh K., Oliver A. & Pettman D. Mindfulness-Based Interventions for People Diagnosed with a Current Episode of an Anxiety or Depressive Disorder: A Meta-Analysis of Randomised Controlled Trials. *PLoS ONE* 9(4): e96110.
97. Strona internetowa Himalaya-Wiki, Ramana Maharyszi, http://himalaya-wiki.org/index.php?title=Ramana_Maharyszi, Dostęp: 17.07.2021 r.
98. Suzuki S. *Umysł zen, umysł początkującego*. P.P.U. Atext. Gdynia (b.r.).
99. Tarnas R. *Dzieje umysłowości zachodniej*. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 2002.
100. Watts A.W. *Droga zen*. Dom Wydawniczy Rebis. Poznań 1997.
101. Wilber K. *Krótką historia wszystkiego*. Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza. Warszawa 2007.
102. Yazzolino L., Connors E., Hirsch G., Sánchez J., Merabet L. Developing virtual environments for learning and enhancing skills for the blind: Incorporating user-centered and neuroscience based approaches. W: *Virtual reality for psychological and neurocognitive interventions*. Red: A. Rizzo, S. Bouchard. Springer. New York 2019, 361–385.