

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.19>

Grzegorz TRELA

<https://orcid.org/0000-0002-9994-8242>Saint Augustine University,  
Mwanza, Tanzania

## Zapomniane sfery podmiotowości: intencjonalność, wrażliwość i pamięć. Małe prolegomena do przyszłej epistemologii\*

### Streszczenie

W eseju prezentuję garść argumentów na rzecz tezy, że dowartościowanie tytułowych obszarów podmiotowości – *intencjonalności, wrażliwości i pamięci* – poprzez poświęcenie im należytej uwagi w strukturze sytuacji epistemicznej powinno zaowocować gruntownym przededefiniowaniem epistemologii i jej podstawowych kategorii. Jednocześnie argumentuję na rzecz pierwotności epistemicznej subiektywizmu względem obiektywizmu czy intersubiektywizmu. Tym samym przedstawiam zarys modyfikacji, którym powinna zostać poddana koncepcja sytuacji epistemicznej.

**Słowa kluczowe:** intencjonalność, wrażliwość, pamięć, epistemologia, sceptycyzm.

Kasi Treli – najwrażliwszej z wrażliwych

### 1. Pamięć: zapomniany fenomen

Pamięć <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> jest <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> filozoficznie <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> zaniedbanym, <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> ba! <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> za-

\* Rzecz jasna, moje ambicje związane z tym esejem są nad wyraz skromne. Tytuł ma za zadanie sygnalizować potrzebę takiej epistemologii, nie zaś ją wprowadzać czy, tym bardziej, gruntować. Kilka moich ostatnich publikacji było, głównie, krytycznych – kontestujących przyczynkowski i pseudointelektualny stan filozofii najnowszej (por. Trela 2017, 2018a, 2018b) – tym razem postaram się być konstruktywny.

pomnianym <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> i <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> niedocenianym <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja> fenomenem. <percepcja>, <trwanie-zapamiętanie: retencja i protencja><sup>1</sup>.

Tak, sekwencyjnie, przebiegają wszystkie nasze świadome akty percepcyjne, o pozaświadomych mówić trudniej, niemniej, choćby przez analogię, zapewne wyglądają one podobnie, być może są bardziej skomplikowane<sup>2</sup>. Zatem powtórzmy: *pamięć* jest filozoficznie zaniedbanym, ba! zapomnianym i niedocenianym fenomenem. Zdaje się nie budzić wątpliwości fakt, iż na *pamięć* składają się oba elementy: świadomy i pozaświadomy. I to pierwsza z kilku okoliczności, na które chcę zwrócić uwagę: jedność psychofizyczna, która jest codziennością podmiotu poznającego, zwłaszcza w świetle ustaleń dwudziestowiecznych nauk, zdaje się nie podlegać dyskusji, natomiast filozoficzna refleksja pozostawia, w tym zakresie, wiele do życzenia. Będzie jeszcze o tym mowa<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ten sugestywny, nawet jeśli nieco infantylny, sposób przedstawienia tekstu pokazuje miejsce *pamięci* w każdym, najdrobniejszym procesie kognitywnym. Wykorzystałem terminologię Husserla (1989) – odpowiednio: *retencja* – podtrzymywanie w świadomości tego, co właśnie wybrzmiało, i *protencja* – to, co „wybiega” w świadomości w przyszłość, tworząc w niej, wraz z „teraz” i retencją, *wrażenie* ciągłości. Zbędne, zdaje się, tłumaczenie, że nie ma znaczenia, czy „literujemy” poszczególne słowa, czy też omiamy wzrokiem całe wersy w danej jednostce *trwania w czasie* (czyli *j a k i k o l w i e k* – *akt* kognitywny) – sedno zagadnienia pozostaje niezmiennie: najprostsze akty percepcyjne uwikłane są w nieusuwalny i przyczynowo-skutkowy związek z „pamięcią”. Cudysłów pojawia się w ostatnim słowie kończącym poprzednie zdanie, gdyż – jak będę wykazywał – na skutek wzmiankowanych zaniedbań problematyka „pamięci” wymaga intensywnego namysłu i przepracowania filozoficznego. Inna sprawa, że tradycyjnie używane pojęcie *aktu* poznawczego/kognitywnego jawi się jako mylące, gdyż sugeruje „momentalność” czynności poznawczej, podczas gdy, niemal zawsze, jest to czynność *trwająca w czasie*, a jako taka absorbująca pamięć. W tekście staram się używać względnie potocznego języka – tak, by nie wikłać narracji w określoną, taką czy inną, tradycję filozofowania, choć nie jest tajemnicą, że najbliższa jest mi filozofia analityczna i fenomenologia. Co ważne, intencjonalnie staram się wikłania się w określoną tradycję metodologiczną – tylko wówczas możliwe są próby wyjścia poza ich ramy. Wreszcie: kursywą akcentuję, względnie wyróżniam, terminy, które w danym momencie narracji są ważne.

<sup>2</sup> Preferuję używać określenia „pozaświadome” zamiast – popularniejszego – „nieświadome”, głównie z racji metodologicznych: ontologia czy epistemologia „nieświadomego” jawi się musi *prima facie* jako zagadkowa. Do założenia istnienia „pozaświadomego” wystarczy łatwo stwierdzalne fakty, np. pamiętamy, jak stawiać kroki, mimo że niekoniecznie jesteśmy tego świadomi. Natomiast, wobec stopnia ogólności rozważań, które tu podejmuje, skoncentruję się na zagadnieniu łatwiejszym, tj. będę pisał o *pamięci* przede wszystkim w kontekście *świadomych aktów intencjonalnych*, choć nie wyłącznie o nich.

<sup>3</sup> Zwracałem uwagę (Trela 2017) na swoisty anachronizm obecny w dominujących współcześnie filozoficznych narracjach, które nie przezwyciężyły dziedzictwa wczesnego modernizmu, gdzie podmiot poznający jest zazwyczaj pozbawionym ciała (i jego uwarunkowań biologicznych, społecznych czy mentalnych) detektorem „obiektywnej wiedzy”. Jest więcej niż oczywiste, iż koncepcja taka jest fikcją – bez szans na obronę. W kontekście ustaleń dwudziestowiecznej biologii, socjologii czy psychologii: jesteśmy jednościami psychofizycznymi, uwikłanymi w szereg uwarunkowań, nie zaś „czystymi *ego-cogito*”.

## 2. Krótka historia filozofii *pamięci*

W zachowanych do naszych czasów fragmentach filozofii przedsokratejskiej nie ma bodaj wzmianki o *pamięci*. Z konieczności, niejako, pojawiają się one w dialogach Platonskich, przynajmniej tych wcześniejszych, które są swego rodzaju *manifestacją pamięci*<sup>4</sup> – nawet jeśli nie jest ona imiennie przywoływana. W dojrzałej filozofii Platona, jak powszechnie wiadomo, napotykamy na specyficzny rodzaj „pamięci” preegzystencjalnej, która służy ugruntowaniu jedności niematerialnej duszy ze światem wiecznych idei (Platon 1990, 1993<sup>5</sup>).

Charakterystykę pamięci w kategoriach psychologiczno-funkcjonalnych – takich, jakie były znane w odległych czasach, przedstawił Arystoteles (1984).

Aureliusz Augustyn (1991) miał świadomość szerokiej gamy zastosowań pamięci w zakresie ludzkiego życia intelektualno-emocjonalnego – w szczególności, gdy zwracał uwagę na *ciągłość* czasu i obecność „przeszłego” w teraźniejszości, a podobnie z „przyszłym”, którego „zawiazki” kształtują się „teraz”. Wrażenie zasadniczego pomijania pamięci (względnie marginalizowania jej do roli rezerwuaru zgromadzonych informacji) przez wybitnych mistrzów nowożytności (R. Descartes (1641), J. Locke (1690), D. Hume (1739–1740)) koresponduje z efemerycznym czy wręcz macoszym jej traktowaniem w czasach poprzedzających.

Bez wielkiej przesady można zasadnie twierdzić, że dopiero rozważania Husserla (inspirowanego przez Fregego, Brentano i Meinonga) na poważnie podejmują epistemiczną rolę pamięci. Ma to miejsce zwłaszcza w *Wykładach z wewnętrznej świadomości czasu* (Husserl 1989), gdzie stworzył on wszechstronną alternatywę dla sensualizmu – fenomenologię doświadczenia, a w szczególności fenomenologię pamięci.

Dociekania Husserla skłoniły go do myślenia o ludzkim ciele, stanowiącym część społecznie znaczącego świata jako *centrum świadomego doświadczenia*. Pamiętanie jest jednym z *działań*, dzięki którym istniejemy w świecie. To podejście zostało dopracowane i ugruntowane w dociekaniach Heideggera, Sartre’a i Merleau-Ponty’ego<sup>6</sup>.

W wieku dwudziestym pamięć budziła większe niż uprzednio zainteresowanie filozofów, a w szczególności epistemologów. Tym, co zazwyczaj przykuwało

<sup>4</sup> Swego rodzaju śladu pamięci, jaki pozostaw w jednostkowych wspomnieniach Platona z czasów, gdy był słuchaczem i uczniem Sokratesa.

<sup>5</sup> W przypadku autorów klasycznych, zwłaszcza starożytnych, nie przedstawiam szczegółowych danych bibliograficznych, które skądinąd są problematyczne. Zadowolam się odsyłaczami do literatury, z której korzystałem. Zaznaczam tę okoliczność, gdyż jest rażące wrażenie anachronizmu (jakoby Platon czy Arystoteles publikowali cokolwiek w wieku dwudziestym), które powstaje, gdy przywołuje się współczesne wydania tych filozofów.

