

Pamięci ks. prof. Józefa Tischnera

MAREK PYKA

(Kraków)

CZŁOWIEK I SENS W MYŚLI THOMASA NAGELA. POMIĘDZY FILOZOFIĄ ANALITYCZNĄ A FENOMENOLOGIĄ

Najważniejsza linia podziału w filozofii współczesnej przebiega oczywiście pomiędzy filozofią analityczną a kontynentalną¹. Prace należące do tych tradycji znacznie się różnią i zazwyczaj trudno jest wskazać dla nich jakieś zbieżne obszary. Są jednak wyjątki – wśród autorów analitycznych są i tacy, w których pracach można dostrzec treści przekraczające granice wspomnianego podziału. Do takiej, nielicznej grupy autorów z pewnością należy amerykański filozof Thomas Nagel². Wykształcenie w najlepszych ośrodkach filozofii analitycznej lat 60. XX wieku określiło metodę jego pracy, ale wśród problemów, które przyciągały jego uwagę badawczą w niemal pięćdziesięcioletniej pracy, są również takie, które tradycyjnie związane są z filozofią kontynentalną. Są to problemy, które w ramach podziałów stosowanych w filozofii kontynentalnej można zaliczyć do filozofii człowieka.

¹ Krótka wersja tego artykułu, pod nieco innym tytułem, była przedstawiona na X Polskim Zjeździe Filozoficznym w Poznaniu we wrześniu 2015 r.

² Thomas Nagel (ur. 1937 r.) jest emerytowanym profesorem New York University, z którym związany był od 1980 r. Spośród książek Nagela polski czytelnik ma do dyspozycji trzy: *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997; *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997; *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

PROBLEMY FILOZOFII CZŁOWIEKA A TRADYCJA ANALITYCZNA

Filozofia człowieka jako osobny dział nie jest wyodrębniana w ramach podziałów stosowanych w filozofii analitycznej. Jej podstawowe pytanie – o to, kim jest człowiek – byłoby zapewne zbyt ogólne³. Niemniej poszczególne problemy zaliczane tradycyjnie do filozofii człowieka są oczywiście żywo dyskutowane również w filozofii analitycznej – w ramach filozofii umysłu, szeroko rozumianej etyki i metaetyki. W szczególności dotyczy to pewnych ważnych treści koncepcji osoby: tożsamości (identyczności) osoby, problemu jaźni, woli i jej wolności, problemu słabej woli, natury działania. Zawężenie i dokładne sformułowanie problemów wraz z dążeniem do jasności i precyzji – zaletami właściwymi dla metody analitycznej – pozwalają na uzyskanie interesujących postępów w odniesieniu do stanu dyskusji w tradycji kontynentalnej. Tak właśnie jest w przypadku prac Thomasa Nagela. Połączenie metod filozofii analitycznej z zagadnieniami filozofii człowieka – które, ze swej natury, pozwalają na mniejszy stopień ścisłości – dało efekt oryginalny i godny uwagi. Odczytanie pod tym kątem prac Nagela ujawnia interesujący przyczynek do filozofii człowieka, choć nie była ona bezpośrednim celem jego badań. Przedstawiona niżej próba takiego odczytania oraz połączenia uzyskanych wyników w pewną całość jest wyłącznie interpretacją podjętą na własną odpowiedzialność.

Jaki zatem zarys obrazu człowieka ukazuje się w pracach Nagela? Dokładniej: jakie elementy tego obrazu można w nich dostrzec? Elementy te, wraz z ich możliwie najkrótszą charakterystyką, można ująć w ośmiu punktach⁴:

- 1) *Racjonalizm*. Nagel jest wyróżniającym się współczesnym obrońcą racjonalizmu we wszystkich działach filozofii, a jego ujęcie człowieka jest także jednoznacznie intelektualistyczne. W sferze praktycznej – w miejsce „zasad” Rawlsa czy „maksym” Kanta – Nagel wprowadza kategorię „racji do działania”.

³ Świadomość trudności i ogólności tego pytania w konfrontacji z bogactwem natury ludzkiej i wieloznacznością człowieka istnieje także w obrębie filozofii kontynentalnej – poszczególne próby ujęcia ludzkiej natury nieraz wydają się zbyt ogólne i uproszczone.

⁴ Sporządzając tę listę, w sposób syntetyczny korzystam z ustaleń innej mojej pracy: M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość. Wokół myśli Thomasa Nagela*, Księgarnia Akademicka–Wydawnictwo PK, Kraków 2016.

- 2) *Świadomość*. Odgrywa ona wyjątkową rolę w ujęciu natury umysłu przez Nagela. Jest on tym filozofem analitycznym, który w latach 70. XX wieku upomniał się o miejsce świadomości w filozofii umysłu, dając tym samym skuteczny impuls do podjęcia badań nad jej naturą w obrębie filozofii analitycznej.
- 3) „*Obiektywna jaźń*”. Istotną „częścią”, albo też „aspektem”, osobowości jest „obiektywna jaźń”. Stanowi ona podstawę niepowtarzalnej natury każdej jednostki, jej tożsamości i trwania w czasie. Jest też podmiotem każdej obiektywnej teorii rzeczywistości.
- 4) *Wielość perspektyw ludzkiego umysłu*. W ten sposób można określić najbardziej oryginalny przyczynek Nagela do filozofii podmiotowości. „Obiektywna jaźń” i jej perspektywa stanowią ważne treści idei podmiotowości, ale jej nie wyczerpują. Są one nieuchronnie dopełniane przez „subiektywny punkt widzenia” i perspektywy „subiektywne”. Konsekwencją tego jest niezbywalna dla ludzkiego życia wielość perspektyw – nie ma wśród nich jednej, która miałaby zdominować wszystkie pozostałe.
- 5) *Altruizm i moralizm*. Naturę moralności Nagel ujmuje w sposób „altruistyczny”, w tym sensie, że działania moralne ze swej natury wiążą się z potrzebami i pragnieniami innych osób. Tak rozumiana „altruistyczna” etyka ma swe podstawy w rozumie praktycznym, a waga racji moralnych jest większa od racji innych typów. Ukazujący się w pracach Nagela obraz człowieka ma charakter moralistyczny, jest on też jednym z najważniejszych współczesnych obrońców egalitaryzmu.
- 6) *Pytania ostateczne: śmierć*. Amerykański filozof należy do tych, którzy podejmują najtrudniejsze pytania i nie szukają żadnych kompromisów⁵. Śmierć stanowi problem, który jest obecny w jego pracach od samego początku, a jego artykuły dały skuteczny impuls do podjęcia tego problemu w filozofii analitycznej.
- 7) *Pytania ostateczne: sens życia*. Jest to problem, który Nagel podejmuje z nie mniejszą determinacją w różnych okresach, nie cofając się przed odpowiedzią negatywną i pesymistyczną.
- 8) *Problem genezy świadomości i podmiotowości w historii wszechświata*. Problem ten można uznać za jeszcze jedno „pytanie ostateczne”. Dotyczy on tego, czym w swej najgłębszej

⁵ *Pytania ostateczne* to tytuł, którym Nagel opatrzył wybór swoich prac; por. wyżej, przypis 2.

naturze jesteśmy, a Nagel stawia go w sposób równie bezkompromisowy jak dwa powyższe.

W pracach amerykańskiego filozofa nie znajdziemy stawianego wprost podstawowego pytania filozofii człowieka – o to, kim jest człowiek. Niemniej trudno wyobrazić sobie listę bardziej doniosłych problemów z obszaru filozofii człowieka niż ta przedstawiona wyżej na podstawie treści jego prac. Połączenie wyróżnionych treści prowadzi do interesującego i oryginalnego przyczynku do ogólnej filozofii człowieka. Nagel podejmuje najtrudniejsze problemy i mimo stosowania metody analitycznej nie jest bynajmniej minimalistą w stosunku do rozpatrywanych rozwiązań. Wręcz przeciwnie – podąża on w swych poszukiwaniach tak daleko, jak tylko jest to możliwe, i nie waha się iść pod prąd głównych nurtów najnowszej filozofii analitycznej.

Nie ma tu miejsca na omówienie wszystkich wyróżnionych elementów ukazującego się obrazu człowieka. W artykule rozważamy wyłącznie przyczynki Nagela do filozofii podmiotowości: ideę „obiektywnej jaźni” oraz ideę niezbywalnej wielości perspektyw ludzkiego umysłu. Odmienne perspektywy prowadzą do różnego ujęcia kluczowych problemów filozoficznych, a także ostatecznych spraw ludzkiego życia. W artykule rozpatrzmy tę różnicę w odniesieniu do problemu sensu życia. Na koniec, tylko skrótowo, zarysujemy proponowaną przez Nagela metafizyczną koncepcję umysłów i wszechświata. Wyróżniona rola świadomości i podmiotowości w pracach amerykańskiego autora skłania do porównań z najlepiej rozwiniętą filozofią świadomości w obrębie filozofii kontynentalnej, to jest z fenomenologią⁶. Niżej w sposób szkicowy podejmiemy próbę takiego porównania, a dodatkowo w przypadku problemu sensu życia odniesiemy się też do niektórych idei Kanta.

„OBIEKTYWNA JAŹŃ” I TEORIA UMYŚLU

Nagel jest tym autorem analitycznym, który pierwszy upomniał się o miejsce świadomości i podmiotowości w teorii umysłu⁷. Każda teoria,

⁶ Prace Nagela z punktu widzenia nauk kognitywnych są w Polsce wnikliwie badane przez Józefa Bremera. Perspektywa badawcza niniejszego artykułu jest odmienna, odwołuje się w nim do metod filozofii, nie przesądzając o powiązaniu tych metod z naukami empirycznymi. Szczegółowe odniesienia do prac Bremera są podawane w przypisach.

⁷ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, s. 203–219. Por. też: *Subiektywne i obiektywne*, tamże, s. 237–257. Pierwszy z artykułów

która nie uwzględnia ich we właściwy sposób, popełnia błąd w punkcie wyjścia i pomija coś szczególnie ważnego. Dotyczy to również najżywiej obecnie rozwijanych nauk kognitywnych. Przekonanie o ważności świadomości i podmiotowości łączy stanowisko Nagela i fenomenologię. Oba poglądy dzielają też przekonanie o tym, że świadomość nie może być właściwie opisana z zewnątrz, z perspektywy nauk fizycznych i innych, które są od nich zależne. Są też ważne różnice. W ujęciu zjawisk świadomości przez Nagela nie ma sfery sensów, przedmiotów intencjonalnych, na które skierowane są akty świadomości⁸. Jest tak być może dlatego, że sfera znaczeń i sensów w pojawia się w filozofii analitycznej dopiero na poziomie języka. Cała uwaga badawcza Nagela koncentruje się natomiast na swoistej jakości zjawisk świadomości – na tym, że są one dane z wewnętrznego, „subiektywnego punktu widzenia”. Te z kolei własności nie były przedmiotem badań fenomenologów, różnice pomiędzy poszczególnymi typami aktów świadomości dochodzą do głosu w ich badaniach jedynie w sposób pośredni, zawsze w powiązaniu ze zróżnicowaniem poszczególnych typów przedmiotów, na które skierowane są akty świadomości. Szczegółową analizę wystąpienia Nagela, recepcji jego idei w obrębie filozofii analitycznej, a także próbę szkicowego porównania do stanowiska fenomenologów przedstawiłem w innym miejscu⁹. W niniejszym artykule podejmowana jest problematyka podmiotowego bieguna świadomości.

Najważniejsze treści ogólnej idei umysłu obejmują ciąg przeżyć oraz „wewnętrzny punkt widzenia”, z którego są one dane. W przypadku umysłu ludzkiego dochodzi kolejna i ważna własność – jego świadomość ma również charakter refleksyjny. Może on kierować uwagę poznawczą nie tylko na specyficzne jakości poszczególnych przeżyć, ale również na samego siebie jako ich podmiot. W obrębie badań fenomenologów różnica ta dochodzi do głosu w pracach Maxa Schelera. Wiąże się ona z przejściem od warstwy „witalno-psychicznej” do warstwy „duchowej” w sferze świadomości. Przejście to łączy Scheler

zyskał status pozycji „klasycznej” i pojawia się w antologiach z filozofii umysłu. Jest też negatywnym punktem odniesienia dla tych filozofów analitycznych, którzy dążą do wyjaśnienia świadomości z zewnątrz.

⁸ Wyróżniającą cechą teorii fenomenologicznej jest też aktywny charakter świadomości.

⁹ M. Pyka, *Thomas Nagel i problem świadomości w najnowszej filozofii analitycznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 33, 2005, z. 3, s. 35–61. Por. też J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.

z obecnością duchowego „centrum osobowego” w człowieku, ze świadomością przedmiotów oraz z pojawieniem się kategorii substancji i rzeczy. Duchowe „centrum” oraz wymienione kategorie umożliwiają to, że człowiek staje się istotą „otwartą wobec świata”¹⁰.

„Osoba” w ujęciu Schelera stanowi „jedność” różnorodnych aktów świadomości, a w szczególności aktów „duchowych”. Nie wprowadza on jednak jakiegoś pojęcia „ja”, jako trwałej podstawy tej jedności. Inaczej jest natomiast w ujęciach Husserla i Ingardena – w ich badaniach podmiotowy biegun świadomości dochodzi do głosu wprost, w postaci „ja transcendentalnego” albo „czystego Ja”. Józef Tischner w swych badaniach chce pójść jeszcze dalej i w celu ujęcia najgłębszego rdzenia podmiotowości wprowadza pojęcie „Ja aksjologicznego”¹¹. To, że zależy nam na jakichkolwiek wartościach w świecie, ma swój fundament w naturze naszej podmiotowości, w tym, że w sposób najbardziej pierwotny doświadczamy jej jako pewnej wartości.

Idea podmiotowego bieguna świadomości pojawiła się w pracach Nagela w latach 80. w postaci idei „obiektywnej jaźni”¹². „Obiektywna jaźń” jest istotną treścią określającą specyfikę umysłu ludzkiego – jest jego ważnym „aspektem”, albo też „częścią”. Jest czymś prostym i trwałym, stanowi podstawę tożsamości jednostki w ciągu całego jej życia mimo wszystkich naturalnych i nieuchronnych zmian o charakterze fizycznym i psychicznym¹³. Stanowi ona też podstawę niepowtarzalnej indywidualności, unikalnego charakteru każdej osoby, tego, że to jestem właśnie „ja”, a nie ktoś inny. Przede wszystkim jednak jest ona koniecznym podmiotem każdej obiektywnej teorii rzeczywistości.

Czy tego rodzaju idea jaźni jest potrzebna do ujęcia specyfiki ludzkiego umysłu, ludzkiej podmiotowości i człowieka w ogóle? I czy tak rozumiana jaźń naprawdę istnieje? Spojrzenie na tradycję filozoficzną

¹⁰ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 43–149, zwł. s. 84–89.

¹¹ J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, red. nauk. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, zwł. s. 391–417; tenże, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 188–189, s. 204–219.

¹² T. Nagel, *Widok znikąd*. Po raz pierwszy idea „obiektywnej jaźni” pojawiła się kilka lat wcześniej w: T. Nagel, *The Limits of Objectivity* [w:] *The Tanner Lectures on Human Values*, red. S. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City 1980, t. 1, s. 76–139.

¹³ W przypadku chorób psychicznych lub wypadków może dojść do utraty lub zaburzeń tej tożsamości.

wskazuje, że nie ma na te pytania jednoznacznej odpowiedzi; zarówno historyczne, jak i współczesne stanowiska podlegają wyraźnemu podziałowi o charakterze dychotomicznym. Podmiotowa jaźń istnieje dla Kartezjusza, Locke’a, Kanta, Husserla i Ingardena, a spośród filozofów analitycznych dla McTaggarta, Strawsona, Madella¹⁴. Nie istnieje natomiast według Hume’a, Ryle’a, Parfita. Z kolei według Wittgensteina i jego kontynuatorów jest ona jedynie „gramatyczną iluzją”. Również we współczesnej filozofii kontynentalnej istnieją silne nurty, w których dokonuje się dekonstrukcji nie tylko idei jaźni, ale również idei podmiotowości w ogóle¹⁵. Stanowiska negatywne przeważają też w najnowszej filozofii analitycznej. Zdaniem wyróżniającego się zwolennika poglądu negatywnego kognitywisty Daniela Dennetta trwała jaźń jest jedynie narracyjną konstrukcją, której nie odpowiada nic rzeczywistego¹⁶. David Chalmers, jeden z najbardziej aktywnych badaczy umysłu w filozofii współczesnej, jest natomiast zwolennikiem poglądu pozytywnego¹⁷. Argumentuje on, że podmiot świadomości istnieje, a próba jego wyjaśnienia stanowi „trudny problem” dla teorii świadomości, w odróżnieniu od prób wyjaśnienia świadomego spostrzegania i innych świadomych przeżyć. Szkicowany tu spór jest otwarty i zapewne takim pozostanie. Zwolennicy tezy o istnieniu trwałej jaźni jako podmiotu ludzkich przeżyć i działań odwołują się zazwyczaj do jakiejś formy jej bezpośredniego poznania. Ono jednak, jak zauważa Bertrand Russell, w odniesieniu do podmiotu okazuje się mniej wiarygodne niż w przypadku spostrzeżenia zmysłowego albo pamięci. Warto przytoczyć jego celne słowa w tej sprawie:

[...] wydaje się, że musimy doznawać tej rzeczy, która niezależnie od jej natury – widzi słońce i doznaje danych zmysłowych. A zatem, w pewnym sensie *wydawać by się mogło, że musimy doznawać naszych „ja” jako czegoś odmiennego od naszych po-*

¹⁴ Idea „jaźni” i „osoby” zarówno w ujęciach klasycznych, jak i w filozofii analitycznej są przedmiotem rozległej i wnikliwej monografii J. Bremera: *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2008. W tym miejscu korzystam z ustaleń tej pracy. Nie uwzględnia ona jednak ujęcia świadomości w fenomenologii – to właśnie spojrzenie stanowi podstawową płaszczyznę odniesienia w tym artykule.

¹⁵ Przegląd idei podmiotowości, w tym również koncepcji krytycznych i destrukcyjnych por. M. Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.

¹⁶ D. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

¹⁷ D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, WN PWN, Warszawa 2010.

szczególnych doświadczeń. Ale jest to niełatwe pytanie i można przytoczyć trudne i skomplikowane argumenty za i przeciw¹⁸.