<sup>6</sup> Alternatywy dla empiryzmu skoncentrowanego na umyśle (rozumianym jedynie jako detektorze sygnałów epistemicznych) rozwinęły się również – w tym samym okresie – w filozofii analitycznej: mam na myśli ujęcia Wittgensteina, Ryle’a i J.L. Austina.

ich uwagę, były sytuacje chorobowe, zwłaszcza amnezja. Jest bowiem intrygującą okoliczność, że ofiara amnezji, mimo zaburzeń tożsamości czy zapomnienia podstawowych danych osobistych, może mówić językiem ojczystym, ale także chodzić, śpiewać czy – powiedzmy – targować się. Tym samym stany chorobowe wskazują na związki między *umiejętnością* zachowania języka czy niektórych sprawności a pamięcią rozumianą jako *moc wspominania* i *rozpoznania* konkretnych rzeczy. Wskazuje to na konieczność oddzielania pamięci w *dwóch zasadniczo różnych aspektach*. Pamięć umożliwia *o d c z u w a n i e t r w a n i a*, ale też konfrontowanie tego, co zapamiętane (jako rodzaj wiedzy) z *doświadczeniem czegoś tu i teraz*. To zaś wiedzie nas bezpośrednio do *retencji* i *protencji* oraz ich dialektycznego splotu. Literalnie biorąc, *retencja* jest pamięcią. Wszelako poczucie trwania jest dialektycznym, nierozzerwalnym splotem *retencji* i *protencji*, tym samym, choćby pośrednio, pamięć odgrywa rolę w fenomenie oczekiwania, „spodziewania się”: *protencji*.

Tego rodzaju obserwacje są wystarczającym argumentem na rzecz *p o t r z e b y r ó ż n i c o w a n i a w i e l o z n a c z n e g o p o j ě c i a p a m i ě c i*. W szczególności *pamięć* manifestująca się w zachowaniach bazujących na określonych umiejętnościach jest czymś innym niż pamięć wspomnień wydarzeń, zapachów i dźwięków. Tym samym *moc przypominania* winna być skojarzona z intymnymi formami pamiętania, *wrażliwością* uwieczniającą przeżycia, które zazwyczaj, w sposób żywiołowy, wiążą się z obrazowaniem lub emocjami. Przy czym nie można akceptować utożsamienia zapamiętywania z obrazowaniem, a w każdym razie nie można go wyłącznie doń zredukować, mimo że obrazowanie jest silnie skojarzone z pamięcią zapachów, smaków przywołujących określone sytuacje, które towarzyszą danemu przeżyciu. Pamiętamy obrazy, ale pamiętamy też zapachy, dźwięki, smaki. Pamięć nie jest więc „albumem fotograficznym”, względnie jest takim albumem, ale wieloaspektowym, wykraczającym poza obrazy jedynie.

Zapamiętywanie nieodwołalnie związane jest z *przeżywaniem* i *wrażliwością* – nie mogą być zdefiniowane (wyłącznie) jako reprezentacja przeszłości. Nawet „to samo zdarzenie” zapamiętane przez różne osoby jest „różnym” zdarzeniem, filtrowanym przez zindywidualizowaną perspektywę, *wrażliwość*, wartościowanie. Nie może być mowy o jakimkolwiek sposobie na „obiektywizację” przeszłości. Trwające w Polsce od dziesięcioleci próby (i towarzyszące im gorące kontrowersje) sprowadzenia *rzeczywistości PRL* do takiego czy innego „obiektywnego” wymiaru są wystarczającym dowodem na rzecz jałowości tego rodzaju zabiegów. Co więcej, wspomnienia podlegają reinterpretacji. Nie są definitywnie „uwiecznione”: pod czyimś wpływem możemy zredefiniować (niekoniecznie świadomie) nasze wspomnienia<sup>7</sup>. Wydaje się, że w przyszłej, nowej epistemolo-

<sup>7</sup> Licznych interesujących przykładów dostarczają eksperymenty z tzw. pamięcią autobiograficzną, gdzie osoba pod wpływem „świadków” „przypomina sobie” nie tylko „zdarzenia”, które nigdy nie miały miejsca, ale także towarzyszące im stany emocjonalne.

gii, należałoby ugruntować starożytną ideę *śladu pamięci*<sup>8</sup> – kodującego informacje, które choć są w nas obecne, to nijak (oprócz specyficznej sytuacji) nie jesteśmy zdolni uświadamiać ich sobie, a zwłaszcza werbalizować. Tam, gdzie występuje aktywacja takiego śladu, istnieje realny, specyficzny związek przyczynowy wymagany dla realności zapamiętanych danych. Taka idea odwołuje się zarówno do zdrowego rozsądku, jak i do niektórych współczesnych teorii naukowych, w szczególności prób wyjaśnienia *odruchów warunkowych*, aktywizujących *pamięć mięśni* – jak mówią o tym muzycy czy sportowcy<sup>9</sup>.

Wzmiankowana wyżej fenomenologia Sartre’a i Merleau-Ponty’ego traktuje przeszłość jako rzeczywiste, samo w sobie *residuum*, którego nie można zredukować do roli procesu czy innego mentalnego aktu. Co więcej – podkreślają oni, że przeszłość i teraźniejszość warunkują się wzajemnie. Przeszłość nie tworzy jedynie niewinnych wspomnień, które (świadomie) uznajemy za ważne. Być może jesteśmy częściowo świadomi tego, że to, co pamiętamy, nie jest całkowicie przypadkowe. To, jak pamiętamy i co pamiętamy, częściowo stanowi naszą teraźniejszość i odwrotnie, to, na czym polegamy – jako część naszych *obecnych* wspomnień tego, co jesteśmy zdolni sobie przypomnieć (Merleau-Ponty 1945)<sup>10</sup>.

Problematyka dotycząca, specyficznie, pamięci jest nadal stosunkowo rzadko obecna w filozofii, a najczęściej pojawiała się w dziełach epistemologów w kontekście dyskusji problemu sceptycyzmu<sup>11</sup>. Jak wiadomo, sceptycy argumentowali, że wobec zawodności i subiektywności pamięci nie może ona być źródłem, a tym bardziej ugruntowaniem wiedzy. W odpowiedzi sceptykom argumentowano, że pamięć – sama w sobie – służy raczej jako środek ochrony wiedzy, nie zaś jako narzędzie jej zdobywania<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Może powstać w czytelniku dysonans poznawczy, czy wręcz wrażenie zaprzeczania sobie przez autora. Oto bowiem wskazywałem powyżej, iż pamięć (jako znacząca kategoria czy idea) nie odgrywała poważniejszej roli w starożytnej filozofii, teraz zaś przywołuję aprobowując ideę *śladu pamięci*. Spieszę z uzupełnieniem, iż jest to kategoria, która uobecnia się w literaturze starożytnych Greków zwłaszcza poezji Hezjoda i Homera.

<sup>9</sup> Chodzi o rodzaj wytrenowanej, a niekontrolowanej świadomości, rutyny, która umożliwia wirtuozowskie wykonania utworów muzycznych czy specyficznych sekwencji działań realizowanych przez profesjonalnych sportowców. Innym przykładem, doskonałą ilustracją *śladu pamięci* jest Proustowska „magdalenka” z jego powieści pt. *W poszukiwaniu straconego czasu*.

<sup>10</sup> Takie ujmowanie pamięci koresponduje z koncepcją rozwijaną w ramach tzw. psychologii transpersonalnej, o czym będę wzmiankował poniżej.

<sup>11</sup> Włącznie z bodaj najslawniejszym argumentem Russella (1927), w zgodzie z którym jest logicznie możliwe, że świat powstał pięć minut temu, wraz z fałszywymi, pozornymi wspomnieniami z dawnych czasów.

<sup>12</sup> W kontekście niepomijalnej roli pamięci w jakimkolwiek „akcie” poznawczym wypada nie zgodzić się z tego rodzaju argumentacją – racja w tej kontrowersji zdaje się leżeć po stronie sceptyków.

### 3. Potrzeba dowartościowania i różnicowania *pamięci*. Zagadnienia pojęciowe

Jest więcej niż paradoksem modernistycznej i postmodernistycznej filozofii, iż praktycznie na palcach jednej ręki można policzyć dzieła klasyków ostatnich stuleci, gdzie nieco więcej uwagi poświęca się zagadnieniu *pamięci*, przy czym – jak będę wskazywał w niniejszym artykule bez *pamięci*<sup>13</sup>, przy wszystkich możliwych interpretacjach, kontrowersjach i rozumieniach tego wieloznacznego terminu, nie może być mowy o jakiegokolwiek działalności intelektualnej, *ergo* filozoficznej. Z drugiej strony – z racji fundamentalnej niezbywalności – jest to jeden z bardziej zaniedbanych w całych dziejach filozofii fenomenów intelektualnych.

Całkiem podobnie przedstawia się sytuacja z *intencjonalnością* będącą faktycznym fundamentem wszelkiej działalności intelektualnej czy kulturotwórczej, która nie istnieje bez form aktywności zwanych zbiorczo *pamięcią*<sup>14</sup>. Wobec faktu znaczącego progresu, głównie badań z zakresu kognitywistyki, coraz lepiej rozumiemy, że używanie nazwy „pamięć” – w kontekście szeregu różnych (jakościowo i ilościowo) procesów jest co najmniej mylące, z drugiej zaś strony dalecy jesteśmy od wypracowania satysfakcjonującej filozoficznie ramy pojęciowej. Taka sytuacja musi skłaniać do gruntownej refleksji, a w konsekwencji redefinicji pojęcia *pamięci*, a w następstwie kluczowych pojęć epistemologii.

<sup>13</sup> Niech mi będzie wolno, prawem dygresji, nawiązać do interesującej gry słownej i znaczeniowej przeprowadzonej przez polskich dystrybutorów oscarowego (za oryginalny scenariusz) filmu z roku 2005 pt. *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*. Fabułą tej brawurowej opowieści jest zabieg selektywnego „czyszczenia”/wymazywania pamięci i jego głęboko filozoficzne konsekwencje w życiu emocjonalnym pary bohaterów. To, na co chcę zwrócić uwagę, to udosłownienie związku frazeologicznego występującego w polskim tytule tego filmu: *Zakochany bez pamięci*. Zwrot ten funkcjonuje w języku potocznym jako określenie dla bezwarunkowego i bezkrytycznego zakochania się. Zastosowanie tegoż zabiegu udosławiającego – bohater filmu jest mentalnie zakochany..., ale nie ma pamięci o tym, kto jest obiektem jego miłości. Zabieg polskiego dystrybutora rzeczonoego filmu unaocznia, iż w potocznej mądrości istnieje świadomość fundamentalnej roli pamięci dla istnienia *intuicji trwania* i jednostkowej tożsamości.

<sup>14</sup> Intencjonalność – wysiłkiem starań fenomenologów (zwłaszcza Husserla i Ingardena) i protofenomenologa (Brentano) została ponownie odkryta w dwudziestowiecznej filozofii, niemniej nadal nie odgrywa należytej jej wiodącej roli w najważniejszych nurtach filozofii współczesnej. Interesujące zagadnienie relacji wzajemnej czy też pierwotności pamięci względem intencjonalności (względnie odwrotnie) muszą z racji objętościowych eseju pominąć, ograniczając się jedynie do konstatacji oczywistości: można, zasadnie, twierdzić, że pamięć nie jest intencjonalna w takim sensie, że jedynie cześć naszego strumienia świadomości ma charakter intencjonalny, niezależnie od sposobu interpretacji pojęcia (*pamięci*). Znacznie bardziej problematycznie jawi się pytanie o *i n t e n c j o n a l n o ś ć z a p o m i n a n i a*. Przy psychodynamicznym (psychoanaliza) rozumieniu pamięci wydaje się, że zapominanie może mieć charakter interakcji – im bardziej intencjonalny proces zapominania, tym mniej jest skuteczny z racji oporności/inercyjności rzeczywistości. Nakłada się na to fenomen dialektycznego wartościowania tego, co jest przedmiotem intencjonalnego zapamiętywania i intencjonalnego zapominania.

## 4. Pamięć i jej rodzaje

Kiedy mowa o *pamięci*<sup>15</sup>, filozofowie nie mają specjalnego wyboru i zmuszeni są przynajmniej w punkcie wyjścia korzystać z badań nauk szczegółowych, zwłaszcza psychologii. Dla potrzeb niniejszych dociekań za dogodny punkt wyjścia przyjmuję rozpowszechnioną w psychologii<sup>16</sup> ostatnich dekad metaforę komputerową. W takim ujęciu rozróżnia się *pamięć operacyjną*, *pamięć trwałą* i *pamięć zewnętrzną*. *Pamięć operacyjna* odpowiada za bieżące *trwanie* – podtrzymywanie aktywności systemu wolicjonalno-kognitywnego<sup>17</sup> i budowanie *wrażenia* trwałości<sup>18</sup>. *Pamięć trwała* – najbliższa potocznemu rozumieniu pojęcia *pamięci* – to rezerwuuar informacji przechowywanych przez danego osobnika jako zapis jej/jego doświadczeń życiowych. *Pamięć zewnętrzną* w opozycji do poprzedniej, *prima facie* mało intuicyjna, gdyż obejmuje wszelkie zewnętrzne względem podmiotu źródła informacji: jak książki, nośniki dźwięków czy w szczególności (pamięć) innych ludzi.

Użyteczne w odniesieniu do pamięci wydaje się rozróżnienie Twardowskiego na *czynności* i *wytwory*. Pamięć jako *czynność* częściowo będzie intencjonalna<sup>19</sup>, choć częściowo nie. Ma to związek z aktami świadomości i jej proporcją do pozaświadomej aktywności. Podobnie z pamięcią jako wytworem – z pewnością dalece nie wszystko, co zapamiętane, jest intencjonalne, a nie inaczej ze świadomością *zapamiętanego*. Niemniej konieczne zdaje się akcentowanie i rozróżnianie tej podwójnej dualności *pamięci*, co obrazuje tabela 1.

Tabela 1

|                          | Pamięć jako c z y n n o ś ć | Pamięć jako w y t w ó r |
|--------------------------|-----------------------------|-------------------------|
| Pamięć intencjonalna     | +                           | +                       |
| Pamięć pozaintencjonalna | +                           | +                       |

Kiedy skojarzymy dystynkcję Twardowskiego z rozróżnionymi uprzednio rodzajami pamięci tabela 1 przyjmie postać tabeli 2.

<sup>15</sup> Podobnie rzecz się będzie przedstawiać z *zapominaniem*, przy czym *a priori*, o czym będzie mowa w dalszej części rozważań, to ostatnie wydaje się bardziej złożonym procesem mentalnym.

<sup>16</sup> Ale także w innych naukach społecznych czy szerzej – kognitywnych (por. Bolter 1990).

<sup>17</sup> Podobnie jak w przypadku innych rozstrzygnięć dotyczących ontologicznego statusu poszczególnych desygnatów pojęć, których tu używam, muszę zagadnienie to pozostawić nierozstrzygnięte.

<sup>18</sup> Z racji ram objętościowych niniejszego eseju z konieczności pomijam rozważania na temat ontologicznego statusu czasu, a w szczególności kwestię, do jakiego stopnia mechanizm indywiduального kreowania (?) wrażenia trwania jest aktem adekwatnym dla rzeczywistości.

<sup>19</sup> Wraca zagadnienie świadomego i pozaświadomego zapamiętywania, gdzie dla potrzeb niniejszego eseju dokonuję utożsamienia świadome = intencjonalne.

Tabela 2

|                      | Pamięć jako c z y n n o ś ć |           |               | Pamięć jako w y t w ó r |           |               |
|----------------------|-----------------------------|-----------|---------------|-------------------------|-----------|---------------|
|                      | p. operacyjna               | p. trwała | p. zewnętrzna | p. operacyjna*          | p. trwała | p. zewnętrzna |
| p. intencjonalna     | +                           | +         | +             | –                       | +         | +             |
| p. pozaintencjonalna | +                           | +         | +             | –                       | +         | +             |

\* Z pierwszych reakcji czytelniczych, które dotarły do mnie, wyłania się możliwe nieporozumienie: w jakim sensie pamięć operacyjna nie jest ani intencjonalna, ani pozaintencjonalna? Otóż w tym aspekcie zestawienia mowa jest o pamięci operacyjnej jako *w y t w o r z e* (w odróżnieniu od pamięci operacyjnej jako *c z y n n o ś c i*). *Pamięć operacyjna jest tylko i wyłącznie czynnością*, która skutkuje pojawieniem się innych form pamięci.

Tabela nr 2 – mimo że daleka od kompletności<sup>20</sup> – sugestywnie ukazuje stopień komplikacji fenomenu zwanego pamięcią. Nie ulega specjalnej wątpliwości, że pamięć, czy szerzej percepcja i pamięć, jest fenomenem silnie zindywidualizowanym, nadto podlegającym systematycznej reinterpretacji. Z drugiej strony, kluczowe miejsce pamięci w procesach kognitywnych stawia pod jeszcze większym znakiem zapytania (niż miało to miejsce w dwudziestowiecznej filozofii) zasadniczą możliwość obiektywnego czy choćby intersubiektywnego poznania rzeczywistości. Co więcej, wobec intencjonalności zapamiętywania wzbogaconego czy rozszerzonego na działania nieświadome, wówczas *à rebours*, niemal cała (poznawana) rzeczywistość musi mieć, co najmniej wtórnie, intencjonalny charakter. A musi taka być, skoro dowolny obraz musi być w pamięci zindywidualizowany i zapamiętany. To zaś skłania do dowartościowania psychologii transpersonalnej, która wprawdzie nie uchodzi za szczególnie popularną w ostatnich dekadach, niemniej jawi się jako użyteczna, nawet jeśli jest skrajnie spekulatywna<sup>21</sup>. Na jej gruncie: *zapamiętujemy wszystko*, całość przeżyć, doznań, choć jedynie części z nich jesteśmy świadomi i potrafimy względnie łatwo przypomnieć sobie. Przy założeniu zasadniczej trafności tej koncepcji<sup>22</sup> rodzi się sze-

<sup>20</sup> Por. typologie pamięci przedstawione w dalszej części eseju.

<sup>21</sup> Psychologia transpersonalna, najogólniej, zmierza do syntezy wszystkich nurtów w psychologii wzbogaconej o aspekty duchowości – pojmowanej na sposób maksymalnie otwarty – pozostając pod silnym wpływem ezoterycznych tradycji orientalnych. Reprezentatywną postacią dla tego nurtu jest Stanisław Grof. Z perspektywy akademickiej narzucającą się właściwością tego nurtu jest nadto swobodne przekraczanie paradygmatów, reguł interpretacji, tradycji metodologicznych itd. Krytycy szczególnie intensywnie podkreślają silnie spekulatywny charakter psychologii transpersonalnej, odmawiając jej cech naukowych.

<sup>22</sup> Niewątpliwym walorem heurystycznym podejścia transpersonalnego jest łatwość wytłumaczenia rozlicznych fenomenów pamięci (np. przypominanie sobie stanów z życia prenatalnego itd.) niewytłumaczalnych na gruncie mniej spektakularnych ujęć.

reg wątpliwości filozoficznych, które wedle mojej orientacji nie były podejmowane. Przykładowo, jeśli *z a p a m i ę t u j e m y* *w s z y s t k o*, to skąd elementy fikcyjne, które pojawiają się niejednokrotnie przy okazji fenomenu pamięci autobiograficznej (Maruszewski 2005)? Ma to tę niedogodność, że wobec zindywidualizowanego świata przeżyć, doznań nie można sensownie mówić o wspólnocie, doznań, wrażeń, pamięci – zatem inny z ugruntowanych poglądów jawić się musi jako zmitologizowane życzenie, nie zaś faktyczna sytuacja, opozycja epistemiczna. Wygląda więc na to, że pamięć, intencjonalność, wrażliwość – kategorie bynajmniej nie centralne w myśleniu filozoficznym – są niezbywalnym elementem każdego aktu poznawczego, trwania w czasie, tożsamości osobowej. Jeśli ten ciąg skojarzeniowy jest poprawny, wówczas nie tylko należy radykalnie zweryfikować albo wręcz zakwestionować ugruntowaną, nie tylko w modernizmie, tradycję filozofowania i jej rezultaty. Ponadto na większą uwagę zasługują, tradycyjnie ignorowane, doświadczenia, argumenty i sposoby rozumowania postmodernistów. Mam na myśli w szczególności M. Foucault<sup>23</sup>. Nieuchronnie wówczas wpadamy w tzw. pułapkę relatywizmu. Albo jest tak, że każde z nas posiada silnie zindywidualizowany aparat percepcyjny, albo różnice w zindywidualizowanych aparatach percepcyjnych są pomijalne. W obu przypadkach mówienie o obiektywizmie jest pozbawione większego sensu. Nikt z nas nie ma innej (niż indywidualna) perspektywy, a jeśli ją pominąć to jakikolwiek akt kognitywny staje się niemożliwy. Gdyby przychylić się do pierwszej z możliwości, a – jak wskazywałem – jest szereg ważnych społecznie powodów, aby tak czynić, wówczas restrukturyzacji wymaga, praktycznie biorąc, cała nasza wiedza. Ponadto problematyczne stają się wszelkie czynności społeczne, formy komunikacji, język itd. Stawka gry jest więc wyjątkowo poważna. Pamięć jako denotacja<sup>24</sup> terminu dostarcza szeregu trudności pojęciowych tak od strony epistemologii, jak i metafizyki czy ontologii<sup>25</sup>. Brnąć dalej w tych piętrzących się wątpliwościach, warto przywołać intuicję kryjącą się za językiem potocznym, w zgodzie, z którą jako podmioty posiadamy „coś”, co jest „pamięcią” – rozumianą jako rezerwuuar do przechowywania naszych indywidualnych doświadczeń. Nawet takie niewinne sformułowanie skłania do szeregu wątpliwości, które namnażają się przy próbach bardziej systematycznego ujmowania zagadnień. W cywilizacji śród-

<sup>23</sup> W szczególności chodzi o ugruntowaną w jego piśmiennictwie koncepcję *p r z e m o c y s y m b o l i c z n e j* (por. Foucault 1977).