Wprowadzając ideę „obiektywnej jaźni”, Nagel jednoznacznie przychyliła się do stanowisk pierwszego typu, staje po tej samej stronie co fenomenologia¹⁹. „Obiektywna jaźń” nie jest „gramatyczną iluzją” albo jakimś tylko konstruktem – jest ona dla niego czymś jak najbardziej rzeczywistym. W wewnętrznym, bezpośrednim poznaniu jest ona czymś kompletnym, nie można dostrzec jakichkolwiek jej powiązań z mózgiem – naprawdę jednak, i w tej sprawie Nagel całkowicie różni się od Kartezjusza, jest ona związana z mózgiem i bez niego nie mogłaby istnieć.

Czy „obiektywna jaźń” naprawdę istnieje? W jaki sposób możemy przekonać się o jej istnieniu? Można dostrzec dwa sposoby uzasadniania przez Nagela tej fundamentalnej tezy: jeden z nich odwołuje się do poznania bezpośredniego, drugi natomiast przyjmuje postać pewnej argumentacji²⁰. Pierwszy, bezpośredni sposób przywodzi na myśl analizę Kartezjusza. Odwołuje się on do tej zdolności umysłu ludzkiego, która wyraża się w możliwości dystansowania się od uwarunkowań i w stopniowym pomijaniu wszystkich empirycznych charakterystyk bytu konkretnej jednostki – mógłbym być w zupełnie innym czasie, miejscu w świecie, w innych relacjach społecznych i w zupełnie odmiennych empirycznych uwarunkowaniach – a nadal byłbym sobą, tym, a nie innym człowiekiem. Każdy może przejść tę drogę i dotrzeć w ten sposób do bezpośredniej świadomości swej własnej „obiektywnej jaźni”. Jest ona podstawą tożsamości i niepowtarzalnego charakteru danej osoby, ale w sposób konieczny nie jest związana z jakimiś konkretnymi empirycznymi jej własnościami czy uwarunkowaniami. Empi-

¹⁸ Por. B. Russell, *Wiedza bezpośrednia a wiedza przez opis* [w:] tegoż, *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, WN PWN, Warszawa 2004, s. 58–59, kursywa dodana.

¹⁹ Pewną trudność w tej sprawie zawiera stanowisko Maxa Schelera. Nie mówi on bowiem o podmiotowym „ja”, lecz o „duchowej” osobie w człowieku, przez którą rozumie jedność różnego rodzaju duchowych aktów świadomości. Nie wyjaśnia jednak, co stanowi podstawę jedności tych aktów.

²⁰ W tym i innych miejscach artykułu korzystam z wyników mej pracy: M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość*, s. 120 i n. Ideę „obiektywnej jaźni” rozpatruje również J. Bremer. Zwraca on szczególną uwagę na jej związki z mózgiem i systemem nerwowym. Tutaj te zależności pomijamy, skupiając się na innych treściach idei Nagela. Szczególną uwagę zwracamy też na obecność i konflikt różnych perspektyw, co stanowi główną myśl *Widoku znikąd*, której nie podejmuje Bremer. Por. J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, s. 305–325.

ryczna, konkretna egzystencja danej osoby stanowi w tym kontekście „okno” na świat dla jej „obiektywnej jaźni”.

Drugi sposób uzasadniania ma charakter pośredni – polega on na wnioskowaniu dotyczącym „obiektywnej jaźni” na podstawie sposobów i rezultatów jej funkcjonowania w obrębie podstawowych działów filozofii i sposobów myślenia o ludzkim życiu²¹. Jest coś, co łączy obie te metody. Ich wspólnym elementem jest odniesienie do specyficznej i najważniejszej tendencji umysłu ludzkiego. Jest nią „impuls do transcendencji”, czyli dążenie do przekraczania własnych, subiektywnych uwarunkowań, zakłócających i zniekształcających wewnętrzną reprezentację otaczającego świata. W ten sposób na poziomie świadomości i reprezentacji językowych ujawnia się coś, co stanowi o specyfice ludzkiego umysłu – tworzony jest ciąg coraz bardziej obiektywnych obrazów rzeczywistości. Sama natomiast obiektywność przestaje być rozumiana w ramach opozycji subiektywny–obiektywny, a staje się cechą, która podlega stopniowaniu. Ostatecznym celem dążenia do obiektywności jest pojawiający się w tytule książki „widok znikąd” – obraz rzeczywistości całkowicie wolny od jakichkolwiek subiektywnych domieszek.

Czym jest „obiektywna jaźń” rozpatrywana w tym kontekście? Po pierwsze, jest tym czynnikiem w umyśle ludzkim, który jest odpowiedzialny za to dążenie – jest podmiotem tego procesu. Po drugie, „obiektywna jaźń” jest koniecznym podmiotem każdej, najbardziej nawet abstrakcyjnej obiektywnej teorii rzeczywistości, która jest tworzona w wyniku tego dążenia; dotyczy to teorii zarówno filozoficznych, jak i naukowych. W ramach nauk fizycznych i matematycznych obecność podmiotu i jego uwarunkowania zostaje całkowicie pominięta – jest to abstrakcja konieczna w metodach tych nauk. Jednak gdyby nie podmiotowość i ten czynnik w umyśle ludzkim, który Nagel określa mianem „obiektywnej jaźni”, nie byłoby możliwe zbudowanie żadnej teorii matematycznej ani fizycznej. (W szczególności nie byłoby też możliwe zbudowanie żadnej redukcjonistycznej teorii podmiotowości i jaźni, takiej, w ramach której ich istnienie jest odrzucane). W ocenie Nagela współczesna kultura intelektualna jest zdominowana przez nauki empiryczne i ich sukcesy. Konsekwencje tego stanu rzeczy widoczne są zarówno w filozofii umysłu, jak i filozofii w ogóle. W filozofii umysłu nie dochodzi do głosu właściwe ujęcie podmiotowości i świadomości. Z kolei w ogólnym obrazie rzeczywistości nie ma miejsca na właściwe

²¹ T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 81.

ujęcie natury umysłów i podmiotowości, a zamiast niego dominują tendencje scjentystyczne.

Odnieśmy teraz stanowisko Nagela do wybranych idei i ocen fenomenologów. Przedstawiona przez niego diagnoza współczesnej kultury intelektualnej pozostaje w dużej zgodności z tą diagnozą, której dokonał Husserl ponad 50 lat wcześniej. Kultura ta, jak twierdzi filozof w *Kryzysie nauk europejskich*, jest w znacznym stopniu zdominowana przez nauki empiryczne i ich sukcesy, a przede wszystkim nie ma w niej miejsca na właściwie ujętą ideę podmiotowości²². Husserl diagnozował tę sytuację jako „kryzys”, kryzys „nauk europejskich” albo „europejskiej idei człowieczeństwa”. Nagel nie używa tak mocnych słów, ale jego diagnoza w dużym stopniu współbrzmi z głosem Husserla. Niezależnie od tego, jak wielkie są sukcesy współczesnych nauk, scjentyzm nie jest właściwą drogą dla filozofii. Konsekwencje obecnego stanu rzeczy mają zdaniem Nagela przede wszystkim charakter poznawczy – prowadzą do zawężenia obrazu rzeczywistości we współczesnej filozofii i kulturze, a także do niewłaściwej idei umysłu i podmiotowości. W ocenie Husserla mają one charakter nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny, a sposób, w jaki je on ujmuje, jest dość dramatyczny. Ograniczenie idei rozumu w ogóle wyłącznie do rozumu naukowego prowadzi, w jego ocenie, do uniemożliwienia realizacji europejskiej idei człowieczeństwa – to jest idei kształtowania własnego życia w świetle poznanej przez rozum prawdy.

Tym, co łączy fenomenologów, a w szczególności Husserla i Nagela, jest przekonanie o doniosłości problematyki świadomości i podmiotowości. Husserl dąży do odsłonięcia sfery transcendentnej świadomości jako podstawy wszelkich sensów, w tym również sensu świata. Główny cel Nagela jest odmienny – jest nim dążenie do uwzględnienia i znalezienia właściwego miejsca dla świadomości i podmiotowości w ogólnym obrazie rzeczywistości. Jest on przekonany, że podmiot musi być obecny u podstaw każdej, nawet najbardziej abstrakcyjnej teorii rzeczywistości, ale nie podziela idealizmu Husserla. Mimo że Husserl ujmuje naturę poznania w sposób idealistyczny, a Nagel w sposób realistyczny, obydwaj są przekonani o potrzebie odrzucenia scjentyzmu. W najnowszej filozofii analitycznej świadomość znajduje się w centrum uwagi, dotyczy to również nauk kognitywnych. Jednak programy ba-

²² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo PAT, Kraków 1987.

dawcze w głównym nurcie filozofii analitycznej mają charakter jednoznacznie empiryczny. W ramach obliczeniowego modelu umysłu dąży się do możliwie pełnego wyjaśnienia świadomości, intencjonalności, perspektywy pierwszoosobowej, a nawet podmiotowości. W modelu tym umysł jest ujęty jako system złożony z wielu podsystemów równolegle przetwarzających informację. Świadomość miałaby być w tym ujęciu jakąś pochodną niektórych z tych procesów, czymś w rodzaju wewnętrznego filmu wytwarzanego przez mózg, takiego, który zawiera również samego obserwatora czy „właściciela” tego filmu. Thomas Nagel należy do najważniejszych krytyków tego rodzaju ujmowania natury świadomości. Jego zdaniem badania te mogą przynieść wiele pomocnych informacji, ale pomijają to, co jest najważniejsze dla zrozumienia natury świadomości i podmiotowości²³. Najbardziej ogólny obraz rzeczywistości w myśli Nagela – „widok znikąd” – jest szerszy od tego obrazu, który ukazuje się we współczesnych naukach przyrodniczych – jest on bogatszy o, właściwie rozumianą, sferę umysłów i ich wewnętrznych perspektyw.

Dotyczące świadomości badania Husserla i innych fenomenologów są, rzecz jasna, niewspółmiernie bardziej rozwinięte od tych, które rozpoczął Nagel i jego następcy w filozofii analitycznej, a w szczególności John Searle i David Chalmers. Prace fenomenologów koncentrują się przede wszystkim na badaniach czystej świadomości, aktów „transcendentalnego ja”, w których pojawiają się jednostkowe przedmioty intencjonalne, a także ich ogólne istoty. Niemniej w późnym okresie swej pracy Husserl wprowadził pojęcie świata życia (*Lebenswelt*) oraz rozpoczął jego badanie metodą fenomenologiczną. Badania te prowadzą do fenomenologii życia codziennego, świata wspólnego, przeżywanego przez wspólnotę osób.

Spoglądając z zewnątrz i ryzykując pewne uproszczenia, można zauważyć, że fenomenologia Husserla zawiera dwa typy perspektyw w obrębie zjawisk świadomości: perspektywę teoretyczną oraz perspektywę życiową, praktyczną. Nagel nie podejmuje, rzecz jasna, tak dokładnych badań świadomości teoretycznej jak Husserl i inni fenomenolodzy. Niemniej obraz świadomości i podmiotowości, jaki wyłania się z jego prac, jest w pewnym sensie bardziej złożony. Tym, co wybija się w nim na pierwszy plan i okazuje się najważniejszą charakte-

²³ Najważniejszym przeciwnikiem stanowiska Nagela jest w tej sprawie D. Dennett. Buduje on konkurencyjne ujęcie świadomości, tzw. heterofenomenologię, w którym świadome przeżycia podmiotu są zamieniane na wypowiedzi językowe o tych przeżyciach. Dzięki temu mają się one stać publiczne i dostępne dla metod naukowych.

rystyką świadomości i podmiotowości, jest, właściwa ich naturze, nieprzewycięzalna wielość perspektyw. A także – co za tym idzie – możliwość różnych relacji, napięć i konfliktów między tymi perspektywami. Określoną w ten sposób wielość perspektyw świadomości oraz wielość punktów widzenia podmiotu należy uznać za najbardziej oryginalną część przyczynku Nagela do filozofii podmiotowości i filozofii człowieka. Aby dokładniej ją przybliżyć, trzeba się odwołać do najważniejszej w całym myśleniu Nagela dystynkcji, a mianowicie do różnicy między tym, co „subiektywne”, i tym, co „obiektywne”.

WIELOŚĆ PERSPEKTYW PODMIOTU. „SUBIEKTYWNE” I „OBIEKTYWNE”

„Obiektywna jaźń” stanowi najważniejszą treść w idei podmiotowości i obrazie człowieka, jakie ukazują się w pracach Nagela, ale ich nie wyczerpuje. Droga do „obiektywnej jaźni” prowadzi przez stopniowe pomijanie subiektywnych uwarunkowań codziennego życia: miejsca i czasu, egoizmu i egocentryzmu, a w końcu i uwarunkowań związanych z ludzką perspektywą gatunkową. Rzecz jednak w tym, że to, co zostało przekroczone na drodze do obiektywności – „subiektywny punkt widzenia” i związana z nim subiektywna perspektywa, nie może zostać całkowicie pominięte, ale upomina się o swoje prawa i również dochodzi do głosu. Pełniejsza koncepcja ludzkiego umysłu i podmiotowości wymaga, aby ten fakt uwzględnić i przyznać mu należne miejsce. Obok refleksji i życia teoretycznego każdy musi również prowadzić swoje konkretne, codzienne życie. „Subiektywny punkt widzenia” i związana z nim perspektywa muszą także pozostać i muszą być uwzględnione w pełniejszej koncepcji podmiotowości – nie mogą zostać całkowicie podporządkowane „obiektywnemu punktowi widzenia”. W odróżnieniu od umysłów innych istot żywych tym, co właściwe dla umysłu ludzkiego, jest wielość punktów widzenia i wielość perspektyw, jakie z nimi się wiążą. Pełniejsza idea podmiotowości musi uwzględnić nie tylko „obiektywną jaźń” i jej perspektywę, ale również i tę wielość. Ukazujący się w pracach Nagela obraz świadomości jest w sposób niezbywalny określony przez tę wielość perspektyw. Nie jest możliwe ich uporządkowanie i zharmonizowanie w ramach jakiegoś szerszego porządku, jakiejś jednej, nadrzędnej perspektywy. Są wśród nich perspektywy „obiektywne” z najbardziej ogólnym „widokiem zniakąd”, ale są również perspektywy „subiektywne”.

Mimo zróżnicowania omawianą wielość perspektyw cechuje wspólna, dychotomiczna forma, która może przyjmować różne postaci. Forma ta jest określona przez przeciwstawienie tego, co „subiektywne”, i tego, co „obiektywne”. Przeciwstawienie to pojawiło się na początku drogi filozoficznej Nagela i, powtórzmy, stanowi najważniejszą opozycję w całości jego myśli. W pierwszym i najbardziej podstawowym znaczeniu odnosi się ono do odróżnienia zjawisk mentalnych, świadomości, od zjawisk fizycznych w kontekście metodologicznych możliwości nauk empirycznych²⁴. Jest to znaczenie, które pojawiło się na początku filozoficznej drogi Nagela, jest obecne w całym jego myśleniu, a w ostatnich latach znalazło bezpośrednie wsparcie w postulacie nowej metafizyki umysłów i wszechświata.

W *Widoku znikąd* opozycja „subiektywnego” i „obiektywnego” zostaje umieszczona w nowym i szerszym kontekście, który stanowi wprowadzona tam koncepcja ludzkiego umysłu i właściwych mu tendencji. Dążenie do obiektywności i „obiektywny punkt widzenia” zostają w jej ramach odczytane jako przejawy oddziaływania „obiektywnej jaźni”, a rozważana opozycja uzyskuje tam również inne znaczenia. Wielość znaczeń tego, co „subiektywne” i „obiektywne”, może być usprawiedliwiona przez fakt, że przechodzenie od „subiektywnego” do „obiektywnego” punktu widzenia ma charakter ciągły, a oddziaływanie „obiektywnej jaźni” dochodzi do głosu w różnorodny sposób. Napięcie między, związanymi z „obiektywną jaźnią”, perspektywami obiektywnymi a perspektywą subiektywną wyznacza główny tok rozważań w *Widoku znikąd*. Relacje między perspektywami „obiektywnymi” i „subiektywnymi” mogą przyjmować rozmaite formy: mogą one ze sobą współistnieć i mieć charakter równorzędny, jedna z nich może dominować nad drugą, mogą one wreszcie znajdować się w stanie bardziej lub mniej ostrego konfliktu, dla którego nie ma rozwiązania.

Sytuacje tego ostatniego typu mogą występować w obrębie filozofii umysłu, a tym samym i filozofii człowieka. Nie możemy własnej podmiotowości, jaźni, własnych intencji, wolności i odpowiedzialności traktować tak, jakby były one zjawiskami czegoś, co w gruncie rzeczy jest zupełnie inne; tak na przykład, jakby były one jedynie pochodnymi ogromnej ilości procesów przetwarzania informacji w sieciach neuronowych naszego mózgu. W tym przypadku albo jedna, albo druga perspektywa musi wziąć górę. Dla Nagela jest to perspektywa podmiotowa, jest to jego najważniejsze rozstrzygnięcie co do metod

²⁴ T. Nagel, *Subiektywne i obiektywne*; tenże, *Widok znikąd*, s. 8–9.

i możliwości filozofii w porównaniu z metodami i możliwościami nauk empirycznych²⁵. Jest to też jego odpowiedź na roszczenia scjentyzmu, którego nadmierny wpływ dostrzega on we współczesnej filozofii analitycznej. Odpowiedź ta jest oczywiście zgodna z postawami i rozstrzygnięciami fenomenologów.