<sup>24</sup> Mowa tu o „obiekcie” którym jest/miałaby być *p a m i ę ć*. Chodzi zatem o tendencję reifikującą zawartą (co najmniej) w językach indoeuropejskich w odniesieniu do „obiektów” o skomplikowanej, relacyjnej (?) strukturze ontycznej. Wiadomo (jak staram się to okazać w tekście), że pamięć odgrywa niepomijalną rolę w sytuacji epistemicznej, ale nie wiadomo w jaki sposób (zwrotnie niejako) poznajemy ją w naszych „aktach epistemicznych”. Podobnego rodzaju trudności nasuwają się w odniesieniu do statusu ontycznego *pamięci*.

<sup>25</sup> Akceptuję w niniejszym eseju dystynkcję Ingardena, w zgodzie z którą, należy oddzielać metafizykę i ontologię – pierwsza jest teorią realnej egzystencji, podczas gdy druga – bogatsza – uwzględnia również „możliwe światy”.

ziemnomorskiej ugruntowaną tradycję ma myślenie w kategoriach reistycznych, przez co rozumiem tendencję do urzeczowiania denotacji nazw. Przykładowo, w języku potocznym ktoś ma (lub nie) dobrą pamięć, a więc jest to *coś*, co się posiada w większym stopniu niż (ewentualnie) praktykuje, ćwiczy. Język potoczny podpowiada także, że są różne rodzaje pamięci: „nie mam pamięci do dat”, „mam pamięć fotograficzną”, coś „zapada w pamięć”, ale i jest z niej „wymazywane”. W takiej perspektywie interesująco przedstawia się kategoria (?) „pamięci zbiorowej”, która także coś przechowuje, ale jednocześnie jest przedmiotem zabiegów, czasem także walki o nią. Jak się wydaje „pamięć zbiorowa” rozumiana być może jedynie jako multiplikacja pamięci indywidualnych, tyle że w takiej sytuacji walka o nią jawić się musi jako procedura cokolwiek zagadkowa. Z drugiej strony, jeśli pamięć jest wyłącznie jednostkowa, indywidualna, to *prima facie* powinna być okolicznością „łagodzącą”, indywidualizującą właśnie – we wszelkich przejawach życia społecznego, gdzie zdaje się mieć jakąś rolę do odegrania. Wszak, skoro pamięć jest silnie zindywidualizowana, to oczekiwania wszelkie względem innych w zindywidualizowanym obszarze zdają się nieuzasadnione. Mam na myśli akty kognitywne, egzaminy z nimi stowarzyszone itd. Kiedy uzmysłowimy sobie „rozciągłość” funkcji pamięci, bez której *de facto* niemożliwy jest żaden akt świadomy, a i z pozaświadomymi rzecz z konieczności musi wyglądać podobnie<sup>26</sup>, zdumiewa, iż przez ponad dwa tysiąclecia pamięć nie absorbowiała specjalnie uwagi filozofów czy szerzej – uczonych wszelkiego rodzaju. Wiąże się to zapewne z okolicznością charakterystyczną dla całej tradycji antycznej, co szczególnie silnie akcentował Popper – według którego starożytny podmiot poznający był *p a s y w n y*. Tym samym, w konsekwencji pamięć także – również wiele stuleci później pozostawała (jedynie) rezerwuarem zgromadzonych w aktach poznawczych informacji. Interesujące było, jak informacje nabywamy, nie zaś to, jak je przechowujemy. Ewentualnie pamięć była mniej lub bardziej pojemna, lepiej lub gorzej zorganizowana – zapewne można ją w tym kontekście alegoryzować jako magazyn, w którym panuje większy lub mniejszy ład, wszelako wszystko, co doń trafiło, tam się znajduje. Drugą możliwą przyczyną wyjaśniającą stosunkowo nikłe zainteresowanie pamięcią jest charakterystyczny dla kultury śródziemnomorskiej, gigantyczny nacisk na *obiektywność* – pamięć zdawać się musiała podmiotowa *ergo* subiektywna, a zatem niewarta po-

<sup>26</sup> Zastanowi, być może, Czytelniczkę czy Czytelnika, cóż to takiego „akt pozaświadomy”? I dlaczego z takimi aktami „rzecz z konieczności musi wyglądać podobnie”? Spieszę z wyjaśnieniami. Ileż to razy, *post factum*, potrafimy odpowiedzieć na pytania w rodzaju – Czy Halina była obecna na wykładzie? Jaki kompot podawano do zestawu obiadowego, który konsumowałaś? – mimo, że w danym momencie kognitywnym nie towarzyszył nam żaden świadomy akt poznawczy? Jedynym racjonalnym wyjaśnieniem tego rodzaju naszej dyspozycji jest założenie istnienia (i działania) pozaświadomych aktów poznawczych gruntowanych w pamięci trwałej i przywoływanych w razie potrzeby. Wzmiankowana „konieczność” musi być założona przez badacza pozaświadomych aktów poznawczych z racji metodologicznych, wszak *ipso facto* nie ma świadomego wglądu w akty pozaświadome.

ważniejszej uwagi. W tym kontekście szczególnie interesująco brzmią słowa Sokratesa – ostatniego świadomego orędownika kultury oralnej – argumentującego przeciwko pismu jako *wynalazkowi, który niepamięć wśród ludzi zasieje*. Argumentując przeciwko pismu, Sokrates wskazywał na żywość myśli charakteryzującą dialog w opozycji do martwoty traktatów. Od kilku lat mam przywilej – jak to postrzegam – pracować we wschodniej Afryce, dokładniej w Tanzanii. Z tej perspektywy, nauczając wciąż mocno obcej kulturowo filozofii (głównie) europejskiej, uzmysławiam sobie coraz intensywniej to, czego z perspektywy europejskiej zwyczajnie nie widać – wszak filozofia, czy szerzej k u l t u r a t u t e j s z a, od stuleci, ba! tysiąceci jest kulturą pisaną. Pobyt w Tanzanii co krok uzmysławia coś, co można alegorycznie uznać za podróż do źródeł kultury, która już dawno obumarła w Europie, a która nie tylko ostała się, ale jest znacznie bardziej żywotna niż kultura pisaną właśnie w tej części świata<sup>27</sup>.

## 5. Dygresja o wrażliwości

Wrażeniami popularnymi wśród studiujących historię filozofii są dwa pozornie przeciwstawne: że każdy kolejny autor „ma rację” oraz że w s z y s t k o j u ż b y ł o i nic nowego w filozofii wymyślić się nie da. Że jest ona czymś w rodzaju kart do konwersacji, w których wprowadzie bywają zaskakujące tropy, ale jednak wszystko toczy się w ramach ustanowionych reguł gry. Oba wrażenia są błędne, jak większość pierwszych, nieugruntowanych refleksją wrażeń. Szereg ograniczeń składa się na tak warunkowany stereotyp myślenia filozoficznego i myślenia o filozofii. Oczywiście nie miejsce na ich dogłębną analizę czy choćby kompletny ich katalog. Zadowolę się wskazaniem kilku tropów, które postrzegam jako dogodny punkt wyjścia dla szkicu do portretu „wrażliwości”. Pierwszym złudzeniem pieczołowicie pielęgnowanym w kulturze śródziemnomorskiej jest złudzenie uniwersalności: skoro tak wiele nacji, przecież nie tylko europejskich, pozostaje pod fundamentalnym wpływem klasycznych myślicieli w rodzaju Platona, Arystotelesa, Kartezjusza czy Kanta, to z pewnością udało im się uchwycić obiektywne i uniwersalne ramy rzeczywistości i poznających ją podmiotów. Piszę ten esej z perspektywy Afryki Wschodniej, gdzie z przerwami od roku 2005 upowszechniam tradycję śródziemnomorskiej filozofii, stylu myślenia, ale też zwrotnie obserwuję szereg sygnałów, które z tej perspektywy pozwalają wyraźniej widzieć ograniczenia tego s t y l u m y ś l o w e g o, który ukształtował naszą europejską tożsamość. Europejski podmiot poznający, wyłaniający się z najważniejszych koncepcji filozoficznych w tradycji tej wypracowywanych, jawi się jako nadto, tj. nieadekwatnie, racjonalny, praktycznie wolny od komponentu emocjonalnego i komponentu społecznego. Wrażenie to jest prawdziwie zdumiewające, kiedy przyjrzymy się europejskiej filozofii z ze-

<sup>27</sup> Szerzej zjawisko to omawiam w przygotowywanym opracowaniu *Zapomniana pamięć*.