W etyce rozważana dychotomia przyjmuje nieco inną postać – jest to postać opozycji między „osobowym” albo „osobistym” punktem widzenia i punktem „bezosobowym”. Obydwa te punkty i związane z nimi perspektywy są niezbywalnym elementem podmiotowości, tego, czym jesteśmy, i żaden z nich nie może być podporządkowany drugiemu, a tym bardziej nie może być przez niego wchłonięty. Rola „osobistego” punktu widzenia i związanej z nim pierwszoosobowej perspektywy jest w sferze praktycznej podwójna. Po pierwsze, stanowi on podstawę ugruntowania teorii etycznych o charakterze deontologicznym i ich obrony przed zarzutami konsekwencjalistów. „Bezoso-bowy” punkt widzenia jest z kolei fundamentem utilitaryzmu i innych teorii konsekwencjalistycznych. W ten sposób dualizm „osobistego” i „bezosobowego” punktu widzenia ukazuje podmiotowe źródła genezy najważniejszego sporu w etyce analitycznej XX wieku. Po drugie, „osobisty” punkt widzenia stanowi podstawę, należącej każdej osobie, sfery wolności, tej, w której może ona żyć własnym życiem, realizować własne pasje i plany i nie podporządkowywać swego życia wymaganiom płynącym ze strony innych osób. Gdyby jednak miało dojść do konfliktu między tą perspektywą a wymaganiami moralnymi, rozum praktyczny w stanowisku Nagela opowiada się po stronie moralności (danej zarówno z „bezosobowego”, jak i „osobistego” punktu widzenia) – nawet wtedy, kiedy ceną miało być pomyślne życie.

Opozycja pomiędzy „osobistym” i „bezosobowym” punktem widzenia przyjmuje jeszcze bardziej wyraźną postać w filozofii politycznej. Dochodzi ona do głosu w często dysktowanym problemie relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem, a także w konfliktach, jakie są możliwe w obrębie tej relacji. Filozofia polityczna i teoria instytucji muszą uwzględnić fakt, że wyróżniane w ich ramach pozycje muszą być w rzeczywistości obsadzone przez istoty o złożonej naturze.

Uznanie opozycji między tym, co „subiektywne”, i tym, co „obiektywne”, za wpisana w naturę ludzkiego umysłu daje możliwość pew-

²⁵ Według jego najważniejszego oponenta D. Dennetta istotniejsza jest perspektywa zewnętrzna. W tym też sensie teoria ewolucji i jej rozszerzenie na sferę własności umysłu stanowi „kwas żrący”, który redukuje wszystkie „wyższe” władze, czynności i formy świadomości człowieka do poziomu niższego.

nego wglądu w problematykę metafizyczną, mimo że sam Nagel na tę możliwość wprost nie wskazuje²⁶. Można mianowicie zauważyć, że obecność wewnętrznego, podmiotowego punktu widzenia stanowi podstawę tych teorii filozoficznych, które wychodzą od świata wewnętrznego, od podmiotu; z kolei obecność obiektywnego punktu widzenia stanowi podstawę formułowania teorii obiektywistycznych, wychodzących od świata zewnętrznego. Nietrudno jest dostrzec obecność tych dwóch typów teorii oraz występujące między nimi napięcie w niemal całej historii filozofii. Idąc dalej tym tropem, to samo napięcie można by dostrzec także w obrębie filozofii Wschodu, z większym zapewne naciskiem na wewnętrzny punkt widzenia. Nagel chce pójść śródkową drogą i w swym stanowisku oddać sprawiedliwość i jednemu, i drugiemu punktowi widzenia. Broniona przez niego teza o równorzędności obu perspektyw prowadzi go do wyodrębnienia różnych rodzajów obiektywności, a w końcu do propozycji radykalnej zmiany w sposobie rozumienia naturalizmu²⁷.

Amerykański filozof nie podejmuje problematyki najistotniejszych relacji międzyludzkich. W dwudziestowiecznej filozofii kontynentalnej w sposób najgłębszy mówi o nich filozofia dialogu, ukazując „relację dialogiczną” jako najważniejszą charakterystykę bytu ludzkiego²⁸. Łatwo dostrzec, że ideę dualizmu perspektywy „subiektywnej” i „obiektywnej” można odnieść także do sfery relacji i związków międzyludzkich. Tu także występuje dualizm perspektyw, a rolę zdecydowanie ważniejszą odgrywa oczywiście perspektywa „osobista”, podmiotowa. W niej właśnie, a dokładniej w obrębie szczególnej relacji wewnętrznych perspektyw dwóch podmiotów, może dojść do „wydarzenia spotkania” i mogą się nawiązywać, najbardziej doniosłe dla ich życia, „relacje dialogiczne”. Wszystkim, co można tu uzyskać w perspektywie obiektywnej, socjologicznej, jest tylko jakiś zewnętrzny, statystyczny obraz związków międzyludzkich, rodziny czy też małych grup.

Tym, co w pracach Nagela stanowi najbardziej oryginalny przyczynek do filozofii podmiotowości, jest koncepcja wielości perspektyw oraz napięć między nimi. Aby ten przyczynek ukazać nieco wyraźniej, warto w tym miejscu uzupełnić go pewnym komentarzem. Jest on ujęty

²⁶ Skupia się on na poszczególnych działach filozofii, choć i w tym przypadku dochodzą do głosu niektóre stanowiska historyczne.

²⁷ O tej propozycji będzie mowa pod koniec artykułu.

²⁸ T. Gadacz, *Filozofia dialogu* [w:] tegoż, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, tom 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 503–638. Por. też J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

w trzech punktach, które odnoszą się kolejno: do porównania z perspektywizmem, do różnicy między potocznym a naukowym obrazem świata i wreszcie do stanu dyskusji w literaturze wtórnej. Po pierwsze, wielość perspektyw Nagela nie jest perspektywizmem, który występował w obrębie filozofii życia, a w szczególności w filozofii Nietzschego. Nie jest to też perspektywizm wynikający ze zróżnicowania poszczególnych kultur czy epok historycznych. Wszystkie te stanowiska, we wprowadzonym przez Nagela podziale, musiałyby się znaleźć po stronie perspektyw subiektywnych. A te stanowią tylko część prawdy – w naturze ludzkiej jest bowiem zawarte także dążenie do obiektywności, do przyjmowania obiektywnego „punktu widzenia” i perspektyw, które z nim się wiążą. Pomijanie ich byłoby albo niedostrzeganiem, albo ignorowaniem istotnej części tego, czym jesteśmy. Perspektywy te są uniwersalne, a Nagel jest najgłębiej przekonany, że dotyczy to zarówno rozumu teoretycznego, jak i praktycznego.

Drugi punkt odnosi się do relacji pomiędzy rozważaną opozycją Nagela a dystynkcją potocznego, zdroworozsądkowego obrazu świata i obrazu naukowego. Pomimo pewnych podobieństw są one odmienne. Dystynkcja obrazu potocznego i naukowego była przedmiotem namysłu w filozofii XX wieku²⁹. Zorientowani scjentyście autorzy głosili wyższość poglądu naukowego, a także to, że musi on zastąpić obraz zdroworozsądkowy. Inaczej podchodził do tego problemu Wilfrid Sellars, uznawany za jednego najważniejszych filozofów amerykańskich XX wieku. Był on zwolennikiem „naukowego realizmu” i uznawał wyższość obrazu naukowego. Niemniej chciał również docenić wartość potocznego, ludzkiego obrazu świata, który nazywał „obrazem manifestującym się”; tym, do czego zmierzał, było wyjaśnienie i uznanie jego obecności³⁰. Podstawowe dla stanowiska Nagela rozróżnienie tego, co „subiektywne”, i tego, co „obiektywne”, ma wiele postaci. Być może któraś z nich zbliża się do rozróżnienia potocznego i naukowego obrazu świata albo do sięgającej głębiej dystynkcji Sellarsa. Niemniej ujętych całościowo dystynkcji i opozycji

²⁹ Por. np. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, Towarzystwo Przyjaciół Książki, Warszawa 1968. W ujęciu W. Tatarkiewicza filozofii miała przyspaść rola arbitra w określeniu relacji między tymi obrazami.

³⁰ W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* [w:] tegoż, *Empiricism and Philosophy of Mind*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, s. 1–40. Wersja elektroniczna: <<http://selfpace.uconn.edu/class/percep/SellarsPhilSciImage.pdf>> [dostęp: 30.08.2016]. Poglądy Sellarsa wnikliwie omawia J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, s. 34–56.

Nagela nie można utożsamiać z żadną z nich. Nagel ceni osiągnięcia nauki, ale w odróżnieniu od Sellarsa nie uznaje wyższości obrazu naukowego, a w szczególności w odniesieniu do poznania sfery świadomości i podmiotowości dystynkcja Nagela jest bardziej fundamentalna i ma głębsze uzasadnienie³¹.