wewnętrznej perspektywy i to już na poziomie stereotypowych obserwacji (a więc także mało ugruntowanych). Oto bowiem „myślę, więc jestem” – wczesnomodernistyczny podmiot poznający, który w znacznym stopniu nadal (mimo coraz wyraźniejszych znaków erozji i rozkładu tej koncepcji) warunkuje nasze postrzeganie samych siebie jako wolnych od uwarunkowań społecznych, wolnych od socjalizacji, wolnych od emocji. Czy tacy jesteśmy? Oczywiście, że nie. I wie to „każdy”, choć w modernistycznej filozofii są to elementy obecne śladowo i raczej dopiero w wieku dwudziestym. Kolejną dogodną obserwacją jest zwrócenie uwagi na metafory definiujące rozpowszechnione w kulturze modernistycznej artefakty (Bolter 1990): zegar, maszyna, komputer. Wszystkie te urządzenia również posiadają swoją „wrażliwość”, wszelako ten aspekt, o ile mi wiadomo, nie przykuwał niczyjej uwagi. Zasygnalizowana impotencja kultury filozoficznej w zakresie indywidualnego odbioru rzeczywistości, reakcji na nią ma także konsekwencje w naszym filozoficznym odbiorze rzeczywistości, naszym filozoficznym namyśle. Skoncentrujmy się na chwilę na wrażliwości maszyn jako na dogodnej alegorii dla wrażliwości ludzkiej. Jest zasadniczo trafna intuicja potoczna, w zgodzie z którą solidność, trwałość urządzenia skojarzona jest odwrotnie proporcjonalnie z jego „wrażliwością”: urządzenia delikatniejsze wychwytyją więcej, choć są w konsekwencji mniej trwałe. Wyrażenia: *wrażliwość*, *nie wrażliwość*, *nad wrażliwość*, *pod wrażliwość*, brakujące „p o d wrażliwość” to pierwsze skojarzenia, jakie przychodzą na myśl, gdy mowa o reakcji na bodźce płynące ze świata, ale i forma działania przez nie stymulowana. Skojarzenia te prowadzą nas do alegorii (?) *miary wrażliwości*, która ma skalę, statystyczny rozkład osobniczy czy społeczny. Związki frazeologiczne *wrażliwości* sugerują jakiś rodzaj upośledzenia w stosunku do statystycznego rozkładu. Tego rodzaju asocjacje prowadzą nas bezpośrednio do intuicji wyrażonych w Arystotelesowskiej doktrynie złotego środka, gdzie wskazane jest unikanie skrajności, zatem „nadwrażliwości” i „podwrażliwości”. Czy to trafna sugestia w tym przypadku? Przyglądnijmy się nieco polu semantycznemu pojęcia „wrażliwość”. Czym jest wrażliwość, paradoksalnie łatwiej zrozumiemy, wychodząc od nieistniejącego (choć potrzebnego) pojęcia „podwrażliwości” – jako określenia opisującego statystycznie niższą wrażliwość od przeciętnej (mamy pokrewne określenia na opisanie wzmiankowanej sytuacji, ale są one nie w pełni synonimiczne). Rozpocznijmy rekonesans od elementarnej opozycji epistemologicznej: podmiot poznania i przedmiot poznania. Podmiot musi być „odpowiednio” uposażony, aby móc doświadczyć (jakkolwiek) przedmiotu poznania – niezależnie od tego, czy będziemy mówić o prostej (?) charakterystyce zmysłowej, np. *widzialność*, *słyszalność*, czy o czymś bardziej złożonym (co skądinąd mieści się we wstępnych skojarzeniach dotyczących „wrażliwości”). Refleksja filozoficzna, przynajmniej ta z wiodącego jej nurtu, nie ma zbyt wiele do powiedzenia o „wrażliwości”, co samo w sobie jest intrygujące, gdyż choćby chwila namysłu wystarczy, aby zauważyć, że tak samo pojęcie, jak i odpowiadająca mu rzeczywistość

jest jednym z centralnych zagadnień, które wymaga/łoby gruntownego zbadania, opracowania. Niech mi będzie wolno zwrócić uwagę na kilka tropów. Na poziomie potocznej refleksji, której ślady znajdujemy w języku, „wrażliwość” denotuje stany emocjonalne, wszelako prosta aplikacja, choćby obiegowej wiedzy, pozwala twierdzić, że wrażliwość będzie także stanem mentalnym i kognitywnym. Gdyby tak nie było, to niemożliwością byłoby różnicowanie ludzi z tytułu ich „głębi”, „przenikliwości”, a przecież czynimy to nagminnie. Sławny w świecie anglosaskim argument Thomasa Nagela<sup>28</sup> wskazuje na nieusuwalność introspekcji z wszelkich aktów kognitywnych, *ergo* emocjonalnych. Pisząc swobodnie z zewnętrznej perspektywy, możemy zanalizować wszelkie aspekty funkcjonalne organizmu nietoperza, a mimo to nie będziemy wiedzieli, „jak to jest być nietoperzem”, a w szczególności – jak to jest czuć się nietoperzem czy doznawać rzeczywistości jako nietoperz. Synonimy do słowa wrażliwość – *wrażliwy* to tyle co *czuły* (*sensible*), ale i *tkliwy*, *uczuciowy*, *pobudliwy*, a zatem (przez to) *emocjonalny*. Gdyby pójść tym tropem, to słownik synonimów podpowiada nam, że „czułość” to tyle co *bystrość* (zatem stan umysłu), *uczuciowość* (zatem rodzaj postawy, reakcji społecznej), ale także „wycucie”, zatem rodzaj taktu, społecznej empatii związanej ze stosowaniem owego „wycucia”, które wszakże będzie czymś innym niż „przecuciem” (jako rodzaj nadwrażliwości), tyle że w odniesieniu do stanów przyszłych... czyli, jakby, dodatkowy zmysł, podczas gdy odczucie (jako odczuwanie) pozbawione jest tego specjalnego, ponadstandardowego (nadenaturalnego) posmaku<sup>29</sup>. Co ciekawe, „poczucie” ma walor społecznego zaangażowania, ma wyraźnie zewnętrzny w stosunku do podmiotu/nośnika „poczucia” charakter, choć postrzegane, a zwłaszcza wartościowane jest pozytywnie. Co jeszcze ciekawsze, auto-odniesienie w zakresie *poczucia* nazywane jest *samopoczuciem* i wtedy odniesienia moralno-społeczne są wtórne w stosunku do czysto emocjonalnych, sensualnych (chodzi np. o to, że gdy ktoś ma dobre samopoczucie, choć w ocenie zewnętrznej jest ono nieuzasadnione, wówczas „dobre samopoczucie” – choć literalnie znaczy coś wyłącznie pozytywnego – nosi cechy negacji, ironii, dystansowania się od tego, „co dobre” na rzecz tego, co – literalnie biorąc – jest złe... jak złe samopoczucie). Podążając za poręcznym schematem teoretycznym przedstawionym przez Piotra Sztompkę (2012) zasadne wydaje się wyróżnienie kilku obszarów życia społecznego, gdzie wrażliwość objawia się i przyjmuje tym samym rozmaite postacie. Jest więc ona formą zachowania, reakcji na stymulacje płynące ze świata zewnętrznego, może skutkować określonymi działaniami, u podstaw których leży. To zaś oznacza interakcje, poczynając od prostych, a na sieci interakcji kończąc. Jest wrażliwość niezbędnym elementem więzi moralnych, stanowiących podstawowe spoiwo relacji międzyludzkich, leży także

<sup>28</sup> Jak to jest być nietoperzem? (ang. *What Is It Like to Be a Bat?*) – tytuł artykułu Thomasa Nagela (1974).

<sup>29</sup> Intencjonalnie używam tego sensualistycznego określenia.

u podstaw zaufania i wszelkich form patologicznych jej deformacji, najczęściej objawiających się na skutek niedostatku wrażliwości bądź rozmaitych form jej ułomności. Oczywiście nie może być także mowy o tożsamości – czy to jednostkowej, czy rodzinnej, czy społecznej, etnicznej, narodowej bez podstawy, jaką jest wrażliwość. Dynamika ruchów społecznych, zwłaszcza tych, które zwiemy obywatelskimi, jest stymulowana i napędzana przede wszystkim wrażliwością tych, którzy te ruchy tworzą. Kiedy mowa jest o patologii (jakiegokolwiek), stowarzyszona ona jest zawsze ze zniekształceniem, uproszczeniem, jednostronnością, nieodróżnicowaniem. Każdorazowo jako *antidotum* na patologię jawi się: emocjonalna i intelektualna wrażliwość. Ta jedna z bardziej zaniedbywanych, pomijanych, niedostrzeganych kategorii, jak się wydaje, z wolna zaczyna zdobywać należne jej miejsce.

## 6. Percepcja pamięci vs pamięć (w) percepcji<sup>30</sup>

Percepcja jest *procesem*<sup>31</sup> [wyróżnienie – G.T.] pozyskiwania za pomocą zmysłów informacji na temat zdarzeń i obiektów zlokalizowanych w otoczeniu obserwatora (Schetz 2013, 271).

Niezależnie od stanu faktycznego, dotyczącego podmiotowego ujmowania rzeczywistości w procesach percepcyjnych<sup>32</sup>, bywają one: *adekwatne* w stosunku do przedmiotu percepcji, *nieadekwatne* i *mieszane*<sup>33</sup>. *Pamięć* semantycznie, a zapewne także ontologicznie, jest pojęciem (i jego denotacją w przypadku ontologii) niejednoznacznym – jak na to wskazywałem powyżej. Mamy więc *pamięć jako* pewnego rodzaju *umiejętność*, zbiór mechanizmów umożliwiających *z a p a m i ę t y w a n i e*, oraz *pamięć jako r e z e r w u a r d a n y c h*. Na tę dwoistość, nie zawsze systematycznie oddzielną, nakłada się szereg zagadnień pośrednich, będących przedmiotem rozlicznych kontrowersji, np. dlaczego zapamiętujemy *w y b i ó r c z o*?<sup>34</sup> Jakie *k r y t e r i a* decydują o selekcji danych

<sup>30</sup> To kolejne, frapujące zagadnienie, które z racji objętościowych i mocno wstępnego charakteru niniejszego eseju zmuszony jestem pominąć. Niemniej trzeba odnotować, że całość niniejszych rozważań opiera się przemyczonej koncepcji percepcji pamięci. Pamięć jest jednak obiektem naszych percepcyjnych refleksji, a w żaden – choćby intuicyjny – sposób nie jest ona nam „dana”.

<sup>31</sup> Schematyczne wyobrażenie tego procesu przedstawiłem na początku tego eseju.

<sup>32</sup> Tradycyjnie mówiło się raczej o „aktach” percepcyjnych – co ze względu na zaprezentowany na wstępie schemat dowolnego „aktu” poznawczego, który niemal nigdy nie jest momentalny, zasadniej jest mówić o procesach poznawczych – nawet jeśli ontologiczna charakterystyka „procesu” jest znacznie bardziej skomplikowana, a przez to ulotna.