Trzeci i ostatni punkt odnosi się do komentarzy i interpretacji formułowanych w literaturze wtórnej. Obraz podmiotowości, jaki ukazuje się w pracach Nagela, ma charakter złożony – z wielością perspektyw nieuchronnie idzie w parze możliwość ich konfliktów. Alan Thomas, autor monografii poświęconej Nagelowi, odnosząc się do tych spraw, zauważa, że jest to podział „tragiczny”³². Jest to określenie zbyt dramatyczne. Co prawda, Nagel zauważa, że jesteśmy istotami „podzielnymi”, nasza natura jest „złożona”, a nawet pisze o „rozdarcie” obecnym w naszej myśli i życiu³³. Również w etyce akcentuje on powszechną obecność konfliktów racji, choć jednocześnie zakłada, że dla wielu z tych konfliktów istnieje właściwe rozwiązanie³⁴. Niemniej jego ogólnym dążeniem jest ukazanie „gry” perspektywy „wewnętrznej” i „zewewnętrznej” w różnych sferach, a jasną świadomość tego stanu rzeczy uważa on za lepszą od błędnej eliminacji jednej z perspektyw. Alan Thomas zauważa również, że w myśli Nagela dochodzi do sprowadzenia problematyki filozoficznej do antropologicznej. To też raczej zbyt mocne stwierdzenie. Nagel zajmuje stanowisko silnie realistyczne, zarówno w teorii poznania, jak i metafizyce, a to podważa metafizyczną interpretację Alana Thomasa. Nagel podkreśla bowiem, że ani granice naszego języka, ani granice naszego myślenia nie są granicami świata. „[N]awet potencjalnie świat nie jest naszym światem” – mogą istnieć fakty, które całkowicie przekraczają nasze możliwości poznawcze³⁵. Otfried Höffe zauważa z kolei, że Nagel nie wykorzystał w pełni potencjału filozofii transceden-

³¹ Dla innej interpretacji por. J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*. Autor porównuje dystynkcję Nagela do rozróżnienia potocznego i naukowego obrazu świata i sytuuje niektóre ważne rozstrzygnięcia Nagela po stronie obrazu potocznego. Co więcej, po stronie poglądów zbliżonych do potocznych zdaje się on umieszczać całą tradycję filozoficzną, która istniała przed powstaniem nauk kognitywnych. Jednak odnosząc się do redukcjonistycznych dążeń Dennetta, sam odwołuje się do argumentów, które ze swej natury nie należą do nauk kognitywnych.

³² A. Thomas, *Thomas Nagel*, Acumen, Stocksfield 2009.

³³ T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 8, 10.

³⁴ Choć również dopuszcza on możliwość istnienia i takich konfliktów, dla których nie ma właściwego rozwiązania.

³⁵ T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 132.

talnej³⁶. Jest faktem, że w przekonaniu Nagela o niemożliwości właściwego ujęcia podmiotu z zewnątrz można dostrzec dalekie pokrewieństwo z ideą podmiotu transcendentального Kanta. Można też zauważyć podobieństwo pomiędzy przeciwstawieniem perspektywy „wewnętrznej” i „zewnątrznej” a niektórymi aporiami, jakie w filozofii Kanta napotyka rozum teoretyczny. Niemniej Nagel nie wprowadza rozróżnienia noumenów i zjawisk, a poznanie zarówno świata fizycznego, jak i sfery podmiotu ujmuje w sposób realistyczny. Ponadto „jaźń obiektywna” nie istnieje poza światem i poza czasem – istnieje ona w czasie, jest nieuchronnie związana z ludzkim mózgiem, systemem nerwowym i jest śmiertelna. Odniesienia do Kanta stanowią dogodny łącznik prowadzący do problematyki sensu życia.

W pracach Nagela dualizm perspektyw ludzkiego umysłu dochodzi do głosu wprost w odniesieniu do sposobów myślenia o „ostatecznych sprawach” ludzkiego życia – o sensie życia lub jego braku, a także o śmierci. W artykule będzie mowa tylko o sensie życia.

SENS ŻYCIA.

PERSPEKTYWA „SUBIEKTYWNA” I „OBIEKTYWNA”

Pytanie o sens życia jest dość często pomijane w dyskusjach filozoficznych, zdarza się też, że odpowiedzi formułowane w języku potocznym są dość ogólnikowe, albo nie do końca szczerze. W filozofii analitycznej do lat 50. ubiegłego wieku pytanie to było uważane za nie-naukowe. Nagelowi jest ono jednak najwyraźniej bliskie – jest to jedno z „pytań ostatecznych”, które stawia na początku swej pracy i do którego niejedną raz powraca. Jego odpowiedź jest niezmiennie negatywna – życie widziane z perspektywy „obiektywnej” nie ma żadnego sensu. Trudno byłoby o większy kontrast dla racjonalizmu, który cechuje jego stanowisko we wszystkich działach filozofii. Negatywny pogląd na sens życia odróżnia też wyraźnie pozycję Nagela od stanowiska Kanta i fenomenologów. Przyjrzyjmy się tym sprawom nieco bliżej.

Podobnie jak Kant Nagel jest przekonany, że rozum praktyczny stanowi podstawę moralności. Podobnie też sądzi on, że w przypadku konfliktu między moralnością a pomyślnością osoby, stroną, po której staje rozum, jest moralność. Niemniej moralność w myśleniu Nagela nie wystarcza do ustanowienia sensu życia. W filozofii Kanta transe-

³⁶ O. Höffe, *Mala historia filozofii*, przeł. J. Sidorek, WN PWN, Warszawa 2006.

dentalna sfera podmiotu, obok idei prawa moralnego, zawiera również ideę „najwyższego dobra”³⁷. Obecność tej idei prowadzi Kanta do rozwiązania najważniejszych problemów metafizycznych, których w jego filozofii nie mógł rozwiązać rozum teoretyczny. Zawierając korelację zasługi moralnej osoby i jej szczęścia, idea „najwyższego dobra” jest podstawą ostatecznej rozumności i sensowności świata. Nagel, tak jak i Kant, wie, że w świecie empirycznym nie ma współzależności pomiędzy zasługą moralną i szczęściem, lecz w jego stanowisku nie ma niczego, co mogłoby być odpowiednikiem dla idei „najwyższego dobra”. Choć rozum praktyczny wystarcza do ugruntowania moralności, to ani rozum praktyczny, ani teoretyczny nie znajdują niczego, co mogłoby stanowić obiektywną podstawę sensu.

W *Widoku znikąd* problem sensu rozpatrywany jest przez pryzmat właściwego dla umysłu ludzkiego dualizmu perspektyw. „Subiektywna” perspektywa nie prowadzi do trudności i poczucia braku, w jej ramach „subiektywny” sens życia jest dany każdej jednostce wraz z samym życiem. Jest dany przez jej specyficzne pragnienia, pasje, zamiary i plany, jest też współokreślany z zewnątrz – przez społeczeństwo i jego kulturę. Ale wyłącznie „subiektywna” perspektywa nie wystarcza człowiekowi – a już z pewnością nie wystarcza ona Nagelowi. Oddziaływanie „obiektywnej jaźni” nieuchronnie wyprowadza nas poza perspektywę subiektywną, w stronę „obiektywnego punktu widzenia”. W jaki sposób dochodzi do utraty sensu?

Odpowiedzi przedstawionej niżej nie ma w tekście Nagela, jest to próba wyjaśnienia podjęta na własną rękę. Przekraczając zakres ludzkiego świata, który jest korelatem idei humanizmu, „obiektywna jaźń” zmierza dalej i dalej, do spojrzenia coraz bardziej zewnętrznego, a ostatecznie do najbardziej rozległego „widoku znikąd”. Nie jest to jednak podróż bez konsekwencji, a jej ceną jest utrata sensu. Okazuje się bowiem, że „widok znikąd” nie zawiera niczego, co mogłoby stanowić poszukiwany sens. Co jest powodem takiego stanu rzeczy, utraty sensu? Nie jest to śmiertelność człowieka, ale brak znaczenia ludzkiego życia z punktu widzenia całości rzeczywistości, całego kosmosu. Nagel, powtórzmy, nie neguje istnienia „subiektywnego”, osobistego sensu życia, ale tym, co najbardziej go interesuje, jest sens „obiektywny”, „filozoficzny”. Tak też zapewne jest w przypadku każdego autentycznego myśliciela. Zazwyczaj konsekwencją szkicowanego stanu

³⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.

rzeczy jest ustawiczne nakładanie się dwóch perspektyw w odniesieniu do problemu sensu życia. Efektywność naszych działań i przedsięwzięć wymaga wysiłku i pełnego zaangażowania, w ten sposób „ja subiektywne” „angażuje” do swych działań „obiektywną jaźń”. Ta ostatnia z kolei, spoglądając z dystansu, podważa sensy i znaczenia, w które w codziennych przedsięwzięciach angażuje się „ja subiektywne”.

Jednym z niewątpliwych osiągnięć fenomenologii jest teoria wartości. Z perspektywy metaetyki jest to mocna, antynaturalistyczna teoria – hierarchia obiektywnych wartości stanowi sferę idealnych bytów, która jest odrębna od sfery natury. Człowiek żyje zarówno w świecie natury i świecie społecznym, jak i w świecie wartości, a mocne tezy dotyczące tego drugiego stanowią wystarczającą podstawę do ustanowienia sensu życia, zarówno w znaczeniu subiektywnym, jak i obiektywnym. Jest to jednocześnie możliwość, której ani Nagel, ani inni autorzy anglosascy w ogóle nie biorą pod uwagę, a teoria ta nigdy nie zyskała wyraźnego uznania w anglosaskim świecie. Część wartości jest w jej ramach związana z biologicznym i społecznym wymiarem ludzkiego życia, z działalnością gospodarczą, z przywództwem. Ale nie wszystkie – najwyższe wartości przekraczają te wymiary i dla problemu sensu życia to one są najważniejsze. Służąc tym wartościom – prawdzie, pięknu, dobru moralnemu – człowiek odnajduje trwały sens życia, i tylko tak może to zrobić. Nie koncentruje się przy tym wyłącznie na sobie, bowiem wartości idealne wprowadza on do realnego świata, mierząc się z jego wyzwaniami. Pośrednio w ten sposób realizuje również siebie – jest tak, jak pisze Roman Ingarden, mimo licznych porażek i rzadkich sukcesów³⁸. Do rozwinięcia fenomenologicznej teorii wartości najbardziej przyczynił się Max Scheler. Wartości duchowe, a nie wartości hedoniczne lub witalne, stanowią w jego filozofii właściwą podstawę sensu ludzkiego życia. Niemniej podkreśla on również tę własność, cechującą sytuacje w realnym świecie, którą nazywa „zjawiskiem tragiczności”. Realne sytuacje mogą być tak skomplikowane, że nie pozwalają na jednoczesne zrealizowanie najważniejszych, wysokich wartości – w takich właśnie tragicznych przypadkach sens życia może być zagrożony. Chodzi tu jednak o sens w odniesieniu do konkretnej jednostki, a nie o jego ogólne i obiektywne podstawy.