<sup>33</sup> Celowo używam określeń względnie przystępnych, niezależnie od rezultatów percepcji – niemal zawsze nie są one momentalne, *ergo* są procesualne, zatem pamięć odgrywa w nich kluczową, a co najmniej niepomijalną rolę. Kluczową, gdyż nawet w przypadku złudzenia czy innej błędnej formy percepcji staje się ona możliwa dzięki pamięci.

<sup>34</sup> A może przeciwnie – zapamiętujemy „wszystko” – pamięć jako umiejętność, a jedynie mamy ograniczony dostęp do rezultatów tak pojmowanej umiejętności.

percepcji? O ile w ogóle można zasadnie mówić o jakimkolwiek kryterium? Zapominamy, czy zaledwie tracimy łatwy, bezpośredni i świadomy dostęp do przechowywanych treści<sup>35</sup>. Innymi słowy, zapominamy „definitywnie” czy też z racji technicznych nie mamy łatwego dostępu do przechowywanych w pamięci danych (które wszakże są nadal przechowywane)? To, co wykazują badania psychologiczne czy szerzej – nauki kognitywne na temat tzw. *krzywej zapominania*, nie pozostawia zbyt wielkiego pola dla ewentualnych kontrowersji: „najwięcej przyswojonego w sposób zamierzony materiału ubywa bezpośrednio po uczeniu się, [...] wynika także, że pewna ilość materiału zapamiętywana jest na zawsze” (Wróbel 2012, 164)<sup>36</sup>. Opisowane okoliczności prowadzą nas do innego interesującego zagadnienia: czy zasadne jest nazywanie „pamięcią” pozaświadomego przeglądania utrwalonych danych percepcyjnych? Są badacze, którzy sugerują, że pamięci używa człowiek, gdy kieruje uwagę na swoją przeszłość i jest świadomy, że przegląda obrazy obecne przedtem w jego (s)postrzeżeniach (Bartlett 1932).

## 7. Psychologiczne i kognitywistyczne typologie *pamięci*

Współczesna (kognitywistyczna) literatura przedmiotu dostarcza szeregu klasyfikacji, a tym samym rozumienia pamięci, bazujących na rozmaitych kryteriach podziału. Wyróżnia się następujące podziały pamięci:

- a) ze względu na rozumienie: pamięć *m e c h a n i c z n ą* (dosłowne zapamiętywanie materiału) i *l o g i c z n ą* (przyswojenie materiału poprzez asocjacje z dotychczasowym systemem wiedzy)<sup>37</sup>;
- b) ze względu na udział świadomości: pamięć *explicite* (świadome zapamiętywanie) i *implicita* (zapamiętywanie bez udziału świadomości)<sup>38</sup>;

<sup>35</sup> Odnotujmy, że tradycyjne pytanie metafizyczne, podnoszone przede wszystkim przez filozofów języka, to pytanie o to, czy zakres „myślenia” pokrywa się z zakresem „języka”, tj. czy myślimy wyłącznie w kategoriach językowych? Czy istnieje myślenie pozajęzykowe? Czy „granice mego języka, to granice mego świata” (Wittgenstein)? Czy „cokolwiek da się powiedzieć, da się powiedzieć jasno” (Twardowski)?

<sup>36</sup> To, co szczególnie interesujące dla filozofa, to fakt, że kluczową rolę w omawianym procesie odgrywa intencjonalność, co zdaje się potwierdzać sygnalizowaną uprzednio intuicję, że nie ma symetrii między zapamiętywaniem a zapominaniem. Pisząc swobodnie, są obszary naszych życiowych doświadczeń, których nie potrafimy zapomnieć, mimo usilnych starań (może właśnie dzięki tym staraniom?) – w szczególności chodzi o wszelkiego rodzaju przeżycia zwane traumatycznymi, co zdaje się także gruntować jako zasadne wyobrażenia psychodynamiczne związane z psychoanalityczną koncepcją pamięci, gdzie „Nie to, co pamiętamy, ale z jakim uczuciem pamiętamy, jest rzeczywistą miarą dynamiki pamięci” (Wróbel 2012, 166).

<sup>37</sup> Ze względu na ten podział – pierwszy rodzaj pamięci byłby powszechny i nieodróżnicowany indywidualnie, drugi zaś byłby zindywidualizowany, podlegał uczeniu, doskonaleniu, (re)organizowaniu i (w przybliżeniu) odpowiadał temu, co określamy jako „dobrą pamięć”, względnie pamięć do określonego rodzaju danych.

<sup>38</sup> Skrzyżowanie ze sobą tych dwóch rodzajów pamięci generuje dwie interesujące sugestie: 1) zindywidualizowany charakter będzie miała pamięć *logiczna explicite* – i to ona będzie sta-

- c) ze względu na udział woli: p a m i ę ć m i m o w o l n ą (bez zamiaru zapamiętywania) i d o w o l n ą (zapamiętywanie zaplanowane)<sup>39</sup>;
- d) ze względu na trwałość przechowywania: n a p a m i ę ć u l t r a k r ó t - k o t r w a ł ą, p a m i ę ć k r ó t k o t r w a ł ą i p a m i ę ć d ł u g o - t r w a ł ą<sup>40</sup>;
- e) ze względu na sposób pomiaru: pamięć bezpośrednią (natychmiast po zapamiętaniu) i odroczoną;
- f) ze względu na rodzaj przypomnień: pamięć rozpoznawczą, gdy bodziec jest dany i należy go rozpoznać, i pamięć odtwórczą, gdy przypomnienie następuje bez obecności bodźca;
- g) ze względu na przedmiot zapamiętywania istnieje kilka podziałów: na pamięć obrazową, słowną i pamięć uczuć; pamięć deklaratywną i proceduralną, pamięć epizodyczną (dotyczy osobistych przeżyć człowieka rozgrywających się w określonym miejscu i czasie) i pamięć semantyczną (system związków znaczeniowych między informacjami) (Wróbel 2012, 167).

W przypadku popularnego rozróżnienia na pamięć krótkotrwałą i długotrwałą (Atkinson, Shiffrin 1968) – bodaj najbardziej kształtującego współczesne wyobrażenia na temat *pamięci* – warto odnotować, że współczesne badania z pogranicza neuronauk i kognitywistyki (Blum 2009) pokazują, że o b a s y s t e m y p a m i ę c i s ą n i e z a l ę ż n e o d s i e b i e<sup>41</sup>, aktywowane symetrycznie, nie zaś sekwencyjnie, jak przyjmuje się w obiegowym rozumieniu tego rozróżnienia. *Prima facie*, świat jest „jakiś”, a w każdym razie wydaje się zasadne domniemywanie, iż tak jest w istocie, niezależnie od tego, czy mówimy o elementarnych właściwościach fizykalnych, np. lokalizacja czasoprzestrzenna, czy złożonych, bardziej wyrafinowanych własnościach „fenomenalnych”. Z drugiej

---

nowiła o naszej „wiedzy”, błyskotliwości, osobowości epistemicznej; 2) pamięć *mechaniczna implicite* – będzie stanowiła zapis jednostkowych traum i doświadczeń życiowych w sensie inercyjnego potencjału osobowości.

<sup>39</sup> Warto nadmienić, że czysto intelektualne pojmowanie powyższych podziałów powoduje na poziomie metarefleksyjnym, iż nie są one niezależne logicznie. Innymi słowy, metaepistemologia na tym obszarze pozostawia wiele do życzenia, opracowania. Przykładowo: gdyby utożsamić intencjonalność ze świadomością (warunek konieczny), a jednocześnie intencjonalność z wolą (również warunek konieczny), to w opozycji do nich byłaby pamięć pozaświadoma i bezwolna jednocześnie, co zdaje się przeczyć niektórym z intuicji, obserwacji dotyczących pamięci (i intencjonalności), a w konsekwencji – wygląda na to, że pojęcie intencjonalności – stosunkowo najpełniej opracowane filozoficznie – wymaga dopracowania z racji relacji do świadomości i woli.

<sup>40</sup> Warto odnotować, że choć podział ten jawi się jako intuicyjny i uchwytyjący istotne aspekty funkcjonowania relacji między pamięcią a świadomością, to pozostaje arbitralny (niekryterialny) – co jest istotnym uchybieniem metodologicznym, względnie miejscem na obecność elementów skonwencjonalizowanych.

<sup>41</sup> Jest to o tyle istotna obserwacja, że stoi w zaprzeczeniu do obiegowych, filozoficznych „monotematycznych” charakterystyk pamięci, tym samym jest to jeszcze jeden argument na rzecz głoszonych w eseju tez.

strony, już obserwacja nowo narodzonych dzieci – podmiotów poznających nie pozostawia wątpliwości, iż reagują one w sposób zindywidualizowany na te same dane. Nie można (nie powinno się) ignorować zindywidualizowania percepcji, co przy uwzględnieniu powyższych typologii pamięci skłaniać powinno do rewizji tradycyjnych kategorii epistemicznych i sposobu ich rozumienia, a w konsekwencji aplikowania do opisu rzeczywistości. Piszac swobodniej, gdy dwoje patrzy na „to samo”, to niekoniecznie percypują to samo. Niektórzy łapią w lot skomplikowane zniuansowanie, inni zaś potrzebują czasu, aby to zniuansowanie uchwycić albo wręcz jest ono dla nich nieobecne, *ergo* subiektywne. To zaś prowadzi do następującego dylematu: gdy partykularny, zapewne wrażliwszy, podmiot poznający „doznaje (widzi) więcej”, to jak powinni reagować mniej wrażliwi? Podążać za wrażliwszym, czyli co robić dokładnie? Na jakiej podstawie uznawać intuicje czy „widzenia” tegoż wrażliwszego podmiotu poznającego? I jak w szczególności odróżniać „widzieć więcej” od „widzieć błędnie(j)”<sup>42</sup>? Choć uwagi przedstawione

<sup>42</sup> Tutaj zaś powraca zagadnienie odrzuconej skądinąd, na gruncie współczesnej nauki, wizji wyartykułowanej przez włoskiego klasika psychologii Cesare Lombroso *Geniusz i obłąkanie*, w zgodzie z którą istnieje trudno uchwytne, acz delikatna granica między tymi dwoma biegunowo różnymi sposobami rozpoznania nas przez otoczenie – odpowiednio jako genialnych i obłąkanych. Nie mam wyraźnych ani mocnych empirycznie argumentów na rzecz zasadniczej trafności tejże intuicji, natomiast można pokusić się o wskazanie na nieobecne w dziele Lombroso kryterium Twardowskiego: cokolwiek da się powiedzieć, da się powiedzieć jasno... w sytuacji artykulacji werbalnej określonych wizji – wcześniej czy później zostaną one rozpoznane przez społeczność jako trafne, prekursorskie „genialne”... względnie nie. Prawem asocjacji otrzymujemy więc następujące „wnioskowanie” – mamy silnie zindywidualizowaną podmiotowość (zapewne podwójnie warunkowaną: biologicznie – wciąż w sposób niewystarczający (?) wyciągamy wnioski z faktu, iż nie istnieją dwa identyczne podmioty poznające, co – biologicznie rzecz ujmując – nie podlega dyskusji, acz kognitywnie i filozoficznie nie jest przez nas opracowane; społecznie – jednostkowość przeżyć, doznań, wrażliwość, ów zapomniany, pomijany przez epistemologów czynnik subiektywizujący), który napotyka na barierę wyrazu – język. Ten, jak wiadomo, podlega ewolucji, wysubtelnianiu kategorii, przez owe wrażliwsze jednostki, wszelako wiadomo także – a w każdym razie nie można tego wykluczyć, że dalece nie każdy jednostkowy podmiot ma wystarczającą społeczną determinację do artykulacji swych wizji w języku, który ze swej natury jest społeczny – intersubiektywny – istnieje w nim jedynie to, co jest dostatecznie publiczne i dostatecznie powszechne. Kiedy zatem nasz hipotetyczny ultrawrażliwy, ultraspostrzegawczy i ultragenialny podmiot poznający nie zdoła wysłowić swych idei – w sensie Popperowskiego świata nr 3 – wówczas definitywnie skazany jest na bycie „obłąkanym”; jeśli zdoła wysłowić swe idee w intersubiektywnie uchwytym języku, ma szansę na bycie rozpoznany jako genialny wizjoner, gdy jego poziom wrażliwości zostanie osiągnięty i zaaprobowany przez dostatecznie dużą liczbę osób. To zaś prowadzi do obserwacji na temat konieczności wystawiania idei w języku ojczystym, języku, który jest nieprzekładalny na inny – skoro silnie subiektywny podmiot poznający myśli w tym właśnie, jedynym mu języku. Wreszcie społeczny kontekst poznania eksponowany w Wittgensteinowsko-Kuhnowsko-Amsterdamskiej (od Stefana Amsterdamskiego (1929–2005)) myśli filozoficznej. Nie wszystko, co da się percepcyjnie rozpoznać, da się wyartykułować, nie wszystko, co da się wyartykułować, da się zrozumieć, nie wszystko, co da się zrozumieć, da się zaakceptować. Mamy

w przypisie powyższym wydają mi się kluczowe, nie tylko dla niniejszego tekstu, ale dla całej nowej epistemologii, która – jak argumentuję – powinna powstać na gruzach wypalonego postmodernizmu, to z racji ostrożności metodologicznej i mocno wstępnego charakteru niniejszych uwag przypisy są dla nich odpowiednim miejscem. Wszelako z niniejszych uwag wyłania się, prócz postulatu przewartościowania tradycyjnych kategorii dotyczących podmiotu poznającego, jeszcze jedna wizja. O ile bowiem tradycyjna opozycja obiektywne – subiektywne została w XX wieku złagodzona przez postulat intersubiektywności (Ajdukiewicz), o tyle w niniejszym tekście proponuję namysł nad zasadną rewizją esencjalnego stosunku wzajemnego zachodzącego między wyjściową opozycją. Schemat poniższy ilustruje prawdopodobnie poprawne, a odmienne od dotychczas uznawanych relacje zakresowe między powyższymi pojęciami. Rodzimy się ze zindywidualizowaną, jedyną i niepowtarzalną potencjalnością. Niepodobna tego kwestionować, osiągnięcia współczesnej genetyki nie pozostawiają co do tego wątpliwości. Jednym z obiegowych truizmów jest, że „każdy jest inny”... tego rodzaju myśl epistemologicznie jest niebezpieczna, gdyż niesie dysonans poznawczy, skoro wszyscy jesteśmy różni, to jak możliwa jest jakakolwiek, choćby częściowo udana, komunikacja, zrozumienie, a przecież i to nie budzi wątpliwości: czasem udaje nam się z kimś skomunikować, zrozumieć. Wypełniamy ją – tę naszą potencjalność – w znacznym stopniu bezwiednie i przez długie lata najpierw całkowicie, a później częściowo niesamodzielnie. Jedynie statystycznie nieliczni z nas projektują samych siebie, intencjonalnie samo-kreują, poczynając od momentu dojrzania do takowej idei. To kształtowanie społeczne, choć rozgrywane w oparciu o zasadniczo-podobne, choć również niepowtarzalne czynniki socjalizujące częściowo nas standaryzują, częściowo zaś „dyferencjują”. Schemat nr 1 pokazuje indywidualną mnogość potencjalności, które – choć pokrewne pod wieloma względami – najmniej pod jednym, czasem

---

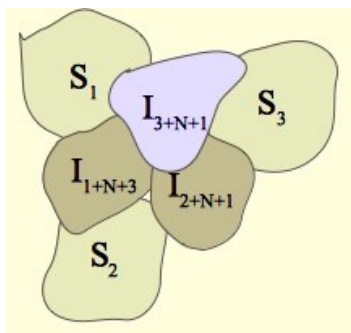
więc ciekawą sytuację gradacji epistemicznej, gdzie obiektywizm rozumiany będzie jako największa wspólna wielokrotność – prawem analogii do pojęć matematycznych: społecznie wiemy tyle, ile zdołamy wyartykułować i intersubiektywnie zaakceptować, a wrażliwość będzie instrumentem gradacji w kontekście odkrycia. Jeszcze inaczej klasyczna dystynkcja Reichenbacha, zmodyfikowana poprzez wkład Kuhna, prowadzi do obserwacji, w zgodzie z którą kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia jest nie tyle opozycją, co *continuum*, gdzie przejście od odkrycia do uzasadnienia dokonuje się na poziomie werbalizacji. Język będzie granicą nie tyle „mojego” świata, co granicą „naszego” świata, poza którym jest wyłącznie subiektywizm. Woody Allen pytany kiedyś o to, jak to jest być tak inteligentnym, jak on – odpowiedział, że: to samotność na szczycie. Parafrazując tę alegorię na język wrażliwości, powiemy zasadnie: najwrażliwsi są samotni (i bezradni wobec rzeczywistości w każdym z jej percypowanych wymiarów) tak długo, jak długo nie zdołają zejść niżej – do porównywalnie wrażliwych, rozpoznanych poprzez narzędzia językowe. To zaś wiedzie do wskazywania na silniejszy, niż ma to miejsce w sejentystycznie pojmowanej wiedzy, związek z działalnością artystyczną czy literacką, gdzie łatwiej społecznie artykułować świat subiektywnie filtrowany – Feyerabenda *anything goes*.

wieloma względami różnią się<sup>43</sup>. Przywołując aprobująco socjobiologię, nie należy ignorować jej ograniczeń: geny to jedynie różnorodny, ale przede wszystkim *potencjał*, który aktualizowany bywa (choć bez konieczności i z różnymi stopniami efektywności) poprzez socjalizację. W zarysowanym, wyobrażonym modelu nasz wrodzony, obiektywny z racji metafizycznych *subiektywizm* stopniowo jest *intersubiektywizowany* przez *socjalizację*. Przy czym pamiętać należy o sprzężeniu zwrotnym: część z nas ciąży bardziej ku obiektywności, część ku gruntowaniu elementów subiektywności (całkowity subiektywizm jest społecznie odrzucany, pełny obiektywizm niemożliwy do osiągnięcia). W efekcie pozostajemy „jedyni w swoim rodzaju”, ale też typologicznie zestandaryzowani. Piszę o tych, poniekąd, oczywiście, aby zaakcentować okoliczność, która umyka nam filozofom, ale i wszelkiego rodzaju epistemicznym profesjonalistom: obserwuję zasadniczy brak ugruntowanej epistemologii, która uwzględniałaby całość wzmiankowanych „oczywistości”. W szczególności główne nurty filozofii współczesnej (w szerokim dwudziestowiecznym rozumieniu) pozostają przede wszystkim dziedzicami modernistycznych tradycji, które programowo niejako ignorują rolę: wrażliwości, pamięci, intencjonalności, socjalizacji, jak i biologicznej indywidualizacji w kreowaniu, ale i procesualnym stawianiu się (jednocześnie) podmiotu poznającego, który choć ciąży, z zasady, ku obiektywności w oparciu o dostępną intersubiektywność, wszelako – jak wskazywałem – niepodobieństwem jest niewzruszenie stać na pozycjach zasadniczo siedemnastowiecznych wobec współczesnego, gruntowanego rezultatami nauk empirycznych ciśnienia subiektywizmu. Czy zatem nawołuję do subiektywizmu, a w konsekwencji relatywizmu? Przeciwnie. Argumentuję na rzecz syntetyzującego i rozszerzającego perspektywę spojrzenia holistycznego uwzględniającego całość dostępnego nam doświadczenia. Jaka powinna być nowa epistemologia? Ciężąca ku eksplorowaniu i rozszerzaniu sfery intersubiektywności, wchłanianiu coraz to nowych obszarów subiektywności, która jest niezobiektywizowaną (jeszcze) obiektywnością. Winniśmy wspierać ponadstandardowe sposoby myślenia, wykraczające poza utarte schematy i ramy – nazywa się to innowacyjnością bądź kreatywnością, wszakże pojmując ją wciąż na sposób staroświecki co, w oparciu o zarysowaną argumentację, jest *quasi*-sprzecznością. *Quasi*-sprzecznością, gdyż – używając alegorii piłkarskiej – nie da się na gruncie przygotowanym pod przeciwnika (realizującego odmienną strategię gry) realizować swojej wizji. W opozycji do sławnego *dictum* Bacona: rozumowi nie ołowiu, lecz skrzydeł potrzeba. Potrzeba społecznej akceptacji dla różnorodności, pluralizmu, otwartości na „inne”, nowe. Nie każdą subiektywność da się zintersubiektywizować, ale jako postulat społeczny

<sup>43</sup> I w tym zakresie argumentacji dostarcza biologia, zwłaszcza socjobiologia – kiedy czytamy, że maksymalna odmiennność genetyczna partnerów/rodziców sprzyja innowacyjności przystosowanej potomstwa i jest *profitable* w odróżnieniu od wsobnych rezultatów prokreacyjnych realizowanych w obrębie tego samego terytorium, klanu, rodziny.

jest on zasadniczo nowy: uwalniać subiektywny potencjał z okowów obiektywnych oczekiwań. Rośliny wzrastają najbujniej wtedy, gdy są wspierane agrokulturą, acz nie krępowane nią. Subiektywność jest częścią obiektywności, która nie została (jeszcze?) zintersubiektywizowana. Kolejne odkrycia „szalonych artystów, naukowców” są społecznie internalizowane, wzbogacając przestrzeń możliwości i zwrotnie stymulując wrażliwość coraz to nowych wrażliwców.