Człowiek w myśli Nagela to istota kierująca się racjami, wrażliwa na racje do działania. Kategoria wartości jest również obecna w jego

³⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 18, 37.

pracach, ale kategoria racji znajduje się na pierwszym planie. I racje, i wartości dzielą się na subiektywne i obiektywne, wartości obiektywne to te, które generują racje moralne, ważne dla wszystkich podmiotów. Wartości i racje nie są w jego stanowisku bytami czy jakościami idealnymi – jedne i drugie mają charakter relacyjny, w treściach, jakie z nimi wiąże, zawsze znajdują się odniesienia do racjonalnych podmiotów. Etyka Nagela ma charakter moralistyczny, waga racji moralnych jest większa niż innych, nawet gdyby ceną miało być życie pomyślne. Mimo to moralność – racje moralne i wartości obiektywne – nie wystarczają do ustanowienia sensu życia. Umieszczona w kontekście sensu moralność jest tylko najbardziej właściwą postawą wobec świadomości faktu, że w najbardziej ogólnej perspektywie życie jest pozbawione sensu.

W odróżnieniu od przywołanych stanowisk fenomenologów ogólny obraz rzeczywistości, jaki ukazuje się w pracach Nagela, nie zawiera sfery idealnych wartości, tak mocno ontologicznie i normatywnie określonych, aby mogły one stanowić fundament ogólnego sensu życia. Pod tym względem myśl Nagela jest podobna do stanowiska Sartre'a, który nie podzielał tezy o istnieniu idealnych wartości. Fenomenologia bytu ludzkiego była oczywiście bezpośrednim celem badań Sartre'a, a tym, co wybija się na pierwszy plan w jego ujęciu człowieka – „bytu dla siebie”, są świadomość, wolność i ogromna odpowiedzialność, natomiast sposób jego ujęcia działania ma charakter woluntarystyczny. Nagel podkreśla ważność pierwszoosobowej perspektywy działającego podmiotu, rolę świadomości, a jego ujęcie działania ma charakter racjonalistyczny – rozum odkrywa w nim obiektywne i uniwersalne racje i one wystarczają do ugruntowania moralności. Etyka Nagela jest etyką racji, a Sartre'a – etyką odpowiedzialności, ale obaj równie jednoznacznie dają wyraz przekonaniu o braku sensu życia. Nagel zresztą wprost wspomina o tym podobieństwie. Poczucie absurdu u Nagela powstaje nie w wyniku braku sensu, lecz w rezultacie nakładania się dwóch perspektyw, w wyniku tendencji do świadomego i sztucznego zawyżania znaczenia własnych działań przez jednostkę.

Jeszcze inaczej przedstawia się problem sensu w ramach filozofii dialogu czy spotkania; oczywiście ich związek z fenomenologią jest tylko pośredni. Człowiek w ramach tych kierunków jest istotą „dialogiczną”. Nie tylko sens jego życia jest określany przez „relację dialogiczną”, ale nawet istotne treści jego tożsamości osobowej. Dopiero dzięki tej relacji człowiek staje się w pełni sobą. Wnosząc polski wkład do filozofii dialogu, Józef Tischner w swej filozofii „dramatu” wskazuje,

że relacja dialogiczna może mieć charakter „dramatyczny”³⁹. Jest ona czymś kruchym, zagrożonym możliwością „błądzenia”, tu właśnie pojawia się możliwość utraty i braku sensu. Jednak – podobnie jak w stanowisku fenomenologów z wyjątkiem Sartre’a – istnieje ogólna, obiektywna podstawa sensu. Inaczej jest w przypadku stanowiska Nagela: możliwy jest sens lokalny w ramach „subiektywnych” perspektyw życiowych poszczególnych osób, brak jest jednak podstawy sensu z perspektywy ogólnej, „obiektywnej”. A ten właśnie sens interesuje go najbardziej.

Poszukiwanie obiektywnego sensu życia, dążenie „obiektywnej jaźni” do kresu możliwości, do „widoku znikąd”, nieodmiennie prowadzi Nagela do odniesienia jednostki do całości rzeczywistości, to jest do wszechświata. Tu jednak sensu nie znajduje⁴⁰. W swych późniejszych pracach nigdzie nie dystansuje się on wprost od swej negatywnej tezy. Niemniej w jego tekstach z ostatnich lat pojawia się nowy wątek, który zdaje się zawierać pewną możliwość odpowiedzi pozytywnej. Są to prace dotyczące problemów relacji między nauką i filozofią a religią, a kontekst dla wspomnianego wątku wyznacza pytanie o sens całości rzeczywistości, całości wszechświata⁴¹. Czy jednak podlegający ewolucji wszechświat ujawnia jakiś sens? Ostatnia książka Nagela *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* przynosi w tej sprawie pewną propozycję⁴². Jest ona zaledwie wzmiankowana i znajduje się w cieniu głównej tezy książki. Ta krótka praca zawiera mocną tezę, w której kulminują, obecne od początku w myśleniu Nagela, jego przekonania na temat natury świadomości i podmiotowości. Książka zawiera bowiem nową i śmiałą wizję metafizyki umysłów i kosmosu. W kontekście rozważań tego artykułu wizja ta przynosi ważne, lecz tylko szkicowe, dopełnienie

³⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

⁴⁰ Oddziaływanie tej idei Nagela w obrębie filozofii analitycznej nie było wyraźne jak w przypadku problematyki śmierci. Niemniej obecnie jest ono również widoczne, ujawnia się m.in. w przeglądowych artykułach na ten temat, por. T. Metz, *The Meaning of Life* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/entries/life-meaning/>> [dostęp: 30.08.2016]; J. Seachris, *Meaning of Life: Contemporary Analytic Perspectives* [w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy*, red. J. Fieser, B. Dowden, <<http://www.iep.utm.edu/mean-ana/>> [dostęp: 30.08.2016].

⁴¹ T. Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, Oxford University Press, Oxford 2010.

⁴² T. Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford University Press, Oxford 2012. Początkowy fragment tej książki w przekładzie M. Kudeli ukazał się w „Kwartalniku Filozoficznym” 43, 2015, z. 2, s. 183–192.

idei podmiotowości o treści metafizyczne. Są to treści wyraźnie przekraczające te, które pojawiają się w ujęciu podmiotu w ramach fenomenologii, z wyjątkiem prac późnego Schelera. Nowa wizja natury, jaką Nagel proponuje – „naturalizm teleologiczny” – sytuuje go w ostrej opozycji do głównego nurtu, „naukowego” albo „materialistycznego naturalizmu”. Nagel zawsze podkreślał, że natura świadomości i podmiotowości nie może być właściwie ujęta z zewnątrz, a w *Mind and Cosmos* stawia jeszcze jedno „pytanie ostateczne”. Charles Taylor, w swej bardzo obszernej pracy stawiając pytanie o „źródła podmiotowości”, poszukuje ich w obrębie wielkich procesów historycznych i kulturowych⁴³. Nagel natomiast w swej ostatniej książce przekracza sferę historii i kultury i zadaje pytanie bardziej podstawowe, w horyzoncie możliwie najszerszym. Pyta bowiem o genezę świadomości i podmiotowości w kontekście całości rzeczywistości, całej historii kosmosu. Pytanie o miejsce umysłu w świecie fizycznym jest często stawiane i rozważane w filozofii analitycznej, a relacje między zjawiskami umysłowymi a fizycznymi mają wyjaśniać kategorie emergencji i superwencji⁴⁴. Pytanie Nagela dotyczy jednak czegoś innego, jego punktem odniesienia nie jest stan obecny, relacje pomiędzy różnymi rodzajami zjawisk, lecz odległy punkt czasowy – sytuacja, w której cała materia wszechświata znajdowała się w stanie pierwotnego jądra albo jakiś stan jeszcze wcześniejszy, który miałby tę sytuację poprzedzać. Pytanie to Nagel stawia w sposób równie bezkompromisowy, jak swe „pytania ostateczne” 40 lat wcześniej. „Świat jest zdumiewającym miejscem [...]. Najbardziej zdumiewające jest to, że wytworzył on ciebie, mnie i resztę z nas”⁴⁵.

Czy nauki fizyczne i teoria ewolucji mogą dostarczyć kompletnego wyjaśnienia? I w tej sprawie Nagel nie waha się pójść pod prąd głównego nurtu „naukowego” naturalizmu. Rzucając mu wyzwanie, argumentuje bowiem, że wyjaśnienie genezy umysłów przez fizykę, kosmologię i teorię Darwina jest niekompletne. Świadomość i podmiotowość są czymś zbyt ważnym i centralnym w historii wszechświata, aby miały być tylko efektem ubocznym jakichś innych procesów w nim zachodzących. Za ich pojawieniem musi stać coś więcej... Jego myśl

⁴³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., WN PWN, Warszawa 2001.