Poniższa figura (ryc. 1) wizualizuje stanowisko, któremu starałem się dać wyraz w niniejszym eseju. Pola  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $S_3$  – to przykładowe, z definicji „subiektywne”, podmioty poznające. Figury indeksowane przy „I” pokazują rozmaite obszary intersubiektywności: wykraczają poza jednostkową subiektywność, niekoniecznie stając się tym samym (powszechnie) intersubiektywne. W tym przypadku raczej można mówić o wspólnocie przeżyć, doznań, wrażeń, czy wspólnocie wiedzy. Nie wszystko, co zrozumiałe i intersubiektywne dla dwóch (dowolnych) podmiotów poznających, jest „intersubiektywne” dla innego podmiotu. Co warto podkreślić – obiektywność „subiektywności” poszczególnych podmiotów poznających jest bezdyskusyjnym warunkiem istnienia obiektywności, czy choćby intersubiektywności poznawczej. Innymi słowy, stawiam mocną tezę o pierwotności (epistemicznej) subiektywności względem (epistemicznej) obiektywności czy jego osłabionej wersji: intersubiektywizmu. Nie rozstrzygam jednocześnie statusu metafizycznego powyższych stanowisk.



Ryc. 1

Zatem nowa epistemologia to epistemologia *spectrum, continuum* porzucająca opozycje, zacierająca je: eksponując raczej to, co różne, w miejsce tego, co eksponowała tradycyjna epistemologia: to, co wspólne. Nowa epistemologia to pochwała różnorodności, gdyż różnorodność pozytywnie wartościowana, wspierana społecznie, jest dla tychże społeczności owocniejsza. Miast twierdzić, że jest jeden rodzaj polskości, twierdzmy, że jest ich wiele rodzajów. Literat eksplorujący granice języka, przekraczający je, poszerza społeczną przestrzeń wyrażania polskości, a w czymże – jak nie w polszczyźnie – wyraża się polskość najpełniej? Nie podcinajmy gałęzi, na której siedzimy: nie da się być bardziej twórczym od Anglosasów na gruncie anglosaskim. Myślimy w języku, wtórnie można próbo-

wać ekspandować poza granicę danego języka to, co w nim wyrażone od nowa. Polacy są mistrzami świata w polskości i z tego źródła czerpmy najpełniej, eksplorując wrażliwość najwrażliwszych, *i n t e r s u b i e k t y w i z u j m y i c h s u b i e k t y w n o ś ć*.

Rzeczywiste przewyciężenie subiektywizmu w teorii poznania nie polega na negowaniu niewątpliwej tezy o podmiotowym uwarunkowaniu treści naszej wiedzy ani też na twierdzeniu, że jest to „jedyny możliwy” sposób widzenia świata, lecz na poszukiwaniu obiektywnego podłoża takiego właśnie uwarunkowania, na wykrywaniu w kolejnych, historycznie zmiennych subiektywnych obrazach – obiektywnych inwariantów (niezmienników) przyrody (Amsterdamski 1968, 179).

Staralem się wskazać w niniejszym eseju na kilka niepomijanych okoliczności dotyczących tytułowych, zapomnianych fenomenów. Pamięć, *w r a ż l i w o ś ć s e n s u a l n a*, ale także *w r a ż l i w o ś ć a k s j o l o g i c z n a* – rozumiana jako instrument selekcji danych – ufundowana na jednostkowej intencjonalności stanowi sedno każdego aktu czy procesu poznawczego.

Zarówno tradycyjna, jak i współczesna epistemologia w niedostatecznym stopniu uwzględniała ich obecność i rolę w procesach poznawczych. Opisana sytuacja wymusza potrzebę ponownego, fundamentalnego przemyślenia, a w konsekwencji przededefiniowania, tj. wzbogacenia opisu rozumienia sytuacji epistemologicznej, ale także metafizyki procesów poznawczych.

W szczególności oznacza to konieczność uwzględnienia *s u b i e k t y w n e j p o d s t a w y o b i e k t y w n o ś c i*. Nie mamy i mieć nie będziemy pozasubiektywnego, pozaindywidualnego dostępu do rzeczywistości. Chciałbym być dobrze zrozumiany – nie twierdzę, że intersubiektywna wiedza nie jest możliwa, przeciwnie – jest możliwa i pożądana. Należy wszakże pamiętać, że *p u n k t e m w y j ś c i a k a ż d e j s y t u a c j i p o z n a w c z e j j e s t i n d y w i d u a l n a, n a z n a c z o n a s u b i e k t y w n o ś c i ą p e r c e p c j a l i m i t o w a n a i n t e n c j o n a l n o ś c i ą, w r a ż l i w o ś c i ą i p a m i ę c i ą*. Obiektywność rezultatów, rozumiana na sposób Ajdukiewiczowskiej intersubiektywności, jest permanentnym poszukiwaniem *consensus omnium* limitowanych tytułowymi fenomenami oraz możliwością ich artykułowania w intersubiektywnym języku (to skądinąd ważne zagadnienie z konieczności muszą pominąć w niniejszym opracowaniu).

## Bibliografia

- Aristotle (1984), *On Memory*, [w:] J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 2 vols, Princeton, NJ, 292–384.
- Atkinson R.C., Shiffrin R.M. (1968), *Human Memory: A Proposed System and its Control Processes*, [w:] K.W. Spence, J.T. Spence (red.), *The Psychology of Learning and Motivation*, t. 8, Academic Press, London, 89–195.

- Augustine (1991), *Confessions*, trans. H. Chadwick, Oxford University Press, Book 10, Oxford.
- Bartlett F.C. (1932), *A study in Experimental and Social Psychology*, CUP, Cambridge.
- Bolter J.D. (1990), *Człowiek Turinga*, przeł. i wstępem opatrzył T. Goban-Klas, PIW, Warszawa.
- Derrida J. (1986), *Memoires for Paul de Man*, Columbia, New York.
- Descartes R. (1641/1958), *Medytacje o pierwszej filozofii*, w przekładzie Marii i Kazimierza Ajdukiewiczów, PWN, Warszawa.
- Deutscher M. (1989), 'Remembering „Remembering”', [w:] J. Heil (ed.) *Cause, Mind and Reality*, Kluwer, Dordrecht, 53–92.
- Foucault M. (1977), *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek; słowem wstępnym opatrzył J. Topolski, PIW, Warszawa.
- Gerrig R., Zimbardo P. (2009), *Psychologia i życie*, red. nauk. M. Materska; tłum. J. Radzicki [i in.], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goldman A. (1986), *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Hume D. (1739/40), *A Treatise on Human Nature*, dowolne wydanie, część III, a zwłaszcza sekcja 5 i 6 oraz część IV.
- Husserl E. (1954, 1970), *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Husserl E. (1989), *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. i przypisami opatrzył Janusz Sidorek; tłum., przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski PWN, Warszawa.
- Krell D. (1990), *Of Memory, Reminiscence and Writing*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Locke J. (1690), *Essay on Human Understanding*, dowolne wydanie, księga II, rozdziały 10, 14, 27.
- Martin C., Deutscher M. (1966), '„Remembering”', „Philosophical Review”, LXXV 2, 161–96.
- Maruszewski T. (2005), *Pamięć autobiograficzna*, GWP, Gdańsk.
- Merleau-Ponty M. (1962), *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul.
- Nagel T. (1974), *What Is It Like to Be a Bat?*, „Philosophical Review”, 83, 4, 435–450.
- Plato (1993), *Phaedo*, OUP, Oxford and New York.
- Plato (1990), *Theaetetus*, IN Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Russell, B. (1927), *An Outline of Philosophy*, Allen & Unwin, London.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Hutchinson, London.
- Schetz A. (2013), *Percepcja i pamięć*, [w:] R. Ziemińska (red.), *Przewodnik po epistemologii*, WAM, Kraków, 271–309.
- Sztompka P. (2012), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.

- Trela G. (2017), *Od filozoficznego apokryfu do apokryficznej filozofii*, [w:] M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/po-zaortodoksyjne dyskursy filozoficzne*, Wyd. AJD, Częstochowa, 341–354.
- Trela G. (2018a), *Postfilozofia w postkulturze?*, [w:] M. Woźniczka i M. Perek (red.), *Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*, Wyd. UJD, Częstochowa, 483–505.
- Trela G. (2018b), *Język filozoficznie odczarowany*, „Argument”, vol. 8, 1/2018, 179–186.
- Wróbel Sz. (2012), *Rodzaje pamięci*, [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, WAM, Kraków, 163–209.

## Forgotten Spheres of Subjectivity: Intentionality, Sensitivity and Memory. A Small Prolegomena to Future Epistemology

### Summary

In the essay, I present a few of arguments for the thesis that the appreciation of the title areas of subjectivity – *intentionality*, *sensitivity*, and *memory* – by putting them due attention in the structure of the epistemic situation, should as result in a thorough redefinition of epistemology and its basic categories. At the same time, I am arguing for the primacy of epistemic subjectivism regarding objectivity or intersubjectivism. Thus, I present the outline of the modifications to which the concept of the epistemological situation should be subjected.

**Keywords:** intentionality, sensitivity, memory, epistemology, skepticism.