⁴⁴ Por. np. J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym. Esej na temat problemu umysłu i ciała oraz przyczynowania mentalnego*, przeł. R. Poczobut, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.

⁴⁵ T. Nagel, *Mind and Cosmos*, s. 7.

nie zmierza w stronę teizmu, deizmu czy jakiegokolwiek postaci metafizycznego dualizmu – terminem, jakim określa on swoją koncepcję jest „teleologiczny naturalizm”. Niemniej propozycja ta nie jest niczym innym, jak postulatem rewolucyjnej zmiany w koncepcji natury. W jej ramach pojawienie się świadomości i podmiotowości jest czymś centralnym – miałyby ono być wpisane w porządek natury od samego początku. Porządek ten, obok praw przyczynowych miałby również zawierać prawa teleologiczne, i to one miałyby tłumaczyć genezę świadomości i podmiotowości⁴⁶.

W ramach nowej wizji natury pojawia się krótka wzmianka o miejscu człowieka w tym nowym porządku. Może ona sugerować pewną odpowiedź na pytanie o ogólny, „filozoficzny” sens życia – świadomość miałaby w jej ramach odgrywać podstawową rolę. Ludzki umysł jest tym miejscem, w którym do świadomości dochodzi nie tylko sam człowiek, ale wszystko, co istnieje, całość wszechświata – w ten sposób człowiek staje się „reprezentantem” całości istnienia. Czy oznacza to, że Nagel znalazł trop prowadzący do odkrycia ogólnego sensu życia, którego istnienie wcześniej tak zdecydowanie negował? Na to pytanie nie ma odpowiedzi, nigdzie bowiem nie odnosi się on do swego wcześniejszego stanowiska. Jest to wewnętrzna trudność w jego myśli. Trzeba też wskazać na zewnętrzną trudność. Jest ona chyba bardziej niepokojąca, pojawia się bowiem pytanie o to, czy taka odpowiedź może przekonać kogoś, kto w istnienie ogólnego sensu życia wątpi tak mocno, jak wcześniej czynił to sam autor *Mind and Cosmos*?

Spróbujmy tę ostatnią, spekulatywną myśl czy hipotezę Nagela odnieść do tradycji filozoficznej. Idea powiązania ludzkiej natury z najgłębszą „zasadą rzeczywistości” jest w niej obecna niemal od samego początku. W tym też sensie hipoteza Nagela mieści się w historycznie znanym typie rozwiązań. Według Maxa Schelera odniesienie do zasady rzeczywistości wpisane jest nawet w istotę człowieczeństwa⁴⁷. W tradycji filozoficznej idea ta występowała w ramach różnorodnych teorii metafizycznych. Szczególnie rozwiniętą postać zyskała ona w klasycznej filozofii niemieckiej. W idealizmie ewolucyjnym Hegla ludzka świa-

⁴⁶ Książka Nagela w krótkim czasie zdołała wywołać falę ostrej krytyki ze strony przedstawicieli głównego nurtu naturalizmu. Niemniej została już przetłumaczona i opublikowana w pięciu językach, a w przygotowaniu jest sześć kolejnych tłumaczeń.

⁴⁷ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*. W pracy tej Scheler przedstawia własną wersję tej idei, którą sformułował w ostatnim okresie swej filozofii, po odejściu od teizmu. Idea ta wiąże się z wysoce spekulatywną metafizyką tego okresu, a człowiekowi przyznaje wyróżnione miejsce (tamże, s. 147–149).

domość była tym miejscem, w którym pozbawiony świadomości, logiczny absolut miał dochodzić do świadomości samego siebie. Szkicowana przez Nagela hipoteza należy do stanowisk tego typu, oczywiście w wersji naturalistycznej. Jej specyficzną treść stanowi odniesienie do aktualnego obrazu natury, tego, który jest ukazywany przez kosmologiczną teorię Wielkiego Wybuchu i teorię ewolucji. Oryginalnym elementem jest dążenie do uwzględnienia unikalnych cech każdego podmiotu, jego ściśle indywidualnej natury i pierwszoosobowej perspektywy. W kontekście tradycji filozoficznej hipoteza Nagela sytuuje się w obrębie koncepcji już znanych, natomiast z punktu widzenia „naukowego” naturalizmu jest oczywiście przedmiotem ostrej krytyki.

Pora na konkluzję, pora też na wnioski bardziej ogólne. Artykuł przedstawia jedynie wybrane treści przyczynku do obrazu człowieka, jaki można odnaleźć w pracach Nagela. Już one pozwalają stwierdzić, że wnosi on interesujący i zasługujący na uwagę przyczynek do filozofii podmiotowości i problematyki sensu życia, a tym samym i do filozofii człowieka. Na podkreślenie zasługują też podobieństwa i różnice w zestawieniu z wynikami badań szeroko pojętego ruchu filozofii fenomenologicznej. Dają one możliwość dialogu między filozofią analityczną a kontynentalną, dialogu, który jest potrzebny i może przynieść pożytek każdej ze stron.

Pozostałe uwagi mają również ogólny charakter. Żyjemy w epoce bezprecedensowych sukcesów nauk przyrodniczych. O wszechświecie, Wielkim Wybuchu, ewolucji kosmosu, powstaniu życia i jego ewolucji wiemy niewspółmiernie więcej, niż wiedziano kiedykolwiek wcześniej. Do tej wiedzy, o czym Nagel nie wspomina wprost, dochodzi powstanie i rozwój informatyki – to ona jest obecnie nauką wiodącą. Świat wykreowany – komputery i ich sieci – zaczyna dominować nad światem natury i wykazuje zdumiewające możliwości. Rewolucja informatyczna jest procesem, który wciąż trwa i czeka na adekwatny opis. Niemniej, jak słusznie zauważa Thomas Nagel, każda z teorii tych nauk musi mieć swój podmiot. Podmiot ten nie jest obecny w jej polu badawczym, ale bez niego sformułowanie i rozumienie jakiegokolwiek teorii nie byłoby możliwe. Z tego też względu w pełnej, metafizycznej koncepcji rzeczywistości musi się znaleźć miejsce również na podmiot, który jest podmiotem świadomym. Problematyka świadomości i podmiotowości znajduje się obecnie w centrum uwagi badawczej analitycznej filozofii umysłu. Główny nurt badań stanowią w niej nauki kognitywne oraz teorie filozoficzne, które są budowane w bliskim związku z programa-

mi badawczymi tych nauk i ich rezultatami⁴⁸. Postawy badaczy tego nurtu cechuje optymizm: są przekonani, że uda im się w ten sposób w pełni wyjaśnić naturę świadomości i podmiotowości⁴⁹. Nie jest to jednak pogląd Nagela. Choć podziwia on sukcesy nauk empirycznych, jest przekonany, że to, co najważniejsze w obrębie świadomości i podmiotowości, wymyka się metodom tych nauk, a teorie filozoficzne, które są z nimi bardzo blisko związane, są niepełne. Zbieżne jest dążenie Nagela i fenomenologów do zapewnienia właściwego miejsca dla podmiotowości w ogólnej koncepcji rzeczywistości. Dążenia te stanowią zgodny i ważny głos o dowartościowanie podmiotowości i świadomości w świecie zdominowanym przez scjentyzm oraz inne tendencje grożące dekonstrukcją podmiotu. Prace Nagela wykraczają poza tradycyjny zakres badań filozofii analitycznej w stronę zagadnień właściwych dla filozofii człowieka. Świadczy to o jedności problematyki filozoficznej i o tym, że filozofia człowieka ma w niej niezbywalne miejsce. Wyniki uzyskane różnymi metodami zawsze zyskują na wiarygodności.

MAN AND SENSE IN THE THOUGHT OF THOMAS NAGEL.
BETWEEN ANALYTIC PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGY

Summary

Thomas Nagel is widely regarded as one of the most important analytic philosopher of his generation but his works cross the border between analytic and Continental philosophy. Recognizing the achievements of 20th-century philosophy of language, he returns to the most fundamental questions. The central opposition in his works is between “the subjective” and “the objective” and in philosophy of mind his interests are focused on the nature of consciousness and the idea of the self. In the paper I discuss these ideas in greater detail and in particular Nagel’s idea of the “objective self”. I also attempt to compare his position with some of the central ideas of phenomenology. Nagel grounds morality in the domain of practical reason but, in contrast to both Kant and axiological ethics, he claims that human life has no objective meaning. I attempt to explain this claim and argue that his works contain original contributions to problems of the philosophy of human nature.

Marek Pyka

⁴⁸ W Polsce badania te prowadzi m.in.: J. Bremer, M. Miłkowski i R. Poczobut.

⁴⁹ W szczególnym stopniu dotyczy to Dennetta; idee Nagela stanowią negatywne tło dla jego prac. Pokreślmy raz jeszcze, że postawie tej sprzyjają sukcesy informatyki i niezwykła dynamika jej rozwoju. Tezy Dennetta nie należą jednak wprost do żadnej z nauk informatycznych, podobnie jak tezy neopozytywistów nie należały do żadnej z nauk empirycznych.